

10 Christliche Genderkonstruktionen in der Mission. Ein abschließendes Fazit

»Genderchange is a highly complex process and it occurs within individuals, within groups and within institutions.«¹

Die Arbeit hat gezeigt, dass die Mission in mehrerer Hinsicht ein geschlechterspezifisches Unterfangen war. Zunächst war die Rheinische Mission selbst ein geschlechterspezifisch organisiertes Unternehmen, das für Männer und Frauen klar definierte Rollen vorgesehen hatte. Die Mission war ausschließlich von Männern geleitet. Männer trafen Entscheidungen, waren verantwortlich und wurden für ihre Arbeit bezahlt, während Frauen – zumindest offiziell – lediglich eine dienende und helfende Funktion zugestanden wurde. Die Auswertung interner Kommunikation hat jedoch gezeigt, dass die geschlechterspezifische Arbeitsteilung innerhalb der Mission in den Missionsgebieten nicht immer so strikt dichotomisch war, wie dies theoretisch gedacht und nach außen propagiert wurde. Vielmehr mussten Geschlechterkonstruktionen ständig neu angepasst und ausgehandelt werden. So schufen sich bspw. Frauen im Missionsfeld weit mehr Freiräume, als ihnen zunächst zugestanden wurden. Vor allem die unverheirateten Missionsschwestern mit ihrer selbständigen Arbeitsweise, rüttelten an den männerdominierten Hierarchien und rangen der männlichen Missionsleitung diverse Zugeständnisse ab. Gleichzeitig stellten sie das Missionsunternehmen in seiner geschlechterspezifischen Ausrichtung nicht in Frage. Vielmehr war die Mission für sie selbst ein bedeutungsvolles Unternehmen, das zum einen zur Ausbreitung des Christentums führte und zum anderen ihnen selbst eine religiöse Selbstverwirklichung ermöglichte. Dabei bot der Glaube an ihre göttliche Berufung den Frauen nicht nur eine Art Selbstvergewisserung, sondern auch die Möglichkeit feststehende Grenzen zu übertreten, denn sie waren davon überzeugt, dass sie in ihrem Handeln von Gott geleitet waren. Die tiefe Religiosität der Schwestern war zu einem entscheidenden Motor für Grenzüberschreitungen und Ausweitung von Handlungsspielräume geworden.

Aber auch Missionare übertraten in ihrem Glauben Gendergrenzen, da sie sich im 19. Jahrhundert in ihrer Gläubigkeit gerade über die Zuschreibung sogenannter weib-

1 Morell 2001, S. 26.

licher Charaktereigenschaften definierten. Damit grenzten sie sich im kolonialen Kontext in ihrer spezifisch christlichen Männlichkeit explizit von anderen Männlichkeitsstrukturen ab. Der männliche Christ definierte sich in Abgrenzung zum heidnischen Mann gerade über die Betonung von Emotionen und damit eigentlich weiblichen Eigenschaften. Der (neue) christliche Mann stand für Opferbereitschaft, Leidenschaftigkeit und Abwesenheit von Gewalt. Dagegen konstituierte sich die imperiale Männlichkeit dadurch, dass sie den kulturell anderen Mann als »verweiblicht« beschrieb.

Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern waren davon überzeugt, dass die Menschen im Missionsgebiet nur mit dem Christentum zum wahren christlichen Fortschritt gelangen konnten, der gleichzeitig als höchstes Ziel galt. Sich selbst sahen sie dabei als Bot*innen des Christentums und als Vertreter*innen einer überlegenen Zivilisation, die sie als Produkt des christlichen Glaubens verstanden. Dieses religiöse und kulturelle Überlegenheitsdenken und die Überzeugung, dass kultureller Fortschritt gekoppelt sei an die Ausbreitung des christlichen Glaubens, führte zu ihrem selbstbewussten Auftreten, das die vorliegende Untersuchung in beiden Missionsgebieten offengelegt hat. Fester Bestandteil der christlichen Mission waren europäisch-konnotierte Gendervorstellungen und das damit einhergehende europäische Rollenverständnis mit klar definierten Räumen für Mann und Frau. Es umfasste die Ablehnung außerehelichen Geschlechtsverkehrs genauso, wie die Durchsetzung der monogamen Ehe. In der Gemeinde und in der Familie nahmen Männer bestimmende Rollen ein und trugen die Verantwortung. Als Prediger, Lehrer und Evangelisten konnten sie einflussreiche Positionen besetzen und in bezahlten Stellen zur Ausbreitung des Christentums beitragen. Macht und Autorität waren nicht nur innerhalb der Mission, sondern auch in den neuen Gemeinden ein klar männliches Privileg und damit geschlechterspezifisch konnotiert. Und so predigten Männer und Frauen dienten. Die Verantwortlichkeit der Frauen lag in der christlichen Kindererziehung und dem Haushalt. Innerhalb der Gemeinden war ihnen zunächst nur eine helfende Rolle zugewiesen. Den Geschlechterrollen entsprechend sind auch ihre Leistungen überliefert. Während Männer als Prediger, Lehrer und Evangelisten in den Quellen erscheinen, wird über Frauen vor allem berichtet, ob sie die an sie gestellten Erwartungen als Ehefrauen und Christinnen erfüllten.

Und trotzdem waren Frauen und Mädchen genauso an dem neuen Glauben interessiert wie Männer und Jungen. In der Arbeit konnte gezeigt werden, wie gerade Frauen durch die Gründung spezieller Frauengruppen neue, semi-öffentliche, spezifisch weibliche Austausch- und Unterstützungsmöglichkeiten schufen. Außerdem konnte gezeigt werden, wie sich Frauen als Bibelfrauen auf Sumatra bezahlte und respektierte Arbeitsmöglichkeiten erkämpften. Die geschlechterspezifische Ausrichtung der Mission hatte zur Folge, dass sich ein spezifischer männlicher und weiblicher Glaube entwickelte. Denn es waren Frauen, die anderen Frauen den Glauben auslegten und Männer für Männer. Insofern, das konnte in der Arbeit eindrücklich herausgearbeitet werden, beeinflussten Frauen weit mehr die Auslegung und Ausbreitung des Christentums nach eigenen kulturspezifischen Vorstellungen, als ihnen offiziell zugestanden wurde. Während jedoch Männer in Kirchen predigten, fand die weibliche Auslegung des Glaubens in Gebetskreisen statt. Damit zeigt sich einmal mehr, dass auch Räume im Missionskontext geschlechtsspezifisch geprägt waren. Hierzu zählt auch, dass Frauen bis in die

Mitte des 20. Jahrhundert hinein nicht gestattet wurde in der Kirche zu predigen. Sie agierten folglich vor allem in semi-öffentlichen Räumen. Gerade diese ungleiche Ausgangssituation machte es möglich, dass die spezifische Frauenmission den Frauen weit größere Räume eröffnete, als missionarische Diskurse über christliche Weiblichkeit zunächst erwarten lassen. Denn obwohl die ersten unverheirateten Schwestern deshalb ausgesandt wurden, um Ehefrauen und Mütter nach christlichen Idealvorstellungen zu formen, waren es gerade diese Schwestern, die den Frauen einen ganz anderen Lebensentwurf vorlebten. Missionsschwestern schufen, dank der finanziellen Unterstützung durch wohlwollende Spenderinnen und die holländische Kolonialregierung diverse Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen. Als Lehrerinnen, Krankenschwestern, Hebammen, Weberinnen und Bibelfrauen war es den Frauen in unterschiedlicher Weise möglich im öffentlichen Raum präsent zu sein und darüber hinaus ein wirtschaftlich unabhängiges Leben zu leben. Mädchen und Frauen waren interessiert an diesen alternativen Lebenswegen, wenn sich auch die Position einer unverheirateten Frau bis Mitte des 20. Jahrhunderts nicht durchsetzen konnte.

