

## 9 Die Frauenmission im Vergleich

---

Die Unterschiede zwischen den beiden Missionsgebieten bezüglich der (Aus-)Bildung von Mädchen sind offensichtlich. Wieso aber kam es zu solchen Unterschieden und welche Rolle spielte dabei die Frauenmission? Die Missionsschwestern auf Sumatra waren von der Missionsleitung nicht nur beauftragt Mädchen und Frauen zu *sammeln*, sollte ihnen neben ihrer anderen Arbeit noch Zeit bleiben, wie das in der Herero Mission der Fall war, sondern sie waren aufgefordert Batakfrauen und -mädchen zu Gehilfinnen *auszubilden*.<sup>1</sup> Diesem Auftrag folgten die Missionsschwestern schon deshalb, weil sie mit steigendem Interesse an Schulbildung auf einheimische Lehrerinnen angewiesen waren.<sup>2</sup> Indem sie Mädchen für ihre Mitarbeit bezahlten, veränderten sie die Attraktivität der Mädchenbildung, weil sie damit berufliche Perspektiven eröffneten und einen alternativen Beitrag zur Familienökonomie möglich machten.<sup>3</sup> Diesen Zusammenhang hatten die Missionsschwestern offensichtlich schnell durchschaut, denn sie bezahlten die ersten Mädchen auch aus eigener Tasche. Die Mädchen konnten nun durch ihren Gehalt die Familie unterstützen. Damit verschob sich ihre Bedeutung innerhalb der Familie.

Die unterschiedliche Entwicklung der Frauenmission in den beiden Missionsgebieten war die Folge vielerlei Faktoren, die die Entwicklung beeinflussten: Zunächst ist hier die unterschiedliche Ausgangslage in beiden Missionsgebieten zu erwähnen. Schon die Haltung der jeweils stationierten Missionare gegenüber Missionsschwestern und die Dringlichkeit eine Frauenmission aufzubauen war sehr unterschiedlich. Während die Missionare auf Sumatra sehr früh nach Missionsschwestern fragten, erschweren in Namibia stationierte Missionare zunächst den Missionsschwestern die Mitarbeit. Während es den Missionsschwestern auf Sumatra gelang, die »Geschwisterpflege«

- 
- 1 Außerdem gelang es den Missionsschwestern auf Sumatra, sich nicht hauptberuflich für die Pflege von Missionsangehörigen einspannen zu lassen, wie das zahlreichen Missionsschwestern in Südwestafrika passierte.
  - 2 Innerhalb von 10 Jahren hatte sich die Anzahl der Schülerinnen vervielfacht.
  - 3 Die holländische Kolonialregierung machte bei ihren Subsidien keinen Unterschied, ob es sich um einen Lehrer oder eine Lehrerin handelte. Vgl. Lisette Niemann. Schreiben an den Inspektor, Laguboti 28.8.1905, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

