Dorothee Rempfer

GENDER UND CHRISTLICHE MISSION

Interkulturelle Aushandlungsprozesse in Namibia und Indonesien

[transcript] Global- und Kolonialgeschichte

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dorothee Rempfer
Gender und christliche Mission

Global- und Kolonialgeschichte | Band 11

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dorothee Rempfer hat an der FernUniversität Hagen promoviert und forscht zu Geschlechtergeschichte, Missionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts sowie Global- und (Post-)Kolonialismusgeschichte. Ihr besonderes Interesse liegt dabei auf dem Zusammenhang von Global- und Lokalgeschichte.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dorothee Rempfer

Gender und christliche Mission

Interkulturelle Aushandlungsprozesse in Namibia und Indonesien

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die vorliegende Studie wurde 2020 als Dissertation am Institut für Geschichte der FernUniversität Hagen angenommen.
Erstgutachter: Prof. Dr. Reinhard Wendt
Zweitgutachter: Prof. Dr. Jürgen G. Nagel

Die Publikation wurde mit freundlicher Unterstützung und finanzieller Förderung der FernUniversität Hagen und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft veröffentlicht.

Ein ausführliches Verzeichnis mit biografischen Angaben zu Missionaren, Missionarsfrauen, Missionsschwestern und lokalen Mitarbeiter*innen der beiden Missionsgebieten kann online unter folgendem Link heruntergeladen werden:
https://www.fernunihagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf

The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld
© Dorothee Rempfer

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: Bild oben: Gemeindeältester mit seiner Familie in der Hereromission, o.J. Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 902-112. Bild unten: Prediger mit seiner Familie auf Sumatra, o.J. Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6002-456.
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6214-6
PDF-ISBN 978-3-8394-6214-0
https://doi.org/10.14361/9783839462140
Buchreihen-ISSN: 2701-0309
Buchreihen-eISSN: 2702-9328

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Danksagung 7

1 Einleitung 9
1.1 Fragestellung und Zielsetzung 9
1.2 Die Quellen, ihre Grenzen und Möglichkeiten 12
1.3 Die Untersuchungsmethode 18
1.4 Begrifflichkeit und Schreibweise 21
1.5 Der Forschungsstand 23
1.6 Der Aufbau der Arbeit 25

2 Demütige Schwestern und heldenhafte Brüder? Die Geschlechterordnung der Rheinischen Missionsgesellschaft 27
2.1 Die Missionsbewegung als Teil des Pietismus 27
2.2 Der Missionar 28
2.3 Die christliche Mission – ein männliches Unternehmen? 38
2.4 Die Missionarsbraut 41
2.5 Die unverheiratete Schwester 59
2.6 Von heldenhaften Schwestern und demütigen Brüder. Ein Zwischenfazit 87
2.7 Feminisierung der Mission? Zur doppelten Bedeutung eines Begriffs 88

3 Mission und Kolonialismus 93
3.1 Die Position der Missionar*innen. Eine Vorbemerkung 93
3.2 Die Hereromission in Namibia. Von den Anfängen bis zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche 96
3.3 Die Batakmission auf Sumatra. Von den Anfängen bis zur Unabhängigkeit 120
3.4 Zwischenfazit 141

4 Durch die Missionsbrille. Wahrnehmung der geschlechterspezifischen Situation im Missionsgebiet 143

5 Aushandlung von Sittlichkeitsvorstellungen 153

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.1 Christliche Sittlichkeitsvorstellungen 153
5.2 Enthaltsamkeit als Teil der Sittlichkeitsbewegung 162
5.3 Die Macht der Definition oder was in der Mission als »unsittlich« galt 165
5.4 Der Sonderfall Namibia 167
5.5 Zwischenfazit 182

6 Genderkonstruktionen in der christlichen Ehe. Oder welche Rollenvorstellungen die Missionare ins Missionsfeld trugen 185
6.1 Die »Befreiung« der Frau aus der Abhängigkeit ihres Mannes. Die Diskussionen über den Umgang mit der Polygamie 185
6.2 Die christliche Rollenverteilung in der Ehe zwischen Mann und Frau. Das anzustrebende Ideal 213
6.3 Die Erziehung der Mädchen zu christlichen Ehefrauen und Mütter 216
6.4 Die gesellschaftliche Position der Witwe und die Mission 221
6.5 Zwischenfazit 223

7 Männer predigen und Frauen beten? Geschlechterspezifische Rollenverteilung in den christlichen Gemeinden 225
7.1 Die patriarchale Ausrichtung der neuen Gemeinden 225
7.2 Männer führen die Gemeinden 227
7.3 Die Rollen der Frauen in den christlichen Gemeinden auf Sumatra und in Namibia 259
7.4 Zwischenfazit 281

8 Geschlecht und Wissen 285
8.1 Die allgemeine Schulbildung und der Gendergap 285
8.2 Der Ausbau der Mädchenbildung auf Sumatra seit der Ankunft der Missionsschwestern ... 293
8.3 Höhere Schulbildung für alle? Ein Blick auf beide Missionsgebiete 296
8.4 Mädchen bügeln und Jungen schreinern? Ausbildungsmöglichkeiten in Namibia und auf Sumatra 312
8.5 Zwischenfazit 333

9 Die Frauenmission im Vergleich 335

10 Christliche Genderkonstruktionen in der Mission. Ein abschließendes Fazit 343

11 Anhang 351
A Ablauf einer Trauung auf Sumatra, o.J. 351
B Abkürzungsverzeichnis 353
C Abbildungsverzeichnis 354
D Tabellenverzeichnis 355
E Glossar 356
F Quellen- und Literaturverzeichnis 358

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Danksagung

Nun ist es geschafft! Das Projekt ist abgeschlossen. Die Arbeit wäre ohne die Hilfe zahlreicher Menschen nie zu dem geworden, was sie nun ist. An dieser Stelle möchte ich mich bei allen bedanken, die mich in den letzten Jahren begleitet haben. Ganz besonders bedanke ich mich bei Prof. Dr. Reinhard Wendt, der mich in meiner Projektidee bestärkt und unterstützt hat. Er stand mir bei offenen Fragen zur Seite und hat mir viel Freiraum zur Entwicklung eigener Ideen gelassen. Außerdem bedanke ich mich herzlich bei Prof. Dr. Jürgen G. Nagel, der die Zweitbetreuung meiner Arbeit übernahm, und mir über all die Jahre ebenfalls unterstützend zur Seite stand. Besonders in Erinnerung wird mir die gemeinsame Archivreise nach Namibia bleiben. Das Stipendium des Graduierten-Stipendienprogramms der FernUniversität Hagen ermöglichte mir die Realisierung meiner Dissertation und bot zudem finanzielle Unterstützung bei der Durchführung meiner Archiv- und Forschungsreisen. Darüber bin ich überaus dankbar. Auch bei der Veröffentlichung dieser Studie wurde ich großzügig unterstützt. Für den Druckkostenzuschuss der FernUniversität Hagen und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft möchte ich mich an dieser Stelle ganz herzlich bedanken.

Neue Inspiration für die Arbeit konnte ich in verschiedenen Workshops sammeln. Besonders erwähnen möchte ich an dieser Stelle den Workshop »New Approaches to Mission History«, der von Karolin Wetjen und Linda Ratschiller organisiert wurde und an der Universität in Freiburg (CH) im Juni 2016 stattgefunden hat. Mein Dank geht vor allem an Prof. Kirsten Rüther und an Prof. Helmut Zander, die mich mit ihren konstruktiven Kommentaren in meiner Herangehensweise bestätigt und mir weitere Anregungen mit auf den Weg gegeben haben.

Einen ganz besonderen Dank möchte ich an dieser Stelle Wolfgang Apelt, Julia Besten und Christian Froese von der Archiv- und Museumsstiftung der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) in Wuppertal aussprechen. Sie haben mich sehr herzlich in ihren Räumen aufgenommen und meine Recherche in jeglicher Form unterstützt und mitgetragen. Außerdem danke ich den Verantwortlichen des Archivs der Fliedner-Kulturstiftung, den Mitarbeiter*innen des Bundesarchivs in Berlin-Lichterfelde, Werner Hillebrecht und seinen Mitarbeiter*innen vom National Archives of Namibia in Windhuk, den Mitarbeiter*innen des Archives of the Evangelical Lutheran Church

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in Namibia (ELCIN), Windhuk und den Verantwortlichen im Nationaal Archief in Den Haag. Danken möchte ich auch Dag Henrichsen von den Basler Afrika Bibliographien und Jana Völker von der Bibelschule Malche e.V. für ihre Unterstützung. Ein weiteres herzliches Dankeschön geht an Friedhelm Stasch, der mir den privaten Nachlass von Aenne Trey, seiner Großmutter, zugänglich gemacht hat. Danken möchte ich auch Barbara Jordans, die zu einem ähnlichen Thema forscht. Der Austausch mit ihr war immer bereichernd. Abschliessend möchte ich noch all jenen danken, die meine Arbeit begleitet, mich ermutigt, Korrektur gelesen und kritische Fragen gestellt haben. Ohne sie wäre die Arbeit nicht möglich gewesen!

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1 Einleitung

1.1 Fragestellung und Zielsetzung

> »Die vielfältigen Geschlechterbeziehungen stehen in Wechselwirkung mit dem jeweiligen religiösen Kontext und sind in vielen Religionen auch als Symbole/Metaphern bedeutsam.«[1]

Seit Anfang des 19. Jahrhunderts reisten im Auftrag der Rheinischen Missionsgesellschaft (RMG) Missionare, deren Bräute und seit 1890 unverheirateten Schwestern aus, um nicht-christlichen Völker in der ›Fremde‹ das Evangelium zu bringen. Die Notwendigkeit einer Kultivierung und Zivilisierung heidnischer Völker nach dem Vorbild europäischer Kultur, wurde dabei nicht angezweifelt, sondern diente gerade zur Begründung der Notwendigkeit der außereuropäischen Mission. Galt doch der christliche Glaube als Garant für das Erreichen dieser Kulturstufe und deren Aufrechterhaltung. Dabei waren jene Vorstellungen handlungsleitend, die in Europa im 19. Jahrhundert vorherrschten.[2] Christlich-europäische Kulturmuster wurden dabei zu universellen Normen erhoben und als fester Bestandteil des christlichen Glaubens verstanden. Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern hatten ganz klare Vorstellungen von Gender- und Familienarrangements für die neuen Christ*innen.[3] Sie waren geleitet von der bürgerlichen Familienvorstellung und vermittelten einen »gendered faith.«[4] Sie befürworteten die monogame Ehe, ein Familienbild, bei dem der Mann für das Einkommen sorgte und die Frau sich um Haus und Kinder kümmerte. Auch in der Gemeinde war für Männer und Frauen die ihrem Geschlecht entsprechende Mitarbeit vorgesehen.

1 Heller 2019.

2 Vgl. hierzu u.a. Wunder und Vanja 1991; Frevert 1987a, 1995; Hausen 1976, 1987; Frevert 1987b.

3 Da sich die Arbeit mit Geschlechterkonstruktionen befasst und es ein wichtiges Ziel ist, dass Frauen als Akteurinnen wahrgenommen werden, benutzte ich die Schreibweise mit dem *, wenn beide Geschlechter gemeint sind. Sind nur Frauen gemeint, wird die weibliche Form verwendet und bei Männern die männliche.

4 Grimshaw 2008, S. 3.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dieses Geschlechterverhältnis wurde mit Rückgriff auf die Bibel begründet. Alles was diesen Vorstellungen nicht entsprach, wurde als Kennzeichen für heidnische Lebensweise gedeutet und als Zeichen der Wildheit und Barbarei deklariert, wie bspw. Nacktheit, Polygamie oder auch die Tatsache, dass die Landwirtschaft in der Hand der Frau lag. Frauen und Männer waren durchaus interessiert an dem neuen Glauben und den neuen Handlungsmöglichkeiten, die sich durch und mit der Mission für sie eröffneten. Aber die neuen Christen, Männer wie Frauen, übernahmen nicht bedingungslos die missionarischen Vorstellungen als untrennbare Teile des christlichen Glaubens. Vielmehr kombinierten sie christliche Muster mit traditionell herrschenden Rollenbildern, die von den Erwartungen der Missionare deutlich abwichen. Daraus entwickelten sich Konflikte, Diskussionen und Kompromisse. Der Zusammenhang von Gender und Religion ist generell bezeichnend, da religiöse Traditionen, Anschauungen, Symbole und Praktiken geschlechterspezifisch geprägt sind. Folglich spielt auch die Frage, wie in religiösen Weltbildern und Praktiken, Institutionen und Lehren die Geschlechterdifferenz artikuliert wird, eine besondere Rolle.[5] Im Zentrum der Arbeit steht die Frage, wie sich Männlichkeits- und Weiblichkeitsbilder durch die Begegnung mit der christlichen Mission verändert haben und wie die praktische Umsetzung europäischer Vorstellungen im Missionsgebiet aussah.[6]

Untersucht wird daher, wie Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern versuchten Männlichkeits- und Weiblichkeitsbilder in Namibia und auf Sumatra den christlich-europäisch geprägten Vorstellungen anzupassen. Konnten sie diese Gendervorstellungen unverändert transferieren? Welche Reaktionen lösten sie im jeweiligen Missionsgebiet aus? Welche Konzepte verfolgten sie und welche Veränderungen wurden auf der Seite der Mission aufgrund der Reaktionen der lokalen Bevölkerung nötig? Dabei liegt das Interesse darauf, Aushandlungsprozesse herauszuarbeiten, damit die Menschen in den Missionsgebieten nicht als Objekte, sondern als handelnde Personen sichtbar werden. Wesentlich für die Arbeit sind also die Fragen nach den Gründen, die zur Akzeptanz bzw. zur Ablehnung bestimmter christlich-europäischer Muster seitens der neuen Christ*innen geführt haben. Welche Rollen wurden Frauen, welche Männern zugewiesen? Welche Handlungsspielräume eröffneten sich mit deren Annahme und wie gingen Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern mit der Reaktion der Einheimischen um? Der Blick auf missionsinterne Diskussionen soll zeigen, ob und warum sie ihre eigenen Vorstellungen revidierten. Außerdem, welche Kompromisse von wem, warum und mit welcher Absicht zwischen Mission und zu missionierenden Gemeinden entwickelt wurden.

Dabei geht es darum, den kulturellen Austausch zu untersuchen und eine mögliche wechselseitige Durchdringung aufzuzeigen.[7] Forderungen der entangled history[8] und

5 Decker 2013, S. 37.

6 Die diskursive und organisatorische Bedeutung des bürgerlichen Familienmodells für die Mission ist wiederholt in der Forschung thematisiert worden. Vgl. u.a. Hall 2002b; Comaroff und Comaroff 1991.

7 Gippert et al. 2008b, 10ff.

8 Conrad und Randeria 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der histoire croisée[9] aufnehmend, wird die Mission in ihrer Wirksamkeit nicht isoliert betrachtet, sondern in ihrem Zusammenhang verortet. Veränderungen der Rollenbilder werden nicht schlicht als Folge missionarischer Tätigkeit gedeutet. Vor allem Veränderungen der Wirtschaftsordnung resultierten in einem Wandel von Rollenbildern.[10] Den großen Einfluss politischer Regulierungen der Kolonialregierung auf das Zusammenleben verschiedener Bevölkerungsgruppen einschließlich Familienkonstellationen hat u.a. Ann Laura Stoler mit ihren Arbeiten offengelegt.[11] Dabei unterliegen Geschlechterkonstruktionen grundsätzlich ständigen Veränderungen. Dies insbesondere in Zeiten von einschneidenden Umbrüchen, wie etwa der Etablierung des Kolonialsystems und/oder eines sich wandelnden Wirtschaftssystems.

Zentral ist es festzuhalten, inwiefern sich Konflikte zwischen den Zivilisierungsbemühungen der Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern auf der einen Seite und ihrem Bedürfnis der Abgrenzung von den ›Fremden‹ auf der anderen Seite manifestierten.[12] Insbesondere gilt dies im Hinblick auf die Konstruktion von Gender im Prozess des ›othering‹.[13] Dass die Kolonialgesellschaft ebenso darauf bedacht war, Klassen- und Genderkategorien untereinander aufrechtzuerhalten, wie sie bestrebt war, ihre Überlegenheit gegenüber der indigenen[14] Bevölkerung zu konstruieren, wurde in verschiedenen Studien überzeugend dargelegt.[15]

Da die Ergebnisse einer Einzelfallstudie immer einer beschränkten Aussagekraft unterworfen sind, wurde ein vergleichender Ansatz gewählt. Die Mission unter den Herero in Namibia wurde der Mission unter den Batak auf Sumatra gegenübergestellt. Der Vergleich kontrastiert zwei gesellschaftlich sehr unterschiedliche Kulturen, die von der Rheinischen Mission völlig unterschiedlich wahrgenommen wurden. Namibia als rückständig und kaum entwicklungsfähig und Sumatra als kulturell vergleichsweise hochstehend. Beide waren trotz ihrer Unterschiedlichkeit bedeutende Missionsgebiete der RMG. Erst der Vergleich erlaubt es, die verschiedenen Wirkungsmöglichkeiten der Missionar*innen sowie auch deren Reaktionen auf die selbstbestimmten Adaptionen der lokalen Bevölkerung offenzulegen. Unterschiedliche Reaktionen machen die, mit

9 Werner und Zimmermann 2006.

10 Vgl. u.a. Prodolliet 1992 und Di Leonardo 1991.

11 Vgl. Stoler 2002.

12 Martin Wimmer zeigt, dass das begriffliche Kontrastpaar »Eigenes« und »Fremdes« ein anthropologisches Grundverhältnis darstellt. Wimmer 1997.

13 Fabian 1990; Tamcke und Gladson 2012.

14 Zum Begriff »indigenous/indigen«, schrieb David Mayburey-Lewis: »The very term indigenous people is confusing because most people in the world are »indigenous« to their countries in the sense of having been born in them and being descended from people who were born in them. Indigenous people are clearly native to their countries in this sense too, but they also make another claim, namely, that they were there first. […] Additional criteria must therefore be used to define indigenous peoples for the purpose of any general discussion. Indigenous peoples maintain their own languages, which normally differ from those spoken by the mainstream population, and their own cultures, which invariably differ from the mainstream. They are conscious of their separate identities and normally struggle to retain these. The salient characteristic of indigenous peoples, then, is that they are marginal to or dominated by the states that claim jurisdiction over them.« David Maybury-Levis, »Note« in: Cultural Survival Voices 2001, S. 2. Zitiert nach Gordon 2005, S. 34.

15 Vgl. u.a. Stoler 2002, 1995; McClintock 1995.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den jeweiligen Rollenangeboten verbundenen, Machtstrukturen deutlich. Aber sie geben auch Hinweise auf Aufnahmebereitschaft und vor allem Selbstbestimmungsmöglichkeiten seitens der neuen Christ*innen. Damit erweitert der Vergleich den Blick auf die Möglichkeiten und Grenzen der Mission. Lokale Besonderheiten können besser hervorgestellt, aber auch allfällige Gemeinsamkeiten betont werden. Vor allem kann aber gezeigt werden, dass Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einer Missionsgesellschaft, die mit dem gleichen Auftrag und den gleichen Instruktionen ausgesandt wurden, in unterschiedlicher Ausprägung bereit waren oder auch gezwungen wurden, sich den länderspezifischen Besonderheiten anzupassen. Zudem wird der Einfluss der politischen Rahmenbedingungen offensichtlich. Und nicht zuletzt schafft der Vergleich die Möglichkeit, den Wechselwirkungen zwischen den Missionsgebieten Aufmerksamkeit zu schenken.[16] Die vergleichende Perspektive ist modular angelegt und beschränkt sich auf einzelne Bereiche. Wie fruchtbar solch ein vergleichender Ansatz sein kann, zeigen die aktuellen Arbeiten von Kirsten Rüther und Angelika Schaser, Patricia Grimshaw, Thor Wagstrom und Katharina Stornig.[17] Da nicht theologische Differenzen im Mittelpunkt der Arbeit stehen, sondern der Fokus auf den Transformationen liegt, wurden zwei Missionsgebiete einer Missionsgesellschaft ausgewählt, wobei die religiösen Intentionen der Missionar*innen durchaus eine wichtige Rolle spielen. Der Untersuchungszeitraum umfasst den Missionsbeginn Mitte 19. Jahrhunderts und endet mit den Unabhängigkeitsbestrebungen beider Gemeinden Mitte 20. Jahrhunderts.

1.2 Die Quellen, ihre Grenzen und Möglichkeiten

Missionsdokumente bleiben wichtige Quellen für die Rekonstruktion von Dynamiken in den Missionsgebieten.[18] Die wichtigsten unpublizierten Quellen für diese Arbeit befinden sich in der heutigen Archiv- und Museumsstiftung der VEM in Wuppertal. Dort lagert eine Fülle an Archivalien. Es finden sich u.a. Briefe, Berichte, Pamphleten, Traktanden, Photos und missionseigene Zeitschriften. Für den ersten Teil meiner Fragestellung waren besonders die von jedem ausgereisten Missionar, jeder Braut und jeder Schwester verfassten Lebensläufe interessant. Auch wenn diese nach dem gleichen Muster verfasst wurden, geben sie Auskunft über die jeweilige Herkunft, den beruflichen Werdegang und die religiöse Sozialisation. Außerdem finden sich Hinweise über persönliche Motive. Ergänzende Informationen zu Leben und Wirken der einzelnen Personen konnten den Personalakten entnommen werden, die für alle ausgesandten Mitarbeiter*in-

16 Dies forderte bspw. Thoralf Klein als weiterführende Perspektive in seinem Aufsatz Wozu erforscht man Missionsgesellschaften. Eine Antwort am Bsp. der Basler Mission in China, 1860-1930. Klein 2005, S. 89.

17 Thor Wagstrom in Brock 2005a, S. 51 und Stornig 2013; Rüther et al. 2015.

18 Die Schreibweise der Quellen wurden in den Zitaten weitgehend übernommen. Dies betrifft v.a. auch die Schreibweise der Ortschaften, die zunächst nicht einheitlich war und sich über die Jahre z.T. veränderte. So wurde bspw. »oe« zu »u«, Laguboeti zu Laguboti und Naroemonda zu Narumonda. Da die Lesbarkeit dadurch aber nicht wesentlich beeinträchtigt ist, wurde die Schreibweise aus den Quellen übernommen und nicht angepasst. Allerdings wurden zugunsten des Leseflusses Kürzungen in den Zitaten ausgeschrieben.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen angelegt wurden.[19] Darin liegen – vor allem bei den Missionaren – detaillierten Tagebuchaufzeichnungen, Schriftwechsel mit der Missionsleitung und private Briefe. Sie bilden einen riesigen Fundus an Material. Die Sichtung und Auswertung dieser Quellen ermöglichte die Rekonstruktion von Lebensläufen, bot Einblick in die internen Strukturen der Missionsgesellschaft und gab darüber hinaus sehr viel Informationen über die vorherrschende Denkweisen. Insbesondere die Konferenzakten boten einen umfassenden Überblick über interne Diskussionen und die Arbeit im Missionsfeld und damit auch über die Bemühungen geschlechterspezifische Veränderungen herbeizuführen. Mithilfe von Referaten näherten sich die Missionare und Missionsschwestern verschiedenen Themenkomplexen, die sie im Anschluss im Plenum diskutierten und protokollierten. Dadurch geben diese Quellen Aufschluss über die Arbeitsweise und den Umgang mit lokalen und kulturspezifischen Hindernissen, aber – und dies war für meinen Ansatz besonders interessant – auch über die Absichten und Ideen, die die Missionar*innen untereinander diskutierten und ob und wie diese umgesetzt werden sollten und konnten. Die jährlich verfassten Arbeitsberichte informieren über die wirkliche Umsetzung der Ideen. Missionare und Missionsschwestern berichteten darin mitunter über Probleme und Hindernisse in ihrer Arbeit und geben so einen Blick auf die Einflussmöglichkeiten der lokalen Bevölkerung und deren Widerstand gegen die Mission. Damit sind diese Quellen für die Fragestellung besonders aussagekräftig. Denn es wird ersichtlich welchen Problemen Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern begegneten und welche Neuausrichtungen notwendig wurden. Es sind vor allem die missionarischen Urteile über das Verhalten der neuen Christ*innen, die über Differenzen und Übereinstimmungen zwischen der Mission und den neuen Christ*innen informieren.[20] Eine weitere wichtige Quelle für die Arbeit stellte die Auswertung der sogenannten Traktate und Missionspublikationen dar.[21] Diese Schriftstücke wurden von Missionarinnen verfasst und spiegeln das Selbst- und Fremdverständnis der Mission. Es finden sich neben Berichten aus den verschiedenen Missionsgebieten einige biographische Darstellungen neuer Christ*innen darunter. Diese erbaulich verfassten Geschichten unterliegen einem klaren schwarz-weiß-Schema. Den als »heidnisch« definierten Charakterzügen, wurden idealisierte christliche Konstruktionen gegenübergestellt. Damit dienten diese Berichte hauptsächlich dazu, die Heimatgemeinde von den Fortschritten, aber auch über die Hindernissen zu informieren. Gleichzeitig waren sie damit eine Möglichkeit, den eigenen höherwertigen Glauben durch die Kontrastierung mit dem fehlerhaften Glauben der neuen Christ*innen immer wieder neu zu definieren und sich selbst abzugrenzen.

Ergänzendes Material über die Mission in Namibia, findet sich im Archiv der Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN) in Windhuk. Hier liegt vor allem Ma-

19 Auf den geschlechterspezifischen Unterschied bei den Archivalien komme ich an anderer Stelle zu sprechen.

20 Vgl. hierzu Stornig 2013, S. 229; Marx 2008.

21 Missionseigene Zeitschriften waren: Jahresberichte der Rheinischen Mission, Monatsberichte der Rheinischen Mission und Barmer Missionsblatt. Die RMG hatte eine spezielle Zeitschrift für Kinder: Der Kleine Missionsfreund. Seit 1909 wurde außerdem eine Frauenzeitschrift herausgegeben: Des Meisters Ruf. Manche Briefe, die in Zeitschriften publiziert wurden, sind in der Druckerei verschwunden. Gespräch mit dem Archivleiter Wolfgang Apelt 21.9.2015.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

terial zu interner Kommunikation der Missionare. Zusätzliches Quellenmaterial zur politischen Situation in Namibia liefern die Bestände des Bundesarchivs in Berlin-Lichterfelde und des National Archivs of Namibia in Windhuk. In letzterem fand sich auch aufschlussreiches Quellenmaterial aus der Zeit der südafrikanischen Mandatsherrschaft. Lageberichte und die Dokumentation von Ereignissen und Vorkommnissen ergänzen die vorhandenen Missionsquellen um einen zusätzlichen Blickwinkel.

Auf Sumatra existiert kein spezielles Missionsarchiv. Sämtliche Quellen dieses Missionsgebiets sind in Wuppertal gelagert. Ergänzende Quellen zur politischen Lage und zum Verhältnis der Mission mit der niederländischen Kolonialregierung liegen im Nationaal Archief in Den Haag. Für die Arbeit wurden außerdem diverse publizierte Quellen hinzugezogen, die die Missionsquellen um eine wichtige Sichtweise ergänzten.[22]

Der teilweise sehr spärlichen Quellenbestand zu und von ausgesandten Missionsschwestern im Archiv in Wuppertal, konnte durch zusätzliches Material ergänzt werden, das in den Archiven der jeweiligen Ausbildungsstätte der Frauen gelagert ist. So im Archiv der Fliedner-Kulturstiftung Kaiserswerth und dem Archiv der Bibelfrauenschule Malche e.V. im Malche-Tal bei Bad Freienwalde/Oder.[23] Beides waren wichtige Aus- und Weiterbildungsstätte für Missionsschwestern der RMG. Dort lagern zum Teil persönliche Briefe, private und offizielle Korrespondenz und jene Arbeitsberichte, die die Akten der Schwestern im Missionsarchiv in Wuppertal vermissen lassen. Die Bibelschule Malche publizierte zudem eine hauseigene Zeitschrift mit dem Namen *Gottes Brünnlein. Gruß aus dem Bibelhaus*, in welcher Auszüge aus den Arbeitsberichten der Schwestern veröffentlicht wurden. Für die Arbeit wurden zudem Quellen aus dem Archivbestand der Basler Afrika Bibliographien (BAB) hinzugezogen.

Der Quellenkorpus brachte verschiedene Schwierigkeiten mit sich. Zum einen ist die Aussagekraft der Missions- und Kolonialquellen für eine Geschichte der Missionsgebiete insbesondere im Hinblick auf die Rekonstruktion des Alltagslebens und des Selbstverständnisses begrenzt, denn die Quellen bieten eine Außenansicht und nur bedingt eine Innenansicht.[24] Sie sind »Konstruktion und Abbildung«[25] fremder Kulturen gleichermaßen, was sie so schwer fassbar macht. Sie sind zudem »Entwürfe europäischer Einbildungskraft und Versuche, Wirklichkeit mit den Erkenntnismitteln der je-

22 Nach Rücksprache mit verschiedenen Wissenschaftlern und Abklärungen mit Angestellten des Nationalarchivs in Jakarta (Gedung Arsip Nasional) wurde von einem Archivbesuch abgesehen, da keine Ergänzungen zum vorliegenden Quellenmaterial erwartet wurden.

23 Die Malche wird zunächst als »Bibelhaus« 1898 gegründet. Angestoßen wurde die Gründung von Pfarrer Ernst Lohmann. Später wird es in Bibelschule Malche umbenannt. In zunächst einjährigen, später zweijährigen Kursen werden Frauen für die missionarisch-diakonische Arbeit ausgebildet. 1908 entsteht ein Missionslehrerinnen-Seminar. Die Bibelschule Malche bildete zwar Frauen aus, sandte aber selbst keine in die Äußere Mission. Sie hat auch kein öffentlich zugängliches Archiv. Die Mitarbeiterin Jana Völker hat der Autorin freundlicherweise die entsprechenden Akten bereitgestellt und zugänglich gemacht.

24 Vgl. hierzu auch die Kritik bei Henrichsen 2011, 314ff.

25 Osterhammel 1998, S. 28.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weiligen Zeit zu erfassen.«[26] Missionar*innen[27] schrieben nur nieder, was ihnen wichtig erschien. Dies wiederum war ein stark genderspezifischer Prozess. Die Quellen geben deshalb vor allem den Blick und die Wahrnehmung weißer, überwiegend männlicher Akteure wieder. Dies hat zur Folge, dass bestimmte gesellschaftliche, darunter vor allem weibliche, Aspekte fehlen, weil sie von Missionar*innen gar nicht wahrgenommen wurden, da sie ihr Hauptaugenmerk auf Männer gerichtet hatten und den Frauen in gesellschaftspolitischen Aspekten eine Nebenrolle zuwiesen oder aber erst gar keinen Zugang zu diesen Bereichen hatten.[28] Und doch stellen Missionsquellen einen unverzichtbaren Korpus dar, denn die Missionar*innen beschrieben, um zu verstehen und sie suchten nach Anknüpfungspunkte für christliche Kulturmuster. Eine Lücke bleibt vor allem deshalb, weil Egodokumente von Männern und Frauen der beiden Missionsgebiete nicht überliefert wurden. So fehlt bspw. detailliertes und gesichertes Wissen darüber, wie die Geschichte von Herero oder Batak selbst erfahren und gestaltet wurde, auch wenn diesem Ungleichgewicht seit einigen Jahrzehnten durch verschiedene Projekte begegnet wird.[29] Für Afrika stehen beispielhaft zwei Projekte: *Warriors Leaders Sages and Outcasts in the Namibian Past*, das von Lau, Heywood und Ohly 1992 herausgegeben wurde.[30] Während hier vor allem mündliche Geschichten festgehalten wurden, sammelte das Projekt *Women Writing Afrika* explizit schriftliche Quellen von Frauen.[31] Aber auch die Aussagekraft einer oralen Geschichte ist schwierig und kämpft mit verschiedenen Problemen. Denn Erinnerungen sind nicht statisch, sondern sie verändern sich abhängig von der Situation und von der Erzählerin oder vom Erzähler.[32]

Männlich waren aber nicht nur die überwiegenden Quellen, männlich war auch der Beginn der Missionsgeschichtsschreibung. Während Männer alle mit Namen in den Texten auftauchen, wird bei Frauen oft der Name gar nicht erwähnt. So schreibt bspw. Heinrich Drießler 1932 in einer Historiografie der RMG: »Nach langem Suchen gelang es der Heimatleitung der Rheinischen Mission, drei Missionslehrerinnen aus dem Missionsseminar in Freienwalde zu gewinnen.«[33] Obwohl sie jahrelang im Dienst der Mission standen und einen wichtigen Beitrag geleistet haben, werden sie nicht mit Namen genannt. Es wird von namenlosen »Missionsschwestern«, »Missionstöchtern«

26 So schrieb Jürgen Osterhammel für die Quellen des 18. Jahrhunderts über Asien. Osterhammel 1998, S. 28.

27 Ein kurzer Hinweis zur Schreibweise: In der Arbeit wird explizit zwischen der Arbeit von Missionaren, Missionarsfrauen und Missionsschwestern unterschieden. An Stellen, an denen diese drei Personengruppen gemeint sind, wird im Text die Schreibweise mit dem Genderstern verwendet, um zu betonen, dass Frauen und Männer bezeichnet werden.

28 Auf diesen Punkt verweisen van Allen 1997. Bradford 1996; Konrad 2000, S. 53 und Ghosh 2004. Angestoßen wurde diese Diskussion von Gayatri Chakravorty Spivak. Spivak 2008.

29 Wilhelm Hillebrecht wies darauf hin, dass neben Krieg, Enteignung und mangelndem Wissen über die Bedeutung von Geschriebenen viele afrikanischen Quellen auch aktiv vernichtet wurde, weil es ein Risiko war, als Unterdrückte Schriftzeugnisse zu besitzen. Hillebrecht 1992.

30 Lange Zeit galt Afrika als Kontinent ohne Geschichte. Da die mündliche Überlieferung als Trägerin von Erinnerung und Interpretation der Vergangenheit nicht anerkannt war. Marx 1988; Krüger 2003b, 13ff, 2009; Henrichsen 1994.

31 Daymond et al. 2003; Rasebotsa et al. 2001.

32 Larissa Förster. The Concept of Oral History. In: Erichsen 2008, 63ff. Henrichsen 1991, S. 88.

33 Drießler 1932, S. 312.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und »Missionarsfrauen« gesprochen, die in der Folge aus der Geschichte der Mission verschwanden.[34] Auch die geschlechterspezifischen Erwartungen an Männer und Frauen im 19. Jahrhundert haben zu diesem Ungleichgewicht der Quellen beigetragen. Denn Frauen sollten sich auszeichnen durch »Selbstverleugnung«[35] und Demut. So waren bspw. Missionare von Anbeginn verpflichtet Arbeitsberichte und Tagebücher einzureichen, während dies von Schwestern zunächst nicht erwartet wurde. Aber auch die unterschiedliche Anbindung an die Mission ist ein weiterer Grund für die überwiegend männlichen Quellen im Missionsarchiv. Missionsschwestern wurden vielfach durch Missionsvereine finanziert und waren deshalb verpflichtet diesen Vereinen Arbeitsberichte zu senden bzw. Briefkontakt zu halten. Hinzu kam, dass die Arbeit der Frauen als *Bei*werk zum *Haupt*werk der Männer galt und damit weniger relevant. In den wenigen Briefen, die erhalten sind, schildern die Missionarsfrauen und Missionsschwestern ihren Alltag, das Leben in der Fremde und die konkreten Auswirkungen der Mission. Zwischen Spender*innen und Missionsschwester bzw. Missionarsfrau konnte so ein ganz spezielles Band geknüpft werden. Dieses wussten manche Missionsschwestern für ihre eigenen Zwecke zu nutzten und sammelten über diese Kanäle ganz gezielt für ihre eigenen Projektideen Gelder.[36] Private Briefe waren im Missionskontext ein spezifisch weiblicher Berichtskanal. Und diese wurden lange Zeit nicht als archivierungsrelevant eingestuft und sind deshalb nur bruchstückhaft überliefert.[37] Hinzu kommt, dass die Briefe aus Übersee in der Heimat sehnlich erwartet wurden. Alle Vereinsmitglieder wollten über die Arbeit informiert werden, die sie durch ihre Spende mitfinanzierten. Oft wurden diese Schreiben der Reihe nach den Mitgliedern zur Lektüre weitergegeben. Dass von diesen Briefen nicht mehr viel übrig war, was archiviert hätte werden können, lässt sich gut vorstellen. Folglich ist es nicht nur die »relative Geringschätzung«[38] der Arbeit der Frauen, sondern auch die genderspezifischen Berichtskanäle, die zu einer solchen Quellenschieflage geführt haben. Und trotzdem sind es erstaunlicherweise gerade Missionsquellen, mit denen sich erst die Stimme der weißen Frauen rekonstruieren lässt, wie Livia Loosen in ihrer Arbeit betont.[39] Neben der überwiegend männlichen Autorenschaft haben Missionsquellen noch weitere eigene Grenzen: Sie wurden mit einem konkreten Erkenntnisinteresse verfasst.[40] Zwar betonen die Herausgeber der Monatsberichte der Rheinischen Mission (BdRM) noch 1860:

34 Bowie et al. 1993, S. 1; Grimshaw und Sherlock 2005.

35 DMR 1909, S. 4.

36 Während den Missionsvereinen durch diese Briefkontakte direkt gedankt werden konnte, führte die RMG in den Zeitschriften ein Spendenregister.

37 So hielten auch viele Missionarsfrauen und Missionsschwestern mit der Ehefrau des Missionsinspektors Briefkontakt und berichteten darin ausführlich über ihre Arbeit. Auch diese galten nicht als archivierungsrelevant und sind aufgrund der genderspezifischen Zuordnung des Relevanzbegriffs für die heutige Geschichtsforschung verloren gegangen. Im Gegensatz zu den als »privat« markierten Briefen an den Missionsinspektor. Denn diese wurden archiviert.

38 Eckl 2009, S. 132.

39 Sie schrieb: »Die meisten Briefe, die für diese Arbeit ausgewertet wurden, sind jedoch solche von weiblichen Missionsangehörigen, die sich in den Archiven der jeweiligen Missionen befinden.« Loosen 2014, S. 31.

40 Schütte 2013.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Wir veröffentlichen in diesen Berichten fortlaufend wenigstens drei Viertheile aller einlaufenden Briefe unserer Missionare in *wortgetreuem* Abdruck. […] Daher sind natürlich nicht nur die Erfolge sichtbar, sondern auch das Leben der Missionare sichtbar.«[41] Stichproben zeigten, dass tatsächlich in der Anfangszeit Berichte aus den Missionsgebieten weitgehend unzensiert übernommen wurden. War die Missionsleitung nicht einverstanden mit dem Vorgehen der Missionare, kommentierte sie die Berichte im Anschluss und machte damit auch Unstimmigkeiten zwischen Leitung und Missionare öffentlich. Doch mit zunehmender Verbesserung der Kommunikation und der wachsenden Bedeutung der Zeitschriften nicht nur als Informationskanal, sondern auch zur Rekrutierung von Unterstützern, veränderte sich die Berichterstattung. Die Zeitschriften wurden zu einer Plattform, um den eigenen Erfolg sichtbar zu machen, ohne dabei die Notwendigkeit der weiteren Arbeit in Frage zu stellen. Auch orientierten sich die Berichte der Zeitschriften um die Jahrhundertwende deutlich mehr an den Interessen der Leser*innen.[42] Neben Informellem, wurden nun vor allem unterhaltsame Aspekte aus der Missionsarbeit publiziert.

Um die Missionsquellen trotz diverser Schwierigkeiten fruchtbar zu machen, wurden die Akten gegen den Strich und zwischen den Zeilen gelesen. Inspiriert wurde die Arbeit dabei u.a. von den Ansätzen von Ann Stoler, Rhoda Semple und Christoph Marx.[43] Es geht also darum, die Quellen gezielt nach Informationen zur Handlungsfähigkeit derjenigen zu befragen, die selber keine oder nur wenige Zeugnisse hinterlassen haben. Erst so zeigt sich die Mission als konfliktreicher Zusammenprall von Kulturen und damit als ein Kulturkontakt, der geprägt war von Spannungen, Reibungen und Widersprüchlichkeiten. Bestehende Machtstrukturen werden darum nicht als feststehende Gebilde, sondern als ständige Aushandlungsprozesse verstanden. Dies ermöglicht wiederum Aussagen über soziale Bedingungen von Konversion machen zu können. Einheimische Männer und Frauen erscheinen in den Quellen meist als Personen, die die an sie gestellten Erwartungshaltung erfüllten oder nicht. Mit diesen Informationen lassen sich Rückschlüsse auf deren Verhalten im missionarischen Kontext ziehen. Dies wiederum eröffnet Einblicke in die Aushandlungsprozesse, die im Missionskontext stattgefunden haben. So bekommen bspw. Klagen von Missionaren und Missionsschwestern über »Unsittlichkeit«, »Faulheit« und »Hochmütigkeit« einheimischer Christen eine ganz neue Bedeutung. Der Vorwurf von »Faulheit« verweist dann nicht nur auf die zentrale Bedeutung der Arbeit innerhalb der missionarischen Agenda, sondern belegt auch die vielschichten Widerstände der neuen Christ*innen, die ihre eigene individuelle Arbeitsweise verfolgten und nicht bereit waren, missionarische Vorstellungen zu übernehmen. Auch die Kritik bezüglich mangelndem Verantwortungsbewusstsein muss nicht – wie von Missionsseite oft interpretiert – auf mangelnde Reife der

41 Hervorhebung durch die Verfasserin. BdRM 1860, N.N. über den Erfolg der Missionsarbeit, S. hier 173.

42 Dass auch die RMG die Berichterstattung in den eigenen Dienst gestellt hatte, das zeigt der Vortrag von August Schreiber. Die Presse im Dienste unsrer Mission. Darin betonte er die Bedeutung der Presse für die Mission und insbesondere die missionarseigene Presse als Gegenpol zu den »gottlosen« Medien. BdRM 1876, S. 312-215.

43 Vgl. u.a. Stoler 2009; Semple 2003; Marx 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Männer und Frauen im Dienst der Mission hindeuten, sondern verweist vielmehr auch auf die traditionell vorherrschende Hierarchie der Altersklasse, die Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber den Älteren gebietet und die ganz offensichtlich das Verhalten der neuen Christ*innen weiter beeinflusst hat.

Kehrten Männer und Frauen der Mission den Rücken, wurde dies seitens der Mission oft als moralisches Vergehen beurteilt. Kritisch hinterfragt belegen diese Berichte jedoch auch einen selbständigen und eigenverantwortlichen Umgang mit der Mission. Damit verweisen sie auf ein selbstbestimmtes Hin- und Hergehen der lokalen Bevölkerung zwischen den Welten.

1.3 Die Untersuchungsmethode

Die methodische Grundlage der Arbeit bilden Erkenntnisse der (post-)colonial und critical whiteness studies in Verbindung mit aktuellen Ansätzen der Geschlechterforschung.[44] Zudem flossen aktuelle Erkenntnisse und methodologische Ansätze der entangled/connected history in die Untersuchung ein.[45] Diese gehen davon aus, dass sich das Verhältnis von Metropole und Kolonie nicht eindimensional beschreiben lässt. Vielmehr betonen diese die Rückwirkungen, die Verflechtungen und die wechselseitigen Beziehungen.[46] Darüber hinaus hebt die postkoloniale Forschung die Bedeutung des Zusammenlebens von Europäern und Nichteuropäern an einem sogenannten »dritten Ort« hervor. Homi K. Bhabha sieht diesen Raum auch als imaginierter Zwischenraum zwischen den Kulturen. Louise Pratt nennt diesen Raum »contact zone«. Beide betonen die Entstehung von Neuem innerhalb dieser Räume. An diese Ideen anknüpfend werden die Missionsgebiete als Räume verstanden, in denen interkultureller Austausch stattfindet. Die Mission wird damit nicht verstanden als einseitiger Prozess, sondern vielmehr als eine Aushandlung von Kompromissen. Damit wird sie in ihrer Prozesshaftigkeit und Veränderbarkeit betont und die Handlungsfähigkeit der zu missionierenden Bevölkerung in den Fokus gerückt.[47] Betont werden Handlungsoptionen (Agency) auf beiden Seiten.[48] Das heißt, die zu Missionierenden werden nicht nur als Projektionsfläche europäischer Fantasien beschrieben, sondern sie werden als aktiv Handelnde in die historische Analyse integriert.[49] Dies bedeutet auch, komplizierte

44 Die feministisch postkoloniale Perspektive wurde von Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen, die kritisch zu Imperialismus und Rassismus arbeiteten, angeführt. U.a. bell hooks, Angela Davis Adrienne Rich. Vgl. hierzu Lewis und Mills 2003. Dabei thematisierte die postkoloniale feministische Kritik das Fehlen der Frauen in den bis dahin veröffentlichten wissenschaftlichen Arbeiten. Auch Edward Saids Studie Orientalismus schenkt der Beteiligung von Frauen im Kolonialismus kaum Beachtung. Said 2009. Kritik zu Said bei Lewis und Mills 2003.

45 Vgl. u.a. Werner und Zimmermann 2006; Conrad und Randeria 2002; Osterhammel 2001; Gandhi 1998; Hall 1994, 2000. Maria do Mar Castro Varda und Nikita Dhawan äußerten Kritik an bisherigen Ansätzen und forderten das Einbeziehen von Genderaspekten. Vgl. do Mar Castro Varda, María und Dhawan 2009; do Mar Castro Varda, María und Dhawan 2005.

46 Beispielhaft hierzu: Cooper und Stoler 1997; Stoler 1989.

47 Cooper und Stoler 1997, Pratt 2008, Bhabha 2000, S. 33; Comaroff und Comaroff 1991.

48 Conrad und Randeria 2002.

49 Eckert 2005, S. 283.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dynamiken von Aneignung und Ablehnung anzuerkennen. Die Missionsgesellschaft selbst wird in ihrem Handeln als transnationale und transkulturelle Institution verstanden. Der Kulturkontakt und damit der Austausch werden betont. Die Arbeit fragt deshalb nach Abhängigkeiten und Transfers von Ideen, Institutionen und Personen über (nationale) Grenzen hinweg.[50] Wechselseitige Wahrnehmungen und Beeinflussung stehen im Fokus. Dabei werden Kulturen als veränderbare Gebilde verstanden, Widersprüchlichkeiten kultureller und identitärer Vorgänge werden betont.

Als zentrales Element der missionarischen Tätigkeit rücken die interkulturellen Begegnungen in den Fokus. Betrachtet werden die Dynamiken, die zwischen der Agenda der Mission und der Nachfrage seitens der einheimischen Bevölkerung entstanden sind. Es werden Voraussetzungen untersucht, unter denen Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern ihre Arbeit aufnahmen. Insbesondere aber wird nach der Rolle der einheimischen Männer und Frauen bzw. deren Reaktion auf die Mission gefragt. Dass im kolonialen Kontext nicht nur das Bild der Kolonisierten als Gegensatz geschaffen, sondern dadurch auch die »weiße Identität« konstruiert wurde, betonen Vertreter*innen der kritischen Weißseinsstudien. Sie heben den Konstruktionscharakter von »Weißsein« hervor. Dabei wird Weißsein nicht als biologische und damit von der Pigmentierung abhängige Kategorie, sondern als Konstruktion verstanden, die als gesellschaftlicher Platzanweiser über (Nicht-)Privilegierung im sozialen Raum entscheidet.[51] Darüber hinaus konnte Homi K. Bhabha nachweisen, dass die koloniale Mimikry, als Ausdruck der Zivilisierungsmission ein herrschaftsstabilisierendes Element des Kolonialismus war.[52] Über die Mimikry wird ein koloniales Subjekt hergestellt, das wie der Kolonisator ist und doch anders. Zwar lasse der koloniale Diskurs eine Annäherung zu einem »höheren Sein« graduell zu, aber die Grenze sei dabei ebenso strikt, wie das vermeintliche Wohlwollen. Diese Erkenntnisse berücksichtigend, geht es in meiner Arbeit folglich darum, die Dominanzkulturen und damit die Funktion weißer – missionarischer – Kulturen zur Reproduktion gesellschaftlicher Hierarchien zu analysieren. Wer bspw. als Europäer*in in den Kolonien bezeichnet wurde, hing nicht primär von der Hautfarbe, sondern vom Verhalten der Personen ab.[53] Für das vorliegende Forschungsvorhaben werden diese Anregungen für die Analyse und Bewertung des Zivilisierungsvorhabens der Mission interessant: Auf der einen Seite wollten Missionare, Missionsschwestern und Missionarsfrauen europäisch-christliche Vorstellungen als Symbole erfolgreicher Christianisierung und Zivilisierung in der »Fremde« implementieren, auf der anderen Seite waren sie stets bestrebt, ihre eigene »Überlegenheit« durch Abgrenzung von den »Anderen« zu belegen. Das Ziel der Selbständigwerdung der Missionsgemeinden verloren sie gerade auch deshalb immer wieder aus dem Blick. Ich

50 Auf die Bedeutung der Verflechtung zwischen Kolonie und Metropole mit Fokus auf Mission haben Catherine Hall und Susan Thorne hingewiesen. Sie zeigten mit welchen Mitteln Bilder aus Außereuropa durch Feste und Versammlungen verbreitet und inwiefern so nationale Diskussionen beeinflusst wurden. Thorne 1997; Hall 2002b.