Die Mission hat mit ihren Ideen der Gleichberechtigung von Mann und Frau nach christlichem Ideal allerdings nicht nur Forderungen in Gang gesetzt, die in ihrem Sinne standen. Vielmehr nahmen Frauen die christlichen Ideen von Gleichberechtigung auf und entwickelten diese in ihrem eigenen Interesse weiter, so dass diese nichts mehr mit der von der Mission propagierten weiblichen Unterordnung unter den Mann, zu tun hatte. Männer und Frauen beider Missionsgebiete interessierten sich für die neuen Möglichkeiten, die die Mission ihnen bot, denn die Konversion brachte Vorteile. Vor allem ihre Mittlerfunktion eröffnete Christ*innen grundsätzlich neue Handlungsspielräume und Möglichkeiten der Einflussnahme. Männer und Frauen formierten eine neue sozial abgegrenzte, gesellschaftlich einflussreiche Gruppe. Sie teilten dabei miteinander einen gemeinsamen Glauben, der durch ihre Erziehung und Ausbildung gestärkt und vereinheitlicht wurde und sich in gewissen Routinen auszeichnete, wie bspw. gemeinsame Andachten, gemeinsame Lieder und der gemeinsame Gottesdienstbesuch und schlussendlich auch durch eine neue christliche Geschlechterordnung. Sie lebten in monogamen Ehen, sie bedeckten ihre Nacktheit bzw. tauschten ihre bisherige Bekleidung gegen europäische Hosen und Röcke. Männer schnitten ihre Haare ab und Frauen ließen ihre Haare wachsen oder bedeckten den Kopf mit Tüchern. Sie bauten rechteckige Häuser (Namibia), soweit sie sich das leisten konnten, und zogen in die Nähe der Mission. Indem sich junge Männer zur Ausbildung zum Lehrer oder Evangelisten meldeten, signalisierten sie ihre Bereitschaft einer bezahlten Beschäftigung nachzugehen und von bisherigen Werten und Traditionen abzukehren. Und doch legen die Berichte der Missionar*innen offen, dass die neuen Christ*innen die christliche Sittlichkeits- und Moralvorstellungen nicht komplett internalisiert hatten. Die Missionare klagten über Faulheit, Unsittlichkeit und Hochmütigkeit. Damit bestätigten sie, dass christliche Männer und Frauen nicht bereit waren, christlichen Konstrukte, die ihnen die Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern vorlebten, unhinterfragt zu übernehmen. So gelesen, legen die Berichte die Handlungsfähigkeit und Mitgestaltungsmöglichkeiten der lokalen Bevölkerung offen. Die neuen Christ*innen wählten Elemente der christlichen Geschlechterkonstruktion und nutzten sie im ganz eigenen Sinn. Während bspw. für Missionar*innen die monogame Ehe und der außereheliche

Geschlechtsverkehr unvereinbar mit einem christlichen Leben galt, schien dies für Batak und Herero nicht ganz so eindeutig gewesen zu sein. Es zeigt sich also deutlich, dass im Missionsfeld ein neues christliches Genderkonstrukt entstanden ist. Außerdem haben verschiedene Beispiele gezeigt, dass sich Männer und Frauen christliche Genderkonstruktionen im eigenen Interesse zu Nutze gemacht haben. Während die einen Frauen Missionsstationen als Schutzräume vor ungewollten Zwangsehen aufsuchten, hielten andere Frauen, aus Angst vor unberechenbaren Folgen für das eigene Leben, ihre Männer davon ab Gottesdienste zu besuchen. Während (überwiegend ältere) Hereromänner missionarische Forderungen nach Sittlichkeit und Moral dazu nutzten, um mit Hilfe der Mission wieder mehr Kontrolle über Mädchen und Frauen zu gewinnen, argumentierten andere mit dem Hinweis auf das Alte Testament gegen die Ablehnung der Polygamie.