weitgehend an speziell dafür ausgesandte Schwestern abzugeben, waren die Missions-schwestern in Namibia sehr viel mit der Pflege der Missionsgeschwister beschäftigt und wurden damit immer wieder aus ihrer Arbeit unter den Frauen gerissen.<sup>4</sup> Außerdem waren Missionsschwestern in Namibia zwar in der Bildungsarbeit tätig, allerdings richtete sich diese nicht ausschließlich an Mädchen, sondern an beide Geschlechter. Diese Unterschiede hatte unverkennbar Auswirkungen auf die Entwicklung und den Ausbau der jeweiligen Frauenmission. Auf Sumatra konnte sich eine vielfältige Schwesternarbeit mit den drei Hauptzentren Pearadja, Laguboti und Balige entwickeln. Sie hatte ihren Schwerpunkt auf der Mission und Bildung von Frauen und Mädchen. In Namibia waren die Schwestern auf verschiedenen Stationen verteilt und überwiegend in der Gemeindefarbeit beschäftigt. Eine spezielle Mädchenschulbildung war nicht gefragt und entsprechend auch kein Bedarf an einheimischen Lehrerinnen. Die Missionsschwestern mussten sich in Namibia zunächst ihre Freiräume erkämpfen, damit sie gezielt und längerfristig unter Frauen arbeiten konnten. Entscheidenden Einfluss auf die jeweilige Entwicklung nahm allerdings auch die Haltung der jeweiligen Kolonialverwaltung: Während sich die deutsche Kolonialverwaltung lediglich dafür interessierte, dass Deutsch in den Elementarschulen unterrichtet und Jungen und Mädchen in europäischen geschlechterspezifischen Handfertigkeiten geschult wurden, förderte die holländische Kolonialregierung höhere (Aus-)Bildungsmöglichkeiten als Teil ihrer »Colonial Ethnical Policy«, die um 1900 verabschiedet wurde und auf die Entstehung einer interessierten holländisch gebildeten einheimischen Elite zielte.<sup>5</sup> Sie subventionierte nicht nur diverse Ausbildungen für Mädchen, sondern forderten auch die Einhaltung bestimmter Standards, so dass sämtliche Ausbildungen mit einem staatlich anerkannten Examen abschlossen und damit die Arbeitsmöglichkeiten der Ausgebildeten nicht nur auf missionseigene Betriebe einschränkten. Die großzügigen Subventionen der holländischen Kolonialregierung gab der Mission folglich mehr Gestaltungsraum, wenn diese auch an bestimmte Forderungen gebunden waren. Es kann von einer Zusammenarbeit zwischen Kolonialregierung und Mission im weitesten Sinne gesprochen werden, wenn dies auch nicht heißt, dass es keine Differenzen gab und die Mission vorbehaltlos unterstützt wurde. Es kam auch hier zu Konflikten und gegensätzlichen Standpunkten. Und doch profitierte die Mission vor allem durch die finanziellen Subventionen in ihrer Arbeit und im Ausbau missionarischer Einrichtungen. Von einer solchen Finanzierungshilfe durch die Kolonialregierung konnten die Missionare und Missionsschwestern in Namibia nur träumen. Erschwerend für die Arbeit in Namibia Arbeit kam der wachsende Rassismus hinzu, der die Mission immer wieder in die Lage brachte, sich zwischen den lokalen Christ\*innen, als deren Anwalt sie sich sahen, und den deutschen Siedlern, mit denen sie zumindest die Nationalität teilten und deren Wohlwollen sie sich immer wieder abzusichern bemüht waren, zu positionieren. Hinzu kam, dass sich auch unter den Missionar\*innen zunehmend rassistische Gedanken bemerkbar machten. Schließlich war es aber auch die konservative Einstellung der Missionar\*innen selbst, die den Ausbau der Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen in Namibia verhinderte, denn die

4 Zu den Folgen für die Arbeit der Missionsschwestern vgl. Rempfer 2015.

5 Vgl. u.a. Locher-Scholten 2011, S. 40.

Befähigung der Frauen als selbständige, wirtschaftlich unabhängige Personen, wurde nicht als Ziel der Mission gesehen.

Entscheidenden Einfluss auf die Frauenmission nahmen aber vor allem auch lokale Mädchen und Frauen, denn die Voraussetzung für den Erfolg der Frauenmission war, dass Frauen freiwillig kamen, und das taten sie, solange die Mission für sie interessant blieb. Dies war allerdings nicht immer der Fall. Wie hilflos die Missionsschwestern waren, zeigt sich bspw. in einem Brief von Lina Stahlhut, indem sie frustriert nach Barmen schrieb: »die Hereromädchen sind am wenigsten zugänglich; Ich lasse sie jetzt mal eine Zeit links liegen u[nd] muss seufzen u[nd] flehen, dass mir Gott das Rechte giebt zu tun.«<sup>6</sup> Auch wenn Lina Stahlhut hier die »Zugänglichkeit« der Frauen kritisiert, verweist dies doch vor allem darauf, dass es ihr nicht gelang, für Frauen und Mädchen interessante Angebote zu entwickeln bzw. die Mädchen und Frauen wählerisch bei den missionarischen Angeboten waren. Auch aus Sumatra berichteten Schwestern davon, dass Mädchen der Mission den Rücken kehrten und bspw. wieder zurück in ihre Dörfer gingen, wenn »sie Heimweh hatten«<sup>7</sup> oder sich verheirateten. Also auch hier nutzten Mädchen und Frauen eigenständig, selbstbewusst und selbstbestimmt missionarische Angebote.