51 Vgl. hierzu insbesondere: Walgenbach 2005, S. 43.

52 Bhabha 2000.

53 Hierzu siehe u.a. Eggers und Kilomba 2005; Wollrad 2005; Dietrich 2007; Walgenbach 2005, 2006, 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

frage also folglich in meiner Untersuchung, welche Kriterien von den Missionaren herangezogen wurden, um gesellschaftliche Differenzierungen vorzunehmen. Hier nimmt das Projekt Ansätze von Anne Stoler auf und fragt, wie der Genderaspekt im spezifisch christlichen Charakter definiert und zur In- bzw. Exklusion eingesetzt wurde.[54]

Genderkonstruktionen werden verstanden als fließende, sich ständig verändernde Gebilde. Dabei wird die Einhaltung kulturell vorgegebener Verhaltensmuster durch sozialen Konsens und Zwang erreicht.[55] Veränderungen dieser Rollenerwartungen sind beeinflusst durch verschiedene Normen, Einflüsse und Erwartungen.[56] Mit den äußeren Einflüssen von Kolonialherrschaft, Veränderungen der wirtschaftlichen Strukturen und Mission wurden bestehende Gendernormen in den zu missionierenden Gesellschaften herausgefordert. Es fand ein Prozess des sogenannten genderings statt, der sich durch das Herstellen und Bekräftigen einer sozial erwünschten Geschlechterordnung zeigt. Heide Wunder schreibt dazu: »Die ›richtige‹ Ordnung der Geschlechter musste in den jeweils strategisch wichtigen gesellschaftlichen Bereichen ständig neu eingeschrieben werden, damit sie als Instrument gesellschaftlicher Ordnung dienen konnte.«[57]

Gerade im 19. Jahrhundert wurde die Grenze zwischen männlicher und weiblicher Sphäre deutlich betont und schließlich festgeschrieben. Insbesondere die philosophisch-politischen Diskurse intensivierten die geschlechterspezifische Rollen- und Charakterdifferenz.[58] Der Einfluss von Genderanthropologien auf die Religion waren tiefgreifend: So wurde bspw. die Situation nicht-christlicher Frauen in Übersee von der Mission überwiegend als eine Unterdrückte wahrgenommen. Sich selbst verstanden die Missionar*innen als Befreier*innen und sahen die Überwindung der vorgefundenen Situation allein durch die Annahme des als christlich definierten Verständnisses von Männlichkeit und Weiblichkeit möglich. Hinzu kam, dass zu jener Zeit die Auffassung vorherrschte, dass die Position von Frauen den Zivilisierungsgrad einer Gesellschaft bestimme. Diesen Befreiungsmoment nutzte die Mission als Begründung der Notwendigkeit weltweiter Evangelisation und spiegelt den europäischen Zivilisierungsauftrag wider, den Gayatri Spivak als »white man, seeking to save brown women from brown men«[59] umschrieb. Und diese Befreiung sollte gerade mit dem Export christlicher Rollenbilder erreicht werden.

Der Untersuchung liegen keine festgelegten Rollenbilder zugrunde. Vielmehr gilt es aufzuzeigen, welche Elemente von den Missionaren, den Missionarsfrauen und Missionsschwestern als wesentlich für die Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit erachtet wurden. Nur so kann die Untersuchung den Veränderungen im Unter-

54 Vgl. Stoler 1989.

55 Hausen 1976, S. 364.

56 Zum Begriff der Rolle bzw. den damit einhergehenden Rollenerwartungen: Hausen schreibt, dass mit verschiedenen strukturell festgelegten sozialen Positionen bestimmte Verhaltensmuster gesellschaftlich vorgegeben sind, denen sich das tatsächliche Verhalten der Positionsinhaber nicht entziehen kann. Hausen 1976, S. 364.

57 Wunder 1993, S. 19.

58 Frevert 1986; Hausen 1983; Wunder und Vanja 1991; Brunotte und Herrn 2007. Vgl. hierzu auch die »Anthropology of Gender« von Habermas 1993.

59 Spivak 1996, S. 205.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

suchungszeitraum gerecht werden.[60] Darauf hingewiesen wurde bereits, dass Männlichkeit und Weiblichkeit sozial und historisch konstruierte Gebilde sind. Beide sind in ihrer Konstruktion zudem voneinander abhängig und bedingen sich. Auch wird Männlichkeit oder Weiblichkeit im Kontext von Klasse und Rasse konstruiert.[61] Die Definition des einen bedingt die Bedeutung des anderen. Gerade dieser Prozess des Aushandelns und Neukonstruieren steht im Zentrum dieser Arbeit. Darüber hinaus geht es darum den Blick darauf zu richten, aus welchen Gründen und mit welchen Absichten verschiedene Konstruktionen von Herero und von Batak übernommen und welche abgelehnt wurden. Die Tatsache, dass sich Transformationen immer als Kommunikationsprozess konstituieren, führt zum weiteren Aspekt der Untersuchung: Nämlich zur Frage nach den Veränderungen im Missionsfeld. Gefragt wird also, ob und inwiefern sich Veränderungen durch die Kulturbegegnung in der »contact zone«[62] für die Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen der Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern ergaben. Welche Kompromisse gingen sie ein? Nicht zuletzt waren sie in ihrem Wirkungsgrad in hohem Maße abhängig von der Akzeptanz und Mitarbeit der einheimischen Bevölkerung. Mit welchen Vorstellungen die Missionare, die Missionarsfrauen und die Missionsschwestern auch immer ausgereist waren, diese wurden in unterschiedlichem Maß durch die Begegnungen mit der indigenen Bevölkerung und in Auseinandersetzung mit den dort lebenden Europäern herausgefordert und veränderte sich.[63]

1.4 Begrifflichkeit und Schreibweise

»Die Ironie der Geschichte ist,« so schreibt Helmut Bley bereits 1986, »daß alle von Europäern entwickelten Kriterien für Stamm, nämlich sprachlich-kulturelle Einheit, und Stetigkeit, biologisch-rassische Geschlossenheit und Abgrenzbarkeit, vollständige Fiktionen sind. Vielmehr sind Unabgeschlossenheit und Offenheit der politischen und kulturellen Systeme […] das Kennzeichen der afrikanischen Geschichte vor der Kolonialzeit.«[64] Gesellschaften oder Kulturen passen sich neuen Realitäten an, nehmen Herausforderungen an und verändern sich je nach Erfordernisse der Umstände.[65] Kultureller Wandel kann dabei von innen wie auch von außen veranlasst werden. Wenn wir nun davon ausgehen, dass Gesellschaften aufgrund verschiedener Einflüsse in ständigem Wandel begriffen sind, wird die Verwendung von bestimmten Begrifflichkeiten problematisch.[66] Dies lässt sich sehr plastisch anhand von zwei Photographien zeigen. (Vgl.

60 Ortner und Whitehead 1981, Connell 2000, Habermas 1993.

61 Morell 2001, S. 8; Lewis und Mills 2003.

62 Pratt 1991. Homi K. Bhabha definierte diesen Raum als »imaginierter Raum«. Bhabha 2000. Neue Ansätze in Bezug auf Missionsgeschichte entwickelte Judith Becker in ihrer Habilitation. Dabei stand das kulturelle Verständnis von Religion im Fokus ihrer Untersuchung. Becker 2015.

63 Hierzu u.a. Altena 2003; Grimshaw 1989; Elbourne 2010.

64 Bley 1986, 5. Hobsbawm 1995.

65 Peter 2000, S. 235.

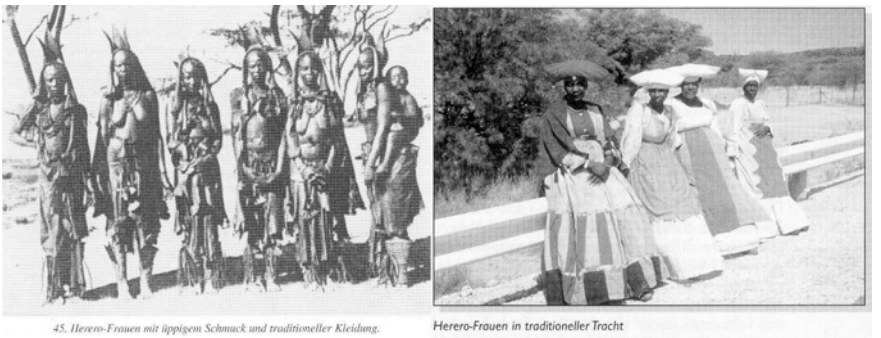
66 Jeff Guy unterscheidet bspw. in seiner Arbeit zwischen vorkapitalistischem und kapitalistischem System Guy 1990, S. 33.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abb. 1) Die Bildbeschreibungen verwenden den Begriff »traditionell« in Bezug auf die Bekleidung von Hererofrauen. Das eine Photo ist aus dem Fundus der Mission und um die Jahrhundertwende entstanden und das andere aus einem Reiseführer von 2008.[67] In beiden Fällen beschreibt der Begriff »traditionell« einen vergangenen Zeitraum. Auch in der vorliegenden Arbeit wird zwischen Zeiträumen unterschieden. Denn es geht ja darum, Veränderungen aufzuzeigen, die durch das Auftreten der und durch den Kontakt mit der Mission ausgelöst wurde. Deshalb verwende ich in der vorliegenden Arbeit den Begriff »traditionell«, um die Zeit vor dem Beginn der Mission mit derjenigen danach zu unterscheiden. Der Begriff »vorchristlich« ist in seiner Verwendung schwierig, da auch vor Ankunft der Missionare der RMG schon christlich-europäische Konzepte mit europäischen Händlern, Jägern und anderer Missionare nach Namibia und Sumatra gelangt waren.

Darüber hinaus existieren in den Quellen wie auch in wissenschaftlichen Arbeiten älteren Datums Begriffe, die »einen eindeutig europäischen Hintergrund [haben] und […] überdacht oder ersetzt werden«[68] müssen. Aus diesem Grund spreche ich nicht von »Häuptlingen«, sondern im namibischen Kontext von Omuhona (pl. Ovahona) und für Sumatra von Radjas.[69] Außerdem vermeide ich Formulierungen wie »die Herero« und »die Batak«, da diese besonders für das 19. Jahrhundert irreführend sind. Vielmehr versuche ich so präzis wie dies im jeweiligen Zusammenhang möglich ist zu formulieren. Damit will ich auf die problematische Konstruktion dieser Begrifflichkeiten hinweisen.[70]

Abbildung 1: Die unterschiedliche Verwendung des Begriffs »traditionell«



Quelle: Bild links:. Mortiz 1999, S. 212; Bild rechts: Iwanowski 2008, S. 113.

67 Das Bild links: Moritz 1999, S. 212. Das Bild rechts: Iwanowski 2008, S. 113. In der Neuauflage von 2016 wurde der Begriff »traditionell« nicht mehr verwendet.

68 Harding 1992, S. 33.

69 Die im Text verwendeten Begriffe werden im Anhang (Glossar) der Arbeit erläutert.

70 Vgl. hierzu Wallace 2015, Einleitung; Henrichsen 2011, Einleitung; Mischer 2013, Einleitung.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1.5 Der Forschungsstand

Nachdem über Jahrzehnte jegliche Art von Missionsgeschichtsschreibung eine kirchlich-konfessionelle Angelegenheit gewesen war, stellt die Arbeit von Karl Hammer[71] den Beginn der ideen-, politik- und sozialgeschichtlich geprägten Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex Kolonialismus und Mission für die deutsche Forschungslandschaft dar. Horst Gründer und Klaus J. Bade folgten diesem Ansatz mit ihren Publikationen.[72] Missionare und ihr Beitrag zu Imperialismus und Kolonialismus wurden neu bewertet.

Wichtige Beiträge zur Missionsgeschichte erschienen seit Mitte der 1990er Jahre in der Reihe Missionsgeschichtliches Archiv. Insbesondere die u.a. von Ulrich van der Heyden herausgegebenen Sammelbände widmen sich einer Vielfalt an Fragestellungen und Teilaspekten der Missionsgeschichte.[73] Zeitgleich rückte der Kirchenhistoriker Klaus Koschorke die Untersuchung der außereuropäischen Christentumsgeschichte in den Blick der historischen Forschung.[74] Neuere Arbeiten verweisen auf die transnationale und transkulturelle Verflechtung von Missionsgesellschaften.[75] Andere betonen die Bedeutung lokaler Akteur*innen und verstehen die christliche Mission als konfliktreiche Begegnung, wie das auch Jean & John Comaroff vorgeschlagen haben.[76]

Auch die Genderforschung begann sich für Missionsgeschichte zu interessieren und fragte nach Rolle und Bedeutung von Frauen im Missionsprozess. Dies war vor allem deshalb ein wichtiger Schritt, weil bis dahin Missionsgeschichte überwiegend als männliche Heldengeschichte geschrieben wurde. Die Bedeutung von Frauen für die Mission wurde dabei ignoriert oder auch systematisch aus der Geschichte gedrängt.[77] Zwischenzeitlich liegt ein vielfältiger Korpus an Arbeiten vor, der den Einfluss und die Mitarbeit von Missionarsfrauen und Schwestern darlegt.[78] Dabei konnte aufgezeigt werden, dass die Missionarsfrauen und Missionsschwestern einen aktiven Einfluss auf die Entwicklung der Mission und die Ausbreitung des Christentums genommen haben. Erste Arbeiten zur Rolle der (Missions-)Frauen entlarvten diese als Trägerinnen eines westlichen Hausfrauenideals und stießen dadurch eine Diskussion über den Beitrag von Frauen zum Aufbau von Kolonien an. Diese Forschungen forderten außerdem bisherige Annahme heraus, Empire und Kolonialismus seien überwiegend männliche Konstrukte.[79] Allerdings implizierten diese Arbeiten eine passive empfangende Gesell-

71 Hammer 1978.

72 Gründer 1982; Bade 1982.

73 van der Heyden und Liebau 1996; van der Heyden und Becher 2000; Heyden, van der Ulrich und Stoecker 2005; van der Heyden und Feldtkeller 2012.

74 Siehe u.a. von Klaus Koschorke herausgegebene Sammelbände der internationalen Konferenzen in München-Freising zu Grundsatzfragen der Außereuropäischen Christentumsgeschichte (1998, 2002, 2005 und 2009). Zudem: Koschorke 2006.

75 van Bemmelen 2012; Hauser 2008; Tamcke und Gladson 2012.

76 Comaroff und Comaroff 1991; Sherlock 2008; Etherington 2005.

77 Bowie et al. 1993, S. 1. Siehe hierzu ausführlich Kapitel II.4.

78 Konrad 2000; Theil 2008; Bötzinger 2004; Eulenhöfer-Mann 2010; Grimshaw 1989; Sill 2010; Prevost 2008.

79 Insbesondere die Arbeiten von Mamozai und Prodolliet 1989 haben hier die Diskussion im deutschsprachigen Raum angestoßen. Mamozai 1989; Prodolliet 1989; Wildenthal 1993, 1997,

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaft und eine allmächtige Mission, die ihre kulturellen Ideen den außereuropäischen Gesellschaften »überstülpen« konnten. Dies führte in Konsequenz zu einer Viktimisierung einheimischer Frauen. Neuere Forschungen hingegen stellen diese Allmacht der Mission in Frage und betonen vielmehr die Abhängigkeit der Mission von lokalen Rahmenbedingungen.[80] Während also früher Studien durch einen top-down Ansatz gekennzeichnet waren, folgen mittlerweile viele der Agenda von Ann Laura Stoler und Frederick Cooper, die dazu plädierten den Ereignissen vor Ort mehr Bedeutung zu geben.[81] Erst so werden Verflechtungen und kultureller Austausch zwischen kolonialen und lokalen Gesellschaften deutlich. Historische und ethnographische Studien haben, als Fallstudien konzipiert, den Fokus auf Mikrogeschichte gelegt und wertvolle Informationen über Biographien[82], Transkulturalität[83] und die Konzepte des »Eigenen« und »Fremden«[84] herausgearbeitet. Während einerseits die Bedeutung der Einflussmöglichkeiten einheimischer Männer und Frauen auf die Gestaltung von christlicher Mission betont wird, wird andererseits auf die Notwendigkeit hingewiesen, den Aspekt der Rasse in die Untersuchung einzubeziehen, um zu verhindern, dass kulturelle Konflikte zwischen Mission und den zu Missionierenden vernachlässigt werden und dadurch ein zu harmonisches Bild der Beziehungen gezeichnet wird. Erst so kann es gelingen, die Komplexität des missionarischen Systems in all seinen Facetten wahrzunehmen. Darüber hinaus haben Arbeiten gezeigt, wie wichtig es ist, bestehende Begrifflichkeiten zu überdenken und ggf. zu erweitern.[85] Insbesondere feministische Wissenschaftlerinnen ist es auf vielfältige Weise gelungen zu zeigen, dass Genderkonstruktion und Genderideologie zentraler Bestandteil der kulturellen und religiösen Agenda der Mission waren.[86]

2001, 2003. Die Bedeutung von Frauen in den Kolonien untersuchte Walgenbach 2005, 2004, 2006. Einen Überblick zur Forschung zu Kolonialismus und Gender bietet der Sammelband von Catherine Hall *Cultures of Empire* (2000). Dem Themenkomplex Mission und Gender unter transkultureller Perspektive widmen sich die Sammelbände *Missionaries, indigenous people and cultural exchange* (2010) und *Evangelists of empire? Missionaries in colonial history* (2008), herausgegeben von Patricia Grimshaw und Andrew May.

80 Vgl. hierzu Hauser 2011, 2015; Stornig 2013, 2014. Außerdem: Brock 2005a, S. 4; Peterson 2011; Eckl 2009.

81 Vgl. hierzu Cooper und Stoler 1997; Hall 2002a.

82 Altena 2003.

83 Alsheimer 2000; Lubrich 2002; Kokou 2010; Gippert et al. 2008a; van der Heyden und Feldtkeller 2012. Darunter auch die Zirkulation von Wissen. Hierzu vgl. Harries 2007.

84 Smith Kipp 1998; Tamcke und Gladson 2012; Altena 2005.

85 Erst nachdem bspw. Rhoda Semple die Definition von Arbeit um den Aspekt der nicht professionalisierten bzw. unbezahlten Arbeit erweitert hat, erschienen Frauen als aktive Mitarbeiterinnen. Vgl. Semple 2003. In diesem Kontext ist auch die Arbeit von Patrizia Grimshaw zu nennen. Sie zeigt, dass es Missionarsfrauen gerade in ihrem Engagement in der Inneren und Äußeren Mission gelang ein gesellschaftlich akzeptiertes Betätigungsfeld zu finden. Darüber konnten Frauen ihre gesellschaftliche Position neu aushandeln. Vgl. Grimshaw 1989, 1983, 2008; Grimshaw und May 2010. Zur Rolle der Frau in Kirche und Religion siehe u.a. die aufschlussreichen Arbeiten von Habermas 1994, 2011.

86 Mittlerweile liegen mehrere Werke vor, in denen die Konstruktion von christlichen Männlichkeiten offengelegt wird. Vgl. u.a. Barnhart 2005. Sehr umfassend hat Thorsten Altena die Selbst- und Fremdwahrnehmung deutsche Missionare im afrikanischen Kontext aufgearbeitet und den Pro-

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier setzt die vorliegende Arbeit an. Sie thematisiert die Wechselseitigkeit zwischen Missionaren, Missionarsfrauen und Missionsschwestern auf der einen Seite und Männern und Frauen in Namibia und auf Sumatra auf der anderen Seite. Gender wird im Kontext von Rasse und Nation gesetzt. Damit nimmt die Arbeit Forderungen der feministischen Postkolonialismusforschung auf. Zudem werden Weiblichkeits- *und* Männlichkeitskonzepte in ihrer Abhängigkeit betrachtet. Denn beide bedingen sich und verändern sich in Abhängigkeit zueinander. Joane Nagel schreibt diesbezüglich: »If nations and states are indeed gendered institutions as much recent scholarship asserts, then to limit the examination of gender […] to an investigation of women only, misses a major, perhaps *the* major way in which gender shapes politics […].«[87] Gerade der vergleichende Ansatz ermöglicht darüber hinaus zudem die Wechselseitigkeit des Transformationsprozesses zwischen lokaler Bevölkerung und Mission offenzulegen und damit die lokalen Bedingungen für die Missionstätigkeit aufzuzeigen.[88] Mit ihrem vielschichtigen Ansatz wird die Arbeit den bisherigen Forschungsstand um wichtige Aspekte vor allem hinsichtlich der Handlungsmöglichkeiten von Männern und Frauen aus den zu missionierenden Gesellschaften ergänzen.

1.6 Der Aufbau der Arbeit

Das Kapitel *Demütige Schwestern und heldenhafte Brüder?* diskutiert die Geschlechterordnung innerhalb der RMG. Dabei stehen die Forderungen, die an Männer und Frauen gestellt wurden, ebenso im Fokus, wie auch die Motive und Hoffnungen, die diese mit ihrem Beitritt zur Mission verbanden. Die männerdominierte Mission öffnete sich Stück um Stück auch für Frauen. Das Kapitel blickt hinter die offizielle Kulisse. Es wird dabei gefragt, wie Frauen die männerdominierte Hierarchie auf dem Missionsfeld herausgefordert und welche Entwicklungen sie dabei ausgelöst haben.

Im Kapitel *Mission und Kolonialismus* wird die Mission in ihrem kolonialen Kontext verankert. Eingeleitet wird dieses Kapitel mit einer Diskussion zur Position der Missionar*innen als Akteur*innen innerhalb kolonialer Strukturen. Anschließend wird die Etablierung der Mission in den beiden Missionsgebieten nachgezeichnet. Besonderer Fokus liegt auf den jeweiligen Handlungsmöglichkeiten einzelner Akteur*innen. Dies

zess der Veränderung durch die Konfrontation mit den Realitäten im Missionsfeld aufgezeigt. Vgl. Altena 2003. Auch Martin Weidert hat mit der Frage nach der Konstruktion von Männlichkeit in der katholischen Mission eine wichtige Arbeit geleistet. Vgl. Weidert 2007. Mary Rutherdale hat gezeigt wie in Kanada eine spezifische missionarische Männlichkeit im Zusammenhang von Empire Building im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert entstand. Vgl. Rutherdale 2010, S. 52-66. Zur Konstruktion einer kolonialen Männlichkeit im deutschen Kontext vgl. Maß 2006, 2005; Kundrus 1997, 2003b; Bischoff 2011. Als Einstieg in die Männlichkeitsstudien vgl. u.a. Connell 2000; Martschukat und Stieglitz 2005.

87 Nagel 1998, S. 243. Auch Margarethe Silberschmidt betont die Abhängigkeit beider Geschlechterkonstruktionen voneinander: »the definition of one depends on the definition of the other.« Mit Verweis auf Pierre Bourdieu sagte Margarethe Silberschmidt: »Most importantly, masculinity is constructed in front of and for other men and against feminity because, what men fear most is being feminine.« Silberschmidt 2004, S. 243.

88 Einen ähnlichen Ansatz findet sich bei Barry et al. 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

trägt dazu bei, die Mission nicht nur als ein top-down Projekt zu betrachten, sondern vielmehr ihre Abhängigkeit von lokalen Gegebenheiten aufzuzeigen. So können Zusammenhänge besser verstanden und Handlungsoptionen besser nachvollzogen werden.

Die folgenden vier Kapitel (IV, V, VI und VII) bilden den Untersuchungsrahmen zur Beantwortung der Frage, inwiefern Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern versucht haben vorgefundene Genderkonstruktionen nach europäischen Vorstellungen zu verändern, auf welche Widerstände sie stießen und inwiefern die lokale Bevölkerung Einfluss auf Entwicklungen genommen hat. Zunächst zeigt das Kapitel *Durch die Missionsbrille* wie sich Missionsrhetorik und Missionsarbeit gegenseitig beeinflussten und einander bedingten. Die als heidnisch definierten Rollenbilder wurden abgewertet und die als höherwertig definierten christlichen Idealvorstellungen als anzustrebendes Ziel definiert. Ich zeige anhand der Diskussion zu Sittlichkeit (*Aushandlung von Sittlichkeitsvorstellungen*), dass sich Frauen und Männer in Namibia und auf Sumatra die christlichen Ideen in unterschiedlichster Weise zu Nutze machten. Die Abschaffung von Polygamie und der Mehrehe wurde seitens der Mission als Schlüssel zur Emanzipation der Frauen im christlichen Sinne propagiert. (*Genderkonstruktionen in der christlichen Ehe*). Dennoch zeigen sich gerade hier ganz deutlich die Risse in der propagierten »Befreiung« der Frauen.

Obwohl sich die Mission mit dem christlichen Glauben an Männer wie Frauen richtete, waren die Gemeinden nach patriarchaler Ordnung aufgebaut. Einflussreiche Positionen in den Gemeinden standen zunächst nur Männern offen. Welche Stellung Frauen in den Gemeinden einnahmen und wie es ihnen auf unterschiedliche Weise gelang, die männerzentrierte Gemeindeordnung aufzubrechen, wird im Kapitel *Männer predigen und Frauen beten?* aufgezeigt.

Das Kapitel *Gender und Wissen* befasst sich mit den (Aus-)bildungsmöglichkeiten, die in der Batak- und Hereromission entwickelt wurden. Die Kontrastierung des Erziehungs- und Bildungsprogramms mit den wirklich gelebten Rollen lässt auch hier den Handlungsspielraum der lokalen Gesellschaften hervortreten und rückt die Bedeutung politischer Rahmenbedingungen für die Entwicklung der Mission ins Licht. Gefragt wird, in welchem Zusammenhang der Zugang zu Wissen zur Geschlechtszugehörigkeit stand und welche Absichten sich dahinter verbargen.

In dem Kapitel *Die Frauenmission im Vergleich* wird die Absicht und der Erfolg der sogenannten Frauenmission kritisch hinterfragt. Dabei liegt der Fokus auf den Handlungsmöglichkeiten (agency) der Frauen und Mädchen beider Missionsgebiete und auf der jeweiligen Entwicklung der spezifischen Frauenmission.

Im letzten Kapitel (*Christliche Genderkonstruktionen in der Mission*) wird die eingehende Frage nach dem Zusammenhang von Genderkonstruktionen und Mission auf den beiden Missionsgebieten nochmals aufgegriffen und zu einem abschließenden Fazit zusammengeführt.

Ein ausführliches Verzeichnis mit biografischen Angaben zu Missionaren, Missionarsfrauen, Missionsschwestern und lokalen Mitarbeiter*innen der beiden Missionsgebieten kann online unter folgendem Link heruntergeladen werden: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2 Demütige Schwestern und heldenhafte Brüder? Die Geschlechterordnung der Rheinischen Missionsgesellschaft

2.1 Die Missionsbewegung als Teil des Pietismus

Als Teil der Erweckungsbewegung entstand die Missionsbewegung in deutschen Gebieten Ende des 18. Jahrhunderts. Ihre Beschäftigung mit der »Heidenmission« wurde zu ihrem besonderen Kennzeichen. Das Bekenntnis zur Mission kann zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Distinktionsmerkmal zwischen »Erweckten« und der Masse der protestantischen Bevölkerung gewertet werden.[1] Ab 1870 und verstärkt seit 1890 (seit Etablierung des deutschen Kolonialreichs) veränderte sich die Wahrnehmung der Mission. Eine neue Begeisterung für die Mission setzte ein. Der Missionstheoretiker Gustav Warneck sprach in diesem Kontext von einem »Missionsjahrhundert«.

Der Pietismus galt nach der Reformation als wichtigste Reformbewegung innerhalb der Evangelischen Kirche.[2] Individuelle Erweckung war das zentrale Motiv. Durch eine Lebenswende in Form einer Erweckung nahmen die Menschen Christus persönlich in ihr Leben auf. Die persönliche Bekehrung knüpfte an pietistische Frömmigkeitstradition an und galt als Reaktion auf ein dogmatisch fixiertes und liturgisch erstarrtes Christentum, welches die Pietisten kritisierten. Nach dem Vorbild der Urchristen gingen Pietist*innen davon aus, dass jeder Mensch eine direkte Beziehung zu Gott hat und nicht unbedingt einen Pfarrer als Vermittler notwendig war. Jeder und jede konnte diese Gottesnähe als ekstatisches Gefühl erleben und diese Erweckung und Bekehrung anderen Leuten weitergeben.

Diese erlebte Gotteserfahrung und die bewusst vollzogene Hingabe an Gottes Wort, die zum Teil sehr emotional erlebt und geäußert wurde, war charakteristisch für den Pietismus. Neben dem ausgeprägten Drang zur Evangelisation hatte der Pietismus

1 Vgl. u.a. Wetjen 2003, S. 31.

2 Vgl. hierzu: Brecht 2002; Gäbler 2000; Brecht 2003; Gleixner 2011; Lehmann 1969, 2004b; Bogner et al. 2004; Holtwick 2004; Habermas 2011; Wallmann 2005.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stark gemeinschaftsfördernde Folgen: Pietist*innen gründeten Hauskreise, Gebetskreise, Gesellenvereine, Jungfrauen- und Jünglingsvereine und – als wesentliche Unterstützer*innen der äußeren Mission – Missionsvereine.

Die Äußere Mission wurde an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zur zentralen Aufgabe der pietistischen Bewegung. Dabei war besonders der Drang Gottes Wort zu verkündigen entscheidend. Die Ausbreitung des Christentums wurde als eine wichtige Voraussetzung für die Wiederkehr Christi verstanden. Möglich wurde die Äußere Mission aber vor allem auch durch verkehrstechnische Entwicklungen. Diese boten nunmehr die Möglichkeit auch an Orte zu gelangen, die bisher nicht oder nur sehr schwer erreichbar waren. Durch die Mission wurden in der Heimat einfache Leute der Provinz in weltweite Aktivitäten einbezogen.[3] Dabei galt das Wuppertal im 19. Jahrhundert als ein »besonders lebendiges Zentrum der Erweckungsbewegung«.[4] So überrascht es auch wenig, dass dort gleich mehrere Missionsgesellschaften gründetet wurden. Am 23.9.1928 vereinigten sich die Missionsgesellschaften von Elberfeld, Barmen, Wesel und Köln zur Rheinischen Missionsgesellschaft (RMG).[5] »Der Zweck dieser Verbindung ist unmittelbares Mitwirken zur Beförderung des Reiches Gottes unter nicht christlichen Völkern, durch Aussendung und Unterhaltung von Missionaren, durch selbstthätiges Anschließen an schon bestehende oder durch Gründung neuer Missionsstationen.«[6] Die ersten Missionare sandte die Missionsleitung bereits 1929 nach Südafrika. Es waren Johann Leipold, Gustav Zahn und Paulus Lückhoff. Zwischen 1829 und 1970 wurden etwa 1 325 Männer und Frauen im Auftrag der RMG ausgesandt.[7]

2.2 Der Missionar

2.2.1 Erwartungen an einen Missionar

Bei der Auswahl zukünftiger Missionare stellte der Glaube und damit »ein zu Gott bekehrtes Herz«[8] und nicht etwa das intellektuelle Wissen ein entscheidendes Kriterium dar. Dies zeigen auch folgenden die Regeln, die als Voraussetzungen zur Aufnahme ins Missionshaus galten.

---

3 Zur Bedeutung der Heimat oder auch Missionsfreunde vgl. einführend Jenkins 1994; Klein 2005.

4 Benrath 2000, S. 186. Zur Erweckungsbewegung im Rheinland siehe Benrath 2000, 185ff.

5 Der erste Vorstand setzte sich zusammen aus Pastor Sander, Pastor Leipoldt, Abraham Siebel. Vgl. zur Geschichte der RMG Menzel 1978, S. 25.

6 Statuten der RMG vom 23. September 1828, RMG 1 Protokolle der Deputationssitzungen.

7 Menzel 1978.

8 Das Konversationserlebnis nahm in den eingereichten Lebensläufen einen großen Raum ein. Damit belegten Männer ihre tiefe Gläubigkeit. Dass es sich hierbei auch um eine pietistische Floskel gehandelt hat, belegt die Tatsache, dass die RMG noch in den 1850er Jahren kritisierte, dass bei vielen Zöglingen »zur Zeit ihrer Meldung die Kenntniß im Worte Gottes, selbst nur äußerlich betrachtet, gering« ist und leider viele der jungen Männer noch im dritten oder vierten Ausbildungsjahr ausgeschlossen werden musste. Mit der Einrichtung einer Vorschule sollte eine bessere Selektion möglich werden. NN. Die Vorschule für Aspiranten. In: BdRM 1858, S. 97-102. Vgl. zudem NN. Über die Ausbildung zum Missionsdienste in: BdRM 1860, S. 234.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Allgemeine Vorbedingungen zur Aufnahme in das Missionshaus zu Barmen. Aus dem Jahr 1866[9]

1. Die erste und unerlässliche Vorbedingung zur Aufnahme in das Missionshaus ist ein in dem Glauben und in der Liebe Christi erneuerter Sinn und ein solcher Herzenserneuerung entsprechender Wandel. Um sich dessen sicher sein zu können, müssen alle, die aufgenommen werden wollen, $\frac{1}{2}$ bis 2 Jahre lang in Wuppertal als Aspirant gelebt haben. Der sich Meldende muss allen Mitgliedern des Vorstandes der RMG persönlich bekannt sein. Während seiner Wartezeit muss der sich Meldende auf eigene Kosten leben.
2. Der sich Meldende muss bei bester Gesundheit sein und unverlobt.
3. Die Eltern müssen ihre Zustimmung geben.
4. Er muss zur Erlernung fremder Sprachen geistig begabt sein und notwendige Elementarkenntnisse besitzen.
5. Alter ist bei der Aufnahme i.d.R. 20-25. Es können aber auch schon Meldungen nach Vollendung des 18. Lebensjahrs gemacht werden; Vorausgesetzt wird allerdings, dass die Lehrzeit oder höhere Schulbildung vollendet ist.
6. Als Meldung ist ein schriftlicher Lebenslauf abzugeben, welcher ein genügendes Bild der bisherigen inneren und äußern Lebensführung zeigt; Zeugnisse von Missionsfreunden sind erwünscht, aber nicht vorausgesetzt; Angaben zum Militärdienst.

Weitere wichtige Eigenschaften, die von einem zukünftigen Missionar erwartet wurden, waren Gesundheit, Pünktlichkeit, Gehorsam, Zuverlässigkeit und Fleiß. Die Mehrheit der Missionare brachte im 19. Jahrhundert diese Eigenschaften schon aufgrund ihrer ländlich-handwerklichen Herkunft mit.[10] Kennzeichnend für die damalige Zeit war die selbstverständliche Unterordnung unter den elterlichen Willen. Die Eltern entschieden u.a. über die Schul- und Berufsbildung ihrer Kinder. In ihren Lebensläufen berichteten Missionare bspw. über Tätigkeiten, die sie auf ausdrücklichen Wunsch der Eltern ausführten. Eigene Wünsche konnten sie, auch das lässt sich den Lebensläufen entnehmen, erst nach dem Tod der Eltern verfolgen.[11] In der mehrjährigen Ausbildung in Barmen konnten die zukünftigen Missionare ganz nach den Vorstellungen der Missionsleitung normiert werden.[12] Vor allem die innere Haltung war entscheidend. Wie streng diese Studienzeit war, belegen die Selbstzeugnisse einiger Missionare.[13]

9 BdRM 1880, S. 310. Zu den Anfängen der Missionsschule vgl. N.N. Die Missionsschule zu Barmen. In: Missionsblatt 1829, S. 13-16 und die Beilagen zum Missions-Seminar im Missionsblatt 1830, S. 21ff.

10 Vgl. hierzu Altena 2003; Lehmann 1996.

11 Ein ähnliches Bild findet sich auch bei den Lebensläufen der Schwestern.

12 Beschreibung der sozialen und mentalen Lage der Missionare bezogen auf England bei Comaroff und Comaroff 1991, S. 49-85. Über die strenge Ausbildungszeit in Barmen finden sich Hinweise in Selbstzeugnissen: NAN Personal Files, A 497 Johann Heinrich Brockmann und NAN Personal Files, A 569 August Elger, S. 15ff. Vgl. außerdem: Altena 2003.

13 U.a. Nachruf Philipp Diehl. In: BdRM 1920, S. 89.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nicht Abgänger höherer Schulen, sondern Männer mit elementarer Schulbildung, wurden in Barmen aufgenommen. Denn bei der Ausbildung der Missionare strebte die RMG den »mittleren Maßstab wissenschaftlicher Ausbildung«[14] an. Es sollten weder studierte Theologen noch ungebildete Handwerker ausgesandt werden, sondern bodenständige, handwerklich ausgebildete Männer. Wichtig war nicht der Intellekt, sondern der Nachweis handwerklicher Fertigkeit und der Glaube bzw. eine Lebensweise nach christlichen Grundsätzen.[15] Grund hierfür waren die Vorurteile gegenüber Intellektuellen und die Betonung der Arbeit mit den Händen. Weil Missionare keine akademische Ausbildung hatten, war es ihnen nur in Ausnahmefällen und mit Sondergenehmigungen erlaubt in Deutschland zu predigen. In Gegensatz dazu stand die damalige Haltung der katholischen Kirche, die nur diejenigen mit der besten Ausbildung und die in ihrer Arbeit Überzeugendsten ins Ausland schickte.[16] Allerdings waren gerade in der Anfangszeit die handwerklichen Fähigkeiten der Missionare überlebenswichtig, denn zunächst waren sie v.a. damit beschäftigt Häuser und Kirchen zu bauen. So schrieb bspw. Carl Hugo Hahn 1846 nach Barmen: »Es kann nicht genügsam erinnert und beherzigt werden, dass Brüder […] ganz und gar auf sich selbst [angewiesen sind, Anm. d. Verf.]. Sie müssen Schneider, Schuhmacher, Tischler, Maurer, Schlosser, Ackerleute etc. selbst sein.«[17]

Die als Zöglinge bezeichneten Männer, mussten zunächst ins Wuppertal ziehen und sich dort bewähren. Auch die Aufnahme in die Ausbildung begann mit einer Probezeit. Insgesamt dauerte die Ausbildung der Missionare 4-6 Jahre und war aufgeteilt in Vorschule und Seminar. In der Vorschule wurden folgende Fächer gelehrt: Deutsch, Weltgeschichte, Geographie, Rechnen, Geometrie, Zeichnen und Latein. Während der Hauptausbildung kamen hinzu: Griechisch, Hebräisch, Bibelkunde, Katechismus, Exegese (AT, NT), Apologetik, Dogmatik, Ethik, Symbolik, Kirchen- und Religionsgeschichte, Katechetik, Homiletik, Liturgik, Missionslehre, Musik, evtl. Kunst, und Englisch bzw. Holländisch sowie im letzten Jahr ein medizinischer Kurs.[18] Wichtiger als der offizielle Lehrplan war bei der Ausbildung jedoch der sogenannte »heimliche Lehrplan«. Dessen

14 NN. Über die Ausbildung zum Missionsdienste in: BdRM 1860, S. 234. In die Hereromission wurden mit Carl Gotthilf Büttner 1873, Johannes Olpp 1895 und Hans-Karl Diehl 1936 lediglich drei akademisch gebildete Missionare ausgesandt. In die Batakmission waren es sehr viel mehr. Der erste akademisch gebildete Missionar, der nach Sumatra ausgesandt wurde, war August Wilhelm Schreiber 1867, der später Missionsinspektor wurde.

15 Zur Ausbildung der Missionare vgl. Altena 2005b; Altena 2003; Oermann 1999; Menzel 1978 und Kriele 1918. Gustav Warneck betonte die Bedeutung der geistlichen, charismatischen und sittlichen Eigenschaften der Missionare. Vgl. Warneck 2015, S. 355f.

16 Oermann 1999, S. 42.

17 Lau 1985, S. 327 (14.5.1846). Das galt auch für Sumatra. Vgl. Warneck 1912, S. 42.

18 Missionare meldeten Verbesserungsvorschläge zurück. Z.B. Carl Hugo Hahn, der eine bessere handwerkliche und pädagogische Vorbildung fordert oder Otto Marcks, der eine bessere sprachliche Vorbildung verlangte. Otto Marcks. Schreiben an Inspektor Wagner, Juni 1909, Bl. 388, RMG 1.972 Marcks, Otto. Nachdem sich Heinrich Scheppmann mit einem Gewehr verletzt hatte, bestimmte die Missionsleitung in Barmen, dass die Missionsanwärter auch einen zweijährigen medizinischen Kurs durchmachen mussten. Vedder 1981, S. 253. Auf die Ausbildung der Missionare kann an dieser Stelle nicht vertiefend eingegangen werden. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf Schreiner 1996; Aritonang 1994; Altena 2003.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ziel war es, eine auf Ordnung und Unterordnung bedachte Geisteshaltung aber auch eine konforme Identität unter den Missionaren auszubilden.[19] Besonders stark betont wurde die Handarbeit, um Hochmut abzuwehren und die Unterwerfung der zukünftigen Missionare unter ein Regel- und Kontrollsystem.[20] Sich selbst setzte die Missionsleitung in gewisser Selbstverständlichkeit mit dem göttlichen Willen gleich. Ihr Handeln deuteten sie als Gottes Führung. Damit wurde die Unterwerfung für die Zöglinge gleichzeitig zum Glaubens- und Gehorsamsakt. Dementsprechend waren die Zöglinge und Missionare auf Gnade und Wohlwollen der Missionsleitung angewiesen.[21] Deren Anspruch spiegelt sich auch in den Instruktionen, ohne die kein Missionar ausgesandt wurde und nach der sich die Missionare in ihrer Arbeit richten mussten:

> »Ihr werdet genötigt sein, in vielen Fällen unabhängig von uns und selbständig zu handeln, weil die Entfernung zu groß ist, als daß ihr bei jeder minder wichtigen Sache Euch erst Rat holen könnt. Dennoch werdet Ihr nie die Stellung verkennen, in welcher Ihr in dem ganzen Gang Eurer Missions-Wirksamkeit von den Vorstehern unserer Missions-Gesellschaft abhängig bleibt, und in der Deputation[22] der Rheinischen Missions-Gesellschaft die oberste leitende und entscheidende geistliche Behörde Eurer Missionstätigkeit zu erkennen habt.«[23]

Die Missionsleitung war sich offensichtlich der Grenzen ihrer Einflussmöglichkeiten bewusst, betonte aber klar die untergeordnete Position, die den Missionaren innerhalb der Missionshierarchie zugewiesen wurde. Dass sich die Missionare zumindest formal unterordneten, zeigt sich bspw. daran, dass die Missionare auf Sumatra während der Zeit des Ersten Weltkriegs keine großen Missionskonferenzen abhielten, »da es infolge der mangelhaften Verbindung mit der heimatlichen Leitung unserer Mission unmöglich ist, wichtigere Beschlüsse zu fassen […].«[24] Doch sie agierten offensichtlich auch sehr eigenständig. Zumindest finden sich zahlreiche Schreiben, in denen die Missionsleitung die Missionare daran erinnerte, dass von ihnen Treue und Folgsamkeit erwartet wurde. Handelten Missionare entgegen den Bestimmungen aus Barmen, konnten sie mit Zurechtweisungen oder im schlimmsten Fall mit Ausschluss rechnen.[25]

---

19 Zum Einfluss und Ziel der Ausbildung auf die Missionare vgl. Altena 2003, S. 191ff.

20 Darauf verweist v.a. Altena 2005a, S. 52f, 2003. Hierzu auch Präambel der Hausordnung des Barmer Missionshauses 1900, S. 73, RMG 304 Hausordnungen des Missionsseminars.

21 Altena 2003.

22 Deputation war die Bezeichnung für die Missionsleitung in Barmen bis 1963.

23 Instruktion von Peter Heinrich Johannsen, zitiert nach Menzel 1989, S. 38.

24 Konferenzprotokoll 12.-13.6.1917, RMG 2.895 Missionarskonferenzen. Die Missionsleitung traf sich monatlich, um über die Anträge oder Wünsche der Missionare, aber auch über Personalfragen und andere Angelegenheiten zu diskutieren und Entscheidungen zu treffen. In der Anfangszeit jedoch war die Kommunikation zwischen Barmen und dem Missionsgebiet im südlichen Afrika beschwerlich. Briefe waren monatelang unterwegs, so dass die Missionare durchaus ein gewisses Maß an Eigenständigkeit in ihren Handlungen und Entscheidungen entwickelten, die nicht immer mit der Einstellung der Missionsleitung konform ging. Zur Entwicklung der Post in südlichen Afrika vgl. Guedes 1992, S. vii.

25 Von den ca. 200 bis 1891 ausgesandten Missionaren, Kolonisten, Katecheten und Schwestern, traten etwa 20 aus oder wurden ausgeschlossen. Menzel 1978, S. 119. Ein ausführliches Verzeichnis mit biografischen Angaben zu Missionaren, Missionarsfrauen, Missionsschwestern und lokalen

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie sehr diese Unterordnung gelebt wurde, zeigen auch die Briefe der Missionare. Die Missionsleitung wurde hochachtungsvoll als »geehrte Deputation« oder »geehrte Väter« bezeichnet und Peter Heinrich Johannsen unterschrieb seine Briefe mit »ihr geringer Schüler«.[26]

Die Ansprüche von der Missionsleitung an die Kandidaten waren streng.[27] Und doch wurde sehr viel Wert daraufgelegt, dass persönliche Beziehungen zwischen den Missionaren und der Missionsleitung entstanden. Dass dies gelang und die Missionare die Missionsleitung auch um väterlichen Rat fragten, belegt die als »privat« bezeichnete Korrespondenz zwischen Missionaren und Missionsleitung, in der durchaus persönliche Belange besprochen wurden. Darüber hinaus gelang es der RMG mit diesem System eine Gemeinschaft unter den Missionaren zu schaffen, die für die Arbeit im Missionsfeld und für das Selbstverständnis der Missionare wichtig war und die so unter den Schwestern nicht existierte, da diese in unterschiedlichen Einrichtungen ausgebildet und sozialisiert worden waren.

2.2.2 Das Konzept der Familie innerhalb der Missionshierarchie

Die Missionsleitung sah sich nicht nur als oberste Instanz der Missionshierarchie, sondern nahm gegenüber den Missionaren die Position des Vaters ein. So bezeichnete sie sich selbst gern als die »lieben Väter«[28]. In der Instruktion findet sich zu diesem Väterkonstrukt folgende Erklärung: »Euer Aufenthalt in unserem Missionshaus hat uns in ein Vaterverhältnis zu Euch gesetzt, und wir können diese väterliche Stellung aus Drang unseres Herzens oft selbst dann noch nicht aufgeben, wenn Länder und Meere uns trennen.«[29] Die Missionare nahmen also in diesem familiären Konstrukt die Position der Söhne ein.[30] Überhaupt basierte die gesamte Missionsstruktur auf dem Familienprinzip. Untereinander bezeichneten sich die Missionare, Bräute und Missionsschwestern als »Brüder« und »Schwestern«. Auch das Verhältnis zu den Missionsgemeinden folgte nach dem Familienkonstrukt. Hier wurden die Missionare selbst zu »Vätern« der neuen Christ*innen, die sie wiederum als ihre »Kinder« bezeichneten. Bräute und Missionsschwestern wurden im besten Fall zu »Müttern« der Gemeinde. Diese Konstruktion basierte auf der Idee der Vorbildfunktion der Missionarsfamilie gegenüber den neuen Christ*innen. Die Missionsstationen wurden als erweiterte Familien – im Sinne der Großfamilie – gesehen. Auch die in den Missionshaushalten aufgenommene Personen

Mitarbeiter*innen der beiden Missionsgebieten kann online unter folgendem Link heruntergeladen werden: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

26 Vgl. u.a. Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Missionsleitung vom 15.5.1867, S. 17, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

27 Im ersten Kurs schlossen von 24 Männern nur acht die Ausbildung ab. Rohden 1871, S. 41.

28 Dieses Konstrukt ging so weit, dass bspw. Peter Heinrich Johannsen, der selbst nur einen Tag jünger war als August Schreiber diesen als »väterlichen Freund« bezeichnete und ihm für seinen »väterlichen Rat« dankt. Diverse Schreiben in: RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich. Zur Diskussion von Paternalismus in der Mission vgl. u.a.: van Gent 2015; Levine 2004.

29 Bspw. in der Instruktion Heinrich Peter Johannsen, zitiert nach Menzel 1989, S. 39.

30 Ute Gause nennt gerade die Übertragung der familienähnlichen Struktur des Diakonissenhauses als »Erfolgsmodell«. Gause 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

galten als Mitglieder der Familie und wurden – zumindest teilweise – in Familienaktivitäten mit einbezogen. Obwohl kulturelle Grenzen weitgehend gewahrt blieben, wurden die als Gehilf*innen angelernten Männer und Frauen je nach Situation als Brüder und Schwester bezeichnet. Damit festigte das Familienkonzept bestehende Hierarchien. Es wurde verwendet, um kulturelle, geschlechterspezifische und soziale Differenzen zu garantieren und damit das Verhältnis der neuen Christ*innen zu den Missionaren, Bräuten und Missionsschwestern zu festigen.[31] Und doch war es auch in gewisser Weise durchlässig, wenn einheimische Gehilf*innen zu Brüdern und Schwestern wurden. Einheimische Männer und Frauen wurde es folglich dadurch möglich, vereinzelt und in beschränktem Maße, innerhalb der Missionsgemeinde kulturelle Grenzen zu überwinden.