Männer und Frauen, Jungen und Mädchen suchten den Kontakt mit der Mission und nutzten Angebote und Möglichkeiten, die sich ihnen boten. Aber sie nutzten diese für ihre eigenen Absichten und sie waren höchst selektiv bei der Annahme von (dauerhaften) Veränderungen. Während Männer vor allem bemüht waren, ihre männliche Hegemonie innerhalb der Gesellschaft zu legitimieren und abzusichern oder neue Wege des sozialen Aufstiegs nutzten, dienten den Frauen die neuen Möglichkeiten dazu sich neue Freiheiten zu erschließen und eigene Wünsche durchzusetzen. Nicht immer war dabei der Glaube die entscheidende Motivation bei der Begegnung mit der Mission, sondern vielmehr die Chance, die sich über den Kontakt mit der Mission ergab, an Modernität und Fortschritt teilzunehmen. Dies zeigt sich bei den Ausbildungsmöglichkeiten genauso, wie bei Diskussionen über Ehe und Sittlichkeit oder auch über die Einbeziehung von Gehilf*innen. Europäisch-westliche Elemente, die die Mission ins Missionsgebiet brachte, wurden von Männern und Frauen als Zeichen von Modernität verstanden und im eigenen Sinn weiterentwickelt. Denn auch die Mission war Teil der Modernität, auch wenn sie sich selbst nicht unbedingt so verstanden hat.

Männer und Frauen kehrten der Mission wieder den Rücken, wenn sie das Interesse verloren. Gerade darin wird auch der Handlungsspielraum der lokalen Bevölkerung wieder sehr deutlich und belegt gleichzeitig die Abhängigkeit der Mission vom Interesse der jeweiligen Bevölkerung. Diese Tatsache zeigt eindrücklich, dass die Mission auch kein einseitiger Prozess weißer Christ*innen war, sondern vielmehr ein Produkt, das sich durch kulturellen Austausch, durch Aushandlung und Kompromisse entwickelt hat. Wie sehr die Ausgestaltung der Mission vor Ort einerseits von den lokalen Rahmenbedingungen und dem Interesse der jeweiligen Bevölkerung abhängig war, andererseits aber auch ganz entscheidend in seiner Ausgestaltung von einzelnen Persönlichkeiten beeinflusst wurde, konnte mit dem Vergleich der beiden sehr unterschiedlichen Missionsgebiete deutlich gemacht werden. Einen weiteren wesentlichen Einfluss auf die Mission und auf Veränderungen innerhalb von Geschlechterordnungen, nahmen wirtschaftliche und politische Rahmenbedingungen. Dies zeigt die Entwicklung der Mädchenbildung auf Sumatra besonders eindrücklich. Aber auch der Kampf der Mission auf Sumatra gegen den Brautkauf legt diese Abhängigkeiten offen. Während die Radjas in den 1880er Jahre die Beibehaltung des Brautkaufs vehement verteidigten und sich damit in Opposition zur Mission brachten, weil davon ihre Macht und ihr Reichtum abhängig war, war es schließlich die wirtschaftliche Entwicklung und die zu-

rückgehende Bedeutung der wirtschaftlichen Implikationen des Brautkaufs selbst, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu dessen Bedeutungsverlust führten. Dies ermöglichte im Gegenzug den Durchbruch der, von der durch die Mission propagierten, Liebesheirat. Eindringlich zeigt sich der Einfluss äußerer Faktoren auch in der unterschiedlichen Ausgestaltung der Frauenmission und in der Diskussion über die Position einheimischer Gehilf*innen in den beiden Missionsgebieten.

Während die Batakmission wegen ihrer progressiven Entwicklung als Erfolg in Barmen gefeiert wurde, war die Hereromission gekennzeichnet durch Rückschläge. Während der sich ausbreitende Rassismus in Namibia die Mission in ihrem Ausbau hemmte, schuf die holländische Kolonialregierung nicht nur Voraussetzungen zur Weiterentwicklung der Mission auf Sumatra, sondern garantierte deren Fortbestand auch in Zeiten finanzieller Nöte durch großzügige Subventionen.