So war es vor allem die lokale Nachfrage nach europäischen Handarbeitstechniken, die die Gründung und den Ausbau von sogenannten Nähschulen auf Sumatra und in Namibia beförderte. Die Bildungseuphorie der Batak führte dazu, dass die RMG, auch gegen internen Widerstand, höhere Bildungseinrichtungen für Mädchen eröffnete. Batakfrauen forderten mit der Ausbildung als Geburtshelferin nach einer beruflichen Ausbildung, die sie befähigte für ihren Unterhalt zu sorgen und ihnen damit einen Ausstieg aus dem traditionellen Leben bot. Auch die Hereromädchen, die sich weigerten christliche Moralvorstellungen zu übernehmen, nahmen Einfluss auf die Entwicklung der Frauenmission. Wenn dies auch bedeutete, dass dieser Ausbildungsweg wieder gestrichen wurde. Auf Sumatra wie auch in Namibia nahmen Mädchen und Frauen die Möglichkeiten wahr, die sich ihnen durch die Mission öffneten. Viele arbeiteten in Missionarshaushalten und missionseigenen Einrichtungen.<sup>8</sup>

Noch deutlicher zeigt sich die *agency* der Frauen im Umgang mit den erworbenen Fähigkeiten. Denn, ob die Ausbildungsformen nun mit Examen abschlossen oder nicht, Mädchen und Frauen sammelten europäisches Wissen und Kenntnisse mit deren Hilfe sie sich aktiv in die Kolonialgesellschaft einbringen konnten. Sie nahmen Elemente westlicher Bildung auf und wandten diese im eigenen Interesse an. Allzu oft auch, wie dies nicht von den Missionaren und Missionsschwestern vorgesehen war. Sie nutzten Wissen und Handfertigkeiten dazu, um wirtschaftlich voranzukommen. Und sie forderten diese Weitergabe aktiv ein. So wurde es Frauen möglich unabhängig und mobil zu werden. Damit entwickelten Frauen mithilfe der (Aus-)bildungen durch die RMG

6 Lina Stahlhut. Arbeitsbericht, Tsumeb, o.D. [Konzept für Arbeitsbericht April, bis Dezember 1930, Bl. 53b, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rohde.

7 Rienecker 1905, S. 68.

8 In Namibia stellte die Mission bspw. nach dem Deutsch-Namibischen Krieg fünf »gläubige, treue, christliche Hererofrauen« im neugegründeten Waisenhaus ein. N.N. Ein Besuch im Augustineum in Okahandja. In: BdRM 1908, S. 60.

alternative Lebensmodelle, die zum Teil weit über die von der Mission angestrebten Rolle als gute Mütter und »gesitteten Hausfrauen« im christlich-europäischen Sinne hinausgingen: Auf Sumatra trug die Mission mit der Ausbildung zur Lehrerin, Krankenschwester, Hebamme, Bibelfrau und Weberin Anfang 20. Jahrhundert dazu bei, dass Frauen eine bezahlte Arbeit außerhalb der Familienökonomie nachgehen konnten. Damit schufen sie entscheidende Voraussetzungen dafür, dass auch Frauen mehr Einfluss auf ihr Leben nehmen konnten und ein selbstbestimmtes und eigenfinanziertes Leben wählen konnten. Frauen waren offensichtlich interessiert daran, diese Kenntnisse und Möglichkeiten zu ergreifen. Die Ausbildung zur Lehrerin, Krankenschwester oder Hebamme befähigte Frauen zu einer gewissen Unabhängigkeit. Sie zogen für die Arbeit in die Städte und suchten ihre eigenen Partner.<sup>9</sup> Dabei nahmen Mädchen und Frauen nicht notwendigerweise den christlichen Glauben an. Vielmehr eröffnete die Mission ihnen zahlreiche Möglichkeiten an Fortschritt und damit auch an Modernität teilzuhaben. Die kreative und glaubensunabhängige Aneignung fortschrittlicher Ideen zeigt sich auch beispielhaft am »Heidenmädchen,«<sup>10</sup> das besonders eifrig Kinder im Dorf versammelte und diese unterrichtete und damit zur Ausbreitung von Bildung nicht aber notwendigerweise vom christlichen Glauben beitrug. Auch war es die Mission oder vielmehr die Missionsschwester, die durch ihr eigenes Leben ein neues alternatives Lebensmodell vorlebten: das der unverheirateten Frau. Insbesondere für Witwen, die nach dem Tod des Ehemannes nicht mehr heiraten wollten, schuf dies eine bisher unbekannt Alternative, die gern ergriffen wurde und sich in Namibia wie auch auf Sumatra etablierte.<sup>11</sup> All dies belegt einen kreativen und selbstbestimmten Umgang mit den angebotenen Handlungsoptionen. Frauen nutzten ganz gezielt die kulturellen Angebote der Mission, die ihnen nützlich erschienen, während die Missionsschwester bemüht waren, ihnen auch noch den Glauben aufzudrängen.<sup>12</sup> Andererseits darf nicht vergessen werden, dass auch das von der Mission propagierte Bild der Mutter und Ehefrau attraktiv war und sich Herero- und Batakfrauen durchaus damit identifizieren konnten, gerade weil Mutterschaft in beiden Gesellschaften einen solch hohen Stellenwert hatte.