2.2.3 Die Motive der Missionare

Die Männer, die sich für die Missionsausbildung meldeten, waren überwiegend in pietistischen Kreisen sozialisiert worden und hatten zum Teil bereits über Jünglingsvereine, Verwandte oder Bekannte Kontakte zur Mission geknüpft. Sie waren fest im pietistischen Umkreis verwurzelt, hatten bereits in Sonntagsschulen mitgeholfen und/oder Bibelstunden besucht. Großen Raum nahm in den Lebensläufen die Beschreibung des Erweckungserlebnisses ein, welches die tiefe Verwurzelung im Glauben bestätigte. Nach »Irrungen und Wirrungen«[32] oder »sittlichen Herausforderungen«[33] hatten die Missionare ein persönliches Erlebnis mit Gott. Die Missionare konnten sich zwar für den Missionsberuf bewerben, unterstrichen aber ihr Auserwähltsein und die göttliche Führung, in dem sie von einem »inneren Ruf« sprachen. Damit stellten die Missionare den eigenen Lebensweg unter den Willen Gottes. Dies zeigt sich auch deutlich an folgendem Ausspruch: »Wider Erwarten und zu meiner freudigsten Überraschung brachte er [Gott, Anm. d. Verf.] mich in dieses liebe Missionshaus.«[34]

Für Männer aus ärmlicheren Verhältnissen (Bauern und Kleinhandwerker) bot die Missionslaufbahn eine soziale und gesellschaftliche Aufstiegsmöglichkeit.[35] Außerdem war es für sie so möglich eine höhere Bildung zu erlangen, die ihnen sonst verwehrt geblieben wäre.[36] Sigrid Lekebusch spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer »quasi akademischen«[37] Ausbildung. Im Vergleich zu anderen deutschen Missionsgesellschaften betonte die RMG vielmehr ihr wenig intellektuelles Ausbildungsangebot. Attraktiv war der Beruf des Missionars möglicherweise auch wegen des regelmäßigen,

31 Vgl. Hierzu McClintock 1995, S. 44.

32 Christian Heine, RMG 551 Lebensläufe.

33 Carl Hugo Hahn. Lebenslauf in: Lau 1985, S. 5.

34 Christian Leipoldt, RMG 551 Lebensläufe.

35 Hartmut Lehmann schrieb hierzu: »Fast scheint es, als ob sich das Interesse der Frommen in Mitteleuropa in dem Maße auf die weltweite Missionsarbeit konzentrierte, in dem ihre Lebensumstände zu Haus immer schwieriger und die Bedeutung des Christentums in ihrem engeren Lebensbereich immer geringer wurden.« Lehmann 2004a, S. 9. Vgl. zudem Miller 2003, S. 69.

36 Oermann 1999, S. 40; Lekebusch 2008, S. 30.

37 Lekebusch 2008, S. 30.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenn auch bescheidenen, Einkommens und der damit verbundenen sozialen Absicherung.[38] Zum Zusammenhang zwischen der wirtschaftlichen Entwicklung im Heimatland und dem Ausbau der Mission, schreibt Hartmut Lehmann: »Fast scheint es, als ob sich das Interesse der Frommen in Mitteleuropa in dem Maße auf die weltweite Missionsarbeit konzentrierte, in dem ihre Lebensumstände zu Haus immer schwieriger und die Bedeutung des Christentums in ihrem engeren Lebensbereich immer geringer wurden.«[39] Doch allein wirtschaftliche Motive können die Anziehungskraft dieses Berufes nicht erklären. Vielmehr muss bei den Missionaren die religiöse Intention als ein entscheidender Faktor gedeutet werden, sich für diese Ausbildung zu melden. Denn, »[e]in Arbeiter im Dienste und Weinberge des Herrn zu werden,«[40] war das angestrebte Ziel jener Männer, die sich in Barmen meldeten. Die religiöse Erfüllung und der Ausbau des Reiches Gottes, waren also zentrale Motive eine Laufbahn als Missionar einzuschlagen. Vor dem Hintergrund der beginnenden Industrialisierung und dem Zerfall der als stabil wahrgenommenen Dorfstruktur verfolgte insbesondere die erste Generation der Missionare den Wunsch in der Äußeren Mission das »wahre Christentum« aufzubauen.[41] Rein materialistische Motivationen sind allein wegen der Gefahren vor Ort nicht wahrscheinlich. Vielmehr zeugt die Bereitschaft dieser Männer Opfer zu bringen von einem tiefen Glauben. Denn dies war in der Erweckungsbewegung eine wichtige Eigenschaft. Nur wer Opfer bringen konnte, galt als wirklich christlich und, im Falle der Missionare, als »wahrhaftiger Tröster und Seelsorger.«[42] Und so wundert es auch nicht, dass diese angenommene oder auch wirkliche Opferbereitschaft vor allem auch in den Nachrufen zu einem Idealbild konstruiert wurde, wie bspw. im Nachruf von August Elger über Otto Marcks: »Seine Demut war echt. […] Am liebsten brachte er Opfer in dienender Liebe und in großer Selbstverleugnung.«[43] Schicksalsschläge wurden von Pietisten als wohlverdiente Gotteszüchtigungen und sogar als Erweise der Liebe und Gerechtigkeit Gottes hingenommen.[44] Pietisten glaubten, dass die Menschen gerade deshalb zum Herrn kommen würden, wenn sie Trübsal und Leiden durchstanden.[45] Achim Sibeth spricht in diesem Zusammenhang von »religiös motivierte[r] Leidensfähigkeit«.[46] Wie sehr diese Leidensfähigkeit zelebriert wurde, zeigt sich auch in dem in der Mission beliebten Lied »Steil und dornig ist der Pfaad, der uns zur Vollendung führt«, welches bspw. zur Begrüßung neuer Missionare oder Missionarsfrauen gesungen wurde.[47]

38 Ein Ausschluss aus der Missionsgesellschaft bedeutete daher ein finanzielles und soziales Fiasko.

39 Lehmann 2004a, S. 9.

40 Eduard Dannert, RMG 511 Lebensläufe.

41 Altena 2003; Harries 2007.

42 Johannes Olpp. Nachruf Friedrich Bernsmann. In: BdRM 1921, S. 58.

43 Eduard Schildmann, Otto Marcks, S. 3, RMG 1.410 Schildmann, Eduard.

44 Menzel 1978, S. 112.

45 Schreiber 1884, S. 37.

46 Sibeth 1990, S. 23.

47 Dieses wurde bspw. zur Begrüßung des frisch verheirateten Ehepaars Steinsiek von den anderen Missionaren gesungen. Es handelt sich hierbei um ein Pilgerschaftslied von Samuel Gottlieb Bürde (1753-1831). Grete Steinsiek. Die beiden ersten rheinischen Missionsschwestern auf Sumatra, Schwester Thora von Wedel-Jarlsberg und Schwester Lisette Niemann. Gütersloh, o.J., RMG 3.578 Steinsiek, Wilhelm.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein weiterer Charakterzug, der von den Missionaren erwartet wurde, bislang aber weit mehr mit Missionarsfrauen und Missionsschwestern in Verbindung gebracht wurde, war Demut. Auch Missionare mussten ein demütiges Leben ganz nach dem Motto: »Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade.« (1. Petrus 5,5) leben. Dies bestätigen zahlreiche Nachrufe, in denen gerade diese Charaktereigenschaft besonders hervorgehoben wird.[48]

2.2.4 Attraktivität des Missionarsberufs. Die Konstruktion einer männlichen Kultfigur

Der Missionarsberuf war trotz aller Herausforderungen, oder eben auch gerade deswegen, in den Missionskreisen hoch angesehen. »Missionare galten […] in ganz Wuppertal und darüber hinaus als eine Art höhere Menschen. Ein gewisser Glorienschein umgab sie. Diese Besonderheit gründete sich mitunter darauf, dass dem Missionarsberuf eine Berufung Gottes vorausging. Das Missionshaus wurde als ein Heiligtum betrachtet, das keinen Unreinen barg,« schreibt Heinrich Schröder 1912.[49] Die Missionare galten außerdem als »besondere Lieblinge«[50] Gottes, was für ihre hohe Reputation sprach. So betont auch Gustav Warneck die »imponierende Tapferkeit«[51] der Missionare. Nach dem Vorbild von Paulus wurden die Missionare ausgesandt. An ihm und seinem Verhalten orientieren sie sich im eigenen Tun und stellten sich damit in seine Nachfolge.[52] Die Missionare wurden auch nicht müde, sich als von Gott berufene »Sendboten« zu stilisieren. Insbesondere in ihren Nachrufen und Berichten trugen sie selbst ganz entscheidend zur Konstruktion der nahezu übermenschlichen Kultfigur des Missionars bei und sorgten dafür, dass sie diesen Kultstatus innerhalb der Heimatgemeinden nicht verloren.[53] Mit dieser speziellen Absicht lässt sich auch erklären, warum sich die missionarische Berichterstattung gerade durch die Betonung der persönlichen und heroischen Darstellung als Kämpfer gegen die Kräfte der Finsternis, verbunden mit dem individuellen Erfolgen und dem Durchbruch des Glaubens und der Zivilisation, von Texten anderer Reisender unterscheiden.[54] Vor allem die Darstellung der schwierigen Ausgangsbedingungen im Missionsgebiet machten ihren Arbeitseinsatz erst recht heldenhaft. Die Hervorhebung von Dunkel und Hell und die Abkehr der Menschen vom sündigen und elenden Leben und ihre Zuwendung zu einem christlichen Leben in »Freiheit« und »Selbstbestimmung« bezeugte den Erfolg ihrer Arbeit und betonte die Bedeu-

48 Hierzu auch. Eduard Schildermann. Otto Marcks, RMG 1.410 Schildmann, Eduard. Auch er betonte die demütige und aufopfernde Lebensweise von Otto Marcks.

49 Schröder 1912, S. 24.

50 Altena 2005b, 52.

51 Warneck 1912, S. 45.

52 Immer wieder zogen Missionare mit Paulus Vergleiche und orientierten sich an seinen Tätigkeiten. Vgl. hierzu u.a. August Theis. Paulus als Erzieher der Gemeinden. 1906, RMG 2.899 Missionarskonferenzen. Dabei unterschieden sich die Missionare in einem entscheidenden Punkt: sie waren keine Reiseprediger, sondern blieben an einem Ort und bauten dort Gemeinden auf.

53 Heimatgemeinde war die Bezeichnung für die Menschen, die die Mission finanziell unterstützte. Unterstützer der Mission wurden auch als »Missionsfreunde« bezeichnet. Vgl. hierzu Jenkins 1994.

54 Auf den Unterschied zwischen den Berichten verweisen Comaroff und Comaroff 1989, 9.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tung und Wichtigkeit der Mission an sich. Diese Berichte lassen aber auch anklingen, in welchen Welten sich die Missionare bewegten. Mit Darstellungen von heidnischen Völkern, die Dank der Missionare und ihrem hingebungsvollen Kampf schließlich zu Gott geführt werden konnten und dadurch eine höhere kulturelle Stufe erreichten, bedienten die Missionare Erwartungen der pietistischen Heimatgemeinde und betonten gleichzeitig ihre selbstlose Bereitschaft Opfer zu bringen. Sich selbst stilisierten sie so zu selbstlosen Kämpfern eines Friedenswerks.[55] Die Missionare befreiten, wenn auch nicht mit dem Schwert, sondern mit dem Wort der Predigt und der Vermittlung, die in der Dunkelheit lebenden Menschen. Demütig und fest im Glauben stehend, so die idealisierte Vorstellung, machten sie manch leidvolle Erfahrung, ohne jedoch ihren Glauben in Gott und in die Mission zu verlieren. Ein Scheitern oder auch nur Selbstzweifel waren nicht vorgesehen. Wie wenig dieses Ideal mit der Realität zu tun hatte, mussten die Missionare selbst immer wieder leidvoll erfahren und spiegelt sich in den internen Diskussionen und Streitigkeiten, die selbstverständlich nicht nach außen dringen durften.[56] Meinungsunterschiede zwischen Missionsleitung und ausgesandten Missionaren lassen sich allerdings anhand der Quellen nachzeichnen und führten in einigen Fällen auch zum Bruch mit der RMG.[57]

Interessant ist noch ein anderer Aspekt im Zusammenhang mit der Lebensweise der Missionare. Diesen war es nämlich, im Gegensatz zu anderen Siedlern und Kolonialbeamten, scheinbar möglich ein bescheidenes Leben zu leben, ohne dabei die koloniale Grenze (*racial-line)* zu übertreten. Also, ohne dabei zu »verkaffern«, was als größte Gefahr für Europäer in den Kolonialgebieten galt.[58] Verstanden wurde darunter die körperliche, sittliche und moralische Degeneration und damit ein Zustand der Verrohung, wie das Koloniallexikon erklärt.[59] Waren Kolonialbeamte oder Siedler mit einheimischen Männern und Frauen befreundet oder gingen sie mit diesen Ehen ein, wurde befürchtet, dass sich die weißen Männer den einheimischen Gepflogenheiten annähern würden, was mit einem kulturellen, sozialen und nationalen Abstieg gleichgesetzt

55 Grundsätzlich wurde von den Missionaren das Evangelium als Lösung aller Probleme gesehen. Gab es Dürre, wurde bei Gott um Regen gebetet und gab es Krieg, sollte das Evangelium den Frieden bringen. Kathrin Roller verweist darauf, dass die Konstruktion der Mission als Friedenswerk erst durch die Abspaltung der Gewalt und deren Zuweisung auf die »Anderen« funktionieren konnte. Indem die Heiden als gewalttätig dargestellt wurden, konnte die eigene Mission als »zivilisiertes«, »humanitäres« und »friedliches« Unternehmen konstruiert werden. Roller 2000, S. 307ff.

56 Heinrich Püse bspw. quälten offensichtlich Selbstzweifel und so schrieb er an Peter Heinrich Johannsen »den Zweck seines Lebens zu verfehlen, ist fast unerträglich.« Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Missionsleitung, 28.2.1877, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

57 Bspw. bei Carl Hugo Hahn führten die Konflikte schließlich zur Trennung mit der Mission. Auch Ludwig Nommensen und Peter Heinrich Johannsen standen mit der Missionsleitung kurz vor einem Bruch, weil diese, ohne die Missionare vor Ort einzubeziehen, August Schreiber als Präses in der Batakmission eingesetzt hatte. Vgl. hierzu u.a. die Korrespondenz zwischen Peter Heinrich Johannsen und der Missionsleitung RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich. Im Rückblick jedoch wurden alle drei als wichtige Pioniere in den jeweiligen Missionen gerühmt und etwaige Differenzen soweit möglich ausgeblendet. Der Schein blieb gewahrt.

58 Zur Diskussion kolonialer Männlichkeiten vgl. Walther 2004, 2015; McClintock 1995; Bischoff 2011; Maß 2005, 2006; Kundrus 1997.

59 H. Schnee. Koloniallexikon, Bd. 3, S. 606. Zitiert nach Kundrus 2003a, S. 79.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wurde. Es handelte sich folglich um einen kolonialpolitischen Skandal, weil dabei die Grenze zur einheimischen Bevölkerung überschritten wurde.[60] Im Gegensatz dazu war die Bestätigung der Bescheidenheit des Missionars, eine wichtige Rückmeldung an die Heimat und an die Spendergemeinde und wurde entsprechend in den Nachrufen idealisiert. So wurde bspw. Philipp Diehl in seinem Nachruf folgendermaßen geschrieben: »Sein Wohnhaus war das schlichteste im ganzen Lande. […] Solange er darin wohnte, behielt es seinen Lehmfußboden, der ab und zu nach alter Landesweise mit Tierblut bestrichen und gefestigt wurde. […] Bis ins hohe Alter besaß und benutzte er noch Kleidung, Schuhwerk und den Hut aus seinem Ordinationsjahr 1868; und kein Gouverneur oder sonstiger Weißer hat ihn scheel darum angesehen, weil jeder wußte daß hinter der äußeren Schlichtheit ein treues, edles Herz schlug.«[61] Offensichtlich bewahrte ihn gerade sein christlicher Glaube vor dem »Verkaffern«. Da sich ein Großteil der Unterstützer der Mission aus ländlichem Gebiet rekrutierte, die sich den »Missionsgroschen«, also ihre Spenden, von dem Wenigen, das sie hatten, absparten, erhielt das Motiv des sparsamen, im Verzicht lebenden Missionars zudem besondere Bedeutung.[62] Die Zuschreibungen »schlichter Mensch«[63] und die Bestätigung der »Bescheidenheit«[64] finden sich auch deshalb in den Nachrufen der Missionare und bestätigten post mortem, dass ihre Lebensweise im Sinne der Mission stand. Gleichzeitig trugen diese Nachrufe fleißig dazu bei, dass dieses idealisierte Kultbild eines Missionars entstehen konnte.

Auch die biblische Aufforderung »dem Batak ein Batak« oder dem »Herero ein Herero« zu werden verhinderte, dass dieses Verhalten der Missionare negativ ausgelegt wurde, wie dies eben bei Kolonialbeamten und Siedlern durchaus gemacht wurde. Wie positiv dieses Verhalten im Missionskontext gedeutet und dargestellt wurde, zeigt sich auch bei der folgenden Überlieferung: Der junge Missionar Hermann Vollmer berichtete zurück in die Heimat, dass er sich bei seiner ersten Missionskonferenz auf Sumatra neben einen »schlichten, alten, bärtigen Mann«[65] setzte im Glauben es handelte sich hier um einen Batak. Tatsächlich aber hatte er sich neben den Missionar Otto Marcks gesetzt, der sich in seinem Aussehen offensichtlich, zumindest in den Augen eines neuangekommenen Missionars, nicht vom Äußeren eines Batak unterschied. Interessant in diesem Zusammenhang ist hier noch der Aspekt, dass die Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern den Unterschied zwischen lokalen Christ*innen und sich aufgrund von Äußerlichkeiten begründeten. In diesem Fall aber wurde vielmehr die heldenhafte Fähigkeit hervorgehoben, sich an lokale Gepflogenheiten anzupassen, ohne kulturell oder religiös zu degenerieren.

60 Vgl. hierzu bspw. Habermas 2016.

61 Nachruf Philipp Diehl in: BdRM 1920, S. 133.

62 Die Sparsamkeit war jedoch auch biblisch begründet mit Hinweis auf Matth. 10,9 und Matth. 19,21.

63 U.a. Nachruf Friedrich Brinckschmidt. In: BdRM 1936, S. 21, Nachruf Wilhelm Metzler. In: BdRM 1936, S. 119 und Nachruf Otto Marcks. In: RMG 1.972 Marcks, Otto.

64 U.a. Nachruf Peter Heinrich Brincker. In: BdRM 1905, S. 52, Nachruf Ludwig Ingwer Nommensen. In: BdRM 1918, S. 63.

65 Eduard Schildmann. Otto Marcks, S. 14, RMG 1.410 Schildmann, Eduard.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.3 Die christliche Mission – ein männliches Unternehmen?

Die protestantische Mission an sich war zunächst ein männliches Unternehmen oder wie Valentine Cunningham schreibt: »missionary was a male noun; it denoted a male actor, male action, male spheres of service.«[66] Gegründet wurde die Mission von Männern, geleitet wurde sie von Männern und ausgesandt wurden zunächst ebenfalls nur Männer.[67] Dass die Missionare unverheiratet ausgesandt wurden, war mitunter auch finanziell begründet.[68] Den Eindruck, dass sich die Mission als männliches Unternehmen verstand, das sich ausschließlich an Männer richtete, lässt allerdings auch das Gedenkblatt der RMG aus dem Jahr 1884 (Abb. 2) entstehen. Zu sehen sind auf dem Plakat jedenfalls nur Männer, obwohl zu dieser Zeit schon zahlreiche Missionarsfrauen bei der Ausbreitung des Christentums mitwirkten.[69]

Auch gab es zu dieser Zeit schon einige Frauen in den Missionsgebieten getauft worden. Und doch war das Missionswerk in seiner Ausrichtung zunächst auf Männer fokussiert. So wurden bspw. Missionare in den Instruktionen zu Vorsicht im Umgang mit dem »weiblichen Geschlechte«[70] aufgefordert. Die Missionare selbst sollten sich vorwiegend um Männer kümmern und »[…] die besondere Sorge für das so vernachlässigte Geschlecht zunächst der Missionarsfrau oder den Schwestern«[71] überlassen. Ehen mit Frauen aus den zu missionierenden Gemeinschaften lehnte die Missionslei-

66 Cunningham 1993, S. 89. Der Pietismus ist zunächst als Männerbewegung in Erscheinung getreten, schrieb Friedrich W. Kantzenbach. Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern, S. 65, zitiert nach Habermas 1994, S. 133.

67 Eine Ausnahme war Missionar Theobald von Wurmb, der mit Johanne Charlotte Zahn verheiratet war. Dies war die Schwester von Gustav Adolf Zahn. Alle drei wurden zusammen ausgesandt.

68 Auch in anderen Missionsgesellschaften war die Frage der Verheiratung der Missionare zu Beginn offen. Die Missionare der LMS hatten bspw. die Möglichkeit unverheiratet zu bleiben, sich aus den vor Ort lebenden europäischen Gemeinschaften eine Frau zu suchen oder aber eine einheimische Frau zu heiraten. Die LMS förderte in der Anfangszeit (Ende 18. Beginn 19. Jahrhundert), dass sich ihre Missionare mit lokalen Frauen verheirateten. Vgl. Wells 2001, S. 46. Ausführliche diskutierte Gustav Warneck das Für und Wider der Ehe in der Mission. Vgl. Warneck 2015, 415ff.

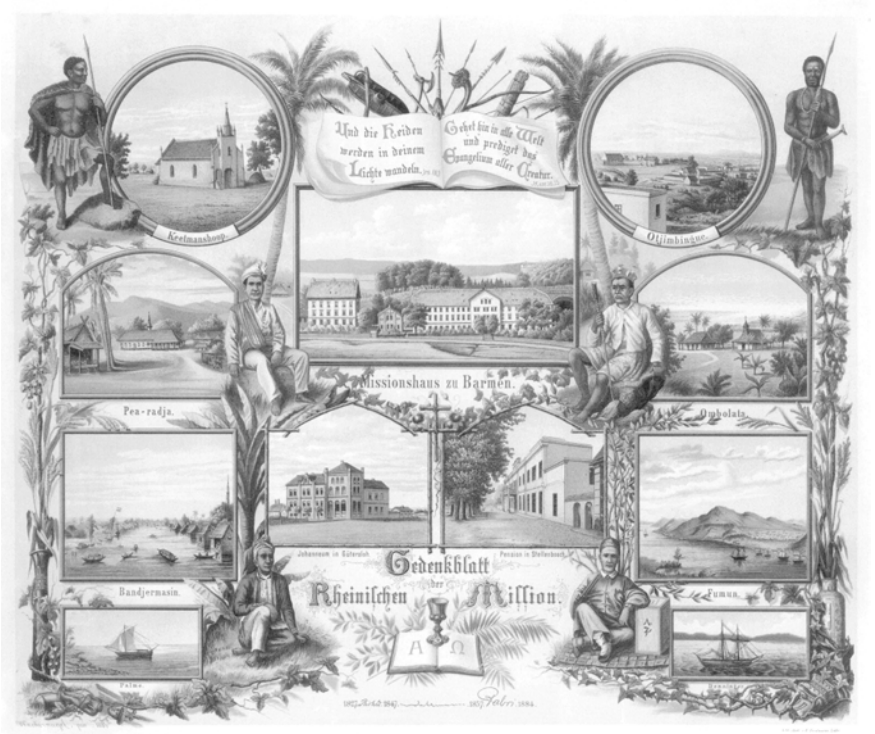
69 Auch das Protokollbuch der RMG hat erst ab dem Jahr 1896 den Eintrag »Schwester« im Register. (ab RMG 14 Protokolle der Deputationssitzungen) Die Ehefrauen wurden zuvor nicht aufgeführt.

70 Instruction 1830, Abgedruckt in: N.N. Erster Bericht der Rheinischen Missionsgesellschaft von ihrer Stiftung (im Jahre 1829) bis Ende Juli 1830. Barmen 1830, S. 34.

71 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 2: Gedenkblatt der RMG von 1884



Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM

tung grundsätzlich ab und drohte mit dem Ausschluss bei einer Zuwiderhandlung.[72] Doch die Lebenswirklichkeit in den Missionsgebieten und die Bedürfnisse der Missionare forderten von der Missionsleitung ein Umdenken zumindest ihrer Haltung die Verheiratungspraxis betreffend. Die Missionsleitung der RMG überdachte ihre Position ganz nach dem biblischen Motto: »Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei« (Gen. 2, 18) und

72 Johannes Rath beabsichtigte eine Hererofrau zu heiraten, um so einen besseren Zugang zu Herero und zu ihrer Sprache zu gewinnen. Dies wurde von der Missionsleitung abgelehnt. Ihm wurde nahegelegt, Anna Jörris eine unverheiratete Frau, die zur Unterstützung von Christiane Kähler nach Südafrika gesandt wurde, als mögliche Ehefrau in Betracht zu ziehen. Man würde »nichts dagegen haben, wenn einer unserer Nama- oder Damarabrüder diese Schwester, Anna Jörris, zur Gehülfin erhielte.« Schreiben an Inspektor 6.9.1845, Bl. 43, RMG 1.581a Rath., Johannes und Konferenzprotokoll Mai 1847, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland. Vgl. ebenfalls Menzel 1978, S. 141; Strommer 2012. Johannes Spiecker notierte später über die Ehen der früheren Missionare mit afrikanischen Frauen, dass sie ein »gut gemeinter Irrtum« gewesen seien. Spiecker 2013. Auch in der LMS änderte sich die Heiratspolitik: Zunächst war es erlaubt afrikanische Frauen zu heiraten, dann gab es intern Streitigkeiten und diese führten zu einem Verbot dieser Eheschließungen. Wells 2001, S. 45-74.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

legte in der Hausordnung von 1837 fest, dass Missionare nach einer Bewährungsfrist von fünf Jahren die Erlaubnis zur Eheschließung erhalten sollten.[73] Damit waren Frauen nun als Missionarsfrauen offiziell Teil des Missionsprojekts. Aber auch schon zuvor, bereits von Beginn an, leisteten Frauen einen wichtigen Beitrag zum Gelingen des Missionsprojekts. Denn die Missionsbewegung wurde wesentlich unterstützt von Frauen. Es waren Frauen, die zahlreiche Missions- und Jungfrauenvereine gründeten und damit in der Heimat den Missionsgedanken gerade unter Frauen verbreiteten.[74] Es waren oft Frauen, die die Missionszeitschriften auf dem Land verteilten und es waren vor allem Frauen, die Spenden für die Mission sammelten.[75] Dabei handelte es sich nicht um kleine Beiträge, sondern diese Spenden waren essenziell für die Mission. Doch Frauen leisteten darüber hinaus auch eine wesentlich materielle Unterstützung. Sie nähten Kleider für die »armen Heiden«, statteten aber auch die Missionarsfamilien aus. Dieser Beitrag wurde nicht nur dankbar angenommen, die Mission war darauf regelrecht angewiesen. Und so finden sich in den missionseigenen Publikationen immer wieder Aufrufe, die sich explizit an Frauen- und Jungfrauenmissionsvereine richteten, wie bspw. im Missionsblatt 1863. Eine genaue Auflistung gab an, was benötigt wurde: Betttücher, Tischtücher, Taschentücher, Halstücher, wollene Unterjacken etc.[76] Als Gegenleistung wurde der Kontakt zu einer Missionsfrau hergestellt und damit der Grundstein gelegt für eine Beziehung zwischen Heimatgemeinde und Missionsgebiet. Margarethe

73 Nachdem die Deputation in Wuppertal der Verheiratung der Missionare zugestimmt hatte, suchten sich einige Missionare in Südafrika ohne Abstimmung mit der Missionsleitung Partnerinnen, wie bspw. Carl Hugo Hahn. Diskussionen hierzu: RMG 2.598 Anfänge d[er] Mission im Namaqualand/Südwestafrika. Auch unter den Missionskandidaten im Seminar machte sich eine »Heiratslust« bemerkbar. Um diesen »Missständen« Einhalt zu gebieten, verpflichtete die Missionsleitung die Missionare zunächst auf eine fünfjährige Ehelosigkeit. In dieser Zeit sollten sich die Missionare dem Sprachstudium widmen und die Sitten und Traditionen des Volkes kennenlernen. In der Hausordnung von 1900 wurde die Zeit bis zur Eheschließung auf zwei Jahre gekürzt. Hausordnung von 1837 und Hausordnung von 1900, RMG 304 Hausordnungen. Bei nichtgenehmigter Heirat riskierte der Missionar den Ausschluss aus der RMG.

74 Ein Zeichen für die Bedeutung von Frauen als Unterstützerinnen ist auch der Aufruf der Diakonissen-Anstalt Kaiserswerth im Barmer Missionsblatt 1853. Im Gegensatz zur Kirche stand Frauen im Pietismus und damit auch in der Mission die Mitwirkung über die Vereinsstrukturen offen. Allerdings wurde ihnen aufgrund des vorherrschenden Geschlechterbildes ein Mitspracherecht vorenthalten und ihren Beitrag auf christliche Liebestätigkeiten beschränkt. Das kirchliche Frauenstimmrecht wurde von der bürgerlichen Frauenbewegung gefordert. Mit Inkrafttreten der Weimarer Verfassung am 14. August 1919 und der damit einhergehenden Trennung von Staat und Kirche, waren die Landeskirchen für ihre Angelegenheiten selbst verantwortlich. Und in den neu erlassenen Landeskirchenverordnungen wurde den Frauen fast überall ein aktives und passives Wahlrecht zugestanden. Vgl. hierzu: Studienzentrum der EKD für Genderfragen 2019.

75 Neben den Missionsvereinen waren die Jungfrauenvereine wichtige finanzielle Trägerinnen der Mission. Die Jungfrauenvereine finanzierten später die Frauenmission, denn es waren die einzelnen Vereine, die jeweils für die Kosten einer Schwester aufkamen. Vgl. hierzu DMR 1910, S. 3. Anfang 20. Jahrhunderts wurden Missionarsfrauen und Missionsschwestern, die sich in der Heimat aufhielten zu Freizeiten im Missionshaus gesammelt und – wie auch die Missionare – in den »Heimatdienst« gestellt. Das heißt auch sie sollten in der Heimat für die Mission eine »wertvolle Mithilfe« sein und darin Anleitung erhalten. Vgl. hierzu: Einladung zur Missionsfreizeit für Susanne Pilgrim, 27.4.1927, RMG 1.941 Pilgrim, Gustav.

76 Missionsblatt 1863, Nr. 13.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Scharrenberg nannte einen weiteren Grund, warum schon 1929 auch 100 Jahre Frauen-Missionsarbeit gefeiert hätte werden können: Weil bereits 1829 Mütter ihre Söhne und Töchter in den Missionsdienst ziehen ließen. Sie sah hier eine doppelte Frauenleistung für die Mission: »Mütter gaben ihre Kinder und Frauen waren bereit ihren Männern auf einsamen Pfaden in opfer- und tränenreiche Pionierarbeit zu folgen.«[77] Trotzdem also Frauen bereits von Anbeginn einen wichtigen Beitrag zum Missionswerk leisteten, wurden sie im Gedenkblatt von 1884 nicht berücksichtigt (Abb. 2).

2.4 Die Missionarsbraut

2.4.1 Die Öffnung der Mission für Bräute

Aus Sicht der Missionsleitung sollte mit der Verheiratung der Missionare eine Erleichterung für Leben und Berufsausführung erreichen werden: »[…] missionary wives were not only married to the job, but they were often married for the job.«[78] So musste der Missionar sich nicht länger mit der Haushaltung beschäftigen, sondern konnte seine Kräfte ganz in den Dienst der Missionierung stellen. Der Missionar schien folglich erst mit der Ankunft seiner Braut in seiner Männlichkeit komplett zu sein. Denn erst die Verheiratung ermöglichte es ihm, sich auf die als männlich definierten Arbeitsbereiche zu konzentrieren: »Da er noch unverheiratet war, mußte jemand für ihn sorgen. Denn wer in Afrika's heißer Sonne gerodet und gegraben, gesät und eingeharkt, Wassergräben angelegt und Buschwerk abgehauen hat, der kann nicht auch noch am Herde oder am offenen Feuer draußen stehen und das Mittags- und Abendbrot selbst zubereiten.«[79] Die Ehefrau sollte dem Mann eine »Gehüflin«[80] sein und ihn in seinem Missionierungsauftrag unterstützen. Im Idealfall sollte sie also die anfallenden Arbeiten erledigen, so dass er sich ganz auf seine Arbeit, nämlich die Ausbreitung des Glaubens, konzentrieren konnte. Von den Frauen wurde erwartet, dass sie durch ihre Vorbildfunktion ebenfalls zur Ausbreitung des Glaubens beitrugen. Ihre Arbeit für die Mission war als Beihilfe zur Arbeit des Missionars gedacht, als Zusatz.[81] Wichtig war, dass sie zu keinem Hindernis wurde.[82] Die Missionsleitung behielt sich sogar das Recht vor, »[…] wenn thatsächlich die Verhältnisse so liegen, daß die Ehe die Ausübung des Berufs

77 Margarethe Scharrenberg. Auf 100 Jahre Frauen-Missionsarbeit. in: DMR 1929, S. 134ff.

78 Bowie et al. 1993, S. 27.

79 Vedder 1936, S. 16. Dieses Argument wurde von den im Feld stehenden Missionaren oft angeführt, um möglichst früher eine Braut einzufordern.

80 Vgl. 1. Mose 2,18: »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen.« Gehülfin war der gängige Begriff in der Missionsliteratur, den die Missionarsgattin bezeichnet. Zur ›Geschichte der Gehilfin‹ vgl. Schäfer-Bossert 1997. Sie führt an, dass die Gehilfin bei Luther zunächst durchaus positiv besetzt war, nämlich als die gleichwertige Gehilfin des Mannes. Erst patriarchalische Argumentationen führten die Gehilfin auf ihren zweitrangigen Platz zurück.

81 Vgl. hierzu im Kontext der Basler Mission: Konrad 2000.

82 Allerdings kam es trotz all dieser großen Vorsorgemaßnahmen vor, dass Missionare aufgrund der Gesundheit ihrer Frauen zurück nach Deutschland mussten.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erschwert […],«[83] die Eheschließung zu verzögern.[84] War die Braut bspw. zu alt oder genügte nicht den gesundheitlichen Vorgaben, riet die Missionsleitung von einer Eheschließung ab. Ein wichtiger Faktor, der für die Verheiratung der Missionare sprach, war die Tatsache, dass einem unverheirateten Missionar vor allem in der Anfangszeit von der lokalen Bevölkerung weniger Vertrauen und mehr Vorsicht entgegengebracht wurde. Carl Hugo Hahn, Pioniermissionar der Hereromission, notierte in seinem Tagebuch, dass gerade die Anwesenheit von Frauen die friedlichen Absichten der Mission betonten.[85] Und August Bruch schrieb aus Sumatra: »Ein Mann ohne Frau ist eben dem Batta eine wunderliche, unfaßbare Erscheinung.«[86] Diese Argumente wurden später von den Befürworter*innen der Frauenmission genutzt, um die Notwendigkeit der Frauen für die Mission zu betonen. Ganz euphorisch schrieb bspw. Hanna Warneck 1939, zum Einfluss der Missionarsfrau: »Die Missionarsfrau [wurde] erst das Mittel, die lange abseits stehende Eingeborenenfrau, welcher die Kultur jede Annäherung an den fremden weißen Mann verbot, aus ihrer […] Verschüchterung herauszulocken.«[87] Dass die Missionsleitung die Missionare zu Beginn der Mission aus sittlichen Gründen aufgefordert hatte, sich von den lokalen Frauen eher fern zu halten, wurde von Hanna Warneck nicht erwähnt. Auch nicht genannt wurde in diesem Zusammenhang, dass insbesondere in Afrika die ersten Taufkandidat*innen oft Frauen waren und zahlreiche Gehilfinnen die Missionare in ihrer Arbeit unterstützten. Die von Hanna Warneck geäußerte Ansicht entsprach der zu jener Zeit vorherrschenden Vorstellung der passiven Menschen in den Missionsgebieten und den aktiven Europäern und spiegelt außerdem die Vorstellung wider, die Mission habe sich zunächst nur an Männer gerichtet.

Die Ehe sollte aber nicht nur eine Arbeitsgemeinschaft gewährleisten, sondern auch körperliche Unversehrtheit gewähren[88] sowie sexuelle Verfehlungen der Missionare verhindern.[89] Dass die sexuelle Herausforderung durchaus ein ernstzunehmendes

83 Warneck 1894, S. 222. Dass die RMG sich dieses Recht auch herausnahm, durften einige Missionare erleben. Bsp. bei Töpperwien 2004, S. 25ff.

84 Die Missionsleitung wehrte sich allerdings vehement gegen den Vorwurf, sie würde die Bräute ihrer Missionare aussuchen. Vgl. zur Diskussion über Verheiratungspraxis innerhalb der Missionen. Missionsdirektor der Norddeutschen Missions-Gesellschaft, Schreiben, Bremen 22.11.1928, AFKSK 2-1, DA, 184, Dt. Ev. Missionsbund.

85 Heywood et al. 1992, S. 599 (17. Mai 1852).

86 BdRM 1897, S. 9f. Vgl. auch DMR 1909, S. 3.

87 Warneck 1936, S. 6.

88 Peter Heinrich Johannsen drängte eindrücklich darauf, dass er eine Braut benötigte, die für sein körperliches Wohlempfinden sorgen würde. Er schrieb: »Ich fürchte aber wenn ich wieder die Junggesellenschaft beginne, daß ich dann wieder bald darniederliege, weil ich mich dann auch um den Haushalt bekümmern muß, das aber bei der vielen Arbeit unmöglich ist.« Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Missionsleitung, 13.1.1869, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich. Dazu auch in der gleichen Akte Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Marie Sommer, 14.12.1869.

89 Einen sehr guten Eindruck vermittelt das offene Geheimschreiben von Carl Hugo Hahn und Hans Christian Knudsen über die zumindest gefühlte Situation der ledigen Männer im Südlichen Afrika. Offenes Geheimschreiben, Capstadt 18.10.1841, Bl. 112-113, RMG 2.598 Anfänge der Mission im Namaqualand/Südwestafrika. Beide berichteten über jene Missionare, die sich mit afrikanischen Frauen verheiratet hatten. Vgl. dazu auch Hartmann 2002, S. 51. Diesen Grund führte auch Deborah Kirkwood an. Kirkwood 1993, S. 26. Wobei auch die Verheiratung den »sittlichen Verfall« nicht garantieren konnte, wie der Fall von Hans Christian Knudsen belegt. Auch Peter Heinrich Johann-

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Argument seitens der Missionare für die Verheiratung war, darauf verweisen die Erinnerungen von Johann Georg Schröder[90], über die Begegnung mit Frauen in den Jungfrauenvereinen:

> »Geradezu Verderben bringend mußten für manchen jungen Bruder die Jungfrauenvereine sein. […] Da steht ein solcher Mann mit 22-25 Jahren sonntäglich mit abgespannten Nerven in einem dumpfigen, überfüllten Saal, umgeben von 40 bis 200 heiratsfähigen Jungfrauen, übt Lieder mit ihnen, erzählt ihnen von den großartigen Erfolgen der Mission und hält ihnen vor allen Dingen eine Buß- und Erbauungspredigt. […] Ich erinnere mich, daß wir einmal zu einer Konferenz der Zöglinge den Herrn Inspektor eingeladen hatten, dem von einer Minorität ein Antrag gestellt wurde – auch ich gehörte zu den reuigen Schafen – er möge aus physischen oder sittlichen Gründen die Zöglinge von den Jungfrauenvereinen entbinden. Wie wurde uns da aber heimgeleuchtet. Es waren ja allerdings horrende Summen, die direkt oder indirekt durch diese Vereine zusammenkamen.«[91]

Doch nicht nur das sittliche Verhalten der Missionare sollte durch die Ehe garantiert werden, sondern sie sollten den neuen Christ*innen ein gesittetes Ehe- und Familienleben vorleben, gerade so, wie in der Heimat die Pfarrfamilie.[92] Denn dies schien entscheidend zu sein, um eine christliche Gemeinschaft nach europäischen Genderkonstruktionen aufzubauen. Zur Hochzeit der Missionare mit den ihnen nachgesandten Bräuten, wurden deshalb nicht nur Gemeindemitglieder eingeladen, sondern auch Heiden. Ihnen sollte demonstriert werden, wie Christ*innen den Bund für das Leben schlossen.[93] »It was believed that wives would serve as models of female behaviour, and with their husbands demonstrate the merits and virtues of the monogamous family.«[94] Das protestantische Eheverständnis und die Rolle von Ehefrau und Ehemann sollten damit – ähnlich wie nach der Reformation – mit Hilfe der öffentlichen Eheschließung und der feierlichen Hochzeitspredigten in den neuen Gemeinden implementiert werden.[95]

Gemäß der zu jener Zeit vorherrschenden Geschlechterphilosophie war die Frau für die Kindererziehung zuständig, sollte dem Mann ein gutes Heim bieten und eine Ge-

---

sen nannte »theils körperliche[s] Interesse« an einer möglichst baldigen Zusendung einer Braut. Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Friedrich Fabri, Silindung 15.11.1867, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

90 Johann Georg Schröder 1833-1898 war in der Namamission tätig.

91 Zitiert nach Altena 2003, S. 296.

92 Zur Vorbildfunktion von Pfarrfrauen vgl. Schorn-Schütte 1991, S. 109-153.

93 Töpperwien 2004, S. 33.

94 Kirkwood 1993, S. 26. Diese Vorbildfunktion erwähnt auch Prodolliet 1987, S. 40.

95 Nach der Reformation wurden mithilfe von Traupredigten das protestantische Eheverständnis und die darin definierten Rollen von Ehefrau und Ehemann in die neuen Gemeinden getragen. Vgl. hierzu Karant-Nunn 2016, 186ff. Dadurch fanden die religiösen Rituale, die im bürgerlichen Deutschland des 19. Jahrhunderts als Folge der »Familiarisierung der Religion« aus dem öffentlichen Kirchenraum in den familiären Kreis verlegt worden waren, wieder ihren Platz in der Öffentlichkeit.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

währ gegen den Abfall vom Glauben bilden.[96] Die Frau stand dabei für Emotionen, Abhängigkeit und Sittlichkeit. Als weibliche Stärken wurden definiert: Dulden, Empfangen und Gebären. Im Gegensatz dazu stand der Mann für Vernunft, Eigenständigkeit und Pflicht. Als männliche Fähigkeiten galten: Handeln, Mitteilen und Befruchten.[97] Der Aktivität des Mannes stand die Passivität der Frau gegenüber. Und so betonte auch Peter Heinrich Johannsen in einem Brief betreffs seiner Brautwahl: »Die Arbeit der Frau muß sich nach der des Mannes richten und n i e umgekehrt.«[98] Diese Charakteristika wurden auch in den Nachrufen der Missionarsfrauen besonders betont, wie das bspw. der Nachruf von Emma Schütz zeigt: Sie war sechs Jahre als »treue Gefährtin, liebevolle Gattin und sorgsame Hausmutter zur Seite gestanden, hatte Freud und Leid mit ihm [Philipp Schütz] geteilt und seine Hände und Herz gestärkt in der Arbeit.«[99] Diese Erwartungen waren fest verankert in den Köpfen der Missionare. So schrieb auch Christian Kühhirt 38 Jahre später: »Unsere lieben Frauen sind uns von Gott als Gehülfinnen geschenkt worden, so müssen wir sie auch teilnehmen lassen an Freud und Leid des Gemeindelebens. Sie können uns dann auch besser loben und danken helfen und anhalten an Gebet und an der Fürbitte.«[100] Wilhelm Metzler schrieb über die Bedeutung seiner Frau für seine eigene Arbeit: »Mir ist sie [Johanna (geb. Kreutzer)] eine treue Lebensgefährtin bis ins hohe Alter geworden; ohne sie hätte ich in der Missionsarbeit nicht das leisten können, was mir der Herr auferlegte.«[101] Erst mit der Ankunft der Missionsfrau wurde der Missionar in seiner Arbeitsfähigkeit komplett. Auch zur Leitung einer Missionsstation sollte ein Missionar verheiratet sein, »um der ganzen dortigen Arbeit willen.«[102] Und doch wurde der Platz der Frauen als Gehilfin neben und unter dem Mann gesehen.[103] Die Bedeutung der Ehefrauen für ihre Männer im privaten Bereich kann jedoch auch deshalb nicht unterschätzt werden, wenn man bedenkt, wie isoliert manche Missionarsfamilien zeitweilig gelebt haben und wie wichtig in solchen Situationen das gegenseitige Stützen und aufeinander Verlassen war. So klagte Johann Jakob Irle nach dem Tod seiner Frau Emilie: »die Sonne seines Hauses ist ihm erloschen, das Herz ist ihm zerrissen, und mit vielen Thränen muß er sein täglich Flehen vor den Herrn bringen, daß er nicht erliege.«[104] Heinrich Püse realisierte nach seiner Ankunft in Sumatra: »Das Junggesellenleben, welches ich mir früher für den Missionsdienst so empfehlenswert dachte, finde ich jetzt ganz vereitelt und elend, so daß mir

96 Zum philosophischen Diskurs über Frauen und Geschlechterdifferenz im 19. Jahrhundert vgl. Habermas 1994.

97 Zur Konstruktion der Geschlechter im 19. Jahrhundert vgl. u.a. Honegger und Heintz 1981; Frevert 1986; Brunotte und Herrn 2007.

98 Hervorhebung im Original. Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Ludwig v. Rohden, 20.3.1868, S. 23, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

99 N.N. Neuestes aus Sumatra. BdRM 1876, S. 148.

100 Christian Kühhirt. Vor welchen Gefahren in seinem Berufs- und Privatleben hat sich der Missionar in dt. Südwestafrika besonders zu hueten und wie kann er denselben vorbeugen? 1914, Bl. 4, RMG 2.628 Kühhirt, Christian.

101 Wilhelm Metzler. Jahresbericht, S. 4, RMG 1.365 Metzler, Wilhelm.

102 Gesuch um die Zusendung einer Braut für Paul Schulte 1930, Bl. 311, RMG 2.631 Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.

103 Konrad 2000, S. 53.

104 Johann Jakob Irle. Nachruf Emilie Irle. In: BdRM 1888, S. 342.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meine jetzige Lage den Reiz des Lebens, wenn auch nicht ganz genommen aber doch sehr geschwächt hat.«[105]

Neben ihren Tätigkeiten als Ehe- und Hausfrauen, sollten die Missionarsfrauen auch Verantwortung in der Missionsarbeit übernehmen. Idealerweise sollten sie zur Mutter der Gemeinde werden.[106] So schrieb Johann Jakob Irle über seine verstorbene Frau, dass sie ihm nicht nur ein »hingebendes und liebendes Weib [war], sondern sie war mir eine rechte Gehilfin auf dem Weg nach oben, und eine treue Gehilfin auch in meinem Amt und Beruf. […] Mit ganzem Herzen hing sie an der Missionsarbeit unter diesem armen Volk, bis zu ihrer letzten Stunde. […] Unsre Gemeindeglieder, alte wie junge, hatten an ihr eine treue Mutter.«[107] Trotzdem es sahen die Mehrheit der Missionare die Hauptaufgabe ihrer Frauen im Haus und bei den Kindern, wie eine Diskussion aus Sumatra von 1908 zeigt.[108] Dort wurde überlegt, ob, um die Mission unter Frauen zu intensivieren, Missionarsfrauen nicht einmal die Woche 2-3 Stunden den Mädchen widmen könnten. Doch wurde der Antrag von der Mehrheit der Missionare abgelehnt mit dem Hinweis, dass ihre Frauen ihre Aufgaben im Haus hätten.[109] Und auch die Missionsleitung bestärkte die Missionare in ihrer Haltung: Wenn auch die Missionsleitung gern wollte, dass sich auch die Ehefrauen an der Missionsarbeit beteiligten, sahen sie doch auch, dass die »erste Aufgabe […] im Haus und bei den eigenen Kindern«[110] lag. Vor allem sollten Missionarsfrauen das Ideal der Ehefrau und Mutter nach europäischen Vorstellungen vorzuleben.[111] Dabei waren nicht viele Worte oder aktive Arbeit gefragt, sondern vielmehr »[d]urch stillen, sanften Wandel sowohl wie durch gelegentliche Ermahnung und Beeinflussung helfen sie den heidnischen und christlichen Frauen ihrer Gemeinde, recht Mütter und bessere Gattinnen zu werden als bisher. Sie leben ihnen ein christliches Familienleben und christliche Kindererziehung vor. Sie beeinflussen manche jungen Leute, die sich als Dienstboten in ihren Häusern aufgehalten haben.«[112] Gerade diese Vielschichtigkeit und diese Nützlichkeit der Missionarsfrau als Gehilfin auf verschiedenen Ebenen wurden im 19. Jahrhundert als Argumente für die Verheiratung von Missionaren und gegen die Aussendung unverheirateter Frauen eingesetzt.[113] Denn die Missionsschwester konnte zwar ebenfalls Einfluss auf Mädchen und Frauen nehmen und die Missionare diesbezüglich in ihrer Arbeit unterstützen, aber sie konnten kein Auffangbecken der sexuellen Bedürfnisse der Missionare bieten und konnten auch kein christliches Familienleben vorleben. Außerdem schien die Ehefrau durch ihre

105 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, Pansurnapitu 28.2.1877, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich. Er war sehr frustriert, weil er keine passende Braut fand. Er heiratete 1882 und damit 8 Jahre nach seiner Aussendung.