Mit der Arbeit konnte die geschlechterspezifische Ausrichtung der Mission dargestellt werden. Dabei zeigt sich kein einheitliches Bild, sondern vielmehr ein immer neues Ausrichten und Neuverorten. Brüche in der nach außen proklamierten strikten Geschlechterdichotomie wurden sichtbar. Deutlich wurde aber auch, dass Männer und Frauen als Christ*innen eine neue soziale und gesellschaftliche Gruppe bildeten, die sich zumindest durch Elemente der christlichen Geschlechterordnung auszeichneten und sich gerade dadurch von nichtchristlichen Männern und Frauen abgrenzten. Wie die Figur des »verkafferten Kolonisators« die Möglichkeit der Grenzüberschreibung zwischen den binär verfassten Kategorien »Schwarz« und »Weiß« andeutet und darauf verweist, dass die biologische Abstammung allein keine Inklusion in das »Weiße Kollektiv« garantiert, so impliziert der christliche Diskurs zur Hebung der Heiden durch das Christentum die Möglichkeit einer Grenzüberschreibung. Wenn also das Weißsein als soziale Konstruktion im Zusammenhang mit privilegierten Positionen verstanden wird, dann zeigt sich, dass die Missionar*innen ihre tiefe Gläubigkeit, ihre Sittlichkeit, ihr Wissen und ihre Bildung als Beleg ihrer Höherwertigkeit deuteten und in Abgrenzung zur Heiden nutzten. Unterschiede zwischen Missionar*innen und einheimischen Christ*innen wurden vor allem zivilisatorisch begründet und damit in ihrer Veränderbarkeit betont. Die Annahme von christlich definierten Vorstellungen ermöglichte somit eine Veränderung der zugeschriebenen Position. Zwar wurden einheimische Christ*innen in der Missionshierarchie klar über den als unzivilisiert und unchristlichen Anderen eingestuft, dabei aber trotzdem nicht als gleichwertig mit europäischen Christ*innen behandelt. Es lässt sich vielmehr ein klarer Abgrenzungsprozess erkennen. Sie wurden als politisch unmündig definiert und/oder als zu wenig gebildet, um sie als gleichberechtigt neben sich zu akzeptieren. Doch auch hier lassen sich Ausnahmen finden. Insbesondere in der Anfangszeit entwickelten sich sehr enge Beziehungen zwischen Missionar*innen und einheimischen Christ*innen und belegen damit eine Annäherung über kulturelle Grenzen hinweg. So war es bspw. in der Anfangszeit der Hereromission durchaus nicht nur gewöhnlich, dass Missionare und Missionarsfrauen als Taufpat*innen für Söhne und Töchter einflussreicher Herero fungierten, sondern auch umgekehrt übernahmen Hererochrist*innen das Pat*innenamt für Missionarskinder. Die auf diese Weise entstandenen enge Beziehungen drückten sich nicht nur in den Berichten über freundschaftliche Besuche und enge Kontakte untereinander aus, sondern belegen auch noch Jahrzehnte später geführte Briefwechsel zwischen

Missionar*innen und ihren ehemaligen Gemeindemitgliedern. Allerdings bleiben diese vereinzelt Grenzüberschreitungen, die sich ebenso in der Batakmission ausmachen lassen, Ausnahmen. Zwar brachte die Konversion mit der Übernahme als christlich definierte Verhaltensweisen grundsätzlich eine Höherbewertung christlicher Männlichkeit und Weiblichkeit, allerdings ohne die einheimischen Christ*innen auf derselben hierarchischen Stufe zu verorten. Obwohl sich also vor allem in der Anfangszeit sehr enge Beziehungen mit gegenseitiger Unterstützungsfunktion entwickelten und auch in späteren Zeiten in wenigen Einzelfällen nachgewiesen werden können, konnten kulturelle Unterschiede nicht grundsätzlich durch die Übernahme von christlichen Genderkonstruktionen aufgehoben werden. Vielmehr zeigt sich ein zunehmendes Bedürfnis unter den Missionar*innen nach Abgrenzung zur Stabilisierung der eigenen europäisch-christlichen Identität. Dies führte bspw. auch zu der paradoxen Situation, dass die Missionare und Missionsschwestern ihre Gehilfen und Gehilfinnen emanzipierten und doch nur eingeschränkt bereit waren, sie als gleichberechtigte Mitarbeiter*innen zu akzeptieren. Gleichzeitig gaben sie ihnen durch das Christentum Argumente in die Hand, um eine Gleichberechtigung einzufordern. Der Widerspruch lag also darin, dass die Missionar*innen zwar die Gleichheit vor Gott verkündeten, die politische Realität und der gelebte Alltag aber ein ganz anderes Bild vermittelten. Zur In- und Exklusion nutzten Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern ganz gezielt die als christlich definierten Genderkonstruktionen. Dies spiegelt sich sehr eindrücklich in der Diskussion über Sittlichkeit, und die wahre christliche Form der Ehe, aber auch in den Debatten über die Ordination und damit der Gleichstellung einheimischer Prediger. Ihre eigene Höherwertigkeit leiteten Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern einerseits aus der kulturellen Überlegenheit, andererseits aber auch aus ihrem tieferen Glauben ab. Denn schließlich sahen sie sich selbst als auserwählte Gesandte Gottes.