Während die Frauenmission besonders in der Hereromission wegen der Einführung geschlechterspezifischer Arbeitsteilung und der Propagierung weiblicher Unterordnung durchaus kritisch gesehen werden muss,<sup>13</sup> darf nicht übersehen werden, dass

9 Adam 1994.

10 Thora v. Wedel-Jarlsberg. Schreiben an den Inspektor, Laguboti 4.12.1899, RMG 2.073 von Wedel-Jarlsberg, Thora.

11 Eine der ersten Batakfrauen, die sich für das Leben einer unverheirateten Frau entschieden war die Bibelfrau Damaris, die gemeinsam mit Pandita K. Sirait die Bibelschule 1945 wieder eröffnete. N.N. Bericht über Bibelfrauen in der Batakkirche, o.J., RMG 2.923 Bibelschule für Frauen in Laguboti.

12 Den selbstbestimmten Umgang mit der Mission betont auch Christoph Marx. Marx 2008, S. 1988.

13 Mitte der 1980er Jahre setzten sich feministische Wissenschaftlerinnen mit der Position von Frauen als »Mit-Täterinnen« auseinander. Missionarsfrauen und Missionsschwester gerieten dabei in den Blick als weiße, europäische Frauen, »die aktiv am Prozess der Herrschafts- und Gewaltausübung in den ehemaligen Kolonien beteiligt waren.« Roller 2000, S. 302. Dies Auffassung stand der Sichtweise entgegen, die in den Missionarinnen vornehmlich unterdrückte Opfer patriarchalischer Missionsgesellschaften sah. Haas 1994; Kägi 1995.

sich Frauen und Mädchen in Namibia gerade durch die, zumindest nach europäischer Vorstellung, typisch weiblichen Kenntnisse seit Ende 19. Jahrhunderts neue Verdienstmöglichkeiten als Haushaltshilfen und Näherinnen eröffneten. Auch war die Ausbildung im missionarischen Haushalt angesehen und machte Mädchen zu begehrten Ehefrauen nicht nur für Lehrer und Evangelisten, sondern auch für politisch einflussreiche Ovahona.<sup>14</sup> Allein wegen den Kontakten und den Beziehungen mit und zu Missionarsfamilien, aber auch zu europäischen Händlern, die diese »Erziehung« mit sich brachte, war die Anstellung in einem europäischen Haushalt für Mädchen interessant und begehrt. Josephat Riarua soll Salomo für seine Tochter Alwine, die zehn Jahre im Haus der Familie Irle gelebt hatte, zur »gewöhnlichen Verlobungsgabe«<sup>15</sup> noch zehn Kühe mehr gegeben haben. Viele der Mädchen, die in Missionshaushalten lebten, kamen aus politisch einflussreichen Familien oder aber wurden in solche verheiratet, wie bspw. auch Josephine Krüger, die Frau von John Krüger, ein Ovahona in der Nähe von Gaub.<sup>16</sup> Auf diese Weise konnten auch sie in gewisser Weise bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an den sozio-kulturellen Umwälzungen dieser Zeit teilhaben.<sup>17</sup>

Während also die traditionell weiblichen Arbeitsbereiche, wie bspw. die Landwirtschaft, Suche und der Anbau von Feldgemüse durch die explizite Schulung von Männern in diesem Bereich, entzogen wurden, suchten sich Frauen durch die Einforderung der Weitergabe europäisch-weiblicher Handfertigkeiten neue Nischen. Die Nähschulen der Mission nur als Stätten der »Hausfrauisierung«<sup>18</sup> zu sehen, greift folglich zu kurz und verhindert den Blick auf die aktive Rolle der Frauen im Umgang mit den dort erlernten Kenntnissen. Berücksichtigt werden muss zudem bei der Diskussion über die Weitergabe von Handfertigkeiten und Nähschulen der Zweck der Weitergabe, der sich über die Jahrzehnte stark verändert hatte. So galten in Deutschland Mitte des 19. Jahrhunderts Handfertigkeiten als eine weibliche Kunst und wurden wertgeschätzt. Mit selbstgefertigten Bändern, Häubchen oder Geldbörsen, drückten Familienmitglieder ihre Zuneigung zueinander aus. Allerdings verlor diese Handfertigkeit und damit auch der Handarbeitsunterricht um die Jahrhundertwendet sein Ansehen weitgehend. Nun galt er vielmehr als Vorbereitung für spätere Aufgaben als Dienstboten und für die Erwerbsarbeit. Dies galt für Deutschland wie auch für die Missionsgebiete. In diesem Kontext denunzierten Frauen im Zuge des Kampfes für gleiche Bildungsschlüsse den Handarbeitsunterricht als Methode, die Mädchen von ernsthafter intellektueller Arbeit abzuhalten und sie auf die »dienende« Rolle in der Familie festzulegen.<sup>19</sup> In der Diskussion