106 Katrin Roller schlussfolgert, dass den Missionarsfrauen »unter Rückgriff auf die ihr zugestandene Rolle als ›Mutter‹ gesellschaftliche Autorität, auch Macht zugeschrieben wurde.« Roller 2000, S. 319.

107 Johann Jakob Irle. Nachruf Emilie Irle. In: BdRM 1888, S. 342f.

108 Vgl. hierzu auch Töpperwien 2004, S. 28f.

109 Konferenzprotokoll 1908, Bl. 102, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

110 Antwortschreiben aus Barmen, 16.6.1908, Bl. 150, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

111 Vgl. dazu Comaroff und Comaroff 1992a, S. 247.

112 DMR 1909, S. 3.

113 Die Diskussion dazu in: JB 1844, S. 21.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

untergeordnete Position keine Konkurrenz in der männlich dominierten Missionshierarchie darzustellen.

2.4.2 Erwartungen an eine Braut

Um sicherzugehen, dass die Bräute die richtigen Voraussetzungen[114] mit in die Ehe brachten und alle Anforderung erfüllten, wurden die Frauen von der Missionsleitung zunächst sehr genau begutachtet.[115] Neben Lebenslauf und Anschreiben, ließen sie sich Gutachten von Pfarrern, Freunden und Verwandten schicken. In ihrer Entscheidung sah sich die Missionsleitung als von Gott geleitet.[116] In »einem ernsten Wort an die ordinierten Brüder« hob die Missionsleitung hervor, welches in ihren Augen die wichtigen Charaktereigenschaften einer vorbildlichen Missionarsbraut waren:

> »Bedenkt, liebe Brüder, was die Mission von einer Missionsfrau erwarten muß: Will anders sie ihres Mannes wirkliche Gehülfin werden, so muß sie im innigen kindlichen Glauben an ihren Heiland stehen: ihr Beruf fordert von ihr, daß sie demütig und bereit zur Selbstverleugnung ist; ihr Vertrauen auf Gott muß ihr Herz mutig und in schwierigen Lebenslagen geduldig machen; durch Freundlichkeit und selbstlose Herzensgüte soll sie als ein Licht unter den verkehrten Heiden wie unter den Heidenchristen leuchten; mancherlei Schmerz und Kreuz wird ihr nicht erspart bleiben, hat sie doch nicht selten noch Härteres zu erdulden als der Missionar, dem sie zugleich helfen soll, seine Last zu tragen. Die Familie, der Haushalt, das Klima, der Missionsberuf stellen Anforderungen an sie, die man gar nicht hoch genug anschlagen kann. Ihr ahnt das jetzt kaum, bedenkt das aber bei der Wahl eurer Lebensgefährtin. Überlegt lange und nüchtern, ob ihr zusammen paßt, denn es handelt sich um einen Bund für's Leben. Mehr als jeder andere Mann ist der Missionar in seiner Einsamkeit auf seine Frau angewiesen. Wehe ihm und seiner Arbeit, wenn Mißklänge seine Ehe stören! Erbittet euch von Gott Klarheit darüber, da ihr ja das Mädchen so genau nicht kennen könnt. Seht auch darauf, daß eure Auserkorene über eine gute Bildung verfügt, die zu eurem eigenen Geistesleben paßt. Es werden an die geistigen Fähigkeiten einer Missionarsfrau bedeutende Ansprüche gestellt. Bedenkt das bei eurer Wahl. Auch muß das in Frage kommende Mädchen kerngesund, praktisch, tüchtig und haushälterisch sein […].«[117]

Neben bester Gesundheit sollte die zukünftige Missionarsfrau demütig, bereit zur Selbstverleugnung, mutig, selbstlos, geduldig und gläubig sein. Auch eine gute Bildung sollte sie mitbringen. Nicht aber um der Bildung willen, sondern, um zu verhindern, dass sich der Missionar in ihrer Gesellschaft unwohl fühlte und damit

114 Vgl. hierzu auch sehr ausführlich für Basel: Konrad 2000.

115 Vgl. hierzu auch Kapitel 4.

116 Die Deputation in einem Brief an Johann Heinrich Lutz in Südafrika. Zitiert nach Menzel 1978, S. 130. Dieser betonte göttliche Einfluss auf die Entscheidungsfindung war nicht nur ein gängiges Motiv, um Verhalten zu rechtfertigen, Egoismus auszuschließen und auf die eigene Demut hinzuweisen, sondern auch die Hervorhebung des pietistischen Ideals eines ganz auf Gottes Leitung ausgerichteten Handelns. Zum Ideal der Gottes Führung im Pietismus vgl. Vogt 2016.

117 RMG 306 Verlobungs- und Heiratsfragen im Missionsseminar.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ganz im Sinne Rousseaus, der meinte: »Die Erziehung der Frau sollte sich immer auf den Mann beziehen. Uns zu gefallen, für uns nützlich zu sein, unser Leben leicht und angenehm zu machen: das sind die Pflichten der Frau zu allen Zeiten.«[118] Zu kluge Frauen waren nicht erwünscht: »[…] so überkluge Frauen gehen besser wieder nach Europa, die können wir nicht brauchen hier,«[119] sagte der Missionar Paul von Erlen 1911. Dazu passte die weitere Forderung, dass sie »praktisch, tüchtig und haushälterisch«[120] sein sollte. Also die Betonung von praktischen bzw. hauswirtschaftlichen Tätigkeiten und damit die Betonung ihrer Bodenständigkeit.[121] Auch im Missionsstandardwerk von Gustav Warneck fand eine Beschreibung der »Traumfrau« eines Missionars ihren Platz. Dies zeigt, welche bedeutende und einflussreiche Position einer Missionsfrau zugesprochen wurde, trotz der Betonung ihrer untergeordneten Position:

> »Die Frömmigkeit einer Missionarsfrau muß, um mit Kingsley zu reden, etwas Muskulöses haben, mit Mariasinn Marthathätigkeitstrieb verbinden, sie muß tapfer und fröhlich leiden können, ohne zu klagen, sanftmütig sein ohne Sentimentalität, und helfen und dienen, ohne zu ermüden. […] Unerläßlich ist auch ein gewisses Maß an allgemeiner Bildung, nicht bloß darum, weil auch die Missionarsfrau die Eingeborenensprache fließend sprechen lernen, sondern weil sie auch als seine Gehilfin dem Manne geistig ebenbürtig sein muß; aber mit dieser Bildung muß sie die Tugenden einer Hausfrau und speziell ein Geschick praktischer Angriffigkeit verbinden, welches sie befähigt, auch mit geringen Mitteln ihrem Mann ein trautes Heim zu bereiten, sich in den fremden Verhältnissen leicht zurechtzufinden und ihrer heidnischen und christlichen Umgebung eine helfende Diakonisse zu sein. Fromm und frisch, dienstwillig und heiter, sanft und mutig, gebildet und wirtschaftlich – so ausgerüstet ist dem Missionar sein Weib eine segensreiche Gehilfin in Haus und Amt.«[122]

Es wurde ein unerreichbares Idealbild einer Frau skizziert, das aufgrund seiner Realitätsferne schon fast lächerlich anmutet. Die Frau musste dienen, unterstützen und helfen, ohne dabei zu klagen und zu jammern. Mit einem Lächeln auf den Lippen, dem Mann zur Seite stehen, nie müde und erschöpft sein. Bezeichnenderweise finden sich in der Missionsliteratur keine entsprechenden Ausführungen zu den Erwartungen an Männer. Welche Folgen eine solche Erwartungshaltung haben konnte, zeigt das Beispiel von Peter Heinrich Johannsen, der der Missionsleitung eine Liste mit gewünschten Eigenschaften seiner zukünftigen Braut schickte. Und obwohl die Missionsleitung selbst höchste Ansprüche an die zukünftigen Ehefrauen stellte, kommentierte Ludwig von Rohden mit folgenden Worten: »Sie sagen, Sie wollen lieber keine Frau, als eine, die nicht die dort aufgezählten Eigenschaften hat. Ja, lieber Freund, dann werden Sie wohl unverheiratet bleiben. Denn ein solcher Ausbund von christlicher Vollkommenheit […]

118 Rousseau 1844.

119 Töpperwien 2004, S. 29.

120 RMG 306 Verlobungs- und Heiratsfragen im Missionsseminar.

121 Nils Oermann weist darauf hin, dass die Ehefrauen der nach Namibia gesandten Missionare zum Teil bessere Ausbildungen hatten als ihre Männer. Oermann 1999, S. 45.

122 Warneck 1894, S. 231f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist […] weder meine Tochter noch Ida Eyck noch mutmaßlich irgendein anderes Mädchen in der Christenheit.«[123]

Die Forderungen der Mission gegenüber den zukünftigen Frauen, spiegeln überwiegend jene wider, die an die bürgerliche Frau des 19. Jahrhunderts ganz grundsätzliche gestellt wurden. Auch war es ihre Aufgabe, »durch Aufmerksamkeit, Ordnung, Reinlichkeit, Fleiß und Sparsamkeit, wirtschaftliche Kenntnisse und Geschicklichkeit, den Wohlstand, die Ehre, die häusliche Ruhe und Glückseligkeit des erwerbenden Gatten sicher[zu]stellen.«[124] Ein über den Selbstzweck begründeter Bildungsanspruch wurde abgelehnt und höher gebildete Frauen als »gelehrtes Frauenzimmer«[125] karikiert. Große Bedeutung bei der Auswahl der passenden Ehefrauen hatte der »kindliche Glaube.«[126] So ist auch die emphatische Auseinandersetzung mit der eigenen mangelhaften Frömmigkeit und der Erweckung als distinktes Erlebnis in den Lebensläufen der Bräute, ähnlich wie wir das auch bei den Missionsschwestern und Missionaren finden, charakteristisch. Der Begriff »Erweckung« implizierte dabei einen Neubeginn, ein Erwachen.[127] Auch das Gefühl des eigenen Unvermögens und die Betonung der eigenen Sündhaftigkeit finden sich als wiederkehrendes Motiv.[128] Frauen nutzten in ihren Lebensläufen gängige pietistische Floskeln, um auf ihre Demut und Selbstverleugnung zu verweisen. Sie beschrieben sich als gläubige Personen, die ihr Leben Gottes Willen unterordneten und bedienten die an sie gestellten Erwartungen.

2.4.3 Qualifikationen der Bräute. Erwartungen und Realität

Reichte offensichtlich zunächst der Glaube und die Demut der Frauen als Qualifikation zur Heirat mit einem Missionar, bot die RMG ab der Jahrhundertwende zusätzliche Kurse für ausreisende Bräute, um die Frauen gezielt in ihrer Religiosität zu schulen. Um ihrer Vorbildfunktion als gute Hausfrau gerecht zu werden, vermittelte die RMG in diesen Kursen außerdem Grundlagen der Haushaltsführung. Der Kursinhalt wurde mit der Zeit um Grundkenntnisse in Krankenpflege und Geburtshilfe erweitert. Eine bessere Vorbereitung auf die Missionsarbeit forderten dabei nicht etwa die Missionare im Feld. Diese wehrten sich zunächst dagegen, auch aus Angst vor weiblicher Konkurrenz.

123 Ludwig v. Rohden. Schreiben an Peter Heinrich Johannsen 20.3.1868. Zitiert nach: Menzel 1989, S. 69.

124 Frevert 1986, 20,223. Zur Stellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft siehe auch: Hausen 1976; Hausen 1993a, 1993b.

125 Frevert 1986, S. 20. Ein solches Beispiel ist auch die Suche nach einer passenden Braut für Peter Bonn auf Sumatra. Vorgesehen war, dass dieser die Unterrichtung der Missionskinder übernahm. Entsprechend wurde eine Braut mit passenden Eigenschaften und Kenntnissen von Bramen gefordert. »Betreff der Tüchtigkeit seiner l[ieben] Braut, sowohl im Unterrichten, Erziehung, wie auch im Französisch u[nd] Musik.« Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Missionsleitung, 27.8.1879, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich. Peter Bonn heiratete tatsächlich eine Lehrerin.

126 RMG 306 Verlobungs- und Heiratsfragen im Missionsseminar.

127 Grünhagen 2010, S. 96.

128 Die Lebensläufe der Bräute wurden alle nach ähnlichem Schema verfasst. Die Glaubensfindung nahm einen wesentlichen Platz ein. Siehe hierzu auch Konrad 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ein vorheriger Sprachkurs wurde als unnötig abgelehnt.[129] Das heißt, dass die meisten Bräute in ein Land gingen, dessen Sprache sie nicht sprachen und die sie meist auch nur mit Hilfe ihrer Männer erlernen konnten. Die Abhängigkeit von ihren Männern wurde damit zementiert.[130] War es einem Missionar nicht wichtig genug, dass seine Frau Zugang zur Sprache fand, musste sie selbst Möglichkeiten finden, diese zu erlernen oder lebte im schlechten Falle sehr isoliert auf der Missionsstation. Nur mit entsprechenden Sprachkenntnissen war es ihr möglich, Mädchen und Frauen zu erreichen und damit ihren außerfamiliären Auftrag zu erfüllen. In der Vernachlässigung der Sprachkenntnisse der Bräute spiegelt sich die Erwartung an die Bräute wider, nämlich nicht primär zur Verbreitung des Wortes Gottes beizutragen, sondern vor allem ein christliches Frauendasein *vorzuleben*. Für diese Aufgabe waren Sprachkenntnisse nicht nötig.

Obwohl ihnen zunächst keine spezifische Ausbildung zugedacht war, wurden sie zu wichtigen Pfeilern der Missionsarbeit. Peter Heinrich Johannsen schrieb über seine Frau Marie (geb. Sommer): »[…] sie ist mir oft ein treuer, ruhiger nüchterner Ratgeber. Eine Missionarsfrau […] hat oft einen richtigen Blick, und der Missionar hat sich eben so wohl zu hüten die Worte seiner Frau unbeachtet zu lassen […].«[131] Beim Tod der Missionarsfrau bemühte sich die Missionsleitung schnell um eine Nachfolgerin, um die Arbeit der Missionare nicht zu gefährden.[132] Auch die Leitung der RMG musste eingestehen: »Missionarsfrauen sind ersetzbar, aber nicht entbehrlich.«[133]

Ihre Arbeit wurde weitgehend als Selbstverständlichkeit wahrgenommen und damit als wenig bemerkens- und erwähnenswert empfunden. So erfahren wir »von dem Dienst der Missionarsfrau […] bei weitem nicht so viel wie von dem, was man von ihr erwartet.«[134] Bezeichnenderweise wurden den Missionarsfrauen zum großen Teil selbst nach dem Tod keine eigenständige Persönlichkeit zugestanden. Vielmehr wurden sie weiter entpersonalisiert, indem selbst im Nachruf auf die Erwähnung des Namens verzichtet und lediglich von der Frau von Missionar xy oder Frau Missionar xy gesprochen wurde.[135] Die Nichtnennung der Namen war allerdings auch eine letzte Bestätigung ihrer Demütigkeit, wie wir bspw. auch in der Einleitung einer kleinen Broschüre über das Leben einer Missionarsfrau lesen können, die von einem Mann verfasst wurde: »Ihr

129 Davon berichtete Annemarie Töpperwien, S. 27. Kritik äußerte Adelheid Meis an dieser Praxis. Sie beschrieb sehr eindrücklich ihre Anfangsschwierigkeiten und berichtete, dass »neuerdings« [verm. Anfang 20. Jahrhunderts, Anm. d. Verf.] die Regelung getroffen wurde, dass die zukünftigen Ehefrauen zur Spracherlernung zunächst bei anderen Missionsfamilien untergebracht werden sollten. Meis 2003, S. 69.

130 Luise Winkler schrieb, dass der Ehemann von Anne Broekmate keine Zeit fand, seiner Frau mit der Bataksprache zu helfen. So brachte sie ihr die wichtigsten Sachen bei einem Besuch bei. Luise Winkler. Meine Erlebnisse und Erinnerungen, RMG 1.436 Winkler, Luise.

131 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben 20.6.1870. Zitiert nach: Menzel 1989, S. 73.

132 Viele Frauen starben bei der Geburt oder aufgrund von Krankheiten und Erschöpfung.

133 Töpperwien 2004, S. 138. Vgl. auch: Antwortschreiben der Deputation 24.9.1903, Bl. 190b und Konferenzprotokoll 1901, Bl. 185a, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland.

134 Menzel 1978, S. 132.

135 Auf die Konsequenzen das Namensrecht und Namensänderungen durch Eheschließungen, Scheidungen und Wiederverheiratungen für die Tradierung von kulturellen Leistungen von Frauen hatte, verweist Barbara Hahn eindrücklich in ihrer Studie. Hahn 1991.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Familienname ist verschwiegen, weil es nicht nach ihrem bescheidenen Sinne war, vor Menschen viel genannt zu werden.«[136]

Fügte sich die Missionarsfrau nicht in die ihr zugewiesene Rolle, griffen die Missionare oder die Missionsleitung regulierend ein. So beschwerte sich bspw. in Namibia Friedrich Heinrich Vollmer[137] darüber, dass Johanna Schmelen[138] als Übersetzerin und Predigerin auf Rehoboth arbeitet. Unabhängig davon, wie gut ihre Arbeit gewesen sein mag, wurde ihr diese allein aufgrund ihres Geschlechts untersagt.[139] Einigen Missionarsfrauen gelang es als Witwen über gesetzten Grenzen hinauszugehen und ihre Arbeitsbereiche neu zu definieren. In einigen wenigen Fällen konnten Frauen nach dem Tod ihrer Männer mit der Zustimmung der Missionsleitung als Missionsschwestern weiter im Missionsfeld tätig bleiben.

Die erste Witwe, die im Missionsdienst der RMG blieb, war Christiane Kähler. Sie war 1832 mit ihrem Mann nach Südafrika ausgezogen und arbeitete nach dessen Tod für mehr als dreißig Jahre unter Frauen und Mädchen. Doch auch ihr Platz in der Missionshierarchie war klar definiert: »Und was ihre Gabe nicht war, das machte sie auch nicht zu ihrer Aufgabe. […] Ihr Glaube und ihre langjährige Erfahrung qualifizieren sie als Vorbild.«[140] Ihr Handeln war also nur so lange geduldet, wie sie innerhalb ihrer »Gaben« agierte.

Über Laura Hendrich (geb. Böckmann), die nach dem Tod ihres Gatten 1897 als Missionsschwester nach Borneo zurückkehrte, wurde folgendes berichtet: »Nach ihrer ganzen Eigenart konnte man ihr nur eine ziemlich selbständige Arbeit zuweisen […]. Kurz, sie hat die Arbeit eines Missionars getan und manchem mag sie zu ›männlich‹ gewesen sein.«[141] Schon, dass sie mit Vor- und Nachnamen im Nachruf genannt wurde, verweist darauf, dass ihre Arbeit anerkannt wurde. Die Bezeichnung ihrer Arbeit als »männlich« steht für selbständig und unabhängig, evtl. aber auch dafür, dass sie sich herausgenommen hat, zu predigen. Die Arbeitsbereiche der Witwen waren, bis auf ganz wenige Ausnahmen, aufgrund ihres Geschlechts ganz klar begrenzt. Es war Frauen streng untersagt zu predigen. Die Mission wollte »keine predigenden Frauen«[142] haben. Dies war den Männern vorbehalten und dieser Arbeitsbereich wurde mit Rückgriff auf die Bibel und dem Paulinischen Schweigegebot der Frauen (1. Korinther 11, 12 und 14; 1. Timotheus 2,11-12) verteidigt.[143] Die Absicherung der männlichen Hierarchie, wurde aber auch mit einem Verweis auf die Biologie begründet: »es ist wider Schrift, Sitte und

136 N.N. Dem Herrn geweiht. Ein Frauenleben im Dienste der Mission. Barmen 1906, S. 3.

137 Franz Heinrich Vollmer 1819-1867. Missionar in der Namamission.

138 Die Tochter des Pioniermissionars Johann Heinrich Schmelen und seiner zweiten Frau Zara. Sie heiratete später Heinrich Kleinschmidt. Den Einfluss von Zara Schmelen auf die Missionsarbeit hat Ursula Trüper deutlich gezeigt. Vgl. Trüper 2006.

139 Lau 1985, S. 699 (April 1853).

140 Zu Christiane Kähler siehe: Nachruf. In: BdRM 1871, S. 226.

141 Nachruf Laura Hendrich. In: BdRM 1903, S. 179.

142 August Schreiber. Die Organisation der Frauenmissionsarbeit, in: Verhandlungen der neunten Kontinentalen Missionskonferenz. Berlin 1897, S. 84-96, hier S. 94. Kommentar Gustav Warneck in der Diskussion.

143 Das Schweigegebot galt nicht nur für den kirchlichen Raum. Generell war es nicht vorgesehen, dass Frauen vor einer größeren Gruppe das Wort ergriffen. Dies änderte sich erst Ende 19. Jahrhundert als das Schweigegebot sich auf die »sakrale Sphäre« und die Unterordnung der Frau unter den

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

weibliche Naturbestimmung.«[144] So übernahmen in den Fällen, in denen kein europäischer Missionar auf der Missionsstation anwesend war, Gehilfen, Älteste, Lehrer oder Evangelisten und damit die neuen Christen dies Aufgabe zu predigen. Doch auch hier finden sich einzelne Ausnahmen: So leitete bspw. Elisabeth Kuhlmann (geb. Dannert) nach dem Tod ihrer Haushaltshilfe Helene die Beerdigung, da der Evangelist aus Trauer diese Aufgabe nicht übernehmen konnte.[145] Eine weitere Ausnahme war Auguste Redecker, die aufgrund ihrer Sprachkenntnisse wiederholt die Missionare im Taufunterricht, in Bibel- und Gesangstunden vertrat und die schon erwähnte Laura Hendrich.[146]

In Namibia war Lina Stahlhut[147] (geb. Rohde) die erste Missionarsfrau, die nach dem Tod ihres Gatten die Missionsstation allein mit den dortigen Gemeindeältesten leitete.[148] Als unverheiratete Schwester wollte sie weiter im Missionsdienst bleiben und lehnte deshalb eine Heiratsanfrage von Gustav Schmolke[149] 1903 mit dem Hinweis ab, es sei sicher Gottes Wille, dass sie weiterhin in der Mission diene, weil sie keine »Freudigkeit«[150] finden konnte, sich für die Ehe zu entscheiden. Ihrem Beispiel folgte nur kurze Zeit später auch Clara Viehe[151] (geb. Rothe). Ähnliche Fälle sind aus der Batakmission bislang nicht bekannt. Die selbständige Arbeit dieser Frauen, die von der Missionsleitung zum Wohle der Mission akzeptiert wurde,[152] irritierte manche Missionare. So schrieben sie bspw. über Clara Viehe, dass sie zwar »fleißig, beliebt bei den Leuten und sehr glücklich,«[153] aber doch auch »nicht normal,«[154] sei. Immerhin übernahm sie die Leitung der Gemeinde Otjikango, nachdem ihr Mann verstorben war. Auch wenn

---

Mann nur noch auf die »Ehe« begrenzen sollte. Hierzu: Studienzentrum der EKD für Genderfragen 2019, S. 11.

144 August Schreiber. Die Organisation der Frauenmissionsarbeit, in: Verhandlungen der neunten Kontinentalen Missionskonferenz. Berlin 1897, S. 84-96, hier S. 94. Kommentar Gustav Warneck in der Diskussion.

145 BdRM 1927, S. 38. Elisabeth Kuhlmann war auch als Journalistin tätig und in ihrer Gemeinde sehr geschätzt, dies betonte zumindest Christian Zeraua aus Omaruru in seinem Nachruf. Elisabeth Kuhlmann, ELCIN VII.23 Omaruru.

146 Nachruf Auguste Redecker. In: BdRM 1963, S. 3.

147 Nachruf Lina Stahlhut. In BdRM 1933, S. 2-6 von August Wulfhorst. Zu ihrer Arbeit und Rolle in der Mission vgl. auch Besten 2009, S. 146-154.

148 In ihrem Lebenslauf schrieb Lina Stahlhut, dass sie gerne als Diakonisse ausreisen wollte, sie sich aber noch nicht berufen fühlte. Dies änderte sich mit der Heiratsanfrage von Wilhelm Stahlhut, den sie als »Wink Gottes« deutete.

149 Gustav Schmolke (1.9.1854-1.8.1931) war Missionar in Schietfontein und Wupperthal (Südafrika).

150 Auch der Inspektion gegenüber argumentiert sie damit, dass Gott sie in ihrer Entscheidung geleitet habe. Lina Stahlhut. Schreiben an Missionar Schmolke 20.4.1903 und Schreiben an Inspektion 20.4.1903, RMG 1.633b Stahlhut, Wilhelm.

151 Clara Viehe arbeitete vor ihrer Ehe als akademisch gebildete Musiklehrerin am Rheinischen Missionstöchterinstitut in Stellenbosch (Südafrika). Vgl. BdRM 1934, S. 125.

152 Antwortschreiben der Deputation 24.9.1903, Bl. 108a, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland. Allerdings forderten sie die Missionare auf, regelmäßig Kontrollbesuche durchzuführen.

153 Konferenzprotokoll 25.3.1903, Bl. 144b-145a, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland. Clara Viehe arbeitete nach dem Tod ihres Mannes als Lehrerin zunächst in Okahandja, dann in Otjikango.

154 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese klein war, so arbeitete Clara Viehe dort allein, nur mit Unterstützung der Ältesten. Bei Lina Stahlhut verweigerten die Missionare die Zusammenarbeit, weil sie sich an ihrem selbständigen Charakter störten. Sie baten die Leitung, während Lina Stahlhuts Aufenthalt in Deutschland, von der Wiederaussendung abzusehen.[155] Es sei ihnen unmöglich in »Liebe und Friede«[156] mit ihr zusammenzuarbeiten. Die Missionare gingen sogar so weit zu schreiben: »Ihre Wiederaussendung würde uns in die größte Not und Verlegenheit bringen.«[157] Sie begründeten ihre Haltung schlicht damit, dass in ihrem Missionarsgebiet die Zeit für die Schwesternarbeit noch nicht gekommen sei.[158] Doch zu dieser Zeit hatte innerhalb der Missionsleitung bereits ein Umdenken eingesetzt. Ihre Arbeit wurde geschätzt und Lina Stahlhut wurde zwar nicht wieder in die Ovambomission zurückgesandt, dafür aber in die Hereromission, die dringend um Missionsschwestern gebeten hatte.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass innerhalb der Mission ganz klare Vorstellungen zirkulierten, wie eine Missionarsfrau sein sollte und was sie zu tun hatte. Nämlich, als »tüchtige, umsichtige Hausfrau […] immer zum Dienen und Helfen bereit«[159] sein. Als gläubige Christin sollte sie die Arbeit der Männer unterstützen und dabei demütig bleiben. Es wurden Forderungen gestellt, die der eigentliche Begriff »helfen« nicht abdeckt. Es war vielmehr der Dienst der Geringsten mit den höchsten Anforderungen.[160] Doch nicht alle Frauen hielten sich an die an sie gestellten Erwartungen, sondern forderten diese heraus und brachten innerhalb der Mission das Bild der Ehefrau und die ihr zugeschriebene Rolle ins Wanken. Indem sie ihr Verhalten als von Gott geleitet und auf »Gottes Wille« beruhend absicherten, schafften sie sich bewusst oder unbewusst einen größeren Handlungsspielraum, als ihnen von der Missionsleitung zunächst zugestanden wurde. Leiten ließen sie sich vom pietistischen Ideal einer ganz auf Gottes Leitung ausgerichteten Lebensführung.[161] Damit gelang es ihnen, ihren Entscheidungen eine besondere Relevanz und Autorität zu verleihen.

2.4.4 Die Motive der Bräute. Die Ehe als Erfüllung des eigenen, noch unzeitgemäßen Wunsches?

Die überwiegende Mehrheit der Bräute bewertete die mit der Heiratsanfrage verbundene Aufgabe als Missionarsfrau, den Erwartungen des pietistischen Umfelds entsprechend, als Ruf Gottes und betonte, dass es ihnen nie in den »Sinn gekommen [wäre],

155 Die Diskussion über die Aussendung der Schwester Lina Stahlhut zog sich über ein Jahr. Einträge im Protokollbuch 13.11.1905, 15.1.1906, 12.2.1906, 14.5.1906, 28.9.106, 12.11.1906, RMG 15 Protokolle der Deputationssitzungen.

156 Konferenzprotokoll 1906, Bl. 186, RMG 2.629 Missionarskonferenzen im Ovamboland.

157 Ebd., Bl. 187.

158 Forderung nach einer Schwester zur Erziehung halbweißer Kinder. Konferenzprotokoll 27.-30.4.1904, Bl. 90a, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland. Lina Stahlhut wurde 1905 in die Hereromission gerufen.

159 Über Anna Steinsiek, geb. Niemann. N.N. Missionarsfrauen auf Sumatra. In: DMR 1936, S. 103.

160 Vgl. hierzu Konrad 2000, S. 54.

161 Hierzu vgl. Vogt 2016, S. 466f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daß der Herr […]«[162] sie für die Missionsarbeit auserwählen würde. Dies entsprach den Erwartungen an ihre Demut und Selbstverleugnung. Doch die Untersuchung der vor der Ausreise verfassten Lebensläufe erlaubt Spekulationen über die wahren Motive der Frauen. Vereinzelt finden sich dort deutliche Hinweise darauf, dass Frauen die Ehe mit einem Missionar als Weg für sich sahen, ebenfalls zur Ausbreitung des Christentums beizutragen, was ihnen als unverheiratete Frau im 19. Jahrhundert noch nicht möglich war. So schrieben einzelne Bräute von einem »unwiderstehliche[n] Drang zur Mission«[163] oder von einem »stille[n] Wunsch meines Herzens«[164] der mit dem Heiratsantrag in Erfüllung ging. Manche Frauen berichteten offen darüber, dass sie ursprünglich den Wunsch hatten, als Missionsschwestern auszureisen, was aus unterschiedlichen Gründen aber nicht realisiert werden konnte. Für sie bot die Ehe mit einem Missionar offensichtlich eine Möglichkeit, doch noch ihren Wunsch zu erfüllen und auf anderem Wege für die Mission zu arbeiten.[165] Etwas weniger demütig schrieb bspw. Anna Helen Bartwig, dass sie zusammen mit ihren Freundinnen den Herrn bat »so es sein Wille wäre, auch uns hinaus zu senden.«[166] Auch Lina Stahlhut (geb. Rode) schrieb, dass sie gerne als Diakonissin ausreisen wollte, aber sich noch nicht dazu berufen gefühlt habe. Die Heiratsanfrage von Wilhelm Stahlhut, nahm sie deshalb »von Herzen gerne an.«[167] Auch der Wunsch von Katharina Heinz, in der Mission zu dienen, ließ sich erst durch die Ehe mit Peter Bonn realisieren. Sie schrieb: »Im Herbst 1876 wurde mir die so fest gehegte Hoffnung, dem Herrn in der Mission dienen zu dürfen, genommen, wodurch ich tief gebeugt wurde.«[168] Die Lebensläufe der Bräute Lydia Hermann (verh. Bruch), Clara Müller (verh. Gericke) und Johanetta Kreuter (verh. Metzler) beinhalten ebenfalls solche Hinweise. Diese Liste könnte noch um viele weitere Beispiele verlängert werden und zeigt sehr deutlich, dass manche der Bräute zur Erfüllung ihres langjährigeren Wunsches, die Ehe mehr oder weniger »in Kauf« genommen haben. Darauf verweist insbesondere die Tatsache, dass sie in ihren Lebensläufen weder den Namen des zukünftigen Gatten erwähnen noch, dass sie als Braut ausreisten, sondern vielmehr von einer »Berufung« durch die Mission oder von einer »Anfrage« der Mission sprechen.[169]

Das wiederkehrende Motiv des »inneren Kampfes«, das sich in den Lebensläufen findet, bot den Frauen eine legitime Möglichkeit, ihre Ängste in einer akzeptierten Form

162 Minette Vogt, verh. Viehe, RMG 551 Lebensläufe.

163 Clara Müller, verh. Gericke, RMG 552 Lebensläufe.

164 Caroline Gutbrod, verh. Nommensen, RMG 551 Lebensläufe.

165 U.a. Lebensläufe von Christine Schöttler, verh. Dornsaft; Rundtje Westen, verh. Klynstra; Adele Vahrenkamp, verh. Jung; Emmi Troll, verh. Pichler, Helene Bender, verh. Schneider; Margarete Hüttig, verh. Horn; Lina Rohde, verh. Stahlhut; Maria Müller, verh. Lange; Helene Anna Hartwig, verh. Baumann; Else Ströber, verh. Diehl. Mitte des 19. Jahrhunderts existierten generell noch wenig Alternativen für Frauen zur Ehe. Vgl. hierzu Frevert 1986, S. 44. 1836 gründete Theodor Fliedner Kaiserswerth. In den Folgejahren entstanden weitere Vereine, die Frauen als Krankenschwestern ausbildeten. Parallel dazu bemühten sich vor allem bürgerliche Frauen um Veränderungen in den Lebensbedingungen und es entstanden professionelle Berufe. Frevert 1986, S. 70ff.

166 Anna Helen Hartwig, verh. Baumann, RMG 553 Lebensläufe.

167 Lina Rohde, verh. Stahlhut, RMG 551 Lebensläufe.

168 Katharina Heinz, verh. Bonn, RMG 552 Lebensläufe.

169 Bsp. Hanna Tiemeyer, geb. Eickhoff, Frieda Kleis, geb. Schlipköter, Anna Mindermann, geb. Coerper, Gabriela Bielefeld geb. Hák.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auszudrücken. Außerdem erfüllten sie damit die Erwartungen, die an sie gestellt wurden. Allerdings erschwert dieser »Code« eine zuverlässige Interpretation des Denkens und der Gefühle, die sich hinter diesen Formulierungen verbergen. Wie schwer es Frauen wirklich fiel, sich auf ihr Schicksal als Missionarsbraut einzulassen, oder wie erfreut sie wirklich über diese Anfragen waren, lässt sich daher nur schwer rekonstruieren.[170]

Sicher ist, dass die Missionarsbraut einen besonderen Ruf in pietistischen Kreisen genoss. Sie wurde bewundert und respektiert. Ihre Ehe galt in der Öffentlichkeit nicht als Selbstzweck, sondern vielmehr als selbstloser Beitrag, um das Werk Gottes voranzubringen. Dadurch wiederum wurde die Braut zu einer Pionierin für eine bessere – christliche – Welt. Durch den strengen Auswahlprozess wurde das »auserwählt sein« der Bräute noch mehr betont.

Heiraten konnten Frauen allerdings nur mit dem Einverständnis ihrer Eltern. Doch der Missionsgedanke war ein derart fester Bestandteil der pietistischen Gesellschaft, dass es oft der sehnlichste Wunsch der Eltern selbst gewesen war, ein Sohn möge doch Missionar werden oder eine Tochter einen Missionar heiraten. Dies konnte in einem Land mit Realteilung, Kleinbauernwirtschaft und überbesetztem Gewerbe auch schwierige Versorgungsprobleme lösen.[171] Ein Kind in den Dienst des Herrn zu stellen, galt als eine Art Dankesopfer. Dies kam häufig nach der Überwindung schwerer Krankheiten vor.[172]

Für Frauen bot die Ehe mit einem Missionar auch eine Möglichkeit, die soziale Enge der Heimat und die ärmlichen Verhältnisse gegen einen guten Ruf und den Zugang zum Missionswerk einzutauschen. Auch Exotik und Abenteuerlust sowie das Interesse an fremden Völkern und Ländern, von denen sie bisher nur in den Missionspublikationen gelesen hatten, beeinflussten ihre Entscheidungen. Dennoch muss vor allem der religiöse Aspekt als wichtiges Motiv bewertet werden. Denn ein ungefähres Bild von dem was sie dort vor allem auch als Frau und zukünftige Mutter erwartete, konnten sich Bräute ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Missionspublikationen machen, auch wenn sich die Realität dann doch vor Herausforderungen gestellt

170 Luise Winkler schrieb rückblickend, dass sie mit der Braut von Heinrich Püse gemeinsam auf Sibolga ankam und sie den Männern gegenüberstanden, und sie dachte: »hoffentlich ist es nicht der da, der es aber dann doch war.« Für sie selbst ist es gut ausgegangen, wie sie bestätigte, denn sie sind »das glücklichste Ehepaar geworden.« Luise Winkler. Meine Erlebnisse und Erinnerungen an die Zeit in Sumatra von 1905-1921, S. 108, RMG 1.436 Winkler, Luise. Vgl. zu diesem Thema auch Konrad 2000, S. 60.

171 Bspw. bei Therese Barner, verh. Heine.

172 Bspw. Lina Baade, verh. Bam; Margarethe Paschen, verh. Eich; Amalie Schoel, verh. Freek.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haben mag.[173] Außerdem kannten viele Frauen ihre zukünftigen Ehemänner nur aus Erzählungen.

Andererseits lassen die Lebensläufe der Bräute auch erkennen, dass es Frauen im 19. Jahrhundert durchaus möglich war, religiöse und persönliche Erfüllung außerhalb der Ehe zu finden. So schrieb bspw. Susanne Lübkes (verh. Pilgram): »Und als ich nun ganz ausgesöhnt mit meiner Stellung in ihr volle Befriedigung fand und vielleicht die glücklichste Lehrerin auf der Welt war, […] da forderte mein jetziger Bräutigam, G[ustav] Pilgram, mich auf, ihm nach Sumatra zu folgen.«[174] Sehr detailliert schrieb auch Anna Esselen (verh. Leipoldt) in ihrem Lebenslauf davon, wie schwer es ihr gefallen ist, ihren geliebten Beruf als Lehrerin aufzugeben. Sie erwähnte in ihrem Lebenslauf sogar, dass sie bereits mehrfach Heiratsanträge unter Angabe falscher Gründe abgelehnt hatte, um ihre Arbeit nicht aufgeben zu müssen: »Ich lehnte ab und sagte ihm, wie ich schon allen anderen zuvor gesagt hatte, dass ich mich nicht wert genug fühlte die Frau eines Missionars zu sein. Ich sagte ihm nicht, dass ich einen anderen Grund hatte – dass ich meine Arbeit nicht aufgeben wollte, an der mein Herz und meine Seele hing.«[175] Ihre Ausführungen zeigen, dass es auch die andere Seite gab, nämlich, dass es einzelnen Frauen schwer fiel ihre persönliche Freiheit und ihre Berufstätigkeit gegen die Ehe einzutauschen. Und doch entschied auch Anna Esselen sich nach drei Jahren »innerem Kampf«[176] für die Ehe, weil sie »Tag und Nacht keinen Frieden«[177] mehr hatte. Die Frage, warum sie doch in die Ehe einwilligte, lässt sich aus den Quellen heraus nicht beantworten. Bekannt ist allerdings, dass sie auch als Ehefrau weiterhin als Lehrerin tätig war. Noch im Jahr ihrer Ankunft auf Sumatra (1870) gründete sie eine Mädchenschule.[178]

Auch Helene Bock (verh. Guther) schrieb sehr offen in ihrem Lebenslauf, dass sie sich zunächst gegen die Idee der Verheiratung wehrte, weil sie so gerne arbeitete. Dass sie sich trotzdem für die Ehe mit Ferdinand Guther entschied, begründete sie damit, dass sie die Anfrage als »Zeichen Gottes sah.«[179] Damit bediente sie ein weiteres klassisches Motiv der pietistischen Gesellschaft. Die betont passive Darstellung der Partner-

173 Neben einer vorindustriellen Haushaltung und den Gefahren durch diverse Krankheiten, erwartete die Frauen oft ein Leben in isolierten Gegenden und eine frühe Trennung von den Kindern. Vor allem die frühe Trennung der Kinder, die zur Erziehung nach Deutschland gesandt werden mussten, war ein schweres Los für viele. Wie sehr Missionarsfrauen darunter litten, zeigt exemplarisch der Auszug aus dem Nachruf von Emilie Irle »Daß sie dort die Kinder mußte aufs Schiff bringen und sie nicht selbst nach Deutschland begleiten konnte, wurde ihr unbeschreiblich schwer und sie hat diesen Stoß nicht mehr überwinden können.« In: Nachruf für Emilie Irle. In: BdRM 1888, S. 342. Vgl. hierzu auch Töpperwien 2008. In den 1920er Jahre wurde von den Missionsfamilien auf Sumatra deshalb die Gründung einer deutschen Schule gewünscht, deren Kosten sie bereit waren selbst zu tragen. Johannes Warneck. Begleitschreiben zur Konferenz 1926, ohne Datum, Bl. 14, RMG 2.897 Missionarskonferenzen.

174 Susanne Lübkes, verh. Pilgram, RMG 552 Lebensläufe.

175 Anna Esselen, verh. Leipoldt, RMG 551 Lebensläufe.

176 Ebd.

177 Ebd.

178 Wilhelm Metzler berichtete davon, dass sie ihre Schülerinnen sandte, um ihn zu begrüßen. Wilhelm Metzler. Lebenserinnerungen 1905, Bl. 7, RMG 1.365 Metzler, Wilhelm.

179 Helene Bock, verh. Guther, RMG 554 Lebensläufe.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wahl, als einen von Gott initiierten Prozess, versetzte die Eheanbahnung in eine spirituelle Kausalität eines göttlichen Plans und dessen menschliche Erfüllung.[180] Durch Gebete oder »Sprüche ziehen,« versuchten Pietist*innen den Plan Gottes zu entschlüsseln und die Zeichen Gottes zu lesen. Ganz eindrücklich lässt sich dies in den Tagebuchaufzeichnungen von Marie Sommer (verh. Johannsen) nachvollziehen.[181] Das Ziehen von Bibelsprüchen spiegelte die pietistische Grundauffassung wider. Sie gingen davon aus, dass die Führung Gottes im Leben bis in die Einzelentscheidung des Alltags hinein konkret erfahrbar. Entscheidungen aller Lebensbereiche wurden deshalb dem Los unterworfen, um sicher zu sein, dass die anstehende Entscheidung gemäß Gottes »Plan« und nicht nach menschlichem Ermessen erfolgte. Sie gingen davon aus, dass Gott durch das Los zu ihnen sprach.[182] Im Losgebrauch kam ein besonderer Zug pietistischer Frömmigkeit zum Ausdruck, nämlich der im Pietismus ausgeprägt Glauben an eine absolute göttliche Vorsehung und das pietistische Ideal der Verneinung des eigenen Willens.[183] Ulrike Gleixner verweist darauf, dass gerade diese »Spiritualisierung«[184] der Religion den Entscheidungsspielraum für Frauen bei der Partnerwahl erweiterte. Indem diese Frauen ihr Leben und ihren Lebenslauf als von Gott geleitet darstellen, verbargen sie, möglicherweise nicht unbedingt bewusst, den eigenen Handlungsspielraum hinter dem Motiv der Demut. Damit erfüllten sie die Erwartungen, die an eine zukünftige Missionarsfrau gerichtet wurden. Zugleich eröffnete die weibliche Religiosität im 19. Jahrhundert Frauen damit aber eine Gestaltungsmöglichkeit, die über die Partnerwahl hinausging. Sie konnten sich öffentliche Räume erschließen. Religiosität kann so verstanden, darauf verweist Rebekka Habermas, eine Form der »self-expression«[185] sein. Dies lässt sich auch für die Mission zeigen. Die Religiosität bot den Frauen eine Chance zur Berufstätigkeit und der religiösen Selbstverwirklichung. Unter dem Strich wurde so Frauenwille zu Gottes Wille. Dass sich einige Missionarsfrauen mehr in die Missionsarbeit eingebracht haben als ihnen das – zumindest nach den außen hin – zugestanden wurde und sie sich insofern durchaus religiös verwirklichen konnten, soll an einigen Beispielen exemplarisch gezeigt werden.

- Thora von Wedel-Jarlsberg berichtete beeindruckt über die »blühenden Sonntagsschulen«[186] von Susanne Pilgram (geb. Lübkes). Diese gab, lange bevor sich die Mis-

180 Gleixner 2002.

181 RMG 86 Johannsen, Marie geb. Sommer.

182 Das Los wurde in diesem Sinn als Kommunikationsereignis zwischen Gott und Mensch verstanden. Und damit als Weg, Antworten auf Lebensfragen, Wegweisungen für die Zukunft und eine tiefere Einsicht in Gottes Willen zu erlangen. Vgl. hierzu Vogt 2016, S. 466. Außerdem: Mettele 2009, S. 56; Beyreuther 1962, 109ff. Im Pietismus war ebenfalls die Praxis des »Däumelns« bzw. »Stechens« weit verbreitet. Dabei wurde scheinbar wahllos die Bibel aufgeschlagen, um aus der aufgeschlagenen Stelle konkrete Weisungen für die jeweilige Lebenslage oder bei Entscheidungen zu bekommen. Vogt 2016, S. 466f.

183 Vogt 2016, S. 467. Zum Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, siehe Gäbler 2000.

184 Gleixner 2002.

185 Habermas 1993, S. 504.

186 Thora von Wedel-Jarlsberg, Schreiben an Inspektor, Laguboti 7.12.1891, RMG 2.074 von Wedel-Jarlsberg, Thora. Gustav Pilgram. Bericht von Balige. In: BdRM 1892, S. 337.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sionsschwestern offiziell dieses Recht erkämpften, bereits Konfirmandenunterricht für Mädchen. Und von ihr wissen wir, dass sie sich für ihre Arbeit Mitarbeiterinnen ausgebildet hatte. Diese kamen bspw. am Sonntagmorgen, um zunächst von ihr unterrichtet und »angewiesen«[187] zu werden, bevor sie dann selbst in den Sonntagsschulen unterrichteten.

- Die auf Sumatra geborene Hanna Marcks (geb. Metzler) hielt Bibel- und Nähstunden. Sie unterrichtete Frauen in Lesen und Schreiben. Zudem unterstützte sie ihren Mann aufgrund ihrer besseren Sprachkenntnisse bei seinen Übersetzungsarbeiten. Sie war ihrem Mann Otto Marcks in seinen literarischen Tätigkeiten also nicht nur Sekretärin, sondern Übersetzungshilfe und Beraterin.[188] Ihre Mitarbeit findet bei seinen Übersetzungsarbeiten keine Erwähnung.
- Johanneta Metzler (geb. Kreuter) war Ansprechperson für »viele Frauen mit körperlichen Leiden,«[189] weil sie sich gut mit Homöopathie auskannte.
- Maria Baumann (geb. Kleinschmidt) hatte bereits 1872 eine Lese- und Nähschule für Mädchen eingerichtet.[190]
- Missionarsfrauen in der Hereromission führten neue Wörter ein: »kühn bildete sie aus allem, was dem Herero unbekannt war, ein Hererowort.«[191] Eimer, Lampe, Topf, Nadel, Stopfnadel, Kuchen, Hemd, Sauce, Lauge, Rock, säumen. Hedwig Irle beschreibt, wie diese Einführung neuer Wörter im Alltag vor sich ging: »Wenn die schwarzen Mädchen irgend ein Wort hörten, welches sie noch nicht kannten, so schauten sie uns erst befremdet an, und man mußte erklären, aber bald merkten sie sich den Ausdruck.«[192]
- Besonderen Einfluss auf die Ehefrauen der Gehilfen auf Sumatra nahm Marie Johannsen (geb. Sommer). Sie leitete und prägte bis zu ihrem Tod 1891 deren Ausbildung. Peter Heinrich Johannsen über die Arbeit seiner Frau: »[…] Ich habe mich oft im stillen gefreut über die Weise meiner lieben Frau, wie sie noch abends um acht Uhr mit ihren Sprüchen zu den Frauen in ihr Haus ging, dort, bei einem kleinen Lämpchen, selbst bei rauchendem Feuer, dieselben ihnen vorlas, daran ein kurzes Wort der Ermahnung knüpfte und mit ihnen betete.«[193] Auch versammelte sie Frauen der Gemeinde einmal pro Woche zur Bibelstunde.[194] Zudem unterstützte Marie Johannsen ihren Ehemann bei seinen Übersetzungsarbeiten.[195]

187 Gustav Pilgrim. Bericht von Balige. In: BdRM 1892, S. 337f. Die Sonntagschule der Knaben hielt der Missionar selbst. Von der Arbeit seiner Frau berichtete Gustav Pilgrim in seinen Jahresberichten 1888/89 und 1891/92. Außerdem in einem Brief von 2.5.1892, RMG 1.941 Pilgrim, Gustav.