Die Studie belegt folglich anhand ausgewählter Beispiele, wie sehr die lokale Bevölkerung durch ihr Verhalten Einfluss auf die Entwicklung der Missionsarbeit genommen hat. Aber sie legt auch offen, wie politische, wirtschaftliche und finanzielle Rahmenbedingungen die Mission hemmten oder förderten. Es gelang, anhand dieser Beispiele komplizierte Dynamiken von Aneignung und Ablehnung in ihrer Vielfalt offenzulegen und damit ein Bild vielschichtiger missionarischer Gesellschaften zu zeichnen und die Prozesshaftigkeit der Mission zu betonen. Die Studie liefert damit einen wichtigen Beitrag zur Diskussion über die *agency* einheimischer Bevölkerung im Missionsprojekt. Darüber hinaus ergänzt sie die Forschung um viele Aspekte der Mitarbeit einheimischer Frauen innerhalb der Mission. Wie wichtig dies ist, zeigt eine neue Publikation zu Gehilfen in Namibia, die sich überwiegend der Mitarbeit von Männern widmet.

Die Arbeit macht darüberhinaus sehr deutlich, dass die Mission an sich keine homogene Einheit war, sondern eine Organisation, die aus vielen Individuen bestand, die ihre eigenen Interessen verfolgten, welche nicht immer im Einklang zueinanderstanden und auch nicht immer widerspruchsfrei waren. Diese Erkenntnisse ermöglichte der in der Arbeit angewandte *agency*-zentrierte Ansatz, aber auch die vergleichende Anlage der Untersuchung.

Ansätze für weitere Forschung liegen vor allem in den neu gewonnenen Erkenntnissen zu den Christ*innen auf Sumatra und in Namibia. Die vielen biographischen

Fragmente zu einheimischen Männern und Frauen können Ausgangspunkt für weitere Forschungen sein. In diesem Zusammenhang bietet auch die Erforschung des spezifischen Verständnisses der Gehilf*innen als Vermittler*innen zwischen ihrer Herkunfts- und der Missionsgesellschaft ein fruchtbares Forschungsfeld. Für Sumatra bieten sich als Quellenbasis die bisher noch nicht erschlossenen Berichte, Aufsätze und Briefe indonesischer Gehilfen an. Diese könnten außerdem auch dahingehend befragt werden, welches Verständnis von Glauben und Religion die Gehilfen vertraten ganz im Sinne von Judith Beckers Konzept der Kontaktreligiosität »*conversio*«.

Aber auch die Frage nach der Weiterentwicklung von spezifisch weiblichen Räumen, die sich Frauen im Kontext der Mission geschaffen haben, bietet sich für weitere Nachforschungen an.

Grundsätzlich spricht die in der Arbeit offengelegte Vielfalt der Mission an sich dafür, lokale Aushandlungsprozesse intensiver in den Blick zu nehmen und damit vermeintlich gefestigte, aber vereinfachte Deutungsmuster der Missionsgeschichte stärker zu hinterfragen. Missionare, Missionarsfrauen und -schwestern müssen dabei als Akteur*innen in außereuropäischen Kontaktzonen und gleichzeitig für europäische Resonanzräume verstanden werden.