- 
- 14 Johann Irle. Die zivilisatorische Arbeit der rheinischen Mission in Deutsch Südwest-Afrika. In: AMZ 1903, S. 122. Hedwig Irle berichtete davon, dass das Mädchen Wilhelmine, das bei ihnen lebte, sich mit dem »Großmann Eliphas«, dem Sohn des Ovahona Kukuri, verheiratete. Irle 1911, S. 102f, 1909, S. 76ff.
- 15 Irle 1906b, S. 106.
- 16 Josephine Krüger arbeitete nach ihrer Heirat als Lehrerin und »die Zahl der Schulkinder mehrte sich unter der Leitung der trefflichen Häuptlingsfrau Josephine und stieg von 20 bis 50 Schüler[\*innen]«. Irle 1906a, S. 324.
- 17 Diesen Aspekt betont auch Kathleen Sheldon im Kontext der katholischen Mission in Mozambique. Sheldon 1998, S. 595.
- 18 Akakpo-Numado 2005, S. 233.
- 19 Vgl. hierzu Jacobi 2013, S. 225.

über die »Mit-Täterschaft« weißer Frauen als Akteurinnen im Prozess der Herrschafts- und Gewaltausübung in den ehemaligen Kolonien, wurde auch die Arbeit von Missionarsfrauen und Missionsschwestern hinterfragt. Die feministische Forschung hat in diesem Kontext auf die gravierenden Auswirkungen der Frauenmission für Frauen in Afrika in sozialer und ökonomischer Hinsicht verwiesen, die sie als Folge des von der Mission propagierten Prinzips der weiblichen Unterordnung gedeutet hat und damit eine Diskussion über die Auswirkungen der Frauenmission angestoßen.<sup>20</sup> Allerdings hat die Diskussion vor allem auch dazu beigetragen eine angenommene Opferrolle der einheimischen Frauen zu zementieren. Handlungsmöglichkeiten wurden den Frauen abgesprochen und der Mission eine gewisse Allmacht zugestanden, die diese nicht in allen Belangen hatte.

Auch wenn die Missionsschwestern als gesamte Gruppe nicht gerade als Frauenrechtlerinnen bezeichnet werden können, gab es doch einige, die mit den Ideen der Frauenrechtsbewegung sympathisierten.<sup>21</sup> Einigen lag durchaus die Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der Frauen am Herzen, wie bspw. Auguste Temming auf Sumatra, die gerade deshalb eine Industrieschule für Frauen einrichten wollte oder Elfriede Harder, die vor allem Witwen mit ihrer Bibelschule eine neue Existenz schuf. Von den Missionsschwestern gut geheißenen wurden allerdings nur solche (höhere) Ausbildungen, bei denen ein christlicher Einfluss gewährleistet war, wie ich am Beispiel der Lehrerinnen gezeigt habe. Es musste garantiert sein, dass Frauen »wahre Christinnen« waren, ansonsten wurde das weibliche Streben nach Unabhängigkeit, höherer Ausbildung abgelehnt. Während also die einen Missionsschwestern vor allem bestrebt waren einheimische Frauen zu guten Ehefrauen und Müttern zu erziehen, schufen andere durchaus Möglichkeiten für Frauen sich beruflich zu qualifizieren, um ein unabhängigeres Leben zu führen. Während manche Frauen sich gerade aufgrund des christlichen Glaubens von der Mission angezogen fühlten, waren es für andere Frauen die weltlichen Vorteile, die sie an der Mission interessierten.