188 Ludwig Nommensen. Nachruf Otto Marcks, Bl. 59-61, RMG 1.972 Marcks, Otto.

189 Luise Winkler geb. Metzler. Meine Erlebnisse und Erinnerungen, S. 34, RMG 1.436 Winkler, Luise.

190 Heinrich Beiderbecke. Bericht über Otyozondyesra, 1874/75, Bl. 72a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

191 Irle 1911, S. 147.

192 Ebd.

193 Peter Herinich Johannsen. Schreiben an Ludwig v. Rohden 31.8.1889. Zitiert in: Menzel 1989, S. 75.

194 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Missionsleitung, ohne Jahr (ca. Mitte 1880er Jahre), RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

195 Menzel 1989, S. 136. Angemerkt sei an dieser Stelle auch, dass ein großer Teil des Drucks, der von Peter Heinrich Johannsen übersetzten Arbeiten, von Hester Needham finanziert wurde. Auch hat-

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- Von Emma Schmidt (geb. Flick) berichtete Luise Winkler, dass sie in großem Segen unter den Frauen gearbeitet hat und es aufgrund ihrer Arbeit zu einer langen Zeit der Erweckung unter den Frauen gekommen war.[196]
- Die als Missionsschwester ausgesandte Lina Zeitter leitete auch nach ihrer Heirat mit dem Missionar Heinrich Brakensiek Hebammenkurse. In einem Schreiben an die Missionsleitung wies sie ausdrücklich darauf hin, dass sie diese Arbeit nicht eigenmächtig initiierte, sondern auf Anweisung der Missionare machte. Dies war offensichtlich notwendig, denn in der Regel wurde erwartet, dass eine Frau mit der Verheiratung aus ihrer beruflichen Tätigkeit ausschied. »Ueber die Arbeit wird mein Mann ja demnächst in seinem Konferenz-Bericht schreiben und möchte ich heute nur in Antwort auf Ihre lieben Zeilen bemerken, dass Herr Dr. Winkler – Pearadja, mir selbst 6 Schülerinnen für den neuen Kurs in Geburtshilfe zuwies – die Sache also ganz im Einverständnis mit ihm geschieht. Ueberhaupt habe ich nur auf Wunsch verschiedener Brüder nochmal diesen Kurs zugesagt.«[197] Das Rechtfertigungsschreiben zeigt, wie engagiert und eigenständig sie in ihrer Arbeit stand. So schrieb sie, dass sie sich mit einem »bekannten holländischen Arzt in Batavia« in Verbindung gesetzt hatte, um eine mögliche Zusammenarbeit mit der holländischen Kolonialregierung anzuregen. Besonders ist in diesem Zusammenhang nicht, dass die Zusammenarbeit mit der holländischen Regierung gesucht wurde, sondern dass Lina Brakensiek dies tat und nicht etwa ihr Mann oder Dr. Johannes Winkler.[198]

Außerdem lebten Missionarsfrauen in Abwesenheit ihrer Männer teilweise wochenlang allein mit den Gemeinden und führten mit Hilfe einheimischer Gehilf*innen die Gemeinden.[199] Damit zeigen die Beispiele, dass Missionarsfrauen im Missionsgebiet vielmehr Aufgaben übernahmen, als eigentlich vorgesehen waren und zum Teil auch solche, die ihnen qua Geschlecht gar nicht zustanden wurden.

---

te sie die Abschriften für den Druck getätigt. Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, 21.10.1891, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich Johannsen.

196 Luise Winkler. Meine Erkenntnisse und Erinnerungen an die Zeit von Sumatra 1905-1921, ca. 1950, S. 82, RMG 1.436 Winkler, Luise.

197 Lina Brakensiek. Schreiben an Missionsleitung, Nainggolan 7.6.1914, RMG 1.966 Brakensiek, Heinrich. Zudem auch Lina Brakensiek. Schreiben an Missionsleitung, Nainggolan 19.1.1914, RMG 1.966 Brakensiek, Heinrich.

198 Auch die Schwester Lisette Niemann beantragte selbständig Subventionen bei der niederländischen Kolonialregierung. Vgl. u.a. Beschlüsse über die Bittgesuche von Lisette Niemann. NL-HaNA, Koloniën, 1850-1900, 2.10.30, Inv. Nr. 8492, Inv. Nr. 8511, Inv. Nr. 8492.

199 Irle 1911, S. 65.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.5 Die unverheiratete Schwester

2.5.1 Die Öffnung der Mission für unverheiratete Frauen

Als ein von Gott initiierter Prozess wurde der Heimatgemeinde die Öffnung der RMG für die Schwesternarbeit dargestellt. So konnte diese gar nicht erst in Frage gestellt werden.[200] Im Monatsbericht 1890 hieß es dazu:

> »Diese englische Dame [Hester Needham] ist uns ganz ungesucht und unverhofft, wie wir fest annehmen dürfen, vom Herrn selbst zugeführt worden, um einen schon längst sowohl von uns hier als von unseren Missionaren gefühlten Bedürfnis in Bezug auf die Arbeit unter den Frauen und Mädchen abzuhelfen. Nämlich bisher kamen diese bei der doch fast nur von unseren Missionaren getriebenen Arbeit nicht zu ihrem Rechte und es stellte sich immer deutlicher heraus, daß diesem Mangel nur durch eigene Missionsarbeiterinnen abgeholfen werden kann.«[201]

Ganz so »unverhofft« war dieser Schritt nicht. Denn der Missionsinspektor August Schreiber, der später als »Bahnbrecher«[202] der Frauenmission bezeichnet wurde, setzte sich bereits seit den 1880er Jahren dafür ein, die Mission für Frauen zu öffnen.[203] In seinen Reden im Missionskreis verwies er auf die Erfolge der englischen und amerikanischen Missionsgesellschaften und begründete die Aussendung von Frauen mit biblischen und demographischen Fakten.[204] Er betonte die Bedeutung der Mütter für die Religiosität der Familien und wie wichtig es deshalb sei, dass Frauen durch eine gezielte Frauenmission erreicht werden.[205] Denn, so wurde das auf der internationalen Missionskonferenz 1927 formuliert, »As the woman is the real keeper of the tradition, […] she must be won in order to introduce Christian truths into the family and prevent pernicious customs from endangering Christian influence.«[206] Dabei hob er hervor, dass diese Arbeit von den Missionarsfrauen alleine nicht bewältigt werden konnte und deshalb die Aussendung unverheirateter Schwestern notwendig für eine umfassende

200 Zur Diskussion über die Aussendung von Missionsschwestern vgl. Eulenhöfer-Mann 2010, S. 170ff.

201 BdRM 1890, S. 182f. Zum Beschluss der Missionsleitung vgl. den Eintrag 8.7.1889, S. 233, RMG 13 Protokolle der Deputationssitzungen. Siehe dazu auch Wasserzug-Träder 1927, S. 41.

202 Albert Hoffmann. Frauendienst in der Mission. Referat gehalten in Barmen bei Konferenz der Rheinischen Jungfrauenvereins-Vorstände. In: DMR 1916, S. 5.

203 August Schreiber. Die Arbeit an den heidnischen Frauen und Mädchen, in: AMZ 1891, S. 277-287. Ernst-Friedrich Berlin bezeichnet ihn als Verfechter der Frauenmission. Berlin 1914, S. 168f.

204 Er wies auf die Jüngerinnen Jesu, die Samariterin und die kanaanäische Frau neben den Frauen der apostolischen Zeit, z.B. Lydia, Priscilla und Phobe. Außerdem betonte er, dass die Hälfte der Weltbevölkerung weiblich sei. In der Zeit zwischen 1890-1903 wurden unter seiner Leitung 30 Schwestern ausgesandt.

205 Diese besondere Betonung der Mütter für die religiöse Erziehung, spiegelte sich auch in den Nachrufen und Lebensläufen vieler Missionare. Vgl. u.a. Nachruf Peter Heinrich Brincker. In: BdRM 1905, S. 49f, Nachruf Wilhelm Metzler. In: BdRM 1909, S. 116. Nachruf Friedrich Brinckschmidt. In: BdRM 1936, S. 22. Rebekka Habermas zeigt, dass gerade Frauen selbst zur Aufwertung der Frau als Zivilisationshüterin innerhalb der Familie beitrugen, weil ihnen diese Position Ansehen und Respekt verlieh. Habermas 1994, S. 136.

206 The international missionary council 1927, S. 67.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Missionierung sei. Es waren also vor allem zwei Faktoren, die angeführt wurden, unverheiratete Frauen auch in der Äußeren Mission zuzulassen: zum einen die Notwendigkeit aus dem Missionsfeld, da Männern bestimmte Bereiche verschlossen blieben und zum anderen die Tatsache, dass die Frau als Mutter als Schlüssel zur Beeinflussung von Moral und Kultur angesehen wurde.[207] Bisher war der Beitrag unverheirateter Frauen für die Mission auf das Engagement in der Heimatgemeinde begrenzt.[208] Dort war es gern gesehen, wenn sie Missions-Frauenvereine und Jungfrauenvereine gründeten.[209] »Wenn auch nur zwei oder drei Freundinnen des Reiches Gottes sich vereinigen, sich zu bestimmten Stunden versammeln, für die Mission stricken oder nähen, dabei einander abwechselnd etwas aus Missions-Berichten vorlesen: so ist die Sache schon in's Leben getreten.«[210] Betend, strickend und Geld eintreibend durften Frauen bis dahin vor allem die Mission unterstützen.

Die Missionare auf Sumatra hatten den Wunsch nach weiblichen Mitarbeiterinnen bereits 1884 geäußert, indem sie den ersten Antrag auf die Sendung einer unverheirateten Schwester gestellt hatten. Zu dieser Zeit lehnte es die Missionsleitung allerdings noch ab, ein »unverheiratetes Frauenzimmer«[211] hinauszusenden. Die Anfrage von Hester Needham einige Jahre später kam dem Ansinnen des Missionsinspektors sehr gelegen, denn sie kam auf die RMG zu und wollte auf eigene Kosten, aber im Dienst der RMG, in Sumatra missionieren.[212] Die Missionare auf Sumatra wurden in dieser Entscheidung nicht einbezogen, sie wurden lediglich darüber informiert, dass ihnen eine Missionsschwester gesandt wurde.[213] Dass die RMG hier sehr zögerlich Neuland betrag, beobachtete auch Hester Needham bei ihrem Besuch in Barmen. Sie schrieb darüber: »[…] die Schwierigkeit besteht darin, daß es gegen die Gewohnheit der Deutschen ist, unverheiratete Missionarinnen anzustellen, und doch können die Missionarsfrauen diesen Dienst nicht noch zu dem Gewicht der Arbeit hinzufügen, die schon in ihren Händen liegt. Folglich ist kaum zu erwarten, daß eine Deutsche die

207 Diese Argumente wurden auch von den Frauen selbst angeführt, um die Öffnung der Mission als Betätigungsfeld für Frauen zu öffnen. Vgl. hierzu u.a. Grimshaw und Sherlock 2005, S. 184ff.; Thorne 1999.

208 Gerade die Kirche war in ihrer Abwehr den Frauen qualifizierte Berufe zu öffnen äußerst heftig. Baumann 1993, S. 150.

209 Für Rebekka Habermas sind gerade die Frauenvereine Sozialisationsorte für eine neue weibliche Identität, die im Mittelpunkt der Gesellschaft stehen. Vergleichbar mit den Logen, die zur Etablierung männlicher Identitäten dienen. Vgl. hierzu Habermas 1994, S. 135.

210 So wurde 1844 gegen die Aussendung unverheirateter Frauen im Jahresbericht der RMG argumentiert. JB 1844, S. 34.

211 Entwurf Antwortschreiben der Deputation, Oktober 1884, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Erneute Bitte in: Konferenzprotokoll, Pearadja, 3.-5.8.1890, Bl. 20, RMG 2.892 Missionarskonferenzen.

212 Die erste weibliche Mitarbeiterin hatte die RMG nach Afrika ausgesandt. Sie sandte 1846 Anna Jörris zur Unterstützung der Missionarswitwe Christiane Kähler nach Südafrika. Allerdings schickte die Deputation mit ihrer Aussendung einen Brief an Johannes Rath, dass eine unverheiratete Schwester komme und die Deputation »nichts dagegen [hat], wenn einer unserer Nama- oder Damarabrüder diese Schwester, Anna Jörris, zur Gehülfin erhielte. Johannes Rath selber nahm schon ein Jahr später diese Schwester zu seiner Frau. Besten 2000.

213 Sie wurde allerdings gern aufgenommen. Menzel 1989, S. 159ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bahn bricht; aber Dr. Schreiber hofft, daß ich nur die erste von sehr vielen bin, die in dieses besondere Arbeitsfeld eintreten.«[214] Mit der Aussendung von Hester Needham gelang es der RMG die Schwesternarbeit zu beginnen, ohne ein finanzielles Risiko einzugehen. Die Finanzierung der Schwesternarbeit wurde von der RMG auch später ausgelagert und hauptsächlich durch Jungfrauenvereine getragen. Noch 1931 stand in der Satzung für die Schwesternarbeit: »die Schwesternarbeit wird ausschließlich getragen durch freiwillige Gaben, freiwillige Sammlungen und Zuschüsse der RMG, die sie aus ihr gemachten Gaben machen kann.«[215] Somit zeigt auch die Art und Weise der Finanzierung, dass die Schwesternarbeit als Zusatz zum Hauptwerk deklariert wurde.

Mit dem Hinweis auf Gottes Fügung machte August Schreiber die Entscheidung unanfechtbar. Gezielt sollten nun mit Hilfe der Schwestern Frauen für die christliche Botschaft erreicht werden, »weil für die Erweckung und Förderung eines echt christlichen Familienlebens und christlicher Kinderzucht, diesen beiden so überaus wichtigen Stücken, das Allermeiste auf das innere Leben der Frauen und Mütter ankommt.«[216] Die männliche Missionsleitung hatte folglich realisiert, dass eine erfolgreiche Missionierung nicht allein über Männer gelingen konnte.

2.5.2 Erwartungen an eine Missionsschwester

Die vorsichtige Öffnung der Mission gegenüber unverheirateten Frauen wurde begleitet durch die Einführung eines strenges Auswahlverfahren für mögliche Kandidatinnen.[217] Zu den Anforderungen an eine Missionsschwester veröffentlichte die Zeitschrift *Des Meisters Ruf*[218] 1909 folgenden Artikel:

> »Lebendiger, starker Glaube, herzliche Liebe, ein klarer Verstand und gute Gesundheit sind als Vorbedingungen für diesen Beruf unerläßlich. Die Betreffende muß die Gabe haben, fremde Sprachen sich aneignen zu können,[219] sie muß demütig und gehorsam

214 DMR 1939, S. 48.

215 Satzungen für die Schwesternarbeit der RMG, 1931, RMG 558 Allgemeine Bestimmungen.

216 BdRM 1891, S. 226.

217 Vgl. zu den Diskussionen über die Aussendung der ersten Schwestern RMG 13 Protokolle der Deputationssitzungen, S. 223, 273f, 306, 374, 433. Ute Gause verweist darauf, dass der Erfolg der Frauendiakonie nur gelang, weil sie ein Frauenmodell verfolgte, das den sozialen, zeitgenössischen und christlichen Vorstellungen entsprach. Gause 2010.

218 Diese Zeitschrift wurde 1909 gegründet und bis 1914 von Johannes Warneck herausgegeben. Sie richtete sich explizit an eine weibliche Leserschaft. Sie sollte über die Schwesternarbeit unterrichten und eine Verbindung zwischen den weiblichen Missionsunterstützern und der Schwesternschaft im Missionsdienst herstellen.

219 Während von Missionaren erwartet wurde, dass sie das Wort Gottes verbreiteten, die Bibel übersetzten und predigten, musste ihnen eine gewisse Zeit zur Erlernung der jeweiligen Sprache zugestanden werden. Die Sprachkenntnisse der Frauen schien erstaunlich unwichtig gewesen zu sein. In Namibia waren es die Schwestern, die in ihren Konferenzen darauf drängten, dass auch ihnen eine Sprachlernzeit zugestanden wurde. Sie wurden ihnen zwar gewährt, aber – aufgrund drängender Pflichten – konnte sie selten wirklich in Anspruch genommen werden. Anders war dies auf Sumatra: Dort mussten auch Schwestern nach einem Jahr ein Sprachexamen bestehen. Im 20. Jahrhundert waren sogar Bräute zum Spracherwerb vor der Verheiratung in andere Missionsfamilien untergebracht. Schlussendlich zeigt diese Diskussion über den Spracherwerb einmal mehr,

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> sein, muß es verstehen, sich in fremde Verhältnisse einzuleben und in einem Organismus sich einzugliedern. Dabei muß sie jedoch imstande sein, selbständig handeln zu können. Nicht jede, die sich zum Missionsdienst berufen glaube, erfüllt diese Anforderungen. Die Aussendung weniger befähigter Schwestern würde der Mission mehr schaden als nützen. Es kommt nicht darauf an, daß möglichst viele Schwestern hinausgehen, sondern daß diejenigen, welche gesandt werden, von Gott selbst den Ruf erhalten haben und sich seiner Kraft getrösten dürfen.«[220]

Gesundheit, Alter und insbesondere der Glaubensstand der Frauen stellten – wie auch schon bei den Bräuten – wichtige Kriterien dar.[221] Intellektuelle Bildung war auch bei den Schwestern nicht erwünscht.[222] Es galt, eine Frau soll gelehrt, aber nicht gebildet sein. Selbstverleugnung war eine zentrale Eigenschaft, die von den Schwestern erwartet und als entscheidend für den Erfolg der Mitarbeit wahrgenommen wurde: »[…] durch ihre Selbstverleugnung, Demut und liebevolle Hingabe [haben sie] bedeutenden Einfluß geübt auf die Frauen und Jungfrauen verschiedener Gemeinden.«[223] Wie sehr die Schwestern diese Selbstverleugnung verinnerlicht hatten, zeigt bspw. der demütige Verzicht von Lisette Niemann auf Würdigung ihrer eigener Leistungen: »Die Heimgegangene hat einen Wunsch hinterlassen, bei einem etwaigen Nachruf nicht viel von ihr selbst und ihrer Arbeit, auch nicht zur Ehre des Herrn zu sagen.«[224] Ihr eigenes Handeln und damit das menschliche Werk wurde dadurch dem Göttlichen untergeordnet und ist damit ein Zeichen der eigenen tiefen Religiosität. Auch Anna Henkel hinterließ einen ähnlichen Wunsch. In einem Schreiben, in dem sie den Ablauf ihrer Beerdigung detailliert festlegt, schreibt sie: »Ich bitte sehr meinen Wunsch zu beherzigen und über mein Leben zu schweigen und nur Gottes Gnade und Barmherzigkeit zu rühmen.«[225]

Ähnlich wie bei den Bräuten mussten die zukünftigen Schwestern ihre Fähigkeit durch verschiedene Zeugnisse bestätigen lassen. Der Anmeldeprozess von zukünftigen Schwestern verlief zumindest in den 1930er Jahre folgendermaßen, wie uns die für die Frauenmission verantwortliche Schwester Margarete Scharrenberger wissen lässt:

---

dass die Mission eine »gendered mission« war. Wie wichtig die Sprachkenntnis im Alltag war und wie schwierig deshalb der Anfang, beschrieb die Missionarsfrau Adelheid Meis sehr eindrücklich. Meis 2003, S. 60ff.

220 DMR 1909, S. 4.

221 Rhoda Semple zeigt für Großbritannien, dass diese beiden Punkte zumeist als Begründung einer Absage dienten. Semple 2003, S. 27. Allerdings wurde mit Luise Lergon eine 48jährige Frau nach Sumatra gesandt. Dies löste bei den anderen Schwestern Kritik aus. Denn sie wollten lieber eine junge Frau zur Unterstützung. Siehe zur Diskussion in den Konferenzprotokollen und Antwortschreiben 1898 und 1900. RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

222 Vgl. Lebensläufe in RMG 552, RMG 553 und RMG 554. Für die Schulbildung der Missionare, siehe Altena 2003.

223 Nachruf Hester Needham. In: DMR 1909, S. 4. Dieses Attribut wurde von allen anderen Schwestern auch gefordert.

224 Nachruf Lisette Niemann. In: BdRM 1921, S. 262. Dieser demütige Verzicht, die eigenen Leistungen gewürdigt zu haben, zeigt sich auch im bewussten Verzicht auf Nennung der Autorenschaft bei Publikationen. Die Betroffenen gaben damit ihren eigenen Subjektstatus auf und betonten die göttliche Führung ihres Handelns. Vgl. hierzu Weidert 2007, 29ff.

225 Anna Henkel. Angaben für ihre Beerdigung, AFKSK 4-1, Schwesternakten, 2607 Anna Henkel.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Nach Meldung im Schwesternheim werden die Papiere dort geprüft, auch mündliche Erkundigungen eingezogen, und je nachdem beides ausfällt, wird um Einsendung des Lebenslaufes wie des ärztlichen Attestes gebeten. Diese Papiere zirkulieren bei der Leitung, das heißt, bei dem Direktor, dem Heimatinspektor, dem Seminarleiter und dem Präses. Danach zirkulieren die Papiere weiter bei sämtlichen Gliedern des Frauenbeirates, und wenn keine Aeusserung dahin geht, von der Annahme abzusehen, ergeht eine Nachricht an die sich Meldende, daß sie als Missionsaspirantin dann und dann eintreten darf. Damit ist dann dem Schwesternheim der Auftrag erteilt, für die notwendige Ausbildung und Ausrüstung der Missionsaspirantin zu sorgen.«[226]

Die Schwestern der RMG waren keine homogene Gruppe was Herkunft und Bildung betrifft. Während die ersten Schwestern, die nach Sumatra gesandt wurden, dem mittleren Bildungsbürgertum entstammten, kamen die ersten Schwestern der Hereromission mehrheitlich aus bildungsfernen Schichten.[227] Damit unterschieden sie sich von den britischen und amerikanischen Missionsschwestern, die mehrheitlichen aus dem mittleren und höheren Bildungsbürgertum entstammten.[228] Allerdings war bei den Missionsschwestern der RMG nicht die Bildung entscheidend. Vielmehr betonte die RMG die praktische Ausbildung und einen tiefen Glauben. Von den Frauen wurde gefordert, dass sie bereit waren, sich im »heiligen Dienst aufzuopfern.«[229] Außerdem wurde von einer Schwester Mut, Hilfsbereitschaft und Geduld erwartet.[230]

Die gewünschten Charaktereigenschaften brachten viele Schwestern bereits aufgrund ihrer Sozialisation und der ersten Berufsausbildung mit, denn auch in den caritativen Einrichtungen im Inland waren diese Eigenschaften gefragt. Dies belegt folgender Ausschnitt aus einem Zeugnis: »Sie hat sich während dieser Zeit durch ihre christliche Gesinnung, die sich in Bescheidenheit, Willigkeit u[nd] treuer Hingabe an ihren nicht leichten Beruf bezeugte, unsere vollste Zufriedenheit erworben.«[231] Wie die Demut der Schwestern durch die Ausbildung anerzogen wurde, davon berichtet sehr eindrücklich Ida Bonn: »Wie oft hören wir, daß wir gar nichts wissen, daß wir dumm, überaus dumm, ungeschickt usw. sind und an Kosenamen wird gewiß nicht gespart. Wir erfahren hier, daß wir gar nichts können und müssen stark umlernen.«[232] Und trotz all dieser Demütigung war es offensichtlich »eine große Freude«[233] oder gar der »Herzenswunsch«[234] der in Erfüllung ging, »wenn man die Erlaubnis erh[ielt] nach

226 Margarethe Scharrenberg. Schreiben an die Deputation, Barmen 27.4.1939, RMG 560 Schwesternarbeit. Unterstreichungen im Original.

227 Zu Bildung und Herkunft der ersten Schwestern in der Batakmission vgl. Jordans 2015, 42ff. Zur Hereromission vgl. Rempfer 2015.

228 Vgl. hierzu u.a. Semple 2003; Grimshaw 1983; Grimshaw und May 2010.

229 Aus dem Abordnungsformular der Schwestern aus den 1920er Jahren. Zitiert nach Menzel 1978, S. 153.

230 Aenne Trey. Was eine Missionsschwester in Afrika haben muss.o.J. Private Sammlung Friedhelm Stasch.

231 Zeugnisabschriften, Allgemeines Krankenhaus Mannheim 1891, RMG 2.080 Zeitter, Lina.

232 Ida Bonn. Die Ausbildung zur Missionsschwester in Tübingen. In: DMR 1918, S. 5.

233 Ebd.

234 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tübingen in Ausbildung zu gehen.«[235] Diese Haltung wird auch vor dem Hintergrund verständlich, dass die Ausbildung zur Diakonisse bzw. Missionsschwester kein Beruf sein sollte, sondern stets als Auserwähltsein und als göttliche Berufung der Schwestern gesehen wurde.[236]

Da nicht jede, die sich zum Missionsdienst meldete, »sich als geeignet […][237]« erwies, nahm die RMG bevorzugt Schwestern aus Diakonissenhäusern auf, deren Leitbild sich mit den Vorstellungen der Mission deckte.[238] Auch konnte die RMG zur Rekrutierungen von Schwestern auf ihr weitreichendes Unterstützerumfeld, organisiert über ein großes Netz an Gebets-, Sammel-, Hilfs-, Jungfrauen- und Nähvereine, zurückgreifen.[239] Es war ein dringender Wunsch der schon in der Missionsarbeit stehenden Schwestern, dass darauf geachtet wurde, tüchtige Frauen auszusenden. So betonte Lisette Niemann in einem Schreiben an die Missionsleitung: »Nach einer Lehrerin kann man sich genau erkundigen u[nd] hat mehr Garantie daß sie tüchtig ist, wie bei einem jungen Mädchen, das noch kein Amt gehabt hat. […] Ich fürchte mich so sehr vor einer nicht erprobten Mitarbeiterin, an die man dann gebunden ist.«[240] Für die Missionsschwestern war die praktische Veranlagung der Schwestern elementar. Erst an zweiter Stelle kam die religiöse Einstellung. Diesbezüglich schrieb Charlotte Spethmann nach Barmen: »Ich habe es auch erfahren […], als Hemniß für unsere Arbeit, daß tüchtige, wirklich ausgebildete Schwestern, die wohl nicht Gottes Wort im Mund führen und sich mit einem religiösen Nimbus zu umgeben wissen, zurückgewiesen sind. Und was für

235 Ebd.

236 In den 30er Jahre des 19. Jahrhunderts entstanden die ersten Armen- und Krankenpflegevereine als Antwort auf die wirtschaftliche und soziale Situation. Zur gleichen Zeit wurden die ersten Diakonissenvereine sowie das Kaiserswerther Diakonissenhaus (1836) gegründet. Die ersten Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten standen im Zeichen der dem weiblichen Geschlecht zugesprochenen Bereiche: Mütterlichkeit, Familie und Haushalt. Das Kaiserswerther Diakonissenhaus konnte sich vor allem auch aufgrund seiner an die Familie angelehnte Struktur etablieren. Diese Ausbildungsmöglichkeiten betonten alle die dienenden Aufgaben der Frau. In diesem Zusammenhang steht auch der Begriff der »geistigen Mütterlichkeit,« den die Sozialreformerin Henriette Schrader-Breymann geprägt hat. Die den Frauen zugestandenen Berufe im pflegerischen, erzieherischen und sozialen Bereich fanden ihre geschlechterpolitische Legitimation im Ideal der »Weiblichkeit«. Vgl. hierz u.a. Jacobi 2013, 1994, S. 269f.

237 DMR 1909, S. 4.

238 Gause 2010, S. 70.

239 Einige Schwestern schrieben von ihrer Mitgliedschaft in Jungfrauenvereinen, die regelmäßig von Missionaren besucht wurden. Einige erzählten, dass sie an Missionsveranstaltungen von der »Not der Heiden« gehört hatten. Eine Schwester berichtete davon, dass sie seit ihrem 10. Lebensjahr im Nähverein die Mission unterstützte. Andere hatten Bekannte, die schon für die Mission arbeiteten. Viele der Schwestern waren in der Nähe/der Missionsgesellschaft aufgewachsen, etwa die Hälfte der Schwestern stammte aus der Umgebung Wuppertals.

240 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Lagoboti 27.10.1909, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit in Laguboti. Darin bat sie um eine Lehrerin für Sumatra. Verschiedene Schwestern beschwerten sich über schlecht ausgebildete Missionsschwestern. Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor 9.1.1896, RMG 2.073 Niemann, Lisette. Charlotte Buchholz. Schreiben an Inspektor, 13.3.1896, RMG 2.077 Buchholz, Charlotte. Lisette Niemann arbeitete lieber eine Batakfrau als Gehilfin, als weitere mit Henriette Sprenger.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Schwestern hat man hier gehabt. Schämen muß man sich. Warum so? Bitte, verzeihen Sie mir diesen Ausbruch der Bitterkeit, ich weiß ja, und habe es mir schon so viel vorgesagt, es wird einmal Alles gut.«[241]

Diskussionen über eine optimale Ausbildung der Schwestern zogen sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein.[242] Da zunächst keine einheitliche Schwesternbildung von der RMG angeboten wurde, trafen unterschiedlich ausgebildete Frauen im Missionsfeld aufeinander, was immer wieder zu Auseinandersetzungen führte. Wegen Schwesternmangels nahm die RMG vor allem in den Anfangsjahren, aber nicht nur dann, Schwestern unterschiedlicher Mutterhäuser auf. Trotz Vorbehalten aufgrund fehlender christlicher Ausrichtung wurden sogar Rote-Kreuz-Schwestern in den Dienst genommen. Es trafen also Diakonissen auf Diakonieschwestern und auf Krankenschwestern, die in staatlichen Krankenhäusern ausgebildet waren.[243] Problematisch zeigte sich auf dem Missionsfeld die unterschiedliche Religiosität der Frauen genauso wie die unterschiedlichen Ausbildungsqualitäten der unterschiedlichen Schwesternhäuser. Hinzu kam, dass sich manche Frauen dem Schwesternhaus, aus dem sie rekrutiert wurden, mehr zugehörig fühlten als der RMG. So schrieb Lina Tüttenmann noch 1924 an die Schwesternschaft in Kaiserswerth: »Hier stehen wir menschlich gesprochen allein, aber auch daran gewöhnt man sich.«[244]

241 Charlotte Spethmann. Schreiben an Inspektor 29.1.1905, RMG 2.085 Spethmann, Charlotte.

242 Zur internen Diskussion über die Ausbildung der Missionsschwestern vgl. DMR 1917, S. 6-8, DMR 1920. Der Schwesternkurs. In: DMR 1923, S. 6-8. Eine einheitliche Schwesternausbildung wurde erst in den 1920er Jahren eingerichtet.

243 Die Ausbildung in Diakonissenhäusern und -vereinen prägte die Arbeit und das Selbstverständis der Missionsschwestern. Nicht jede Missionsschwester war jedoch eine Diakonisse. In den Quellen vermischen sich die Begrifflichkeiten: Missionsschwester, Diakonisse, Diakonissenschwester, Missionsdiakonisse. Ähnlich wie das bei Diakonissen war, wurde der Missionsberuf als Lebensberuf gesehen, aber kein Gelübte zur Ehelosigkeit verlangt. Vgl. hierzu auch: Jordans 2015, S. 40.

244 Lina Tüttenmann. Schreiben an Schw. Elisabeth, aus Pearadja, 1.9.1923, AFKSK 4-1, Schwesternakten, 2273 Lina Tüttemann. Auch andere Schwestern berichteten darüber, wie wichtig ihnen die Verbindung ins Diakonissenhaus war. Vgl. u.a. Anna Henkel, AFKSK 4-1, Schwesternakten, 2607 Anna Henkel. Schwestern bemühten sich um die Bildung einer Einheit unter den Schwestern. Vgl. hierzu auch Annette Garnerus. Die wahre Einheit unter uns Schwestern und ihre Pflege. 1921, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen. Einige Schwestern hielten engen Kontakt mit ihren Ausbildungsinstituten. Neben finanzieller Unterstützung war es vor allem auch die Gewissheit, von den anderen nicht vergessen zu werden. Die Schwestern baten in ihren Briefen häufig darum, in die Gebete aufgenommen zu werden und fühlten sich dadurch getragen in ihrer Arbeit. An die in der Bibelschule Malche ausgebildeten Schwestern bspw. wurde regelmäßig in sogenannten Gebetsketten gedacht. »Jeden Tag bis heute beten die Schwestern füreinander. Für jeden Tag des Monats gibt es eine Liste mit Schwestern.« E-Mail von Jana Völker von der Bibelschule Malche vom 25.08.2016.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Obwohl sich Schwestern z.B. auf Sumatra bemühten einen besseren Gemeinschaftssinn zu entwickeln, gelang ihnen das zunächst nicht.[245] Dass sich die RMG schließlich um ein Abkommen mit dem Kaiserswerther Diakonissenhaus bemühte, wurde von den Schwestern auf Sumatra sehr begrüßt.[246] Bereits seit 1912 hatte die RMG eine Abmachung mit dem Kaiserswerther Diakonissenhaus, das bei der Vermittlung von Schwestern half und auch die Ausbildung der Frauen übernahm, die sich bei der RMG für den Missionsdienst meldeten.[247] Später erhielten alle Missionsschwestern in Kaiserswerth eine dreijährige Pflege- oder Lehrerinnenausbildung.[248] Nach deren Abschluss machten einige Frauen noch einen einjährigen Hebammenkurs in Tübingen am Deutschen Institut für ärztliche Mission. Dieses Institut bot zudem einen dreiwöchentlichen »Tropenkurs«, dem auch noch eine mehrmonatige Übung im Laboratorium des Tropengenesungsheims folgen konnte.

Wie notwendig eine gute Ausbildung gesehen wurde und wie dringend sie eine einheitliche Ausbildung forderten, zeigt die Forderung von Lisette Niemann anschaulich: »Bekommen wir in Zukunft nicht alle Schwestern aus dem Wittener Mutterhause? Od[er] werden nicht alle sich meldenden jungen Mädchen dort zur Ausbildung u[nd] Probe hingeschickt? Wenn wir uns nicht an ein Mutterhaus anschließen, hat unsere Arbeit keine Zukunft, fürchte ich.«[249] Es scheint so, als ob die ersten ausgesandten

245 Auf Sumatra wollten Schwestern von Beginn an eine gemeinsame Tracht, um die Zusammengehörigkeit auch nach außen zu demonstrieren. Die ersten Diskussionen begannen bereits in den 1890er Jahren. Einigen konnten sie sich schließlich 1919. Thora v. Wedel-Jarlsberg und Hester Needham hatten sich gleich Sarong und Kapaja angezogen. Lisette Niemann ebenfalls. Außerdem liefen sie auch oft barfuß mit der Absicht den Batak ein Batak zu werden. Hester Needham warf Peter Hinrich und Marie Johannsens sogar Hochmütigkeit vor, weil sie nicht barfuß laufen wollten. Menzel 1989, S. 165. Zu dieser Diskussion siehe außerdem Jordans 2015.

246 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti, 11.7.1904, RMG 2.073 Niemann, Lisette. Schon 1896 bildete Kaiserswerth Schwestern für die RMG aus: August Schreiber. Schreiben an Gustav Fliedner, 8.7.1895 und August Schreiber. Schreiben an Gustav Fliedner 15.7.1895, AFKK 2-1, Diakonissenanstalt, D17, 1177, Ausbildung von Schwestern für die Barmer Mission, 1895. Korrespondenz zur Ausbildung in den 1930er Jahren: AFSK 2-1, Diakonissenanstalt, 181, Ausbildung von Barmer Missionsschwestern, 1934-1939.

247 Zu den Abmachungen mit Kaiserswerth vgl. Schreiben an Barmen, 6.8.1920, RMG 2.902 Schwesternkonferenz.

248 Die in den 1920er Jahren in die Hereromission ausgesandten Missionslehrerinnen erhielten fast alle ihre Ausbildung an der Frauenmissionsschule Malche bei Freienwald/Oder, die 1898 von Pastor Ernst Lohmann zunächst gegründet wurde, um Frauen in Bibelkursen für die Mission auszubilden. 1908 wurde zudem ein pädagogisches Seminar eingerichtet, das jungen Mädchen, ohne höhere Schulbildung die Möglichkeit bot, auf diesem Wege eine Ausbildung zur Lehrerin zu absolvieren. Vielen Frauen eröffnete sich darüber der Weg in die Mission. Da die nach Namibia gesandten Schwestern keine höhere Schulbildung vorweisen konnten, war gerade diese Möglichkeit entscheidend. In einem dreijährigen Kurs wurden eine Allgemeinbildung und eine pädagogische Ausbildung vermittelt. Der Lehrplan umfasste: Geografie, Naturkunde, Geschichte, Literatur, Psychologie, Pädagogik, Methodik, Deutsch, Bibelkunde, Handarbeit, Handfertigkeit und Tropenhygiene. Im letzten Jahr unterrichteten die Schülerinnen an einer staatlich anerkannten Übungsschule. Aus- und Fortbildungsstätte Malche; Börner et al. 1988; Schröter 1998.

249 Lisette Niemann. Schreiben an Pastor W., Laguboti, 11.5.1907, RMG 2.073 Niemann, Lisette. In einem weiteren Schreiben verweist sie auf die Neugründung des Diakonissenhauses in Münster. Lisette Niemann Schreiben an Inspektor, Laguboti, 22.6.1909, RMG 2.073 Niemann, Lisette. Und

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schwestern, insbesondere Lisette Niemann, bei den Neueinstellungen von Schwestern großen Einfluss hatten. In ihren Briefen kommentierte sie äußerst offen, ob eine Frau, die sich bei der Mission gemeldet hatte, in die Missionsarbeit passen würde oder nicht. So schrieb sie bspw. 1910: »Nun schicken Sie noch den Lebenslauf u[nd] die Zeugnisse des Frl. Stolpe. Nachdem ich alles geprüft habe, möchte ich Frl. Langemann den Vorzug geben.[250] In einem weiteren Schreiben kommentierte sie die Anforderungen, die an eine Schwester gestellt wurden: »Es freut mich, daß nun dort wieder Schwestern für den Missionsdienst ausgebildet werden, nur meine ich, sei es nicht nötig, daß sie das Staatsexamen machen; oder sollen sie das auch nicht?«[251] Und Charlotte Buchholz forderte, dass nur die Besten geschickt werden, denn »[d]ie Brüder werden ja auch nicht ausgesandt so wie sie sind, wenn sie sich melden […].« Sie führt weiter aus: Der Glaube ist »die erste Bedingung, aber nicht die einzige. Die Fähigkeit zur Arbeit & zur Erlernung der Sprache gehört auch dazu.«[252]

Dem konservativ geprägten Frauenbild der Diakonie angelehnt, wurde von den Missionsschwestern erwartet, dass sie ihren »Liebes-Dienst« in die Mission einbringen und um »Gottes Lohn« arbeiten würden.[253] (Vgl. hierzu das Abordnungsformular aus den 1920er Jahren.) Dass die RMG hohe Forderungen an die Missionsschwestern stellte, aber nicht bereit war finanzielle Verpflichtungen einzugehen, stieß bei Lisette Niemann auf Unverständnis, wie sie in einem Schreiben deutlich zum Ausdruck brachte:

> »Darf ich mir wohl eine Frage erlauben, in Betreff der jungen Mädchen, die in Münster ausgebildet werden sollen? Wer trägt die Kosten der dreijährigen Ausbildung? Wenn die jungen Mädchen sie selbst tragen sollen, dann verstehe ich, daß sie sich zurückziehen, denn es werden gewiß wenige von ihnen die nötigen Mittel haben. Außerdem werden die Zöglinge auch umsonst ausgebildet u[nd] zwar 6 Jahre lang, nicht wahr? Die Lehrschwestern in den Diakonissenhäusern werden auch auf Kosten des Mutterhauses ausgebildet. Wenn wir uns die Sache nichts kosten lassen, werden wir nie etwas erreichen, fürchte ich.«[254]

Lisette Niemann äußerte sich folglich sehr zu offenen Fragen und nahm sich auch heraus Entscheide der Missionsleitung zu hinterfragen. Auch die offensichtliche Ungleichbehandlung von Missionaren und

Missionsschwestern innerhalb der RMG hinterfragte sie durchaus kritisch: »Warum geht man denn mit den Schwestern ganz andere Wege wie mit den Brüdern?«[255]

---

nochmal wiederholt sie die dringende Notwendigkeit, dass zukünftige Lehrerinnen einige Monate vor der Aussendung in Münster verbringen sollen. Schreiben an Inspektor, Laguboti, 26.1.1910, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

250 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti, 17.7.1910, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

251 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti, 21.2.1913, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

252 Charlotte Buchholz. Schreiben an Herrn Inspektor, 13.3.1896, RMG 2.077 Buchholz, Charlotte.

253 Zum Leitbild der Diakonissen im 19. Jahrhundert siehe Gause 2006, S. 181-214.

254 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti, 2.5.1910 und Lisette Niemann Schreiben an August Spieker, Laguboti 6.2.1918, RMG 2.073 Niemann, Lisette. Wegen seiner Stellung zum Zwei-Schwestern-System hatte sie keine große Lust ihm zu schreiben, wie sie darin zugibt.

255 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti 20.2.1918, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Als Dienerinnen Jesu« sollten die Schwestern in den »der Frau sonderlich geschenkten« Bereichen arbeiten. Nämlich »als der Kranken Pflegerin, der Schwachen Stütze, der Mütter Hilfe, der Frauen und Mädchen Führerin zu Christus und als der Kirche stille Priesterin.«[256] Zunächst ohne einheitliche Ausbildung, bestiegen seit 1890 ausgewählten unverheiratete Frauen im Auftrag der RMG mit der Absicht das Schiff, außerhalb Europas als Missionsschwester die »heidnische Frauenwelt zu heben«[257] und dadurch dem Missionszweck zu dienen.[258] Einen Eindruck von den Frauen vermitteln auch die Abbildungen 3 und 4.

Abordnungsformular aus den 1920er Jahren[259]

»Liebe Schwestern! Im Auftrag des großen Missionskönigs sollt Ihr durch die Rheinische Missionsgesellschaft hinausgesandt werden auf's Missionsfeld. Ihr seid berufen, den Heiden das Evangelium zu bringen und vorzuleben, der Gemeinde Jesu Christi, die er durch sein eigenes Blut erworben hat, zu dienen, das Heil der Euch anvertrauten Seelen mit anhaltendem Gebet zu suchen, die Schwachen zu stärken, den Verirrten nachzugehen und keine Seele verloren zu geben, die Betrübten zu trösten, die Kranken und Sterbenden zu besuchen und zu pflegen. Dabei solltet Ihr unablässig darnach trachten, immer tiefer in das Verständnis des göttlichen Wortes einzudringen, durch einen geheiligten Wandel der Gemeinde in allem Guten vorzuleuchten, Euch in allen Stücken unanstößig zu bewahren und Euch nicht mit Dingen zu befassen, die nicht Eures Amtes sind. In summa: Wir ermahnen Euch vor Gott, die Kräfte Eurer Seele und Eures Leibes diesem heiligen Dienst aufzuopfern und Euer ganzes Leben so einzurichten, wie Ihr Euch getrauen dürft, es dermaleinst vor dem Richterstuhl Jesu zu verantworten. Seid ihr nun entschlossen, dies alles zu geloben, und willigt Ihr darin ein, über Euch zu nehmen das teure Diakonissenamt auf dem Missionsfelde, so antwortet: Ja.«

2.5.3 Die Motive der Schwestern

Bislang wurde das was Jane Hunter als »feminization of the mission force« bezeichnet hat und damit der »Ansturm« von Frauen in der Mission aus der säkularen Perspektive begründet. Doch dieser Ansatz reicht nicht aus, um zu erklären, dass sich so viele Frauen für die Mission meldeten, gerade weil sie in den Missionsfeldern mit einem sehr harten Leben konfrontiert waren. Obwohl die Mission durchaus Frauen eine Möglichkeit bot, aus heimatlichen Strukturen auszubrechen,[260] ein neues Leben in außergewöhn-

256 So sahen dies die Abordnungsformulare von Else Menninger 1938 und Meta Domnowsky vor, RMG 559 Abordnungsformulare.

257 Hedwig Stülpnagel. Deutsche Frauen-Mission im Orient, Berlin 1904. Zitiert nach Keim 2005, S. 35.

258 Hester Needham wurde noch ganz ohne Instruktion ausgesandt.

259 Abordnungsformular, 1920er Jahre, RMG 559 Abordnungsformulare.

260 Viele Frauen kamen aus kinderreichen Familien, oft hatten sie einen Elternteil oder auch beide Elternteile schon verloren. Oft waren Frauen erst nach dem Tod ihrer Eltern frei, ihre eigenen Lebensträume zu verfolgen, denn der Eintritt in die Mission war nur mit Zustimmung der Eltern möglich. So schrieb bspw. Marta Schächter, dass sie seit dem Tod ihrer Eltern in den Dienst der Mission

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lichen – ja vielleicht sogar abenteuerlichen Verhältnissen – einzulassen und dabei eine berufliche Verwirklichung zu erreichen. Vielmehr bot die Äußere Mission Frauen einen gesellschaftlich anerkannten Weg aus der heimatlichen Enge auszubrechen, die kulturell vorgeschriebene Bestimmung von Ehefrau und Mutter abzulehnen und als unverheiratete Frau in außergewöhnlichen Lebensverhältnissen ihrer Berufung nachzugehen und gleichzeitig in der christlichen Gemeinschaft eine hoch geachtete Stellung einzunehmen. Damit ermöglichte die Mission – und das ist möglicherweise der wichtigste Punkt – den Frauen eine religiöse Verwirklichung. Denn es war gerade die Religiosität der Schwestern, die zu einem entscheidenden Motor für Grenzüberschreitungen und Ausweitungen der eigenen Handlungsspielräume wurden.[261] Auch die Lebensläufe, obwohl nach bestimmten Vorgaben entstanden, deuten darauf hin, dass die Missionsschwestern ihren Entschluss in die Mission zu gehen vor allem mit ihrem Glauben begründeten. Wie bei den Bräuten waren auch bei den Schwestern Zweifel, ein »innerer Kampf« und deren Überwindung mit Gottes Hilfe fester Bestandteil der Lebensläufe, womit auch sie sich pietistischer Floskeln bedienten. Sie bestätigten damit nicht nur die Erwartungshaltung der Mission, indem sie ihre Demut betonten, sondern sicherten ihre eigenen Entscheidungen als von Gott gewollt ab. Als zentrales Motiv wiederholt sich der »Wunsch dem Herrn zu dienen […]«[262] und zum »Aufbau des Gottesreiches«[263] beizutragen. Auguste Weetneck schrieb gar davon, dass »ein innerer Drang [sie zwang, sich] für die Mission zu melden, ich mußte es tun.«[264] Rosa Kimmerle schrieb in ihrem Lebenslauf: Der »Wunsch dem Herrn zu dienen, trieb sie mit der Bitte nach Barmen, Dienste in der rheinischen Mission nehmen zu dürfen.«[265] Gerade bei Rosa Kimmerle zeigt sich, dass es sich hierbei nicht nur um Floskeln handelte, sondern die Schwestern durchaus auch bereit waren, dafür zu kämpfen, dass sich ihr Wunsch realisierte. Ausgesandt wurde sie von der RMG als Schwester für das »Erziehungsheim für halbweiße Kinder« in Okahandja. Doch sie beschwerte sich schon in ihrem ersten Bericht darüber, dass sie entgegen ihren Erwartungen die Küchenwirtschaft führen musste. Nach der Schließung des Heims konnte sie in Windhuk eine Ausbildung zur Hebamme machen. Allerdings zunächst, um den Missionsfamilien bei Geburten zur Seite zu stehen. Rosa Kimmerle allerdings wollte viel lieber unter den Herero als Gemeindeschwester

wollte. Sie hat sich beim Morgenländischen Frauenmissionsverein gemeldet. Martha Schächter, RMG 554 Lebensläufe.

261 Vgl. Rempfer 2015. Ute Gause hat gezeigt, dass die Diakonissen sich weniger über bestimmte Weiblichkeitsideale definiert haben, als vielmehr über ihre Berufung durch Gott. Zur Konstruktion des Diakonissenbildes vgl. Gause 2010, 2006, S. 181-218.

262 Hier zitiert aus: Rosa Kimmerle. Lebenslauf, RMG 1.746 Kimmerle, Rosa. Viele andere schrieben davon. Vgl. u.a. Lebensläufe von Auguste Hartung, Mathilde Wegert, Charlotte Buchholz, Anna Godau.

263 Der Wunsch am Aufbau des Reiches Gottes mitzuwirken und das eschatologische Bewusstsein ist charakteristisch für die Mitglieder der Erweckungsbewegung. Vgl. zur religiösen Sozialisation deutscher Missionare sehr ausführlich Altena 2003, S. 233ff.

264 Auguste Weetneck, RMG 553 Lebensläufe. Dieses Motiv und der Ruf Gottes werden auch von Schwestern genannt, die in den 1930er Jahren ausgesandt werden. Kritisch zum Ruf Gottes und der Realität in der Mission vgl. Frieda Schröder. Der Dienst als Missionsschwester heute, RMG 580 Schwesternmission.