Obwohl die Frauenmission ihre Existenz mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit »christlicher Mütter«<sup>22</sup> und Ehefrauen begründete, hatte ihre Arbeit auch einen emanzipierenden Einfluss auf Frauen und brachte vorherrschende wie auch von der Mission propagierte Gendervorstellungen zum Wanken. Mit ihrer Arbeit forderten Schwestern täglich die patriarchale Missionshierarchie heraus. Ihre eigenständige und selbstbewusste Lebensweise, zeigte einheimischen Mädchen und Frauen, dass es neben Ehe und Familie noch alternative Lebensmodelle gab. Die Schwestern aber lebten nicht nur ein ganz anderes Leben, als sie in ihren Erziehungshäusern propagierten, sondern sie waren durchaus auch daran interessiert, dass Mädchen länger unverheiratet blieben und sie im Ausbau der Frauenmission zu unterstützen oder auch verheiratet noch im Dienst der Mission blieben.<sup>23</sup> Sie motivierten Mädchen und Frauen eine Ausbildung als

20 Engelhardt 1993; Mamozai 1989; Prodolliet 1987; Kägi 1995; Konrad 2000; Haas 1994.

21 Dies wird diskutiert in Kapitel II.

22 Anna Alfs. Berechtigung u[nd] Aussicht der Schwesternarbeit in den Bataklanden. 1916, in: RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

23 Bspw. DMR 1909, S. 7.

Lehrerin, Krankenschwester, Hebamme und später auch Bibelfrau zu machen. Schwestern auf Sumatra bedauerten, wenn wieder mal eine Gehilfin sich verheiratete und als Mitarbeiterin verloren ging.<sup>24</sup> Lisette Niemann berichtete stolz davon, wenn die Mädchen Heiratsanfragen ablehnten. Darin zeigt sich das Paradox der Frauenmission: Für ihren Ausbau und damit den Erfolg war sie angewiesen auf einheimische Frauen, die ihnen als Lehrerinnen, Bibelfrauen und Krankenschwestern zur Seite standen und damit eine alternative Lebensform lebten und nicht nur jene als Ehefrau und Mutter. Das Christentum und dabei vor allem auch die Frauenmission selbst hat Mädchen und Frauen also auch gezeigt, dass die Frau nicht nur für die Ehe bestimmt sein muss und auch nicht nur in der Ehe ihre Erfüllung finden kann. Sie hat gezeigt, dass »die Frau [...] nicht primär Geschlechtswesen [ist], sondern Schöpfung Gottes zu Seiner Ehre, und Gott kann sie auch außerhalb der Ehe zu Seiner Ehre gebrauchen.«<sup>25</sup> Rita Smith-Kipp spricht daher bei der Frauenmission, und das wird durch die vorliegende Untersuchung bestätigt, von einem gegenseitigen Emanzipieren.<sup>26</sup>

Die Folgen der Frauenmission wirken bis heute in beiden Gesellschaften. Denn gerade auch christliche Frauen kritisierten und kritisieren den Diskurs über das Verhältnis der Geschlechter und die Rolle der Frauen in der Gesellschaft und setzen sich aktiv für die Gleichberechtigung ein.<sup>27</sup> Für Julia Sarumpaët-Hutabarat waren es gerade Missionarsfrauen und Missionsschwestern, die sich der indonesischen Frau angenommen haben. »Sie hatten ihnen das Wort Gottes gesagt, sie lesen gelehrt, [...] und vor allem ihnen geholfen, das Leben einer Frau zu leben, die durch Christus erlöst ist.«<sup>28</sup> Sie selber setzte sich in den 1950er Jahren mit der christlichen Frauenorganisation PWKI für Reformen der Adat, betreffs der ungleichen Stellung von Mann und Frau, ein.<sup>29</sup> Auch Magdalena Shamena betonte die Bedeutung der Mission für die Entwicklung der Frauenrechte in Namibia insofern, weil es gerade die Kirche gewesen sei, die Frauen motiviert habe am öffentlichen Leben teilzunehmen. Nach ihr habe die Mission die moralischen Werte und das Selbstbewusstsein der Frauen verbessert. Dies sei bspw. in Namibia, so führt sie weiter aus, die Voraussetzung für eine gleichberechtigte Partnerschaft im Befreiungskampf der SWAPO gewesen.<sup>30</sup>

24 Clara Zenker. Schreiben an die Missionsleitung, 5.12.1915, RMG 2.102 Zenker, Clara.

25 Lumbantobing 1961, S. 79.

26 Smith Kipp 1998.

27 Vgl. hierzu u.a. Sarumpaët-Hutabarat 1955/1956, 1966; Purba 2011.

28 Sarumpaët-Hutabarat 1966, S. 196.

29 Vgl. hierzu Martyn 2005.

30 Cooper 1997, S. 478.