265 Rosa Kimmerle, Lebenslauf, RMG 1.746 Kimmerle, Rosa.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

arbeiten. Offiziell musste sie sich den Entscheidungen der Missionskonferenz beugen, die sie zur Unterstützung der Missionsfamilien beauftragt hatte. Doch damit wollte sie sich offensichtlich nicht abfinden und wandte sich, entgegen offizieller Weisungen und Bestimmungen, direkt an Johannes Spiecker, den damaligen Direktor der RMG. Sie bat um ihre Stationierung als Gemeindeschwester. Doch ihrer Bitte wurde nicht entsprochen. Ihre Unzufriedenheit blieb und wurde bestärkt, weil ihre wenige Zeit, die sie für ihre Arbeit unter Hererofrauen hatte, immer wieder durch ihre Pflegeeinsätze unterbrochen wurde. »Was sollte ich auch unterdessen berichten, bei meinem jetzigen Wanderleben hätte ich wohl viel Stoff, aber wenig eigentlich Berichtenswertes.«[266] Die Unzufriedenheit von Rosa Kimmerle über die Arbeitszuweisung war so groß, dass sie schließlich 1918 aus der Mission austrat und in den Dienst des Roten Kreuzes wechselte. Erst unter ihrem neuen Arbeitgeber konnte sie ihr Ziel verwirklichen und als Krankenschwester und Hebamme unter Herero arbeiten.[267]

Über Missionsfeste, Missionszirkel und Jungfrauenvereine standen Schwestern schon in der Heimat der Mission nahe und gehörten zum Unterstützerumfeld.[268] Später wurden sie durch diese Vereine finanziert und standen mit diesen in engem Kontakt. In diesen Frauengebetskreisen erkannten Frauen also nicht nur ihre eigene Verantwortung für den Aufbau des Reiches Gottes und damit für die Missionierung, sie finanzierten diese auch aus eigenen Mitteln.[269] Meta Sachs fühlte sich, wie sie schrieb, bereits seit ihrem 15. Lebensjahr zum Missionsdienst berufen. Auch Frieda Schröder war schon über zehn Jahre im Missionsnähverein tätig, bevor sie von der Mission angefragt wurde, als Missionsschwester nach Südwestafrika zu gehen. Lisette Niemann, die die Schwesternarbeit auf Sumatra prägen sollte, hörte von ihrer Schwester Anna, die mit Wilhelm Steinsiek verheiratet war, dass die RMG auf Sumatra Missionsschwestern suchte. »Als daher die Brüder auf Sumatra im vorigen Jahr um Diakonissen baten, sah ich das als einen Wink vom Herrn an und entschloß mich Ihm fernhin unter den Battas zu dienen.«[270] Mit ihrer Arbeit wollten sie »dem Herrn dienen,«[271] um kein »nutzloses Leben führen zu müssen.«[272] Und die Schwestern nannten oft den Wusch, den armen Heiden zu helfen. Bei Amalie Reinshagen war es die Begegnung mit einem Ovambo auf einem Missionsfest, die sie zum »Dienst in der Mission«[273] angeregt hatte.

Mit dem Hinweis darauf, dass es sich bei ihnen um eine »jahrelange«[274] Absicht handelt, betonten die Frauen, dass es sich nicht um einen spontanen Einfall handel-

266 Schreiben an Herrn Inspektor 27.12.1909, Bl. 47a und Rosa Kimmerle, Jahresbericht 1913, 5.3.1914, Bl. 75, RMG 1.746 Kimmerle, Rosa.

267 NAN SWAA 1628/A316/3 Rosa Kimmerle, 1924-1931.

268 U.a. Lisette Niemann, Auguste Weetneck, Helene Bock, Margarethe Neumann, Auguste Beisenherz, Bernhardine Dresselhaus, Johanna Scheffler, Anna Mikat, Anna Henkel.

269 Hierzu u.a. Keim 2005, S. 33; Götz von Olenhusen 2000.

270 Lisette Niemann, RMG 552 Lebensläufe.

271 Charlotte Buchholz, RMG 552 Lebensläufe.

272 Amalie Reinshagen, RMG 552 Lebensläufe.

273 Ebd.

274 Auguste Hartung, RMG 554 Lebensläufe.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te, sondern vielmehr »ein innerer Drang«[275] war, der sie zwang sich für die Mission zu melden. »Ich mußte es tun,«[276] schrieb bspw. Auguste Weetneck. Allen gemeinsam ist damit eine tiefe Bereitschaft für diese aufopferungsvolle Arbeit. Ida Gräber schrieb bspw.: »Im Herbst 1920 kam der Ruf an mich nach Sumatra zu gehen und freudig war ich bereit.«[277] Um jedoch zu betonen, dass es sich hier nicht um eine selbstgesuchte Tätigkeit handelte, war entscheidend, dass zukünftige Schwestern einen »Ruf Gottes« erhalten hatten und der Dienst in der Mission einem göttlichen Plan folgte. Also nicht nur ihre Bereitschaft und ihr Wunsch für die Mission zu arbeiten konnten als Grund angeführt werden, dass sie in den Missionsdienst gingen, sondern der Ruf Gottes. Denn die Tätigkeit einer Schwester sollte sich von einem Beruf, der erlernt werden konnte, unterscheiden. Eine Schwester sollte von Gott für diese Berufung erwählt worden sein. Dieser notwendigen Voraussetzung für den Missionsdienst bewusst, sprachen alle Schwestern in ihren Lebensläufen in unterschiedlich eindrücklicher Weise von einem persönlichen Ruf Gottes für ihren Arbeitseinsatz in der Äußeren Mission. Mit der Betonung des göttlichen Rufs, betonten die Schwestern zugleich ihren Glauben an die göttliche Führung. Dieser göttliche Ruf sollte im Idealfall durch den Ruf der Mission ergänzt werden.

Mit der Zeit und wegen dem Bedarf an mehr Schwestern wurde diese Forderung gelockert und den Frauen zugestanden, sich selbst bei der Mission zu melden und damit ihre »Bereitschaft« für die Äußere Mission mitzuteilen, nachdem sie den Ruf Gottes vernommen hatten. In der neu aufgelegten Zeitschrift *Des Meisters Ruf* 1909 wurden die Leserinnen sogar explizit dazu aufgefordert, sich zu melden, wenn sie sich für die Äußere Mission berufen fühlten.

»Dazu [zur Missionierung der außereuropäischen Länder, Anm. d. Verf.] kann und will er auch die Frauen und Jungfrauen gebrauchen. Gott hat dem weiblichen Geschlecht besondere Gaben gegeben, die auch der Missionsarbeit zugute kommen sollen. So treten wir, denen die Verwaltung der Erntearbeit anvertraut ist, vor euch und teilen euch die große schöne Botschaft mit: D e r M e i s t e r i s t d a, u n d r u f e t e u c h!«[278]

2.5.4 Die geschlechterspezifische Hierarchie in den Missionsgebieten

Mit dem Einsatz der beruflich qualifizierten, alleinstehenden Schwester entstand eine neue Zusammenarbeit zwischen Mann und Frau im Missionskontext, die über die bisherige Zusammenarbeit im Rahmen ehelicher Verbindung hinausging. Das brachte für die Mission eine neue Dynamik, die nach Regeln verlangte. Die schriftliche Instruktion beschrieb den ungefähren Arbeitseinsatz der Schwestern und betonte ihren Platz in der Hierarchie unterhalb des Missionars.[279] Sie sollte sich nicht mit Dingen befassen, die

275 Auguste Hartung, RMG 554 Lebensläufe.

276 Auguste Weetneck, RMG 553 Lebensläufe.

277 Ida Gräber, RMG 554 Lebensläufe.

278 DMR 1909, S. 2.

279 Ausführlich zu den Arbeitsgebieten der Schwestern in Namibia vgl. Rempfer 2015. Zu Sumatra vgl. Jordans 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 3: Missionsschwestern der Hereromission, 1933. Vorn, v.l.n.r.: Helene Köhler, Minna Sachs, Erna Okolowitz. Hinten, v.l.n.r.: Auguste Beisenherz, Auguste Redecker, Lisel Hohl, Frieda Schröder, Meta Domnowsky.

Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 902-118

nicht ihres Amtes waren, sondern »willig und fähig sein, sich demütig in den Gesamtorganismus des Missionswerkes hineinstellen zu lassen.«[280] Um einer zu großen Selbständigkeit der Missionsschwestern vorzubeugen, hatten die Missionare auf Sumatra bereits 1893 nach Barmen zurückgemeldet, dass sie die Aussendung der »weiblichen Mitarbeit« unterstützten, aber sie baten gleichzeitig darum die zukünftigen Schwestern »[…] vorher genau zu prüfen und Insonderheit darauf Gewicht zu legen, daß eine jede Schwester sich den betreffenden Ordnungen zu fügen hat, die für Alle gelten, auch für diejenigen, die sich selbst unterhalten. Jedenfalls kann doch eine Schwester nicht ohne Zustimmung ihres Stationsmissionars und der Conferenz ihre Station willkürlich wechseln und […] soviel weniger, wenn ihr Posten wohl nicht wieder besetzt ist.«[281] Um die Selbständigkeit der Schwestern einzuschränken, betonten die Missionare, dass die Schwesternarbeit nur dann segensreich für die Mission sei, wenn sie die Arbeit

280 Schwesterninstruktion, Punkt 2. Allgemeine Vorbedingungen für den Eintritt von Missionsschwestern in den Dienst der Rheinischen Missions-Gesellschaft zu Barmen. o.J., RMG 558 Allgemeine Bestimmungen.

281 Protokoll der Synodalverhandlungen, Laguboti Mai 1893, Bl. 90, RMG 2.891 Missionarskonferenzen. Dieser Kommentar bezog sich auf Hester Needham, die selbständig die zwei anderen englischen Schwestern: Emily Duty und Kate Dimbleby nach Sumatra geholt hatte. Die RMG-Leitung distanzierte sich von dieser Aktion und betonte, dass zukünftig deutsche Schwestern gesandt werden sollen. Antwortschreiben aus Barmen, 21.9.1893, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des Missionars ergänze. Dies hatten die Missionare zur Besonderen Betonung auch in der Gemeindeordnung der Hereromission festgeschrieben: »Sie [die Missionsschwester, Anm. d. Verf.] verrichtet ihre Arbeit Hand in Hand mit dem Stationsmissionar und ist bereit, dessen besondere Wünsche und Aufträge nach Kräften nachzukommen, da die Schwesternarbeit nur dann sich segensreich gestalten und entfalten kann, wenn sie als Ergänzungs- und Unterstützungsarbeit des Missionars betrachtet werden kann.«[282] Interessanterweise wurde über den Missionar und seine Position in der Kirchenordnung kein Wort verloren. Die männliche Arbeit wurde in diesem Falle als grundlegend und als eine unverrückbare Tatsache vorausgesetzt. Den Schwestern hingegen wurde eine eigenständige Arbeit abgesprochen. Immerhin standen die Schwestern der RMG nicht, wie es die Basler Mission in den Anfangsjahren praktizierte und auch von einigen Missionaren der RMG angedacht war, unterhalb der Missionarsfrau.[283] Doch musste sich die Schwester in den Missionshaushalt eingliedern.[284] Einen eigenen Haushalt zu führen, wurde ihr in der Hereromission zunächst genauso wenig zugestanden wie ein eigenes Fahrzeug zu besitzen.[285]

Die Position der Missionsschwestern war auch im 20. Jahrhundert noch unklar und umkämpft. Während bspw. Johannes Warneck der Schwester Helene Köhler in Namibia in Bezug auf die Entwicklung der Frauenmission »größtmögliche Bewegungsfreiheit«[286] zugestand, wurde von anderer Seite durch die ständige Betonung der Unterordnung der Schwestern unter den Missionar verhindert, dass die Missionsschwestern eine zu selbstständige Position einnahmen. In der Hereromission sahen sich die Missionare offensichtlich durch die Selbständigkeit der Schwestern bedroht und hatten Sorge, dass die Schwestern eine eigenständige Frauenmission etablierten.[287] Offensichtlich verstanden sich einige Missionsschwestern in der Hereromission durchaus als gleichberechtigte Mitarbeiterinnen und bezeichneten sich als Missionarinnen. Sie wehrten sich gegen die von den Missionaren selbstverständlich geforderte Unterordnung unter deren Führung und sahen sich vielmehr als den Missionaren »nebengeordnet« und nur dem Präses unterstellt. Sie konnten sich mit dieser Forderung allerdings

282 Kirchenordnung für die Missionskirche der RMG in SWA, ohne Jahr, Bl. 32b, RMG 2.661 Gemeinde-, Kirchen- u. Konferenz-Ordnungen.

283 Vgl. Keim 2005, S. 104f

284 Es kam verschiedentlich zu Missstimmungen zwischen Missionsschwestern und Missionsfamilien, wie im Falle von Hildegart Reinartz. Sie wurde aufgrund dessen von der Hereromission in die Sumatramission versetzt. Vgl. hierzu diverse Schreiben in ihrer Akte, RMG 2.123 Reinartz, Hildegard.

285 Auf ihrer ersten Schwesternkonferenz 1927 bestanden die Schwestern in der Hereromission schließlich auf das Recht, zumindest zu zweit einen eigenen Haushalt führen zu können. Sie wollten das 2-Schwesternsystem, das es bereits auf Sumatra gab, auch für sich in Anspruch nehmen. Vgl. Protokoll Schwesternkonferenz 1927, Bl. 67, RMG 2.619, Missionarskonferenzen im Hereroland.

286 Johannes Warneck. Schreiben an Helene Köhler, 21.12.1934, Bl. 82, RMG 1.756 Köhler, Helene.

287 Von dieser Absicht sprach Heinrich Vedder in einem Schreiben an Margarethe Scharrenberg vom 8.5.1937 und bat um Klärung der Position der Missionsschwester in der neuen Kirchenordnung. Schreiben Heinrich Vedder an Margarethe Scharrenberg, 8.5.1937, Bl. 24, RMG 2.677 Schwesternarbeit in SWA.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

Abbildung 4: Missionsschwestern der Batakmission, 1914. Vorn v.l.n.r. Auguste Beisenherz, Clara Zenker, Kate Dimbleby, Lisette Niemann, Margarete Neumann, Auguste Temming, Emily Dutton. Hinten v.l.n.r. Brüne Mindermann, Helene Bock, Anette Garnerus, Bernhardine Dresselhaus, Ludwig Nommensen, Anna Alfs, Matthilde Ködding, Inspektor Rudolf Wegner.

Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 4008-51

nicht durchsetzen.[288] Schon 1905 hatte Lina Stahlhut gefordert, dass »alleinstehende Schwestern bes[onders] die länger in der Arbeit stehen nicht unter, sondern neben u[nd] gemeinsam mit den jüngern Geschw[ister] arbeitet.«[289]

Es wurde auf klare Arbeitsteilung bestanden: Der Missionar war für die Wortverkündung im öffentlichen Bereich zuständig, die Schwester für die Gespräche und Zusammenkünfte mit Frauen hauptsächlich im Privaten. Denn »predigende Frauen sei wider Schrift, Sitte und weibliche Naturbestimmung.«[290] Der Missionar verstand sich als Leiter der Gemeindeangelegenheiten, die Schwester durfte ihre Arbeit im sozialen Dienst und unter Frauen suchen. Nämlich als »private Lehrerin, freundliche Hausbesucherin, Ratgeberin und Krankenpflegerin.«[291] Die Schwester war nicht entscheidungs-

288 Schreiben Heinrich Vedder an Margarethe Scharrenberg, 8.5.1937, Bl. 24, RMG 2.677 Schwesternarbeit in SWA. Die Schwesternschaft in SWA forderte 1963 eine »Erweiterung des Status« der Schwesternarbeit. Memorandum der Schwesternschaft an die Missionsleitung in Barmen 1963, Bl. 93ff, RMG 3.512 Schwesternarbeit in SWA.

289 Lina Stahlhut Schreiben an Inspektor, 9.9.1905, Bl. 28a, RMG 1.742 Stahlhut, Lina.

290 Gustav Warneck. Kommentar. In: August Schreiber. Die Organisation der Frauenmissionsarbeit. In: Protokoll der Verhandlungen der neunten Kontinentalen Missionskonferenz. Berlin 1897, S. 84-96, hier 94.

291 Warneck 1894, S. 227.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

befugt. Vielmehr sollte sie durch einen »geheiligten Wandel«[292] der Gemeinde als Vorbild dienen. Sie musste sich »unanstößig«[293] verhalten und weder mit Dingen befassen, die nicht ihres Amtes waren, noch die männliche Führung der Mission durch die Missionsleitung oder die Missionare vor Ort in Frage stellen. An den Missionskonferenzen durfte sie zunächst nicht teilnehmen. Später wurde den Schwestern die Teilnahme gestattet, aber sie konnten nur beratend mitwirken.[294] Die Bezahlung der Schwestern wurde zunächst auch nicht als Lohn, sondern als »Taschengeld« bezeichnet, was wiederum signalisierte, dass die Tätigkeit der Missionsschwester nicht als Beruf, sondern als Berufung angesehen wurde.[295] Mit diesen Regeln wirkte die Missionsleitung einer zu großen Selbständigkeit der Schwestern entgegen und betonte die untergeordnete Position der Schwestern in der Missionshierarchie. Außerdem zementierte die RMG so eine klare Abgrenzung zu den angelsächsischen Missionsschwestern, die selbständig – ohne männliche Anleitung – im Missionsdienst standen.[296] Den Schwestern auf Sumatra gelang es – im Gegensatz zu den Schwestern in Namibia – schneller mehr Eigenständigkeit zu gewinnen und wichtige allgemeine Rahmenbedingungen auszuhandeln. So wurde bereits 1898 von der Missionsleitung ein festes Gehalt festgelegt.[297] Mit der Durchsetzung des Zwei-Schwesternsystem hatten sie ebenfalls eine wichtige Hürde auf dem Weg zu einer unabhängigeren Stellung innerhalb der Mission genommen. Dieses bedeutete, dass immer zwei Schwestern zusammen auf einer Station lebten und einen gemeinsamen Haushalt führten, aber klar getrennte Arbeitsbereiche hatten. Wie einsam es sich für eine Schwester anfühlen konnte, wenn sie allein bei einer Missionsfamilie leben musste, zeigt sich im folgenden Briefausschnitt von Frieda Schröder sehr eindrücklich:

> »[…] Sie [die Schwestern, Anm. d. Verf.] sind so arg allein sonst. Hat Erna dir geschrieben wie ihr Zurückkommen nach R[ehoboth] war? Br. S. hatte für seine Frau zur Überraschung u[nd] Freude ein hübsches Badezimmer, eine neue Veranda u[nd] noch andere Verschönerungen machen lassen. Als Erna sich an allem mitgefreut hatte, konnte sie allein in ihr Haus gehen, das wie ein Stiefkind aussieht, sich Wasser an der Pumpe holen u[nd] ihr Bett zum Gebrauch in Ordnung bringen. Nichts war

292 Instruktion vom 28.3.1896, RMG 2.076 Dimbleby, Kate. Instruktion von 1900, RMG 2.087 Weetneck, Auguste.

293 Ebd.

294 1921 stellten Schwestern auf Sumatra einen Antrag auf Teilnahme an den Missionarskonferenzen, der ihnen ein Jahr später gestattet wurde. Andreas Link. Begleitschreiben zur Konferenz, 23.1.1921 und Konferenzprotokoll Sipoholon 17.6.1922, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen. Eine detaillierte Darstellung der Entwicklung der Schwesternarbeit auf Sumatra findet sich bei Jordans 2015.

295 Vgl. Bötzinger 2004, S. 99.

296 Vgl. u.a. Huber und Lutkehaus 1999; Semple 2003. Manche dieser Regeln hielten sich bis in die 1980er Jahre. Conrad 1998, S. 98ff.

297 Auf Sumatra hatten Missionschwestern schon sehr viel früher einen besseren Stand als in der Hereromission. Bereits 1898 fand die erste Schwesternkonferenz statt, zu der auch solche Missionarsfrauen eingeladen waren, die ähnliche Arbeit leisteten wie die Schwestern. In der Hereromission hielten die Schwestern erst 1927 die erste Schwesternkonferenz ab und waren erst 1930 stimmberechtigt, allerdings beschränkt auf »einschlägige Fragen«. Konferenzprotokoll, 1930, RMG 2.631b Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> für ihren Empfang schön gemacht u[nd] fast möchte ich behaupten, soweit geht die Liebe aller Geschwister für ihre Schwestern.«[298]

Es war die Bedeutung ihrer Arbeit für das gesamte Missionsprojekt und ihre Forderungen, die die Missionsleitung in der Heimat schließlich dazu zwangen, die Rolle der Schwestern in der Missionshierarchie immer wieder neu zu positionieren, insbesondere auch bezüglich der Wortverkündigung.[299] Letztere wurde Frauen nicht zugestanden. Selbst bei den Schwesternkonferenzen übernahm die Predigt der anwesende Missionar, dem auch die Leitung der Konferenz übertragen wurde. Interessant ist die Tatsache, dass bei Abwesenheit der Missionare, das Recht der Wortverkündigung an Älteste, Lehrer, Evangelisten oder christliche Männer weitergegeben wurde. Die Beibehaltung des männlichen Vorrechts der Wortverkündung schien damit wichtiger als etwaige kulturellen Grenzen. Allerdings kam es auch in Namibia im 20. Jahrhundert zu Veränderungen. So berichtete Schwester Frieda Schröder 1937: »Da hat Helene [Köhler] aus der Not heraus die Gottesdienste selbst übernehmen müssen.«[300] Und Meta Domnowsky schrieb 1939: »Alle 14 Tage halte ich Gottesdienst im Gefängnis. Meist sind nur Männer dort.«[301] Dass sie dies an die Missionsfreunde berichten konnte, ist auch ein Zeichen für die wachsende Selbstbewusstsein der Schwestern. Gleichzeitig belegt es eine weitere Veränderung innerhalb der Mission. War es im 19. Jahrhundert ein explizit männliches Vorrecht zu predigen, das kulturelle Schranken überwindbar machte, so führte der sich etablierende Rassismus dazu, dass es zu einem Vorrecht für Weiße wurde.

Für wachsenden Einfluss und eine veränderte Position der Schwestern in der Missionshierarchie steht auch der Missionsauftrag von Ida Gräber. Sie wurde ausgesandt, um die Leitung und Führung des Hilfskrankenhauses in Balige zu übernehmen.[302] Trotz ihres Kampfes um mehr Rechte und Mitsprache innerhalb der Missionshierarchie, grenzten sich Missionsschwestern – wenn auch nicht alle – von etwaigen Emanzipationsbestrebungen der Frauenbewegung ab. Schon im »Begehren allzu großer Selbständigkeit,«[303] sah bspw. die Leiterin der Frauenmission der RMG eine Gefahr für die Frauenarbeit in der Äußeren Mission und forderte noch in den 1920er Jahren eine »gründliche Auseinandersetzung mit dem Gedanken der Diakonie.«[304] Damit verwies sie auf die den Schwestern zugewiesene Unterordnung. Sie erinnerte an die von den Schwestern geforderte Demut, Unterordnung und Begrenzung der Arbeitstätigkeit auf den sozialen Dienst. Lisette Niemann kritisierte Schwester Auguste Weetneck und Thora von Wedel-Jarlsberg in diesem Zusammenhang und warf ihnen vor, dass sie zu sehr

298 Frieda Schröder. Schreiben an Margarethe Scharrenberg, Windhuk 25.8.1935, Bl. 121b, RMG 1.755 Schröder, Frieda.

299 U.a. Berlin 1914, 114.

300 Frieda Schröder. Schreiben an Margarethe Scharrenberg, Windhuk 15.3.1937, Bl. 105b, RMG 1.755b Schröder, Frieda.

301 Meta Domnowsky, Schreiben an »meine liebe Heimatfreunde und Beter, Swakopmund 12.2.1939, Bl. 7, RMG 1.761b Domnowsky, Meta.

302 Dienstanweisung für Ida Gräber, 14.3.1921, RMG 2.108 Gräber, Ida.

303 Zitiert nach Wasserzug-Träder 1927, S. 98.

304 Wasserzug-Träder 1927, S. 98.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von »englischen Ideen«[305] beeinflusst seien. Diese Kritiken belegen gleichzeitig, dass einige Schwestern durchaus die Forderungen der europäischen Frauenbewegung teilten.

Schwierig war die Zusammenarbeit einer erfahrenen Missionsschwester mit einem unerfahrenen, jungen Missionar, dem sich diese – ungeachtet der Qualifizierung – schon allein aufgrund des Geschlechts unterzuordnen hatte. Besonders die Schwestern der Anfangszeit brachten langjährige und vielseitige Berufserfahrung mit, die für die Arbeit in der Mission wertvoll war, aber auch Konfliktpotential für die strenge Hierarchie bot. An diese Tatsache erinnerte die Missionsschwester Auguste Temming die Missionsleitung in einem Schreiben ganz selbstbewusst, indem sie folgendes zurückmeldete: »Dann möchte ich noch bemerken, daß wir Schwestern, die wir hier draußen stehen, alle mehr oder weniger selbständige Charaktere sind, die gelernt haben auf eigenen Füßen zu stehen, das jugendliche Alter hinter sich haben u[nd] darum nicht mehr so fügsam u[nd] biegsam sind. Da lässt sich das Nebeneinanderstehen wohl an aber das Über- und Untereinemstehen nicht mehr.«[306]

2.5.5 Der Kampf um Anerkennung. Die Schwesternarbeit der RMG

Die Unterordnung der Schwestern im patriarchalen System der Mission wurde als Voraussetzung für eine segensreiche Arbeit definiert. Weil sie sich jedoch dadurch eingeengt fühlten, forderten Schwestern dieses System heraus und brachten es durch ihr eigenständiges Handeln zum Wanken.

So belegen bspw. die Konferenzprotokolle der Schwesternkonferenzen, dass Schwestern Gestaltungsmöglichkeiten hatten und diese zu nutzen wussten. Sie meldeten nicht nur Forderungen bezüglich weiterer Schwestern (nicht zu alt, keine Schwester aus einem Diakonieverein, wichtig die Ausbildung in Gemeindepflege und als Lehrerin) zurück an die Missionsleitung, sondern waren auf Sumatra direkt an der Auswahl neuer Schwestern beteiligt.[307] Auch gestalteten sie die Rahmenbedingungen ihrer Arbeit (Position und Arbeitsbereiche) sehr kreativ mit.[308] Die Schwestern in Sumatra

305 Lisette Niemann. Schreiben an Missionsleitung, 18.2.1903, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

306 Auguste Temming. Schreiben an Inspektor Schreiber, Pearadja 27.10.1905, RMG 2.083 Temming, Auguste. Zur weiteren Diskussion vgl. auch Schreiben an Inspektor, Laguboti, 22.11.1906, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

307 Insbesondere Lisette Niemann berichtete regelmäßig der Missionsleitung, welche Qualifikationen hier im Missionsfeld benötigt wurden. Zudem wurden ihr Unterlagen über mögliche Kandidatinnen zur Durchsicht zugesandt. Vgl. hierzu RMG 2.073 Niemann, Lisette. Rückmeldung wie eine Missionsschwester sein soll: Charlotte Spethmann. Schreiben an Inspektor, Pearadja 29.1.1905, RMG 2.085 Spethmann, Charlotte. Zudem Konferenzprotokoll 3.8.2900, RMG 2.902 Schwesternkonferenz.

308 Bspw. Schreiben von Charlotte Spethmann an Missionsleitung, 26.7.1894, RMG 2.085 Spethmann, Charlotte. Auguste Temming. Schreiben an Missionsleitung, 15.4.1899, RMG 2.083 Temming, Auguste. Zudem Thora v. Wedel-Jarlsberg. Schreiben an Inspektor, Pearadja 24.7.1894, RMG 2.074 von Wedel-Jarlsberg, Thora. Lisette Niemann sollte gleich nach ihrer Ankunft zur Pflege von Hester Needham eingesetzt werden. Doch diese wollte dies offensichtlich selbst nicht und fühlte sich mit ihren Gehilfinnen Katerine und Anna gut versorgt. Zur Unterstützung von Peter Heinrich Johannsen wurde extra Pandita Ernst nach Pansur na pitu versetzt, so dass dessen Frau den Haushalt

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erkämpften sich bspw. eine finanzielle Absicherung im Krankheitsfall und setzten durch, dass Schwestern ein Ausrüstgeld sowie eine Pension zugestanden wurde, wie dies auch die Missionare erhielten.[309]

Spannend ist auch eine Forderung der Schwestern auf Sumatra im Jahr 1913. Sie forderten nämlich einen »inländischen Koch,«[310] der ihren Schwesternhaushalt versorgen sollte. Dabei sollte er »verheiratet und selbständig«[311] sein. Ihre wertvolle Zeit wollten diese Schwestern offensichtlich nicht mit Hausarbeit vergeuden. Der inländische Koch sollte die Schwestern »von der Hausarbeit etwas befrei[en].«[312] Ein Mann sollte die Frauen von dieser so klassischen weiblichen Zuständigkeit freistellen! Bis dahin war meist eine Schwester für den Haushalt verantwortlich gewesen, nun gaben sie diese Aufgabe, unterstützt durch die Missionskonferenz, an einen Mann ab, um mit mehr Zeit einheimische Mädchen zu guten Hausfrauen und Müttern zu erziehen. Auch kämpften Schwestern dafür, dass sie nicht länger die Pflege der Missionsangehörigen übernehmen mussten und damit um ihre Freistellung für die »wirkliche«[313] Missionsarbeit.

Vor allem Lisette Niemann stellte selbstbewusst Forderungen für die Verbesserung der Schwesternarbeit auf Sumatra. Und während sie in Inspektor August Schreiber einen Unterstützer ihrer Arbeit fand, löste ihr eigenständiges Verhalten unter den Missionaren auch Kritik aus. So schrieb Peter Heinrich Johannsen zu der Überlegung, jede neue Schwester zunächst für ein Jahr unter die Aufsicht von Lisette Niemann zu stellen: »Soll Deine Andeutung soviel sagen, daß jede Schwester in Zukunft erst ein Jahr bei Schwester Lisette sein soll, so wirst Du jedenfalls auf Widerspruch zu rechnen haben; ich höre jetzt schon Klagen darüber, selbst von Bruder Metzler. Schwester Lisette hat Anlage sich Oberleitung anzumaßen, wozu ihr hier die nöthige Einsicht fehlt; auch ist Gefahr, daß es Frauenschwätzereien giebt […].«[314]

Lisette Niemann hatte nicht nur Schwierigkeiten die Unterordnung der Schwestern unter die Missionare im Missionsgebiet zu akzeptieren und hinzunehmen, sondern kritisierte auch die Folgen dieser Unterordnung für die Arbeit. So schrieb sie 1907 folgendes nach Barmen:

---

von Peter Heinrich Johannsen führen konnte. Lisette Niemann betonte in diesem Schreiben sehr deutlich, dass sie selbst »sehr wenig« vom Haushalt verstehe. Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, 31.3.1892, RMG 2.073 Niemann, Liesette. (Hervorhebung im Original). Zusammengefasst haben die Schwestern Forderungen im Konferenzprotokoll 3.8.1900, RMG 2.902 Schwesternkonferenz.

309 Schreiben an August Schreiber, Pearadja Januar 1903, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

310 Protokoll der Schwesternkonferenz, Sipoholon Jan 1913, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

311 Ebd.

312 Ebd. Auch die erste Krankenschwester, Charlotte Spethmann berichtete von einem männlichen Gehilfen mit Namen Boas, der im Kinderheim auf Pearadja kochte und die Kleider wusch. Charlotte Spethmann. Aus den Anfängen der ärztlichen Missionsarbeit im Innern von Sumatra. ca. 1935, RMG 2.936 Ärztliche Mission.

313 Konferenzprotokoll Pearadja 8.1.1913 und Andreas Link. Begleitschreiben zur Schwesternkonferenz 23.1.1913, RMG 2.902 Schwesternkonferenz.

314 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an August Schreiber, Pansur na pitu, 1.8.1895, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Das ist eben das Unhaltbare an unserer Stellung u[nd] Arbeit, daß wir ganz von dem guten Willen des jeweiligen Missionars abhängig sind. U[nd] so sehr die meisten Missionare früher für die Schwesternarbeit waren, so sehr sind sie jetzt dagegen u[nd] das liegt zum größten Teile daran, daß so viele ungeeignete u[nd] unvorbereitete Kräfte ausgesandt wurden. Ich habe das immer u[nd] immer wieder an die Herren Inspektoren geschrieben. Herr Inspektor Spieker weiß es. Freilich haben viele Missionare aber auch wenig Verständnis dafür, wie sehr wichtig es ist, daß gerade die Mädchen u[nd] Frauen u[nd] Mütter wirkliche Christinnen werden, die da wissen, an wen sie glauben u[nd] die nicht nur so mitlaufen. Wie viel kann eine Schwester ihnen auch sagen in Bezug auf Anstand, gute Sitte, Kindererziehung etc., was der Missionar u[nd] der inländische Lehrer nicht so können.«[315]

Einige Missionare fühlten sich offensichtlich durch die Selbständigkeit und die Arbeit der unverheirateten Schwestern herausgefordert und bemühten sich, die männliche Herrschaft innerhalb der Mission zu festigen. In dieser Hinsicht ist auch die Instruktion der beiden englischen Missionsschwestern, für deren Gehalt Hester Needham aufkam, zu sehen. Sie wurden darin verpflichtet, an dem Platz zu bleiben, auf den sie gewiesen wurden. Die Missionsstation durften sie ohne die Zustimmung von Ludwig Nommensen nicht verlassen.[316] Schwestern wurden zunächst zudem aufgefordert sich auf die Arbeit in bestehenden Gemeinden zu konzentrieren, also keine Pionierarbeit im Heidengebiet zu leisten. Mit dem Argument, die Arbeit sei zu schwer für eine einzelne Schwester, sollte Auguste Temming an eine andere Arbeitsstelle versetzt werden. Dazu äußert sie sich in einem Schreiben, denn sie vermutete, dass es vielmehr ihre selbständige Arbeit sei, mit der Peter Pohlig nicht klar gekommen war:

> »Mir kommt es so vor, als ob manche Brüder fürchten, ihr sangap[317] könnte dadurch moru[318] werden, wenn den Schwestern solch eine selbständige Stellung gegeben wird. […] Es wird mir niemals einfallen zu denken, ich stehe mit ihnen nicht auf einer Stufe. Ich sehe auch gar nicht ein, warum das nicht gehen soll, Schw[ester] Emilie u[nd] Käthe[319] sind auch nur mit einem Lehrer zusammen u[nd] doch habe ich nie von ihnen vernommen, daß ihre Stellung so viel schwieriger sei als damals wo Kulemanns[320] noch dort waren, im Gegenteil –!«[321]

Sie war nicht die einzige Schwester, deren Selbständigkeit nicht akzeptiert wurde. Auch Auguste Weetneck machte ähnliche Erfahrungen, wie sie verärgert nach Barmen schrieb:

---

315 Lisette Niemann. Schreiben an Herrn Pastor W., Laguboti 11.5.1907, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

316 Instruktion Kate Dimbleby, RMG 2.076 Dimbleby, Kate.

317 Wörtlich übersetzt: wenig, niedrig. Übersetzt nach: Warneck 1977.

318 Wörtlich übersetzt: herrlich, majestätisch. Übersetzt nach: Warneck 1977.

319 Die englischen Schwestern Emily Dutton und Kate Dimbleby waren von Hester Needham über die RMG angeworben worden, waren aber finanziell unabhängig von ihr nach Sumatra gegangen und waren aufgrund ihrer unabhängigen und selbständigen Persönlichkeiten unter den Missionarskollegen umstritten.

320 Hier meinte sie das Missionarsehepaar Hermann und Wilhelmine Culemann.

321 Auguste Temming. Schreiben an Inspektor, Balige Jan. 1898, Pea Radja, 15.4.1899, RMG 2.083 Temming, Auguste.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »[…] aber erst im Laufe des Jahres ist mir meine unwürdige Stellung zum Bewußtsein gekommen. Erst nachträglich erfuhr ich, daß ich nur zum Versuch von Bruder Simon [Gottfried] aufgenommen sei. Nicht meine Leistungsfähigkeit hat der Bruder geprüft, sondern wie weit ich mich seiner Person unterordne. […]. Am Ende des Jahres habe Br[uder] Simon [Gottfried] zu ihr gesagt, er habe seine Meinung zur Schwesternarbeit geändert, er brauche keine solche und auch keine Schwester, die in einen Verbund hinein gehört. Er wollte sie nur um eine Mädchenschule zum Laufen zu bringen.«[322]

Die kritische und ablehnende Haltung löste bei den Schwestern Frust und Ärger aus. Auguste Weetneck hatte sich deshalb eigentlich schon »entschieden Sumatra wieder zu verlassen.«[323] Sie blieb dann aber doch. Während sich Lisette Niemann für eine Anerkennung der Schwesternarbeit einsetzte und ihre Forderungen nach Barmen hin selbstbewusst vertrat, distanzierte sie sich von jenen Schwestern, die sich für Frauenrechte einsetzten, wie folgender Briefausschnitt belegt: »Ich muß gestehen, daß ich dem Zusammenleben mit Schw[ester] Thora u[nd] Auguste mit schwerem Herzen entgegen sehe, nicht nur wegen Augustes Charakter, sondern weil sie Schw[ester] Th[ora] in ihren englischen Ideen bestärkt, auch sehr für Frauenrechte etc. eintritt, was bei uns jetzt wirkl[ich] schlecht angebracht ist.«[324]

Viele Schwestern fühlten sich von der Missionsleitung oft allein gelassen, wie zahlreiche Klagen in ihren Briefen nach Barmen bezeugen. Auch diese zeugen nicht immer nur von der geforderten Demut, sondern belegen vielmehr ein bemerkenswertes Selbstbewusstsein. So schrieb Lisette Niemann 1910: »Schon längst hätte ich einen kleinen Bericht schreiben sollen, aber ich muß offen gestehen, daß mir die Freudigkeit dazu fehlte. Schw[ester] Augustens Abreise rückte immer näher, dagegen wurde die Hoffnung auf einen Ersatz immer geringer, so mußte ich mich nach u[nd] nach an den Gedanken gewöhnen, daß ich die Arbeit vorläufig einschränken u[nd] allein festsetzen müsse. Das wurde mir nicht leicht.«[325] Ein anderes Mal schrieb sie: »Es war mir ein großer Trost daraus [aus dem Schreiben, Anm. d. Verf.] zu sehen, daß Sie uns u[nd] unsere Arbeit doch nicht ganz vergessen haben, wie es fast den Anschein hatte.«[326] Der Kampf um Nachbesetzungen freigewordener Stellen und fehlende finanzielle Mittel ließ Schwestern am Unterstützungswillen der Mission zweifeln. Um mehr Aufmerksamkeit für ihre Arbeit als eigenständiger Missionszweig zu erhalten, schlugen sie der Missionsleitung vor, ein Tagebuch zu schreiben und regelmäßig Auszüge davon der Missionsleitung vorzulegen, wie das von den Missionaren erwartet wurde.[327] Auch die

322 Auguste Weetneck. Schreiben an Inspektor, Laguboti 4.3.1903, RMG 2.087 Weetneck, Auguste.

323 Ebd.

324 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti 18.2.1903, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

325 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti 22.6.1910, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

326 Schreiben Lisette Niemann an Inspektor, Laguboti, 27.10.1909, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

327 Die Schwestern auf Sumatra waren seit der Konferenz 1898 verpflichtet halbjährlich »durch die Hand des Missionars, bei dem sie wohnten,« über ihre Arbeit zu berichten. Zwei Jahre später betonten sie selbst die Bedeutung des Tagebuchs für die Dokumentation ihrer Arbeit. Konferenzprotokoll Laguboti 27.12.1898, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen. Siehe zudem Konferenzprotokoll Sipoholon 3.8.1900, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen. Antwortschreiben der Deputation 1900,

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bitte, ihre Berichte in der Zeitschrift *Des Meisters Ruf* zu veröffentlichen, unterstrich den Drang, ihrer Arbeit mehr Wertschätzung und Beachtung entgegen zu bringen.[328] 1914 forderten die Schwestern, dass in der Heimat eine spezielle Vertreterin der Schwestersache angestellt werden sollte, um die »Frauensache«[329] in der Heimat besser organisieren zu können. Die dringende Notwendigkeit einer spezifischen Frauenmission durch Missionsschwestern betonten sie mit dem Hinweis auf die »mangelnde Erziehung und Unterweisung der Frauen.«[330]

Tatsächlich teilten auch nicht alle Missionare eine positive Haltung gegenüber der Schwesternarbeit. Insbesondere in Namibia wurde die Schwesternarbeit nicht immer nur als Bereicherung angesehen, sondern vielmehr auch als Konkurrenz wahrgenommen, insbesondere, wenn es darum ging, die wenigen finanziellen Mittel zu verteilen. Darauf verweist zumindest Frieda Schröder 1931 in einem Brief an Margarete Scharrenberg: »Übrigens hat unser lieber Bruder Herrn Insp[ektor] nicht viel Zeit gelassen sich um uns zu kümmern. Er hat nur gesorgt, daß seine Arbeit gründlich u[nd] von allen Seiten gesehen wurde […].«[331] Auch Heinrich Vedder in Namibia nahm lieber die ganze Arbeit am Augustineum auf sich, als mit einer Lehrerin zusammenarbeiten zu müssen.[332]

Wie sehr die Missionsschwestern unter der Begrenzung ihrer Einflussmöglichkeiten litten, lässt der Ausschnitt aus einem Schreiben von Frieda Schröder erkennen: »Ich weiß, daß man uns Schwestern nur solange will, als wir bequem sind, gehorsam, untertänig, doch jedesmal, wenn man neu darauf stößt wie wenig Verständnis für unsere Arbeit da ist, tut es weh. Will man gar nicht mehr sein, nicht gelthen.«[333] Auch Lina Stahlhut litt unter der Einschränkung ihrer Arbeit, wie sie schrieb: »Manches mal, ich kann nicht anders sagen lieber Herr Inspektor, habe ich darunter geseufzt, ich hätte manches in der Arbeit gern anders gemacht oder noch mehr leisten können, wenn ich

Pkt. 9, RMG 2.986 Missionarskonferenzen, 1919-1925. Aus Namibia berichtete in den 1940er Jahren Heinrich Vedder über die Arbeit der Schwestern. Vgl. Heinrich Vedder. Auszug aus dem Jahresbericht für 1945, Schreiben an Johann Heinrich Brockmann, 22.6.1939, RMG 1.660 Vedder, Heinrich. Die Schwestern standen in engem schriftlichem Kontakt zu den Frauenvereinen, von denen sie in den meisten Fällen auch finanziert wurden. Außerdem berichteten viele Schwestern noch regelmäßig an ihre Ausbildungsinstitute. Im Archiv des Kaiserswerther Diakonissenhaus finden sich zahlreiche Schreiben von Schwestern aus ihrem Missionsgebiet. Auch im Archiv der Bibelschule Malche finden sich einige Akten der dort ausgebildeten Schwestern.

328 Andreas Link. Begleitschreiben zur Schwesternkonferenz, 23.1.1913, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

329 Konferenzprotokoll, Tombak 16.2.1914 und Konferenzprotokoll Pearadja 19.6.1914, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

330 Anna Alfs. Berechtigung und Aussicht der Schwesternarbeit in den Bataklanden, 1916, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

331 Frieda Schröder. Schreiben an Margarethe Scharrenberg, Windhuk 2.10.1931, Bl. 140f, RMG 1.755 Schröder, Frieda.

332 Heinrich Vedder. Schreiben an Wulfhorst, Okahandja 20.8.1928, RMG 1.660b Vedder, Heinrich.

333 Frieda Schröder. Schreiben an »meine liebe Schwester Auguste«, Lesbukow, 23.10.1937, Bl. 102b, RMG 1.755 Schröder, Frieda.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine freiere Stellung gehabt hätte.«[334] Auch auf Sumatra stellten die Missionare die eigene Arbeit über die der Schwestern, wie sie das 1920 deutlich machten, indem sie den Protokollpunkt »Schwesternsache« mit dem Hinweis ergänzen: »Die Konferenz kann aber nicht verschweigen, daß sie in erster Linie um Zusendung der so hochwichtigen Brüder bittet.«[335] 1919 wünschte sich Otto Marcks die Versetzung auf eine Station »ohne Schwester.«[336] Von sich selbst schrieb er, dass er nicht fähig sei mit Schwestern zusammenzuarbeiten. Wie sehr die Wertschätzung der Schwestern und ihrer Arbeit auch, abgesehen von persönlichen Vorlieben, davon abhing, inwiefern die einzelnen Schwestern bereit waren sich der patriarchalen Hierarchie unterzuordnen, zeigt das Beispiel von Peter Heinrich Johannsen. Während er 1890 positiv, fast euphorisch, über die Arbeit von Hester Needham folgendes schrieb:

> »Wenn ich bedenke, wie junge Brüder oft lange Zeit bedürfen, um in etwa Fühlung mit dem Volk zu kriegen und sich verständigen zu können, so muß ich aufrichtig gestehen, der Herr hat ihr [Hester Needham] viel gelingen lassen in der kurzen Zeit und sie [ist] uns und unserer Arbeit eine große Hilfe an den Pandita-Frauen [geworden], an den Frauen und Jungfrauen in der Gemeinde und an den Frauen aller Lehrer hier im Tal, die monatlich einmal nach hier kommen, hier übernachten und von der Schwester unterhalten [werden].«[337]

So berichtete er nur wenige Jahre später ernüchtert von der Arbeit von Schwester Emilie Dutton:

> »Über die Zusendung der zwei Schwestern kann ich mich noch nicht so sehr freuen. Es kommt ja natürlich viel darauf an, wie die Wahl ausfällt und wie sie sich einleben. Schwester Needham war hier am Platz in aller Hinsicht. Schwester Emilie ist hier eigentlich nicht warm geworden in der Arbeit. […] Ich sage soviel, Schwestern, die ihre Herzen soviel auf der Zunge haben und letztere nicht im Zaum halten können, dürfen nicht nach Pansur na Pitu kommen. […].«[338]

Einige Schwestern waren offensichtlich gekränkt und frustriert über die ihnen zugewiesene Position innerhalb der Mission und möglicherweise auch darüber, dass ihre Arbeit auch immer wieder anhand ihres Charakters beurteilt wurde. Auguste Beisenherz nahm kein Blatt vor den Mund, als sie in einem Schreiben klagte: »Demnach wäre es ja viel besser, Sie schickten keine Schwestern mehr aus, denn wir müssen uns doch nur als ein unnötiges Anhängsel der Mission betrachten.«[339] Auch Frieda Schröder beklagte

---

334 Die Unterstreichungen wurden vermutlich später, möglicherweise von einem Leser des Briefes, vorgenommen. Lina Stahlhut. Schreiben an Inspektor, Alrast 9.9.1905, Bl. 26, RMG 1.742 Stahlhut, Lina, geb. Rhode.

335 Konferenzprotokoll Juni 1920, Bl. 58, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

336 Otto Marcks. Schreiben an die Missionsleitung, Pearadja 21.10.1919, RMG 1.972 Marcks, Otto. Hervorhebung im Original.

337 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Johannes Spiecker 20.8.1890. Zitiert nach Menzel 1989, S. 165.

338 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an August Schreiber, 8.1.1895, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

339 Auguste Beisenherz. Schreiben an Direktor, Pearadja 25.5.1917, RMG 2.095 Beisenherz, Auguste.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich nicht nur einmal über die stiefmütterliche Position, die den Missionsschwestern in der Hereromission zugewiesen wurde.

Die ungleiche Situation von Schwestern und Missionaren zeigte sich auch an der Form der Aussendung. Während Missionare vor ihrer Aussendung feierlich in der Unterbarmer Kirche eingesegnet wurden, wurde diese Einsegnung den Schwestern nicht zuteil. Diese Form der Anerkennung und Zugehörigkeit forderten die Schwestern aus Sumatra 1914 von der Missionsleitung ein, auch in der Hoffnung dadurch ein stärkeres Zusammengehörigkeitsgefühl zu entwickeln.[340] Offensichtlich war der Missionsleitung in Barmen dieses Versäumnis nicht bewusst, denn Lisette Niemann schrieb 1917 dazu: »Da muß ich zuerst bemerken, daß es auf einem Irrtum beruht, wenn Sie meinen, daß wir 3 Schwestern am 5. Aug. 1891 in der Unterbarmen-Kirche abgeordnet worden seien.«[341] Welche Enttäuschung für die Schwestern damit verbunden war, schilderte sie in diesem Brief: »Wir waren wohl in der Kirche, wurden aber nicht zu unserm Amte eingesegnet, wie wir es erwartet hatten, so daß wir ganz enttäuscht ins Missionshaus zurückkehrten. Nach uns ist es vielen andern Schwestern ebenso ergangen. Hoffentlich findet in Zukunft eine kirchliche Abordnung der Schwestern statt.«[342]

Mit der Zeit trat ein Wandel ein. Die Arbeit der Schwestern wurde immer mehr als integraler Bestand der Mission wahrgenommen und wertgeschätzt. Es gelang den Schwestern sich ihren Platz in der Mission zu erkämpfen. So forderten bspw. die Missionare auf Sumatra 1934 trotz enger finanzieller Möglichkeiten sieben neue Missionsschwestern.[343] Außerdem traten die Schwestern vehement für die Verbesserung der eigenen Ausbildung ein, »denn nur dann kann unter den Batak Schwesternarbeit erfolgreich betrieben werden, wenn eine entsprechende Ausbildung vorausgegangen ist.«[344]

Wie sehr die Arbeit einzelner Schwestern geschätzt wurde, lässt die Notiz von Johannes Olpp unter dem Arbeitsbericht von Lina Stahlhut erahnen. Er schrieb: »Es ist meine Stille bitte zu Gott, dass er uns diese höchst bewährte Mitarbeiterin nach gründlicher Genesung wieder zuführen möge.«[345] Sein Wunsch ging nicht mehr in Erfüllung. Lina Stahlhut starb 1934. Hochachtung vor Lina Stahlhut und ihrer Arbeit lässt sich auch in ihrem Nachruf erkennen: »Eine leuchtende Gestalt ist von uns gegangen, ein Leben, das dem »Ruf des Meisters« einst die Seele weit geöffnet hat […]. Hand aufs Herz, ihr Brüder und Schwestern in Südwest, die ihr Schwester Stahlhuts Wirken beobachten konntet, wer von uns will sagen, daß er mehr gearbeitet habe, mehr Aufgaben gesehen und angepackt, sich restloser in des Meisters Dienst gestellt habe? Keine! […] Kein

340 Konferenzprotokoll, Pearadja Juni 1914, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen. Schwestern waren zum Teil von den Diakonissenanstalten, in denen sie zuvor ausgebildet und evtl. tätig waren eingesegnet worden, aber nicht speziell für den Missionsdienst.

341 Lisette Niemann. Schreiben an Deputation, Laguboti 5.1.1917, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

342 Ebd.

343 Konferenzprotokoll 1933, Bl. 237, RMG 2.897 Missionarskonferenzen. Da die Finanzierung schwierig war, legten die Schwestern auf Sumatra kurzerhand zusammen und finanzierten das Gehalt einer neuen Gemeindeschwester, was die Missionsleitung dankend annahm.

344 Anna Alfs. Berechtigung und Aussicht der Schwesternarbeit in den Bataklanden. 1916, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

345 Handschriftliche Notiz von Johannes Olpp. Lina Stahlhut. Arbeitsbericht, Tsumeb 13.6.1933, RMG 2.529a Tsumeb.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wunder, daß Schwester Stahlhut hoch geachtet und tief geliebt war bei Weißen und Eingeborenen.«[346] Ein für die Öffentlichkeit wahrnehmbares Zeichen der Wertschätzung war auch die Benennung der Schule in Keetmanshoop in Erinnerung an Minna Sachs, deren Leiterin sie 30 Jahre lang war.[347]

Missionsschwestern fanden Mittel und Wege, in den eng gesetzten Grenzen ihre Arbeit nach ihren Vorstellungen (mit) zu gestalten und sich diverse Spielräume zur beruflichen und religiösen Verwirklichung zu erschließen. Auf Sumatra hat Lisette Niemann die Schwesternarbeit ganz entscheidend mitentwickelt und geprägt. Sie nahm eine sehr einflussreiche Position in der männlichen Missionshierarchie ein und hat diese auch gegen Anfeindungen verteidigt. Ihr weitreichender Einfluss und ihr selbständiges Handeln verweisen auf eine sehr selbstbewusste Persönlichkeit und scheinen daher im Widerspruch zu den Idealvorstellungen einer Missionsschwester zu stehen. Und doch wurde sie in ihrem Nachruf vor allem als eine demütige und gottesfürchtige Frau beschrieben, die sich in ihrem Handeln ganz unter der Führung Gottes gestellt hatte. Offensichtlich bot der Glaube an Gott und der Glaube an die göttliche Berufung ihnen nicht nur eine Art Selbstvergewisserung, sondern auch die Möglichkeit – getragen von der Gewissheit der Gottesleitung ihrer Tätigkeit – selbständig zu handeln. Die eigene Handlung wurde im Gebet und durch Bibelsprüche überprüft und erhielt damit eine Rechtfertigung vor Gott. Somit half gerade »die Vergewisserung der Legitimität des eigenen Handelns durch das Gebet und die in der Erweckungsbewegung besonders gepflegte stille Frömmigkeit«[348] den Frauen Grenzen zu überwinden und aus traditionellen Rollen auszubrechen. Immer wieder hat sich gezeigt, dass es gerade die tiefe Religiosität der Schwestern war, die in der Arbeit zu einem entscheidenden Motor für Grenzüberschreitungen und Ausweitungen der Handlungsspielräume wurde. Konsequenterweise kam es zwischen den idealisierten Bildern der Missionsschwestern und der Realität vor Ort, zu Widersprüchen. Denn Frauen waren eben nicht nur Helferinnen der Männer, sondern sie arbeiteten unterschiedlich selbständig in ihren Positionen. Bei der Entwicklung der Mädchen- und Frauenarbeit waren Schwestern – trotz offizieller Unterordnung unter die Weisungen der Missionare – maßgebend und bestimmten die Entwicklungen entscheidend mit. Sie gründeten und leiteten Schulen und Hilfskliniken, sie regten die Gründung von Waisenhäusern an und machten sich für ein stärkeres Engagement unter Aussätzigen und Blinden stark. Auf Sumatra warteten manche Schwestern in einigen Fällen nicht erst ab, bis die Missionskonferenz einen Beschluss fällte, sondern starteten die Arbeit auf eigene Initiative.[349] Allerdings brachten solche eigenständigen Handlungen auch immer regulierende Maßnahmen mit sich. Wie bspw. in Sumatra, wo die Missionare auf der Missionskonferenz 1898 festlegten, dass Waisenhäuser erst nach vorheriger Zustimmung durch die Konferenz, und damit

346 Nachruf Lina Stahlhut. In: DMR 1934, S. 19-23.

347 Nachruf Minna Sachs. In: BdRM 1981, S. 17f.

348 Gause 2006, S. 162.

349 Vgl. hierzu Konferenzprotokoll, Huta Barat Mai 1896 und Konferenzprotokoll, Si Antar Mai 1897, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch die Missionare, gegründet werden durften.[350] Und doch hielt diese Regelung Schwestern auf Sumatra nicht davon ab, auch weiterhin eigene Ideen zu verwirklichen. Während die Schwesternkonferenz den Antrag auf Gründung eines Blindenasyls 1913 stellte, hatte Margarete Neumann ein solches bereits eröffnet.[351]

Elisabeth Harder sorgte dafür, dass eine Ausbildungsstätte für Bibelfrauen gegründet wurde und Auguste Temming gründete zusammen mit Anna Metzler und der holländischen Kolonialregierung, gegen den ausdrücklichen Wunsch einiger Missionare, eine Webschule, deren Ziel es war Frauen in ihrer wirtschaftlichen und finanziellen Selbständigkeit zu unterstützen.[352] Auch war es Lisette Niemann möglich eigenständig Subventionen bei der niederländischen Kolonialregierung zu beantragen.[353] Die selbständige Arbeit von Lina Stahlhut im südlichen Afrika wurde bereits an anderer Stelle erwähnt.

Auch auf die schriftstellerische Arbeit in den Missionsgebieten nahmen Schwestern Einfluss. Bspw. hatte Elfriede Harder ein Liederbüchlein zusammengestellt.[354] Thora v. Wedel-Jarlsberg legte ein eigenes Wörterbuch an und schrieb ein Lesebuch für die Schulen.[355] Sie hatte zudem die Idee ein »Blatt«[356] für Mädchen zu gestalten, weshalb sie in Barmen um eine Schreibmaschine bat. Die englische Missionsschwester Emilie Dutton setzte sich für blinde Menschen ein und organisierte den Druck des Lukasevangeliums in Braille-Schrift durch eine britische Bibelgesellschaft.[357] Und Hester Needham finanziert die Drucklegung diverser Übersetzungen von Peter Heinrich Johannsen.[358]

Im Gegensatz zu den Missionarsfrauen, deren Leben sich hauptsächlich auf den Missionsstationen abspielten, waren Missionsschwestern sehr viel unterwegs. Von ihnen wurde erwartet, dass sie gute Beziehungen zur lokalen Bevölkerung aufbauten und dafür suchten sie den Kontakt zu den Frauen in den umliegenden Siedlungen. Sie hielten regelmäßige Bibelstunden für Frauen und Mädchen. Auf Sumatra waren Schwestern zu Fuß unterwegs oder ließen sich tragen. Sie nutzten aber – soweit dies die Umgebung erlaubte – auch Pferde und später Autos.[359] In Namibia waren Schwestern mit

350 Wilhelm Müller. Sammlung von Beschlüssen der sumatranischen Hauptkonferenzen aus den Jahren 1897-1916. Laguboti 1916, S. 17, RMG 2.895 Missionarskonferenzen.

351 Konferenzprotokoll, Sipoholon Mai 1913, Bl. 142, RMG 2.895 Missionarskonferenzen.

352 Siehe hierzu Kapitel VIII.

353 Vgl. u.a. Beschlüsse über die Bittgesuche von Lisette Niemann. NL-HaNA, Koloniën, 1850-1900, 2.10.30, Inv. Nr. 8492, Inv. Nr. 8511, Inv. Nr. 8492.

354 Konferenzprotokoll 1936, Bl. 48, RMG 2.898, Missionarskonferenzen. Der Ertrag aus dem Verkauf sollte der Bibelschule zugutekommen. Hester Needham finanzierte die Übersetzungsarbeiten von Peter Heinrich finanziell und unterstützte seine Arbeit durch Abschriften. Menzel 1989, S. 171.

355 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti 15.6.1895, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

356 Thora v. Wedel-Jarlsberg. Schreiben an Inspektor, Laguboti 2.1.1900, RMG 2.074 von Wedel-Jarlsberg, Thora.

357 Jordans 2015, S. 41.

358 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, 21.10.1891, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich. Auch tätigte Hester Needham Abschriften für den Druck.

359 U.a. schrieb Auguste Temming darüber: Dies. Schreiben an Inspektor, Balige 13.6.1896, RMG 2.083 Temming, Auguste.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ochsenwagen, der Eisenbahn und später dem Auto unterwegs.[360] Außerdem benutzten einige Schwestern ein Motorrad. Wie exotisch letzteres für Frauen in Deutschland war, zeigt das Schreiben aus dem Schwesternhaus:

> »Daß Schw[ester] Franziska ihr Motorrad für Dich hinausschickte, wirst Du ja längst wissen und hoffentlich hast Du es inzwischen auch schon in Besitz genommen. Ob Du es nun selbst für Deine Werftbesuche brauchst, oder es für Else Menninger zunächst bereitstellst? Man kann sich das eben von hier aus nicht recht vorstellen, wer von Euch sich eines Motorrads bedienen kann. Aber Du läßt uns darüber gewiß später einmal etwas wissen.«[361]

Dabei bewegten sich die Schwestern selbstverständlich und selbstbewusst in den Missionsgebieten, zum Teil allein, zum Teil in Begleitung einheimischer Männer. Bspw. berichtete Hester Needham davon, dass sie nur in Begleitung von zwei Batak Schwestern Kate Dimbleby am Hafen abgeholt hat.[362] Damit bot das Missionsfeld Frauen diverse Möglichkeiten sich in das Missionsprojekt einzubringen, die ihnen in ihren Heimatländern in diesem Umfang nicht offenstanden. Außerdem ging mit dem Erstarken der Frauenmissionsbewegung auch die Professionalisierung der Schwesternausbildung einher, was sich positiv auf ihre Stellung auswirkte. In der Geburtshilfeausbildung wurde den zukünftigen Schwestern bspw. mehr medizinische Kompetenzen vermittelt als einer Hebamme in der Heimat. Das Institut für ärztliche Mission in Tübingen nahm dazu folgendermassen Stellung: »wenn wir die Hebammenschülerinnen, welche nicht für die Mission ausgebildet werden, in dieser Weise unterrichten, und die betreffenden Frauen übten etwa später hier in Deutschland auf Grund der bei uns genossenen Ausbildung instrumentelle Hilfe aus, so würde unser Institut in die größte Ungelegenheiten kommen.«[363]

So kam es zu einer fast widersprüchlichen Entwicklung: Missionsschwestern wurden von der RMG in Missionsgebiete geschickt, um die dortige Frauenwelt nach dem konservativen europäisch-christlichen Frauenbild umzugestalten. Gleichzeitig aber lebten sie eine ganz andere Frauenrolle vor. Jane Haggis hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die Frauenmission – die sich die »Befreiung der unterdrückten Schwestern« außerhalb Europas auf ihre Fahnen geschrieben hatten – vielmehr eine Emanzipation der Missionsschwestern selbst erreicht hat.[364] Diese These greift

360 Die Finanzierung dieses Autos organisierten die Missionsschwestern in Namibia gemeinsam. Vgl. Helene Köhler. Schreiben an Johannes Warneck, 27.1.1935, Bl. 77, RMG 1.756 Köhler, Helene. Viele Schwestern berichteten davon, dass sie allein mit Ältesten, Lehrern und Evangelisten unterwegs waren.

361 Schwesternheim Barmen. Schreiben an Frieda Schröder, 17.11.1938, Bl. 103a, RMG 1.755b Schröder, Frieda.

362 Needham 1899, S. 149.

363 Schreiben vom Deutschen Institut für ärztliche Mission Tübingen an Johannes Spieker, 18.5.1910, RMG 2.097 Dresselhaus, Bernhardine. Livia Loosen zeigt in ihrer Arbeit, dass den Krankenschwestern auf Neuguinea mehr Verantwortung übertragen wurde als in der Heimat. Loosen 2014, S. 257ff.

364 Haggis 2003. Julia Hauser zeigt eindrücklich, wie auch die Diakonissen an einer beruflichen Tätigkeit ihrer Schülerinnen interessiert waren. Hauser 2011.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allerdings zu kurz. Denn, indem die Missionsschwestern Frauen zu Mitarbeiterinnen ausbildeten, gaben sie diesen nicht nur Fähigkeiten weiter, die die Frauen auch außerhalb der Mission einsetzen konnten, sondern leisteten damit durchaus einen Beitrag zur Emanzipation der Frauen in den Missionsgebieten. Auch war es die Absicht der protestantischen Frauenmission die unverheiratete Frau als Alternative zur Ehefrau und Mutter zu implementieren.

2.6 Von heldenhaften Schwestern und demütigen Brüder. Ein Zwischenfazit

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass von Männern und Frauen, die sich für das Missionsunternehmen meldeten, ein tiefer Glaube, Demut, Selbstlosigkeit, Zuverlässigkeit, Fleiß und eine gute Gesundheit erwartet wurde.[365] Wie die Ausführungen gezeigt haben, waren Frauen und Männer auch tatsächlich von einer tiefen Religiosität geprägt und in ihrem Handeln angetrieben. Demut und Selbstlosigkeit waren Ideale, die von ihnen als Zeichen ihres Glaubens durchaus gelebt, aber auch unterschiedlich ausgelegt wurden. Das Ideal der Missionar*innen wurde vor allem durch die Missionspublikationen konstruiert und entsprach in vielen Fällen nicht der Realität in den Missionsgebieten. Insbesondere die selbständige Arbeitsweise einzelner Frauen stand der geforderten Unterordnung unter die männliche Führung gegenüber. Das Postulat, dass weibliche Arbeit das männliche Werk ergänzen, aber nicht gleichberechtigt nebeneinanderstehen sollte, wurde im Missionsalltag von Missionarsfrauen und Missionsschwestern herausgefordert und durch die Eigenständigkeit einzelner Frauen in Frage gestellt. Das aus der Bibel abgeleitete männliche Vorrecht der Wortverkündung verbot Frauen die Predigt. Die Arbeit in der Mission eröffnete aber auch den Schwestern eine breitere Wirkungsmöglichkeit im pastoralen Bereich, ohne notwendigerweise direkt das männliche Monopol der Verkündigung in Frage zu stellen. Zumindest jene Wortverkündigung, die im Gottesdienst in Form der Predigt stattfand.[366] Bibelauslegungen in Gebetskreisen und die Schulung zukünftiger Christ*innen in Tauf- und Konfirmandenunterricht, waren Befugnisse, die sich die Missionsschwestern nach und nach erkämpft hatten und damit auch eine Errungenschaft der Frauenrechte innerhalb der Mission darstellen. In Frage stellten Schwestern allerdings die männliche Weisungsbefugnis. Und die vielen Beispiele verdeutlichen, dass die geschlechterspezifische Arbeitsteilung

365 In der Traurede der Eheleute Klammer stand dann auch: »So ziehet nun an, als die Auserwählten Gottes, Heilige und Geliebte, herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demuth, Sanftmuth, Geduld.« In: Der kleine Missionsfreund 1874, S. 59. Eine interessante Lektüre zu den Geschlechterkonstruktionen innerhalb der Kirche im 19. Jahrhundert ist die Stellungnahme von Hedwig Dohm zu zwei Pfarrern, die sich gegen die Frauenbewegung aussprachen. Dohm 1872.

366 Obwohl in der Apostelgeschichte von weissagenden Töchtern und Mägden zu lesen ist. »[…] und eurer Söhne und Töchter sollen weissagen […]« (Apg. 2, 17-18; auch Joh. 3,1). »Der [Philippus, ein Evangelist; Anm. d. Verf.] hatte vier Töchter, die waren Jungfrauen und weissagten.« (Apg. 21,9). Richter Reimer 1992.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

innerhalb der Mission in den Missionsgebieten nicht immer so strikt dichotomisch war, wie das theoretisch gedacht wurde.[367]

Doch zunächst wurde der Missionsschwester, deren Notwendigkeit für eine umfassende Missionsarbeit schließlich auch von der RMG anerkannt werden musste, eine eng umschriebene Position innerhalb der männerdominierten Missionshierarchie unterhalb der Missionare zugewiesen. Die Inklusion der unverheirateten Missionsschwester in das vorherrschende Frauenbild war zunächst nur möglich durch die besondere Betonung der sozialen, helfenden Art ihrer Arbeit und ihrer Notwendigkeit, um die lokalen Frauen zu erreichen. Weil sich aber in der Arbeit im Missionsfeld die »männlichen« und »weiblichen« Sphären immer wieder überschnitten, wurden die Grenzen zwischen den geschlechterspezifischen Arbeitsbereichen immer wieder verbalisiert. Im missionarischen Weiblichkeitsdiskurs wurde die Frau auch deshalb mit folgenden Zuschreibungen versehen: friedfertig, ruhig, stets gleichbleibend freundlich, geduldig, selbstlos liebend, besänftigend, friedvoll, entwaffnend. Zusätzliche Regelungen sorgten – zumindest nach außen hin – für die Aufrechterhaltung der Geschlechtersphären.

Tabelle 1: Gehälter (in Gulden) nach Dienstjahren auf Sumatra

Dienstjahre	**1-2**	**3-4**	**5-6**	**7-8**	**9-10**	**...**	**17-18**
Missionare	140	155	170	190	205	...	280
Schwestern	80	85	90	95	100	...	120

Konferenzprotokoll 1929, Bl. 90, RMG 2.897 Missionarskonferenzen.

Auch in der Gehaltskala von Missionsschwestern und Missionare spiegelt sich die Geschlechterordnung wider. (vgl. Tab. 1). Dem Mann wurde ein weit höheres Gehalt als einer Schwester ausbezahlt. Begründet wurde dieser Unterschied mit dem Hinweis darauf, dass die Schwestern mit ihrem Gehalt lediglich ihre eigenen Kosten decken musste. Bezahlt wurde also nicht nach Arbeitsleistung, sondern nach Geschlecht. Damit stand der Gehaltsunterschied im engen Zusammenhang mit der jeweiligen Rollenerwartung. Denn, der Mann erhielt als Versorger der Familie ein größeres Gehalt.

2.7 Feminisierung der Mission? Zur doppelten Bedeutung eines Begriffs

Als Folge der Öffnung der Mission gegenüber Frauen, kam es zu einer Entwicklung, die Jane Hunter als »feminization of the mission force«[368] bezeichnet hat.[369] Die Formulierung »Feminisierung der Mission« beschreibt, dass mit der Aussendung von Schwestern am Ende des 19. Jahrhunderts Frauen zahlenmäßig ihre männlichen Kollegen übertra-

367 Dies zeigt Martin Weidert in seiner Untersuchung zur Konstruktion katholischer Männlichkeit. Weidert 2007, S. 157.

368 Hunter 1989, S. 14.

369 Nach Ulrike Teubner geht die Feminisierung eines Berufs in der Regel mit einem Status- und Ansehensverlust einher. Das Geschlechterverhältnis wird neu definiert. Teubner 2010, S. 433.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fen.[370] Wenn wir auf die Entwicklungen der RMG schauen (vgl. Tab. 2), stieg zwar die Zahl der ausgesandten Frauen ab 1890 an, blieb aber in beiden Missionsgebieten weit unter der Zahl der ausgesandten Männer. Von einer »Feminisierung der Mission«, scheint zudem schon deshalb übertrieben, weil die entscheidenden Machtpositionen in den Händen von Männern blieben. Männlich blieb die Missionsleitung und männlich waren jene, denen das Recht zugesprochen wurde zu Predigen und die – zumindest offiziell – Entscheidungen trafen. Selbst an Konferenzen wurden Missionsschwestern nur als stille Teilnehmerinnen geduldet. Das Mitbestimmungsrecht blieb

Tabelle 2: Die Zahl der ausgesandten Missionare und Schwestern im Vergleich

Jahr	Missionare		Schwestern	
	Namibia	Sumatra	Namibia	Sumatra
1870	14	8	0	0
1900	28	60	1	9
1936	43	153	27	72
Total	85	221	28	81
gesamt	306		109	

Auffällig ist, dass viele Schwestern nach Sumatra gesandt wurden. Das erklärt sich zum einen durch die gesellschaftliche Trennung von weiblichen und männlichen Räumen bei Batak, so dass Schwestern eine spezifisch weibliche Mission aufbauen mussten, um überhaupt Frauen in großer Zahl erreichen zu können. Und zum anderen, weil Lehr- und Krankenschwestern staatliche Subsidien empfingen, und zwar so, dass die »allermeisten Schwestern von Sumatra der Mission keine Kosten verursacht haben.« Auch in Namibia sollten mehr Frauen stationiert werden, aber hierzu fehlten der RMG die nötigen finanziellen Mittel. Staatliche Subventionen gab es kaum. Johannes Warneck. Zur Erklärung. In: DMR 1933, S. 142f.

ihnen lange Zeit vorenthalten. Selbst die Schwesternkonferenzen wurden von einem Missionar geleitet, was die Unterordnung der Frauen unter die männliche Leitung zudem betonte. Vielmehr erstaunt ein anderer Punkt und verweist auf eine Art von »Verweiblichung« der Mission. Das typisch Weibliche wurde im Pietismus zum Inbegriff pietistischer Frömmigkeit: gefühlsbetonte Religiosität, aufopfernde Nächstenliebe und selbstlose Demut. Damit wird die nach außen oft propagierte Geschlechterdichotomie sehr viel weniger starr, als man zunächst annehmen würde. Dies zeigt sich besonders auffällig in den Nachrufen und Charakterbeschreibungen christlicher Männer. Denn dabei fällt auf, dass christliche Männer mit eigentlich weiblichen Charaktereigenschaften beschrieben werden.[371] So wurde Philipp Diehl, Missionar in Namibia, in seinem Nachruf folgendermaßen charakterisiert: »[Philipp] Diehls Größe lag vielmehr in seiner stillen Treue, seiner Sanftmut, Demut und schier unendlichen Geduld. Diese ausge-

370 Kritik an der These der Feminisierung der Religion bei: Werner 2011; Blaschke und Kuhlmann 1996; Blaschke 2011; Werner 2018; Gerster und Krüggeler 2018.

371 Dieses Phänomen stand im Gegensatz zur Entwicklung im deutschen Kaiserreich. Dort, so die These von Oliver Blaschke, sei es der Kirche gelungen Männer an sich zu binden, indem sie männliche Stereotypen mit christlichen Idealen zusammenbrachte. Blaschke und Kuhlmann 1996; Blaschke 2011. Hierzu vgl. auch Werner 2018.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprochen weiblichen Tugenden waren s e i n e Gabe, s e i n Pfund, aber auch seine nie versagende Waffe einem stolzen, trotzigen und ungebärdigen Heidentum gegenüber. Mit dieser Waffe hat der stille, bedächtige Mann unter den eingeborenen Stämmen in Südwest mehr erreicht, als mancher eifrige, hastige Stürmer, der mit raschem Wort und energischem tun es glaubte zwingen zu müssen. Er empfand sehr tief, war aber keine weichliche Natur. Männlich hat er die Last seines Lebens getragen.«[372]

Die explizit weiblichen Charaktereigenschaften, die ihn wohl ausmachten, setzte er in »männlicher« Weise – als »Waffe« – ein. Seine Männlichkeit bezeugte der Stationsnachbar und beste Freund: »Ich habe [Philipp] Diehl nie weinen sehen, außer bei dem schweren Abschied von ihm, als wir in seiner Schlafkammer uns ausweinten.«[373] Der Pietismus betonte Emotionen bzw. das emotionale (religiöse) Erleben und damit das mystische Element der Religion.[374] Davon zeugen Beschreibungen wie die folgende: »und mit Thränen und sehr bewegtem Herzen [sprach er] das Eingangs-Gebet.«[375] Eigentlich waren Moral und Frömmigkeit in der symbolischen Gesellschaftsordnung des 19. Jahrhunderts der »weiblichen« Sphäre zugeordnet.[376] Unter Pietisten aber tauchten diese Zuschreibungen auch bei Männern auf. Trauer und Weinen wurde generell im 19. Jahrhundert als ein Charakteristikum des weiblichen und »schwachen« Geschlechtes angesehen. In bürgerlichen Vorstellungen ertrug das »starke« – männliche – Geschlecht Schmerz und Trauer, ohne Schwäche zu zeigen. Offensichtlich wurde in den christlichen Zirkeln auch Männern Gefühle zugestanden, bzw. man kann sagen, dass erst das Ausleben von Gefühlen einen christlichen Mann auswiesen.

An anderer Stelle wurden Missionare allerdings auch als »rastlose, willensstarke und tatkräftige M[änner]«[377] charakterisiert, was auf die Heroisierung dieser Männer und gleichzeitig auf ein sich wandelndes Männlichkeitsbild hinweist. Eine Veränderung lässt sich vor allem um die Jahrhundertwende beobachten und fällt damit auch mit einem Generationenwechsel unter den Missionaren zusammen. So wurde Missionar Heinrich Pardey 1928 von Heinrich Vedder aufgrund seines »mädchenhaften Naturells«[378] und seiner »zusammengerafft[n] Männlichkeit«[379] für die ihm zugewiesene Arbeit für unfähig gehalten. Nicht seine Arbeitsweise, sondern sein Verhalten, das nach Heinrich Vedder offensichtlich nicht den Vorstellungen eines christlichen Mannes entsprach, wurde zum entscheidenden Kriterium über seine berufliche Fähigkeit. Kennzeichnend für Berichte über die Mission ist auch die Darstellung der Mission als Kampf gegen das Böse und Dunkle, die Beschreibung der Missionare als Soldaten Gottes und damit die Verwendung martialischer – männlicher – Eigenschaften. Die Kombination von männlichen und weiblichen Eigenschaften wechselte sich in den Missionsberichten ab und beide konnten offensichtlich nebeneinanderstehen, ohne sich auszuschließen. Auch im folgenden Beispiel zeigt sich diese Kombination: Alfred Bonn schrieb über die

372 Nachruf Philipp Diehl. In: BdRM 1920, S. 92.
373 Ebd.
374 Wichtig war »das Erfassen Gottes mit der Seele.« Groot 1932, S. 37.
375 Konferenzprotokoll, Prausorat 11.-13.7.1878, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.
376 Predelli und Miller 1999, S. 77.
377 Nachruf Johann Irle. In: BdRM 1924, S. 145.
378 Heinrich Vedder. Schreiben an Wulfhorst, Okahandja 20.8.1928, RMG 1.660b Vedder, Heinrich.
379 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Missionsfreunde der RMG: »Sie schwangen den Bergmannpickel, sie schnitten mit der Schwerte und mit der Sense, sie standen am Amboß und Webstuhl, auf Katheder und Kanzel. Stillen, treuen Priesterdienst taten sie am Familientisch, am Altenstübchen und auf dem Krankenlager. […] Sie haben sich zur Ehre angerechnet, ›Handlanger‹ (oder wie sie es selbst nannten) ›Laufmädchen des Herrn Jesu‹ zu werden.«[380]

Die Missionare scheuten sich also nicht, weibliche Eigenschaften in Zusammenhang mit der Beschreibung von Charaktereigenschaften christlicher Männer zu verwenden. Vielmehr erscheint es so, als würden diese gefühlsbetonten Eigenschaften explizit verwendet, um sich von unchristlichen Männern abzugrenzen. Dies fällt vor allem auch im kolonialen Kontext auf. Denn gerade im kolonialen Kontext, das hat die mittlerweile sehr vielfältige postkoloniale Forschung gezeigt, wurden weibliche Eigenschaften dem sogenannten Süden zugesprochen und der sogenannte Norden vielmehr mit männlichen Eigenschaften bedacht.[381] Andererseits wurden Missionare von Kolonisten, in Abgrenzung zur eigenen Männlichkeitskonstruktion, als weiblich abgewertet.

Die Hervorhebung explizit weiblicher Eigenschaften von Missionaren begegnen den Lesern aber auch bei der Charakterisierung konvertierter Männer. Über einen Herero wurde bspw. geschrieben: »So halsstarrig und hartherzig er früher war, so weich und zart ist nun sein Gemüht. Das Wort Gottes ist ihm zu mächtig, so oft er es hört, dann muß er weinen. Er sagt selbst: ich bin jetzt eine Frau geworden.«[382] Und Carl Klammer schrieb aus Sumatra über den Lehrer Jacobus, der sein Kind verloren hatte:

> »Es war rührend zu sehen, wie er obwohl er die eigenen Thränen nicht zurück zu halten vermochte, seine junge Frau aus Gottes Wort zu trösten versuchte. So sonderbar es auch klingen mag, wir freuen uns hier, daß wir durch des Herrn Gnade so weit gekommen sind, Männer von Herzen betrübt und weinen zu sehen. Das Herz empört sich einem doch, wenn ein Batta neben den schmerzlichsten Leide oder neben der Leiche eines seiner nächsten Angehörigen so stumpf und gefühllos da stehen, und eine Cigarre rauchend über die gleichgültigsten Dinge plaudern, ja wohl gar lachen kann.«[383]

Es fand eine Umkehrung des Geschlechterkodes statt: die vermännlichte Frau wurde dabei zu einem verzerrten Schreckensbild der Heiden und der verweiblichte Mann steht positiv für christliche Inhalte.[384] Offensichtlich wurde diese Betonung der Emotionen in Verbindung mit dem Christentum von der lokalen Bevölkerung als Teil dessen übernommen und gepflegt. Rückblickend schrieb bspw. der Evangelist Elia Kandirikiri in seinen Lebenserinnerung, über seinen »inneren Kampf«, dass er zwar seine innere Not niemandem anvertraute, dabei aber »[…] viele Tränen [vergoß].«[385] Der neue Christ

380 Bonn 1928, S. 23f.

381 Vgl. u.a. Bischoff 2011; Goer und Hofmann 2007; do Mar Castro Varda; María und Dhawan 2005; Wells 2001.

382 Rheinische Missionsgesellschaft 1878, S. 55. Vgl. hierzu auch das Lebensbild des Herero-Evangelisten Elia Kandirikirira. Kandirikirira 1906.

383 BdRM 1880, S. 21.

384 Hierzu auch: Roller 2000, S. 323.

385 Kandirikirira 1906, S. 12. In seinen Lebenserinnerungen ist vor allem die Verwendung vieler pietistischer Floskeln und Beschreibungen bezeichnend.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stand folglich für Opferbereitschaft, Leidensfähigkeit und Abwesenheit von Gewalt.[386] Dies kann auch als Hinweis auf die Un-Ordnung der Geschlechter im Heidentum gelesen werden, die gerade durch die Christianisierung geordnet werden sollte. Die Gläubigkeit einer Person ermöglichte folglich die Übertretung ansonsten fester Genderkonstruktionen.

386 Durch die Beschreibung des Heiden als gewalttätig, konnte sich die Mission als ein zivilisiertes, humanitäres und friedliches Unternehmen erfinden. Vgl. hierzu Roller 2000, S. 323.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3 Mission und Kolonialismus

3.1 Die Position der Missionar*innen. Eine Vorbemerkung

Missionar*innen reisten nach Außereuropa, um dort das Christentum zu verbreiten. Dabei wurden sie konfrontiert mit den Realitäten vor Ort. Sie agierten in unterschiedlichen politischen und wirtschaftlichen Kontexten, bemüht für ihre eigene Arbeit die besten Voraussetzungen zu schaffen. Welche Position aber nahmen die Missionar*innen ein, im politischen System der Missionsgebiete? Die Anfänge der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Thema lassen sich mit der Veröffentlichung der Arbeit von Karl Hammer »Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Vergleich« 1978 ausmachen. Mittlerweile liegen eine Vielzahl Veröffentlichungen zu diesem Thema vor. Nachdem die Missionar*innen lange als »willige Helfer« des Kolonialismus gesehen wurden, rückten seit den 1990er Jahren vermehrt religiöse Motive in den Fokus der Untersuchungen und brachten eine Neuinterpretation von Mission im Kontext von Kolonialismus.[1] Neue Begriffe wie »Wahlverwandtschaft«[2] oder »lose Kooperation«[3] ermöglichten es Aushandlungsprozesse und Ambivalenzen ebenso sichtbar zu machen, wie Übereinstimmungen und Zusammenarbeit. Hartmann Tyrell begründet die Beschreibung als »lose Koppelung« dadurch, dass die protestantische Missionsbewegung unabhängig und staatsfern entstanden sei. Außerdem verwies er auf das unterschiedliche Gewaltverständnis und die verschiedenen räumlichen Netzwerke.

Auch wenn sich die Missionar*innen eigentlich, gemäß der Zwei-Reiche-Lehre, von der Politik eines Landes distanzieren sollten, mischten sie sich durchaus immer wieder ein.[4] Zum einen wurde die weltliche Regierung als Garant der Ordnung gesehen und schon deshalb signalisierte die protestantische Mission generell Bereitschaft für eine Zusammenarbeit mit Kolonialregierungen. Kritik ließ sie nur systemimmanent zu. Vorbehalte und Kritiken äußerten sie nur an bestimmten Phänomenen.[5] Hinzu kam,

1 Vgl. hierzu insbesondere auch die Reihe des Missionsgeschichtlichen Archivs.

2 Klein 2010.

3 Vgl. Tyrell 2004, S. 57. Ähnlich argumentiert Porter 2004.

4 Die Zwei-Reiche-Lehre forderte eine Trennung von Religion und Politik. Vgl. hierzu Beutel 2006, S. 16.

5 Moritzen 1982, S. 51-67.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass sich die Interessen der Missionar*innen vor Ort nicht immer mit den Interessen und der Haltung der Missionsleitung zuhause deckten.[6] So wurden bspw. Missionare in der Hereromission mit Hinweis auf Römer 13,1 darauf hingewiesen, dass sie sich an die Regeln der Kolonialverwaltung zu halten hatten, auch wenn sie nicht die Meinung des Staates vertraten. Denn es galt Konflikte möglichst zu vermeiden:

> »Es will uns scheinen, als ob es Euch im allgemeinen noch immer nicht ganz gelungen sei, in dieser Beziehung die ganz richtige innere Stellung zu gewinnen, wie sie einerseits durch das klare Schriftwort: Jedermann sei Unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat – NB. ohne darüber zu urteilen oder darnach zu fragen, wie es mit deren Berechtigung steht! – und andererseits durch die Weisheit und die Rücksicht auf das Beste der uns anvertrauten Arbeit geboten erscheint. Wir verstehen es vollkommen, dass Ihr in Eurer gegenwärtigen Lage oft viel Weisheit nötig haben werdet, um zwischen den beiden, so oft in Conflict geratenden politischen Mächten, den Häuptlingen und der deutschen Regierung, richtig Euren Weg zu finden. Aber es wird für Euch doch gelten, der Regierung unter allen Umständen zu gehorchen und auch den Eingeborenen zu raten, ~~unter allen Umständen~~ sich den Anordnungen derselben *so viel als möglich*[7] zu fügen, was auch in allen Fällen für sie das Klügere sein wird.«[8]

Das heißt, auch innerhalb einer Mission gab es nicht immer nur eine einheitliche Haltung gegenüber dem Kolonialregime.[9] Auch wenn die Missionsleitung zu Einigkeit unter den Missionar*innen aufrief, interpretierten diese politischen Verhältnisse und Ereignisse auf unterschiedliche Weise und vertraten ihre Meinungen auch öffentlich. Außerdem veränderten sich Meinungen und Haltung über die Jahre. Zudem kamen Missionar*innen der Anfangszeit aus einer anderen Gesellschaft als jene Anfang des 20. Jahrhunderts und waren von anderen Werten geprägt.[10] In dieser Zeit hatte sich viel verändert: »attitudes had shifted considerably, and in particular the exposure of some missionaries to the new discipline of anthropology had moderated some of the ethnocentric assumptions manifested by the pioneer missionaries.«[11]

Sehr positiv bewertet wurde allerdings das steigende Interesse an der Mission durch die steigende Kolonialbegeisterung ab etwa den 1890er Jahren. Die Mission wurde als Kulturvermittlerin wahrgenommen. Der Missionstheoretiker Gustav Warneck sprach euphorisch von einem »Missionsjahrhundert«. Das führte andererseits dazu, dass die

---

6 Paul Jenkins spricht in diesem Zusammenhang von einem systemimmanenten Problem, das hervorgerufen wurde durch Zentralismus, Hierarchie und Disziplinierungskompetenz der Missionsleitung. Jenkins 1994, S. 444.

7 Die kursiven Worte wurden nachträglich eingefügt.

8 Streichung im Original. Antwortschreiben der Deputation auf das Konferenzprotokoll 1892, Bl. 73, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. Siehe auch: Konferenzprotokoll 1920, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

9 Beispielsweise rügte die Missionsleitung ihre Missionare in Namibia, nachdem sich Beschwerden von Kolonialbeamten gesammelt hatten, und forderten sie auf sich mit ihrer Kritik an Deutschen zurückzuhalten. Engel 1982, S. 150.

10 Oermann 1999, S. 54ff.

11 Langmore 1989, S. 93.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Meinung der Missionar*innen und deren Berichterstattung über die Missionspublikationen immer stärkeren Einfluss in der deutschen Heimat nahmen.[12] Sehr treffend umschreibt die Formulierung »ambigious position […] caught between imperial and religious interests«[13] die Position der Missionar*innen, denn sie verkomplizierten koloniale Kategorien durch ihre Interventionen und ihr Bestreben, Teil beider Gesellschaften zu sein. Missionen beschränkten sich in ihrer Arbeitstätigkeit nicht auf koloniale Gebiete der eigenen Regierung, sondern betonten vielmehr mit ihrem grenzüberschreitenden Ansatz die Universalität ihrer Absicht. Diese Tatsache zeigt, dass sie – zumindest nicht a priori – einen nationalen Impetus verfolgten.[14] Nicht der nationale Gedanke und die Ausweitung der Kolonialherrschaft waren der Mission im 19. Jahrhundert wichtig, sondern die Ausbreitung des Christentums. Angetrieben waren die Missionare nicht nur von dem Aufruf »Gehet hin in alle Welt«, sondern auch von der biblischen Aussage »Vor Gott sind alle Menschen gleich«. Allerdings unterlagen auch die Missionstheologie und ihre Umsetzung Veränderungen.[15]

Man kann festhalten: Missionar*innen waren Akteure im Prozess des Kolonialismus, aber nicht immer Agent*innen dessen.[16] Wie einige von ihnen sicherlich als »evangelists of empire« bezeichnet werden können, gab es zahlreiche, auf die dies nicht zutraf. Sie handelten nicht immer im Interesse der imperialen Macht in deren Kolonie sie tätig waren. Folglich waren sowohl Widerstand als auch Anpassung mögliche Handlungsweisen. Interessiert waren Missionar*innen daran, dass friedliche oder, wie sie es formulierten, »geordnete Verhältnisse« herrschten. Denn erst so war es ihnen überhaupt möglich zu missionieren. Aus diesem Grund mischten sie sich in lokale Konflikte ein und brachten Anführer zu Friedenverhandlungen an einen Tisch. Gleichzeitig wandten sie sich auch an europäische Kolonialmächte, um die für die Mission notwendigen friedlichen Zustände zu gewährleisten, wie wir im Weiteren noch sehen werden. Aus diesen Gründen arbeiteten sie auf Sumatra mit Vertretern der niederländischen Kolonialregierung zusammen und förderten, ebenso wie die Missionar*innen in Namibia, schlussendlich die Ausbreitung der jeweiligen kolonialen Herrschaft, auch wenn sie dies zunächst nicht unbedingt beabsichtig hatten.[17] Schließlich machte die Mission die Menschen im Missionsgebiet zwangsläufig mit Wertvorstellungen vertraut, die in Europa als Tugenden galten. Und davon profitierte

12 Vgl. hierzu die Analyse von Clemens Pfeffer am Beispiel von Namibia. Pfeffer 2012.

13 Johnston 2003.

14 Tyrell 2004. Sehr skeptisch äußerte sich bspw. Johann Irle zur deutschen Schutzherrschaft in Südwestafrika. Johann Irle. Die Lage der Rheinischen Mission in Hereroland seit dem Beginn der deutschen Schutzherrschaft. In: AMZ 1890, S. 158-170.

15 Noch 1898 betonten Missionare in der Hereromission, dass Weiße und Schwarze bezüglich Kirchenzucht gleich zu behandeln sind. Die Missionsleitung war damit nicht einverstanden. Konferenzprotokoll 1898, Bl. 26bf, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland. Hanns Lessing zeigt gerade diese Veränderungen anhand der Rekonstruktion der Rolle der RMG während des Kolonialkrieges in Namibia 1904-1908 detailliert auf. Lessing 2011.

16 Sherlock 2008, S. 19.

17 Helmut Gründer betont daher, dass der Erfolg der Mission in der Regel mit der Etablierung des Kolonialismus und damit der Schaffung einer »situation coloniale« einhergeht, in der der (kolonial-)systemimmanente Anpassungsprozess die einzige Chance sozialen Überlebens und sozialen Aufstiegs bot. Gründer 1983, S. 36.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nicht nur die Mission, sondern indirekt auch die Kolonialregierung. Auch auf mentaler Ebene trug die Mission zur Konsolidierung der kolonialen Machtverhältnisse bei.[18]

Ihre eigene Position und ihre Beziehung zu der jeweiligen Kolonialregierung wurden von den Missionar*innen immer wieder neu ausgerichtet. Ein zu großer Einfluss auf die eigene Arbeit sollte ebenso vermieden werden, wie zu große finanzielle Abhängigkeit.[19] Auf der anderen Seite war die Mission auf finanzielle Unterstützung ebenso angewiesen, wie sie auch die Zusammenarbeit bei der Durchsetzung bestimmter Regulierungen (u.a. Alkoholverbot, Schulbesuch) suchte. Außerdem verlangte die Kolonialverwaltung, wie auch die Missionsleitung selbst, dass die Missionar*innen sich nicht zu sehr in die jeweilige Politik einmischte, nach dem Motto: »Jeder Geistliche tue am besten, wenn er sich von Politik möglichst fernhalte.«[20]

In den Niederlanden wie auch in Deutschland war Ende des 19. Jahrhunderts die Meinung weit verbreitet, die Mission sei, da sie keinen sichtbaren kulturellen Erfolg habe, eine Geldverschwendung. Um ihre Nützlichkeit zu beweisen, hob die Mission deshalb ihren positiven Einfluss auf die kulturelle Entwicklung in der jeweiligen Kolonie hervor. Sie betonte die gute Zusammenarbeit mit der jeweiligen Kolonialregierung und den fördernden Einfluss der Mission auf den Aufbau der Kolonialverwaltung.[21] In diesem Kontext wurde die Zivilisierung stärker betont. Schließlich war die Mission nicht nur von der Unterstützung des Heimatlands abhängig, sondern auch von der Duldung ihrer Arbeit durch die jeweilige Kolonialregierung und den in den Kolonien lebenden Europäern.[22] Insbesondere die deutschen Siedler*innen in der Kolonie Deutsch-Südwestafrika standen der Mission sehr kritisch bis ablehnend gegenüber. Aber schauen wir nun auf die Entwicklung der beiden Missionsgebiete.

3.2 Die Hereromission in Namibia. Von den Anfängen bis zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche

Aufgefordert durch Johann Heinrich Schmelen, Missionar der Londoner Missionsgesellschaft (LMG), sandte die Rheinische Missionsgesellschaft 1842 die Missionare Carl Hugo Hahn und Heinrich Knudsen zur Verstärkung des bereits 1840 ausgesandten Heinrich Kleinschmidts nach Südafrika, um eine Mission im sogenannten Groß-Nama-

18 Altena 2003, S. 185.

19 *Namibia:* Peter Heinrich Brincker. Unsere Lage in Bezug auf d[er] Politik dieses Landes und N.N. Einspruch gegen Handel mit Spirituosen, 1891, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. *Sumatra*: August Lombeck. Stellung der Missionare zur Kolonialregierung, 1910 und Henry Guillaume: Regierung und Mission, 1908 und Karl Meis. Der Missionar und weltliche Streitsachen 1905, RMG 2.899 Missionarskonferenzen. Emil Ellinghaus. Der Missionar und die Selbständigkeitsbewegung 1935, RMG 2.901 Missionarskonferenzen.

20 Spiecker 2013, S. 57 (29.10.1905).

21 Hierzu u.a. BdRM 1891, S. 164ff. Sehr eindrücklich schilderte Johann Irle die Vorteile der Mission für den Aufbau von Kolonien. Sein Beitrag war eine Entgegnung auf einen missionskritischen Artikel. Johann Irle. Die zivilisatorische Arbeit der Rheinischen Mission in Deutsch Südwest-Afrika. In: AMZ 1903, S. 122-131.

22 Die Bedeutung dieser Abhängigkeit von der Kolonialregierung für die Arbeit der Missionare betont Norman Etherington. Etherington 2010, S. 123.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 5: Karte von Namibia mit eingezeichneten Missionsstationen

Quelle: Drießler 1932

und Damaraland zu beginnen.[23] (Zur Ausbreitung der Mission vgl. Abb. 5. Zu den Missionaren vgl. Abb. 6.) Am 31. Oktober 1844 errichteten Heinrich Kleinschmidt, Carl Hugo

23 Menzel 1978, S. 55. Siehe zudem: Irle 1906a, 227ff, BdRM 1854, S. 151 und 225ff. Die LMS hatte 1805 ihre erste Missionsstation – Warmbad – nördlich des Oranje gegründet. Dem deutschen Missionar Johann Heinrich Schmelen (1776-1848) gelang es im Dienst der LMG 1814 die Station Bethanien zu gründen und sich niederzulassen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hahn und Jan Bam, der Gehilfe von Heinrich Kleinschmidt, die neue Missionsstation Otjikango und nannten diese Neubarmen. »Das war der Anfang der Hereromission.«[24] Der Erfolg der Mission unter den Herero[25] ließ allerdings lange auf sich warten. Erst im Jahr 1858, und damit 15 Jahre nach Beginn der Mission, konnten die Missionare die ersten Herero taufen.[26] Carl Hugo Hahn taufte seine langjährige Dienstmagd Urieta (Taufname: Johanna), die damit zur »Erstlingsfrucht dieser Mission […]«[27] wurde. Mehrere Male stand die Mission kurz vor ihrem Ende.[28] 1852 waren die kleinen Anfänge durch Kriegshandlungen zwischen Nama und Herero fast gänzlich zerstört und 1854 zeitweise kein Missionar mehr im Land.[29] Die Missionsleitung in Barmen hatte das Gebiet schon aufgegeben.[30] Dass die Hereromission nicht wirklich beendet wurde, war insbesondere der Beharrlichkeit des Ehepaares Emma und Carl Hugo Hahn, ihrer Überzeugungsarbeit und der sprachlichen Fortschritte zu verdanken.[31] Allein hielt Daniel Cloete, ein Gehilfe von Carl Hugo Hahn, weiterhin die Missionsarbeit am Laufen. Erfolg erhoffte sich Carl Hugo Hahn durch den Aufbau einer Missionskolonie. Damit

24 Irle 1906a, S. 228. Im Jahr 1849 gründete Johannes Rath Otjimbingue und Friedrich Kolbe 1850 Okahandja. 1872 wurde Otjosazu und 1873 Otjiseva gegründet. Vor der RMG waren schon Missionare der LMS und der Wesleyan Methodist Missionary Society (WMMS) in Namibia aktiv. Mit Missionaren der WMMS kam es zu mehreren Konflikten. Vgl. hierzu u.a. Buys und Nambala 2003, S. 9f.

25 Die Bezeichnung Herero oder auch Ovaherero war eine soziale Kategorie und bedeutete »jemand, dem Rinder gehören«. Arme Leute, die keine Rinder besaßen, wurden Ovatjimba genannt. Erst unter europäischem Einfluss hat sich diese soziale Kategorie zu einer Bezeichnung einer ethnischen Gruppe gewandelt. Vgl. hierzu: Strommer 2015; Bollig und Gewald 2000; Hayes et al. 1998, S. 43ff. Eine ähnliche Entwicklung lässt sich für Ruanda nachweisen. Auch dort waren die Bezeichnungen Hutu und Tutsi keine ethnische Zuschreibung, dies hatte sich erst durch den Einfluss der europäischen Mächte zu solchen gewandelt.

26 Erst 1865 taufte Hahn die nächsten vier Herero, die dann zusammen mit den ersten getauften Herero den Anfang der Gemeinde bildeten. Irle 1906a, S. 245.

27 Lau 1985, S. 1103 (25. 7.1858). Zwei Jahre später wurde auch ihre Schwester Kandese in der Missionskirche in Stellenbosch (Südafrika) getauft und erhielt den Namen Maria Magdalena 18.3.1860. Lau 1985, S. 1186.

28 Zwischen Carl Hugo Hahn und der Missionsleitung kam es zu Kontroversen. Vgl. hierzu: Hartmann 2002, S. 59ff.

29 Heinrich Schöneberg und Johannes Rath waren 1854 nach Kapstadt gereist. Unsere Namaqua- und Hereromission. In: BdRM 1854, S. 154-152, Irle 1906a, S. 235f.

30 BdRM 1858, S. 113-114. Weitere Diskussion, ob die Hereromission nicht beendet werden sollte siehe BdRM 1859, S. 99ff. Hier ging es vor allem um die Bedrohung der Mission durch europäische Minenarbeiter. Diese wurden von den Missionaren als große Bedrohung wahrgenommen, weil sie alles was die Missionare predigen durch ihr Auftreten widerlegen. U.a. BdRM 1859, S. 102f, aber auch BdRM 1858, S. 175. Darin beschrieb Kolonist Barnabas Hörnemann die Minenarbeiter als »ein wahrer Ausbund nicht nur der Christenheit, sondern auch der Menschheit überhaupt sind«. Gustav Viehe schrieb: »Es ist gar kein Zweifel, daß das größte Hinderniß der Mission unserer Tage überall die unmoralischen und meistens antichristlichen Europäer sind. Hier und anderswo, wo die Schranken des Anstandes nicht zu beobachten sind, zeigen sie sich wie sie sind in ihrer ganzen Gottesentfremdung und ihrem Schmutz.« In BdRM 1872, S. 356.

31 »Ich und meine Emma fühlen natürlich für dieses Volk ganz anders wie irgend jemand (sic!). Mit ihnen, durch sie und für sie haben wir viel gelitten; unser ganzes Leben ist so zu sagen ein Opfer für sie gewesen und nun fragt man sich: war nicht alles umsonst?« In: BdRM 1869, S. 15. Zu den Gründen für die Weiterführung der Hereromission siehe Strommer 2012, 103f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sollten Arbeitsmöglichkeiten und gleichzeitig Anreize zur Sesshaftwerdung geschaffen werden. So reiste er 1864 mit den Kolonisten Eduard Hälbich (Schmied), Franz Tamm (Wagenbauer) und Johann Redecker (Landwirt) nach Namibia.[32] Bis 1870 gab es zwei Missionsstationen mit drei Missionaren. Mit dem Friedensschluss von 1870 besserte sich die Lage und doch verließ Carl Gotthilf Büttner 1878 den Missionsdienst, nachdem die Missionsleitung aus Barmen mitteilte, dass noch mehr Geld gespart werden sollte und an Ausdehnung der Mission und Aussendung weiterer Missionare nicht zu denken sei.[33] Bereits Mitte der 1860er Jahre hatten die Ovahona[34] den Nutzen der Bildung entdeckt und ihre Kinder in Missionsschulen geschickt. Das dort erlernte Wissen und die zusätzlichen Sprachkenntnisse öffneten Tore zu einer neuen Welt. In Otjimbingue gingen 1865 100 Kinder in die Schule, von denen einige eine Weiterbildung als Lehrer absolvierten. Auch sammelten sich viele im Missionshaus der Familie Hahn. Etwa 40-50 Personen hatte Emma Hahn täglich mit Essen zu versorgen und die Witwe Hanna Kleinschmidt auf der benachbarten Station hatte 22 Tischgäste.[35]

Zwar siedelten verschiedene Hererogruppen bei Missionsstationen, doch diese waren weniger am christlichen Glauben interessiert, sondern vielmehr an den eher weltlichen Angeboten wie Bildung, Kleidung, Handelskontakte etc. die sich ihnen durch die Mission eröffneten.[36] Dies blieb auch den Missionaren nicht verborgen. So schrieb Peter Heinrich Brincker, dass: »die Herero im Allgemeinden ein Verlangen nach Unterricht – ich will nicht gleich sagen nach Gottes Wort zeigen […].«[37] Gefragt, warum sie sich zum Taufunterricht melde, antwortete eine Frau: »Ich habe gesehen, daß alle getauften Leute Kittel oder Kleider kriegen und ich möchte auch gern eins haben.«[38] Auch Johannes Rath berichtete darüber, dass nur wenige sich wirklich für den Glauben interessierten: »manchmal kommen sehr wenige in den Gottesdienst und die Leute müssen fast gezwungen werden.«[39]

32 Johann Redeckers Tagebuch. BAB, PA. 23 Johann Wilhelm Redecker.

33 Menzel 1992, S. 102ff.

34 Der Ethnologe Rudolf Lehmann vertrat die These von der Herausbildung eines sogenannten »räuberischen Häuptlingtums« unter Herero seit dem frühen 19. Jahrhundert. Nach dieser Theorie gab es wenige »Häuptlinge von Geburt«, sondern »vielmehr wagemutige, tapfere Männer […] die als Omapenda bezeichnet wurden und als »Helden« verschiedene Machtpositionen bekleiden konnten. Er betont, dass jeder mutige Herero unabhängig von seiner Herkunft zum Omuhona aufsteigen konnte. Lehmann 1955, 32,34. Die Macht und den Einfluss bauten sich Omuhona durch die Heirat aus. Außerdem galt: je grösser der Kinderreichtum, desto grösser das Ansehen. Denn mit der Heirat der Töchter vergrößerten sich die Viehherden mit der Bezahlung der Morgengabe. Söhne waren vor allem in Streitfällen wichtig. Irle 1906a, S. 100f; Büttner 1885, S. 48.

35 Drießler 1932, S. 71.

36 Beispiele hierzu finden sich zahlreich in den Tagebüchern von Carl Hugo Hahn, Johannes Rath, Barnabas Hörnemann und Heinrich Schöneberg. Vgl. zudem Tsisani 1992, S. 66 und 79. Carl Gotthilf Büttner veröffentlichte 1885 eine ausführliche Beschreibung der Station Otjimbingue. Büttner 1885.

37 BdRM 1873, S. 232.

38 BdRM 1853, S. 57f.

39 BdRM 1852, S. 106f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Offensichtlich amüsierten sich Herero im Gottesdienst vielmehr über christliche Rituale und nahmen die Missionare nicht wirklich ernst.[40] Peter Heinrich Brincker kritisierte, dass »die meisten [zwar] äußerlich mit dem Heidenthum gebrochen [haben], aber nur Einzelne« »wirklich zum Christenthum«[41] übertreten. Auf seiner Station Otjikango lebten bspw. etwa 500 Menschen, nur 60 Kinder besuchten die Schule.[42] Allerdings war die Konversion in der Anfangszeit mit Nachteilen verbunden und war daher ein sehr wohl überlegter Schritt. »Es ist bezeichnend, wie die Herero, sobald sie sich zur Taufe melden, sich zum Missionare und zu seinem Hause halten, obschon es oft mit äußerlichen Nachtheil verbunden ist. […] Nein, das Christsein fordert in diesem Lande häufig nicht geringe Opfer […].[43]

Missionsstationen entwickelten sich zu neuen Machtzentren mit unterschiedlichen Funktionen: sie dienten als Umschlagplatz von Konsumgütern, Waffen, Pferden, Rindern und Jagdprodukten und gleichzeitig als Drehscheibe für Kommunikation.[44] Missionare vermittelten wichtige Kenntnisse wie Lesen und Schreiben und waren geschätzt aufgrund ihrer medizinischen Kenntnisse, insbesondere um bisher unbekannte Krankheiten, die die Europäer und damit auch die Missionare mitgebracht hatten, zu behandeln.[45] Die neue Religion und die damit verknüpfte Weltanschauung waren zunächst wenig attraktiv für Herero und das sorgte für wachsenden Frust unter den Missionaren, deren Berichterstattung an Kritik und negativen Zuschreibungen überquoll, wie auch der folgende Quellenausschnitt zeigt: »Aber die Herero, wie stumpf und gleichgültig gegenüber allen diesen Anstrengungen. Kein Ohr und kein Herz erschloss sich der Heilsbotschaft; Stumpfheit, Unfläthigkeit, ja mehr als thierische Fleischlichkeit stand den Brüdern täglich vor Augen. Auch das allergeringste Gefühl einer Bedürftigkeit und Elendigkeit des Menschen schien nicht vorhanden zu sein. Die Schule versprach etwas mehr Erfolg. Die Kinder kamen gerne zur Schule, lernten singen, lesen, bibl[ische] Geschichten etc.«[46]

Bei neu angelegten Stationen wurden die Missionare als Ovahona und damit als Vorsteher der Stationen gesehen. Durch Überfälle verarmte Herero, Ovatjimba genannt, sammelten sich um die Missionare, wie sie dies auch bei allen anderen

40 U.a. Carl Hugo Hahn in BdRM 1852, S. 227.

41 BdRM 1873, S. 240.

42 Drießler 1932, S. 75. Eine ausführliche Diskussion zum Schulwesen findet sich in Kapitel VIII.

43 N.N. Eine Untersuchungsreise im Hereroland. In: BdRM 1872, S. 357. Vgl. hierzu auch Johann Irle aus Otjosazu in: BdRM 1872, S. 357. Christen waren teilweise der Stigmatisierung als »Nicht-Herero« ausgesetzt. Ihnen wurde die Teilnahme an Festlichkeiten untersagt. Vgl. Henrichsen 2011, S. 236. Missionare berichteten auch von Vergiftungen, wenn die Verwandtschaft gegen die Konversion war. Vgl. Jahresbericht von Missionar Beiderbecke in: Mossolow 1993, S. 10.

44 Henrichsen 2011; Krüger 2003a; Engel 1976; Engel 1972. Zur Bedeutung von Missionsstationen im vorkolonialen Namibia siehe Lau 1987, 76ff. Chronik von Omaruru, S. 2. ELCIN, Chronicles, V. 23, Omaruru. Maharero wollte nicht, dass eine neue Missionsstation für andere Herero in Omaruru eröffnet wurde.

45 BdRM 1854, S. 236. Dabei wurden Missionare als Kolonialagenten und auch als Gegner wahrgenommen und von Chiefs abgelehnt. Lau 1987, S. 82f und 107ff, Lau 1985, S. 424, 433, 511f, 602.

46 Heinrich Brincker. Die Ovaherero und die Mission. 1876, Bl. 67b, RMG 2.635a. Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mächtigen Herero machten, um Schutz und Unterstützung zu suchen.[47] »In due course the missionary Ovahona come to provide an alternative to the authority of Jonker Afrikaner.[48] Missionare sammelten nicht nur interessierte Herero auf ihren Missionsstationen und boten diesen neuen Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten. Die Missionare mischten sich aktiv in die kriegerischen Auseinandersetzungen ein, da sich diese negativ auf ihre Missionsarbeit auswirkten. Weil sich die Missionare sehr mit »ihren« Schützlingen identifizierten, nahmen die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Herero und Nama auch Auswirkungen auf das Verhältnis der Missionar*innen untereinander.[49] Insbesondere der Friedensvertrag von 1862 stärkte die Position der Missionare im Land.[50] Nun waren es nicht mehr nur die verarmten Herero, die sich auf den Missionsstationen sammelten, sondern es siedelten auch reiche Herero. Es entstand eine neue christliche Elite, die die Mission ganz gezielt zur Machterhaltung nutzte. Dabei spielten Missionsschulen als Institutionen formeller Erziehung und Bildung eine große Rolle und nahmen Einfluss auf die Hererogesellschaft. Die Hereroelite der 1860er Jahre war daran interessiert ihre Kinder in den Missionsschulen ausbilden zu lassen, um sich damit einen Zugang zu neuem Wissen zu schaffen. Im Gegenzug wollte die Mission vor allem durch Erziehung und Bildung einen Zugang zu dieser Elite finden, um das Christentum in der Gesellschaft verankern zu können. So gelang es der Mission innerhalb kurzer Zeit aus einigen bedeutenden Familien Söhne und Töchter als Christ*innen zu gewinnen. Oft zählten sie zu den ersten Mitgliedern einer sich etablierenden Stationsgemeinde. So war bspw. der Ovahona Willem Zeraua selbst zwar nicht zum Christentum übergetreten, aber er hatte seine Söhne und Töchter in die Missionsschule geschickt. Alle Kinder ließ er taufen. Cornelius und Albertina unterrichteten an einer Missionsschule und Zecharias war Gemeindeältester in Otjimbingue.[51] Eine Tochter war jahrelang in verschiedenen Missionshaushalten tätig.[52] Auch Kambasembi, Ovahona am Waterberg, stand der Mission selbst kritisch gegenüber, ließ aber seine zwei Söhne auf deren Wunsch hin zum Christentum bekehren,

47 Rudolf Lehmann schrieb, dass die Missionare als neue Schutzmacht gegen Jonker Afrikaner wahrgenommen wurden. Sie boten offensichtlich einen Schutz, den die Omuhona zu geben in dieser Zeit nicht mehr in der Lage waren. Lehmann 1962, S. 409. Neu-Barmen. In: BdRM 1848/49, S. 58. Otjimbingue. In: BdRM 1852. S. 97-111. Otjikango. In: BdRM 1853, S. 241-256, Irle 1906a, S. 233. Carl Hugo Hahn erließ Gesetzte über Schulbesuch, gegen Diebstahl, Mord und dergleichen und setzte zwei Unterhäuptlinge ein, die die weniger wichtigen Angelegenheiten unter den Stationsbewohner*innen schlichten mussten. Beschreibung der Missionsstation Otjimbingue in den 1880er Jahren: Büttner 1884.

48 Gewald 1996, S. 17. Insofern erstaunt es auch nicht, dass Jonker Afrikaner von den Missionaren forderte, dass sie sich ihm unterordneten, worüber sich die Missionare wiederum beklagten. vgl. u.a. BdRM 1871, S. 99.

49 Es kam zu wahren Platzkämpfen zwischen den Missionaren. Vgl. hierzu Friedrich Heinrich Vollmer. Schreiben an die Väter vom 26.7.1854 in: Moritz 2000b, S. 24.

50 Ausführlich zur Entwicklung von einer relativ dezentral organisierten Gesellschaft zur Herausbildung einer zentral organisierten Gesellschaft mit einigen städtischen Zentren siehe Gewald 1999 und Henrichsen 2011.

51 BdRM 1874, S. 141f.

52 Irle 1906a, S. 268.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass sie die Missionsschule besuchen und so lesen und schreiben lernen konnten.[53] Es kam folglich zu einer ganz gezielte Christianisierung.[54] Dadurch schufen sich Herero Zugang zu modernen Kenntnissen und neuen Lebensformen, wie auch die Missionare beobachteten: Dabei bestimmten die Ovahona »wer von [ihren] Leuten Christen werden darf u[nd] wer nicht, ebenso, wer die Schule besuchen darf u[nd]. wer nicht.«[55] Da die Mehrheit der Täuflinge zwischen 18 und 35 Jahre war, ging diese Entwicklung Hand in Hand mit einem Generationenkonflikt.[56] Die jüngere Generation hatte die Möglichkeiten erkannt, die für sie mit dem Christentum verbunden waren. Nicht primär der Glaube an sich, sondern die Möglichkeit darüber eine neue Machtstruktur zu etablieren, machte das Christentum für sie interessant. Auch Frauen und Mädchen forderten nach Ausbildungsmöglichkeiten. Eine der ersten Forderungen war oft, dass Missionarsfrauen Nähstunden für Frauen anbieten sollten. Denn so konnten diese die teure westliche Kleidung selbst herstellen und sich durch den Verkauf einen guten Verdienst sichern.

Dag Henrichsen hat gezeigt, dass die Verbindung mit der Mission zu einer gewissen Reproduktion von sozialem Status führte.[57] Die Ovahona konnten es sich leisten ihre Söhne für eine moderne Ausbildung freizustellen, weil sie ausreichend Anhänger hatten, die ihr Vieh hüteten.[58] Ihre Söhne wiederum trugen als Evangelisten zur Ausbreitung des Evangeliums bei. Wilhelm und Samuel Maharero, Söhne von Kamaherero, Manasse Tjisieta (später Ovahona von Omaruru) und Söhne von Zeraua waren unter den ersten Schülern der missionarischen Gehilfenschule, dem Augustineum.[59] Sie waren später häufig Gemeindeälteste oder Lehrer tätig.[60] Dabei entwickelten sich von beiden Seiten – Mission und Herero – engere Beziehungen, die auf eine soziale Eli-

53 Seiner 1904, S. 184. Zur Missionsstation Waterberg (Otjozondjupa) siehe Mossolow 1993.

54 Darauf hat Dag Henrichsen hingewiesen. Henrichsen 2011.

55 Philipp Diehl. Schreiben an Inspektor, 18.7.1890, RMG 1.606 Diehl, Philipp. Wilhelm Eich. Schreiben an Inspektor, 23.9.1878, RMG 1.540 Eich, Wilhelm.

56 Dies betont August Schreiber im Lebensbild von Wilhelm Maharero. In der Zeit um 1870 versuchten die »heidnischen Zauberer« ihren Einfluss wieder zu erlangen und erklärten die Verluste der Herero dadurch, dass die »Geister der Ahnen ihnen zürnen« und forderten sie auf nach Okahandja zu ziehen und Opfer zu bringen. Diesem Aufruf folgte vor allem die ältere Generation, während die jüngeren von den Missionaren angezogen wurden. Schreiber 1884, S. 9.

57 Henrichsen 2011, S. 264f.

58 Zu Beginn der Missionszeit waren es vor allem arme Kinder, welche die Missionsschulen besuchten, da diese nicht zum Rinderhüten eingespannt wurden. Vgl. u.a. BdRM 1852, S. 2-15 und BdRM 1852, S. 97-111. BdRM 1871, S. 366-377.

59 Philipp Diehl. Schreiben an Inspektor, Ende Dezember 1887, RMG 1.606 Diehl, Philipp. Vgl. hierzu auch das Kapitel VII.

60 Für Otjimbingue waren bspw. Zacharias Zeraua (Sohn des Wilhelm Zeraua) und Lucas Kamatoto Gemeindeälteste, Cornelius Zeraua war Schulmeister und Albertina Zeraua (Tochter von Cornelius Zeraua) war Lehrerin. BdRM 1874, S. 142. Zeraua aus Zemburuka war erster christlicher Ovahona im 19. Jahrhundert. Sein Urenkel Christian Zeraua wuchs im Haus von Missionar Kuhlmann auf und war später Ovahona der im Westen gelegenen Reservate. Henrichsen 1991, S. 88.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tebildung innerhalb der Christengemeinde zielte.[61] Hererochrist*innen übernahmen Patenschaften von Missionskindern und umgekehrt.[62]

In den 1870er Jahre gewann der Christianisierungsprozess eine gewisse Breitendynamik (vgl. Tab. 3).[63] Schon 1871 berichtete Carl Hugo Hahn, dass »der regelmäßige Kirchen- und Schulbesuch […] auf allen Stationen […] bedeutend zugenommen [hat].«[64] Gottlieb Viehe beobachtete, dass »die heidnischen Religionsgebräuche […] in Willem Zeraua's Stamme zum großen Theil abgeschafft« sind.[65]

Tabelle 3: Entwicklung der Hereromission

Jahr	Mitglieder der Hererogemeinde
1858	Erste Taufen
1869	150
1873	800*1
1883	1 448
1892	2 687
1905	6 092
1914	19 825
1923	33 661
1934	31 757
1942	18 821*2

Henrichsen 2011, S. 264, weitere Zahlen aus: Jahresberichte. *1 | Drießler 1932, S. 99. *2 | Annual Report 1941, NAN, SWAA 474, A50, 188 5.

Außerdem begannen die ersten Hererochristen, die im Augustineum ausgebildeten worden waren, in den Gemeinden selbständig zu missionieren. Bereits in den 1870er Jahren waren die ersten sogenannten Nationalgehilfen unterwegs, um ihre Landsleute zu missionieren: Josua, Elias, Salomo, Paul, Lucas, Zacharias von Otjimbingue, Johannes von Barmen, Paul Shepherd.[66] So breitete sich das Christentum weiter aus und die Anzahl getaufter Herero stieg. Das lässt sich auch anhand der Zahlen in Tabelle 3 gut sehen. Und doch berichteten Missionare auch davon, dass viele Herero vielmehr an Ta-

61 Henrichsen 2011, S. 265.

62 Taufpaten wurden Vater und Mutter genannt. Dies verweist auf die neuen hierarchischen Beziehungen, die dadurch aufgebaut wurden. BdRM 1873, S. 233f. Unter anderem wurde auch Eduard Dannerts Tochter gemeinsam mit einheimischen Christen getauft. BdRM 1878, S. 317. Heinrich Vedder bspw. übernahm das Patenamt von Ferdinand Gertse, Enkel von Johanna Gertse. Vedder 1936, S. 31.

63 Henrichsen 2011, S. 265.

64 BdRM 1871, S. 368.

65 BdRM 1874, S. 147.

66 BdRM 1870, S. 368.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bak und Pferden[67] interessiert seien als an Gottes Wort.[68] Das Interesse an der Mission stieg, auch wenn ihre Machtbasis weniger auf religiöse Bekehrung als vielmehr auf ihre politische und wirtschaftliche Rolle im Zentralisierungsprozess der Herero-Gesellschaft lag.[69] Bis 1880 legten die Missionare vier weitere Stationen an, so dass neun Stationen mit neun Missionaren bestanden. Die Zahl der Taufbewerber stieg und immer mehr Evangelisten missionierten unter ihren Landsleuten.[70]

Die Trockenheit nach der Dürre von 1879-81 und die Zunahme deutscher Kolonialherrschaft übten in den 1880er Jahren einen immer stärkeren Druck auf Herero aus. Viele zogen von den Missionsstationen weg, weil das Weideland knapp wurde. Und obwohl zahlreiche Christ*innen mehrheitlich aus wirtschaftlichen Gründen von den Missionsstationen wegzogen, deuteten die Missionare den Wegzug vor allem als Abkehr vom Glauben.[71] »Viele ziehen von der Station fort auf die Außenplätze, nur um sich der Zucht des Wortes Gottes zu entziehen.«[72] Um die Christ*innen auf den Stationen – und damit unter ihrem Einfluss – zu halten, bemühte sich die Mission so gut es ging ihre Gemeindeglieder auch wirtschaftlich zu unterstützen. Unter anderem erhielten Stationsbewohner*innen Vieh aus den Gemeindeherden. Es entwickelten sich an manchen Orten eigenständige Subsistenz- und Unterstützungsnetzwerke. Für viele Christ*innen der ersten Generation bildeten Missionsfamilien einen wichtigen sozialen und wirtschaftlichen Bezugsrahmen.[73] Einige junge Männer und Frauen lebten oft jahrelang innerhalb der ausgedehnten Hauswirtschaft der Missionsfamilie. Denn christliche Eltern gaben ihre Kinder nicht selten als

Kostkinder zur Erziehung in den Missionshaushalt ab und daraus entwickelten sich enge familiäre Beziehungen.[74] Für das Entstehen einer wachsenden Identifikation als eigene soziale Gruppe spricht auch, dass die neuen Christ*innen nicht länger *Omuherero* genannt werden wollten, sondern sich *Omundu Nombongo* – Mensch der Gemeinde nannten.[75]

---

67 Der Wert eines Pferdes war hoch. Es mussten etwa 12 bis 20 dreijährige Ochsen für ein Pferd bezahlt werden. Denkschrift, betreffend das südwestafrikanische Schutzgebiet. Aktenstück Nr. 89. Verhandlungen des Reichstages. Berlin 1895.

68 BdRM 1874, S. 130f

69 Krüger 1999, S. 39.

70 Ausführlich zu den einzelnen Stationen, siehe Irle 1906a, S. 257ff. Auch der Forscher Hans Schinz 1885 beobachtete, wie sich auf den Missionsstationen immer mehr christliche Herero sammelten. Schinz 2012, S. 57.

71 Peter Heinrich Brincker. Schreiben an Deputation, 6.10.1886, RMG 1.594 Brincker, Peter Heinrich.

72 JB 1884, S. 22.

73 Henrichsen 2011, S. 270.

74 Oft hielten die Missionarsfamilien auch später noch enge Briefkontakte zu den in ihrem Haushalt gelebten Christen. Missionarsfrauen und Missionare wurden Paten von Kindern der neuen Christen und auch neue Christen übernahmen Patenschaften von Missionarskindern. Vgl. hierzu auch Kapitel VI.3.

75 Peter Heinrich Brincker. Die Ovaherero, 1876, Bl. 54a, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika. Auch die Distanzierung vom Christentum in den 1930er Jahre wurde von einem Wechsel der Bezeichnung begleitet. Friedrich Pönnighaus berichtete davon, dass Herero von sich sagten, dass sie »nur Ovaherero« seien und ihren Gott wiederverehrten. Friedrich Pönnighaus. Der Kampf mit dem heiligen Feuer. Beilage zum 2. Halbjahresberichte 1934. RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika. Anhänger des katholischen Glaubens hatten sich – nach Berichten von Gustav

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts und damit zu Beginn der deutschen Kolonialadministration existierten fünf zentrale Gruppierungen unter Herero: Maharero[76] im Gebiet um Okahandja, Manasse Tjisiseta[77] von Omaruru, Maharero Tjamuaha von Okahandja, Kambazembi[78] von Otjozondjupa und Kahimemua Nguvauva (Ovambanderu) in Otjihaenena. Sie basierten zum größten Teil auf dem Handel mit der Kapkolonie. Der steigende Wohlstand führte nun zu inneren Spannungen zwischen Gewinnern und Verlierern, die sich immer höher verschuldeten. Hinzu kamen Konflikte mit den Nama, unter Hendrik Witbooi um Wasserstellen und Weideland, die der Dürre von 1879-81 folgten.[79] Dem Aufbau der deutschen Kolonialherrschaft kamen die herrschenden Uneinigkeiten entgegen, die die deutschen Kolonialbeamten für ihre eigenen Ziele nutzbar machten.[80] Auch der Tod von Maharero Tjamuaha 1890 und das damit entstandene politische Vakuum spielte ihnen zu. Sein Sohn Samuel Maharero war nicht der eigentliche Nachfolger, doch es gelang ihm, die Missionare und deutschen Kolonialbeamten von der Rechtmäßigkeit seiner Nachfolge zu überzeugen. Im Gegenzug half Maharero beim Aufbau der deutschen Kolonialadministration.[81] Die Mission diente als wichtige Vermittlerin beim Aufbau der kolonialen Strukturen.[82] Die Funktion der Missionare als Diplomaten, Händler und Dolmetscher sei kaum zu überschätzen, betont Gesine Krüger.[83] Horst Gründer weist darauf hin, dass die Mission zu einem ganz beträcht-

---

Viehe – Ovamaria genannt. Moritz 2005, S. 38. Dies verweist darauf, dass es sich zunächst bei der Bezeichnung Ovaherero um eine soziale Kategorie und keine ethnische Bezeichnung handelte.

76 Diesem folgte nach seinem Tod Samuel Maharero 1890.

77 Nach dessen Tod 1898 folgte sein Sohn Michael.

78 1903 folgten auf seinen Tod seine Söhne Salatiel und Davied.

79 Brigitte Lau verweist darauf, dass es sich hier um »ein sehr komplexes Muster aus sich verändernden Allianzen zwischen [verschiedenen] Ethnien handelte.« Lau und Heywood 1995, S. x.

80 Jan-Bart Gewalt spricht von einem symbiotischen Verhältnis zwischen Maharero und Leutwein. Gewald 2000a, S. 188. Vgl. hierzu auch Gewald 1996; Wallace 2015. Wolfram Hartmann verweist darauf, dass Herero die deutschen Schutzverträge auch in der Hoffnung schlossen, damit die sexuelle Gewalt gegen ihre Frauen eindämmen zu können. Hartmann 2002, S. 136. Leutwein nutzte interne Rivalitäten und intensivierte diese durch die Bevorzugung von Samuel Maharero und nahm dabei auch den Aufstand der sogenannten Ost-Herero unter der Führung von Nikodemus in Kauf. Bley 1968, S. 89f.

81 Deutschen Kolonialsoldaten erreichten zunächst die Zustimmung zu Protektoratsverträgen dadurch, indem sie ein strategisch wichtiges Wasserloch bei Tsaobis besetzten und den Import von Waffen und Munition zu kontrollieren begannen. Stationierung einer Garnison in Okahandja. Gewald 2000a, S. 189ff. Gesine Krüger verweist darauf, dass die deutschen Kolonialherren bis 1890 die Schutzherrschaft nur nominell ausübten. Ausführlich zum Aufbau der Kolonie bei Krüger 1999, S. 32f. Hierzu auchBley 1968, 1996, und Gründer 1983.

82 Die Missionare allerdings als »willige Helfer« der deutschen Kolonie zu sehen, ist laut Nils Oermann eine Simplifizierung der Realität. Schließlich hatten diese auch sehr engen Kontakt zu den Engländern. Die RMG hatte auch versucht, die Briten als politische Macht in Namibia zu etablieren. Zum Verhältnis der Missionare und der deutschen Kolonialregierung siehe u.a. Oermann 1999, S. 54ff.

83 Krüger 2003b, S. 21. Zur Sicht der Mission auf die Etablierung der deutschen Kolonialherrschaft vgl. Irle 1890. Darin beschrieb Johann Irle die Position der Missionare in diesen Aushandlungsprozessen als eine unfreiwillige: »Schon auf jener Versammlung [deutsche Kolonialbeamte und Mahareo] waren die Missionare in so unerquicklicher Weise in die Debatte mit hineingezogen worden, daß sie sich veranlaßt gesehen hatten, dieselbe zu verlassen […].« Irle 1890, S. 166. Über die ersten

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen Teil dazu beigetragen hat, dass aus der losen Schutzherrschaft ein weitgehend stabilisiertes Kolonialregime wurde.[84] Über die enormen Veränderungen innerhalb der Hererogesellschaft im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts schreibt Jan-Bart Gewald:

> »During the last third of the nineteenth century Herero society transformed itself from a strongly decentralized transhumant society into a strongly centralized society centred on specific urban centres independent of outside control. In doing this, the Herero appropriated terms, concepts and material goods from outside sources and transformed and applied them to their own ends. Far from remaining unaffected by the advance of the world system's frontier, Herero society transformed itself to be better equipped to reap its benefits, and thereby established societies hitherto unseen in central Namibia.«[85]

Abbildung 6: Gruppenfoto der Missionare der Nama- und Hereromission 1891. Vorn, v.l.n.r.: Johannes Böhm (Namamission), Gottlieb Viehe, Friedrich Heidmann (Namamission), Philipp Diehl, Jakob Irle, Peter Bernsmann. Hinten, v.l.n.r.: Wilhelm Schaar, Friedrich Meisenholl (Namamission), Eduard Dannert, Freek Meyer, Heinrich Riechmann (Namaission), August Wulfhorst.

Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 913-437

Die Rinderpest von 1896 und die darauffolgende Seuche hatte weitreichende Folgen für die Herero: Sie zerstörten die Wirtschaft und zogen eine politische und morali-

Kontakte in Namibia und den Versuch Verhandlungen mit Ovahona zu führen, die sich zunächst weigerten Verträge und Minenkonzessionen zu unterschreiben, berichtete Dr. Höpfner, Reisebericht von Dr. Höpfner über die Verhältnisse in Südwestafrika und ein Schreiben vom 25.1.1885, BArch/R 1001/1470, KA II. 6 Expeditionen. Sehr aufschlussreich zur Situation sind auch die Briefe von Hans Schinz aus jener Zeit. Schinz 2012.

84 Gründer 1982, S. 115.

85 Gewald 1999, S. 11.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Krise nach sich.[86] Denn Herero verloren durch die Rinderpest nicht nur ihre wirtschaftliche, sondern zudem ihre religiöse Grundlage. Land verlor für sie an Bedeutung. Die Rinderpest, die folgenden Seuchen[87] und die Trockenheit ließ die Leute an ihrem traditionellen Glaubenssystem zweifeln. Als eine Folge kehrte sich ein Großteil der Hererogruppen vom Ahnenkult ab, und wandte sich der Mission zu.[88] Dies auch, weil die christliche Religion neue Erklärungsmuster bot. Die Zahl der Taufbewerber stieg, die Ovahona baten um Lehrer und Evangelisten. Die Missionare berichteten in dieser Zeit von einer wahren Erweckung unter Herero: »Die Erweckung hatte überall um sich gegriffen; die Gottesdienste wurden besucht wie nie zuvor, die Schulen zählen 150-200 Schulkinder.«[89] Und Eduard Dannert schrieb im Stationsbericht über Omaruru 1890/91: »[…] es gab eine bewußte geistliche Bewegung von 16 Gliedern.«[90] Auch in Otjosazu entwickelte sich 1892/93 eine Gebetsgemeinschaft.[91] Auf der Konferenz 1898 wurde die wachsende Zahl an Taufbewerbern und die Bitte um Evangelisten wieder betont. »Viele Häuptlinge, ganze Werften bitten dringend um Lehrer und Evangelisten.«[92] Die Missionare blieben allerdings skeptisch[93]

Auch die Titel der Referate in den Konferenzen zeugen von dieser Skepsis: Johann Irle. 1897: »In welchem Umfang hat d[ie] Mission unter Herero u[nd] Bergdamra sich d[ie] Willigkeit d[er] Getauften am Werk d[es] Herrn mitzuarbeiten, erworben?«, Philipp Diehl. 1899: »In welcher charakteristischen Weise ändert sich bei unsern Christen d[as] neue Leben in ihrem Verhalten nach seinen Licht- und Schattenseiten?«, Heinrich Riechmann. 1901: »In wie weit kann bei unseren Christen von einer wahren Herzensbekehrung die Rede sein?« Mit dem Tod der Rinder und dem Zusammenbruch der Wirtschaft fand auch eine soziale Umschichtung innerhalb der Herero statt. Bisher existierende Patronage-Verbindungen zerbrachen, denn ohne Rinder konnten die Omuhona

86 Als Zeichen für die Krise sieht Helmut Bley das Verhalten von Herero bei Mord und Vergewaltigung auch von Mitgliedern der Chief-Familien, die ungesühnt hingenommen und nicht wie früher mit einer Kriegserklärung gerächt wurden. Bley 1968, S. 127. Dass Händler ohne Probleme zur Auflösung von Krediten Rinder und Ochsen, auch heilige, abführen konnten, ohne mit großem Widerstand rechnen zu müssen, führt er als Grund an. Bley 1968, S. 168. Situationsbericht aus Sicht der Missionare in BdRM 1898, S. 114ff. Siehe hierzu auch BdRM 1898, S. 235-242.

87 Chronik Otjimbingue 1897, Chronik Omaruru 1898, ELCIN, Chronicles, V. 23, Omaruru. Bei der Fieberepidemie 1898 starb wohl etwa ein Viertel der Herero. Die große Not im Ovahereroland. In: BdRM 1898, S. 235ff. Vgl. Mossolow 1993, S. 41, Gewald 1996, S. 148.

88 Ein Höhepunkt der Mission und Sieg des Kampfes gegen das Heidentum galt die Konversion des Ovahona Andreas Kukuri 1902. Irle 1906a, S. 303. Allerdings gab es bereits Ende der 1880er Jahre erste Hinweise auf Frömmigkeitsbewegungen. Friedrich Bernsmann Jahresbericht über die Station Otjikango, Sept. 1888 – A pril 1890, 11.4.1890, RMG 2. 613 Missionarskonferenzen. Friedrich Bernsmann. Schreiben an Heinrich Brincker, 15.1.1890, RMG 2.613 Missionarskonferenzen.

89 Irle 1906a, S. 304. Er sprach auch von Erweckungen in Otjizeva zwischen 1899 und 1903. 1890 gab es in Okahandja so viele Taufbewerber wie noch nie. BdRM 1891, S. 43. Dazu auch: Geistliche Erweckung im Hereroland in: Collectenblatt der RMG 1890, S. 128ff.

90 BdRM 1891, S. 248.

91 Irle 1909, S. 299.

92 BdRM 1898, S. 40. Siehe auch: BdRM 1891, S. 43.

93 Johann Irle. 1897. »In welchem Umfang hat d[ie] Mission unter Herero u[nd] Bergdamra sich d[ie] Willigkeit d[er] Getauften am Werk d[es] Herrn mitzuarbeiten, erworben?, RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihre Anhänger nicht länger an sich binden. Herero suchten alternative Beschäftigungsmöglichkeiten, die sie zum ersten Mal in großem Stil auch bei der deutschen Kolonialregierung (Bau der Eisenbahn, die durch den Tod der Ochsen an Bedeutung gewonnen hatte) und im Missionskontext als Lehrer und Evangelisten fanden. Einige dieser neuen Beschäftigungsmöglichkeiten waren mit neuem Prestige verbunden.[94] Auch einigen der in Missionsschulen und oft in Missionsfamilien ausgebildeten Frauen gelang es bei der deutschen Kolonialregierung eine Stelle als Übersetzerin oder als Handarbeitslehrerin zu finden.[95] Auch diese neuen Verdienstmöglichkeiten beförderten allerdings den weiteren Zerfall der Hererogesellschaft. Denn nun war es jungen Männer möglich, Rinder, Macht und Wohlstand unabhängig von den Älteren anzuhäufen. Auch (jungen) Frauen suchten sich neue Beschäftigungs- und Einkunftsmöglichkeiten. Diese Veränderungen rüttelten an existierenden patriarchalen Strukturen und lösten Generationenkonflikte aus bzw. verschärften schon schwelende Konflikte.[96] Diese Dynamik war nicht einzigartig in Namibia, sie zeigte sich in verschiedenen Regionen der Welt, wie Christoph Marx betont: »Die Mission bewirkte vielerorts tiefgehende Spaltungen in den afrikanischen Gesellschaften, weil sie traditionelle Legitimationsmuster in Frage stellte, überkommene Formen ritualisierter Konfliktaustragung delegitimierte und soziale Außenseiter in Aufsteiger verwandelte.«[97] Auch die fehlende Bestrafung der Weißen durch die Götter der Herero, nachdem diese afrikanische Tabus verletzten, führte nach Christoph Marx dazu, dass das eigene Weltbild bröckelte.[98] Eine faktische und symbolische Entmachtung der Herero hatte stattgefunden. In Folge der Kreditverordnung,[99] des Eisenbahnbaus und der damit einhergehenden Landnahme, der Reservatspläne sowie zahlreicher Übergriffe[100] auf Herero, bauten sich Spannungen und Mistrauen zwischen deutschen Siedlern und Herero auf.[101] Es kam zu einer Machtverschiebung. Die

94 Bley 1968, S. 167f.

95 Kurt Nowack. Schreiben von Kurt Nowack 10.2.1912, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

96 Bley 1968, S. 167f.

97 Marx 2008, S. 98f.

98 Ebd.

99 Schulden durften nicht mehr durch den Stammes-, sondern nur noch durch Individualbesitz abgedeckt werden. Die Verjährungsfrist wurde auf ein Jahr festgesetzt.

100 Anfang des 20. Jahrhunderts erregten mehrere Gerichtsverfahren öffentliches Aufsehen, in denen Deutsche milde Strafen für Morde und Vergewaltigungen erhielten. Diese juristischen Ungleichbehandlungen untergruben die Autorität der Ovahona, mussten sie von ihnen einfach hingenommen werden. Das änderte sich mit der Kriegserklärung von 1904. Gründer 1982. Beispiele unterschiedlicher gerichtlicher Behandlung Weißer und Herero bei: Leutwein 1907, S. 428-432.

101 Nach Marion Wallace hatte der Deutsch-Namibische Krieg seine Wurzeln in der Ausweitung der Kolonialherrschaft mittels Landraubes, Entwaffnung, Gewinnmitnahme und körperlicher Übergriffe. Wallace 2015, S. 250f. Vgl. auch Krüger 1999, S. 56-59. Wolfram Hartmann nannte die sexuelle Gewalt Deutscher gegenüber den Frauen der Herero als ein Motiv. Hartmann 2002. Dies deckt sich mit den Aussagen von u.a. Daniel Kariko (Under-Chief von Omaruru), Grossman Moses M. Buanjo von Omaruru und Hosea Mungunda, Grossmann von Windhuk, Samuel Kariko (Sohn von Daniel Kariko, Evangelist und Lehrer der RMG). Ergänzend nannten diese noch die Ungerechtigkeiten, die ihnen widerfahren waren mit Verweis auf die (Nicht-)Verurteilung deutscher Mörder im Fall des Todes von Louisa Kamana, Tochter von Zacharias, Ovahona von Otjimbingue. Vgl. hierzu: Silvester und Gewald 2003, S. 83f und 90f. Inwieweit die Landverkäufe Kriegsursache waren, ist

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesellschaft der Herero wurde abhängig vom Kolonialstaat und dieser gewann seine Stärke aus der Schwäche der Herero.

Ein wichtiges Ziel der RMG war es gewesen, die als Nomaden lebenden Herero auf feste Wohngebiete zu konzentrieren und dort durch Landwirtschaft sesshaft zu machen. Daher sahen sie sich durch die steigenden Landverkäufe Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend in ihrer Arbeit gefährdet.[102] Während sich die Missionare, die sich als »Anwalt der unterdrückten Rasse«[103] verstanden, für eine Verbesserung der Situation der Herero einsetzten, indem sie die Ausbeutung durch die Händler kritisierten und eine weniger harte Behandlung durch Verwaltungsbeamte, Soldaten und Siedler forderten, lehnten sie Widerstand der Herero[104] gegen die Kolonialregierung ab.[105] Den Aufstand der Herero 1904 verurteilten sie folglich auch als »widergesetzlich«[106] und »unchristlich.«[107] Auch wenn es den Missionaren nur an wenigen Orten gelang einzelne Gemeindemitglieder vom Kampf zurückzuhalten, existieren zahlreiche Berichte über Christ*innen, die sich schützend vor die Missionare und ihre Familien stellten.[108]

---

umstritten. Helmut Bley und Jan-Bart Gewald gehen davon aus, dass der Landverlust nicht unmittelbar Kriegsursache war, während Marion Wallace, Gesine Krüger den Verlust des Hererolandes (Ehi rOvahereo) als eine der Hauptursachen für den Ausbruch des Krieges sehen.

102 Sie richteten sich mit der Forderung nach der Errichtung von Reservaten an die Regierung, die sie allerdings in dieser Forderung nicht wirklich unterstützte, da diese befürchteten, dass diese Gebiete in die Hand der Mission übergingen. Hierzu Gründer 1982, S. 121ff.

103 Zitiert nach Habermas 2016, S. 186. Rebekka Habermas verweist auf die Brüchigkeit dieses missionarischen Selbstverständnisses.

104 Herero bildeten keine einheitliche Gruppe. Nicht alle Anführer traten sofort dem Aufstand bei. Zudem verfolgten die verschiedenen Gruppen unterschiedliche Ziele. Vgl. hierzu ausführlich: Wallace 2015, S. 251f.

105 Der Grund für den Ausbruch des Krieges ist in der Forschung umstritten. Jan-Bart Gewald argumentiert, dass der Deutsch-Namibische Krieg als Folge von Missverständnissen bzw. Provokationen des Bezirksleutnant Ralph Zürn in Okahandja ausbrach und von den Herero weder geplant noch gewollt war. Vielmehr sei der Krieg ausgebrochen, als Folge der Paranoia der Siedler und der Inkompetenz und Panik deutscher Offiziere. Gewald 1999, S. 141-191. Diese These wird gestützt durch den Hinweis, dass Samuel Maharero von »ovita ovia Zürn« – Zürn's Krieg gesprochen hat. Erichsen 2008, S. 47 und Spiecker 2013, S. 223 (3.4.1906). Aus Sicht der Herero haben die Deutschen den Krieg begonnen. Erichsen 2008, S. 48. Horst Gründer spricht mit Verweis auf die Untersuchung von Sundermeier 1977, 98ff, dass der Krieg zwar »in der Luft lag«, aber nicht geplant war, sondern eine »Spontanaktion.« Gründer 1982, S. 125, FN8. Auch Helmut Bley spricht von einem unvorhergesehenen Krieg. Dagegen argumentiert Marion Wallace mit Hinweis auf die von Samuel Maharero geschriebenen Briefe an Hermanus van Wyk und Henrik Witbooi mit der Bitte um militärische Unterstützung, dass der Aufstand geplant gewesen sei. Diese These sieht sie gestützt durch die schnellen und effektiven Militäraktionen. Wallace 2015, S. 248 und 282f. Joachim Zimmerer dagegen schreibt, dass der Krieg in einer »Phase relativer Ruhe« ausgebrochen sei. Zeller 2003a, 47ff. Zu den Gründen, Verlauf und Deutung des Deutsch-Namibischen Kriegs vgl. u.a. Zimmerer und Zeller 2003 und Oermann 1999, S. 94ff, Krüger 1999 (besonders auch zur Rolle der Frauen im Krieg, S. 116ff).

106 Gründer 1982, S. 124ff; Engel 1982, S. 151f. Zur Stellung der RMG zum Krieg vgl. Glocke 1997.

107 Ebd.

108 Erfahrungen des Krieges aus Sicht der Missionare u.a. bei Johann Heinrich Brockmann. Schreiben an seine Eltern und Geschwister, Windhuk 8.02.1904 in: NAN, Personal Files, A 497 J. H. Brockmann Lebenserinnerungen, S. 38ff. Er berichtete davon, dass Herero deutsche Frauen und Kinder zu ihm brachten, nachdem ihre Männer getötet worden waren. (S. 40) Er betonte in seinen Briefen die un-

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nach der Schlacht am Waterberg im August 1904 begann die Flucht der Herero in die Omaheke, das Wüstengebiet östlich des Waterbergs, die für viele im Tod endete, da die deutschen Truppen die Wasserstellen am Rande der Wüste besetzt hielten und damit Herero vom Wasser abschnitten. General von Trotha weigerte sich Friedensbedingungen auszuhandeln. Zahlreiche Männer, Frauen und Kinder wurden kurzerhand erschossen.[109] Es wurden keine Gefangenen gemacht. Die meisten Herero starben in der Omaheke oder in Konzentrationslagern[110], in denen sie bis April 1908 gefangen gehalten wurden. Die Bedingungen in den Lagern waren erbärmlich.[111] Insgesamt starben etwa 65 000 – 100 000 Herero im Krieg und der Nachkriegszeit.[112] Überlebende Herero wurden als Zwangsarbeiterinnen und Zwangsarbeiter eingesetzt. Frauen wurden als Waschfrauen, Haushaltshilfen und sonstige Arbeiterinnen täglich in die Städte gefahren. Dabei war es nicht ungewöhnlich, wenn sie zu sexuellen Handlungen gezwungen wurden:[113] »Many of our in this way deported wives and daughters later returned either pregnant or with a child from a white man. This obligation to go and work for the white

---

glückliche Lage der Missionare zwischen Herero und Deutschen und verwies auf Verleumdungen, die über Missionare verbreitet wurden. Er nannte die Landfrage und die zahlreichen Ungerechtigkeiten durch Deutsche gegenüber Herero als Hauptgründe Vgl. Johann Heinrich Brockmann. Schreiben an die Eltern und Geschwister, Okahandja, 29.2.1904, S. 44. In den Briefen wurde auch die missionsfeindliche Stimmung innerhalb der deutschen Siedler deutlich. Offensichtlich wurden Missionare vorgeworfen, dass sie mit den Herero gemeinsame Sache gemacht hätten und sich selbst bei Gefechten beteiligten. Johann Heinrich Brockmann. Schreiben an Eltern und Geschwister Karibib 1. Juli 1904, S. 48. Auch aus den Berichten der Siedlerin Else Sonnenberg wird deutlich, dass einige Herero sich nicht von ihren – in diesem Falle – deutschen Arbeitgebern trennten, sondern diese vielmehr vor kämpfenden Gruppen retteten und regelmäßig mit wichtigen Informationen versorgten. Sonnenberg 2004.

109 Der Status von Hererofrauen schien im Krieg höchst uneindeutig. Sie galten nicht als Teil der kämpfenden Truppen, aber auch nicht als Zivilbevölkerung. Das ambivalente Verhältnis gegenüber Herero-Kriegern spiegelte sich auch in den Äußerungen und im Verhalten gegenüber Frauen wider. Einerseits wurden sie als »wilde Bestien« und andererseits als »unschuldige Opfer« bezeichnet. Zum Schicksal der Frauen: Krüger 1999, S. 116ff, Krüger 2003a; Krüger und Henrichsen 1998. Zeitzeugenberichte von Manuel Timbu (Bambuse von General von Trotha), Johannes Kruger (Guide der deutschen Truppen), Jan Kubas (Guide der deutschen Truppe) und Jan Cloete (Guide der deutschen Truppe) berichteten wie Frauen und Kinder ohne Gnade erschossen und Frauen vergewaltigt wurden. Silvester und Gewald 2003, S. 115f.

110 In den Konzentrationslagern wurden die Gefangenen ungeachtet von Alter, Geschlecht und Gesundheitszustand zu unbezahlter Arbeit gezwungen. Das Resultat war eine extrem hohe Sterblichkeitsrate: 2/3 der Kriegstoten der Herero und Nama starben nicht in den Gefechten, sondern in der Zeit danach. Vgl. hierzu: Erichsen 2005, S. 1; Drechsler 1980, S. 214. Konzentrationslager wurden seit Januar 1905 errichtet. Im Dezember 1905 versprach Lindequist eine faire Behandlung der Herero in den Konzentrationslagern. Im April 1908 wurde der POW-Status der Herero aufgehoben. Erichsen 2005, S. 12-13. Viele litten unter Skorbut, wie Johannes Spiecker schrieb. Spiecker 2013, S. 171 (4.2.1906).

111 Zu den Konzentrationslagern siehe insbesondere Erichsen 2005, Zeller 2003b; Krüger 1999, S. 126-137, Drechsler 1980, S. 204-214.

112 Shigwedha 2016. Vilho Amukwaya Shigwedha beschrieb den Prozess der Aufarbeitung des Genozids und die Rückführung der Schädelknochen.

113 Siehe hierzu u.a. Erichsen 2005. Zur Situation der Frauen im Krieg vgl. Krüger 2003a; Cleaver und Wallace 1990.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

man was not a government ordinance but white men came to the kraals and just gave the order – take your blanket and come; and we had no choice.«[114] Frauen und Kinder wurden ebenfalls als Kriegsgefangene und potentielle Arbeitskräfte behandelt.[115] »[…] Many people were afraid of going to the camps of the colonisers.«[116] Unter anderem kursierten Informationen darüber, dass »in den Sammellagern […] alle waffenfähigen Männer aufgehängt, die andern oft geschlagen und getreten«[117] wurden. In den Gefangenenlagern selbst kam es zu einer völligen Entrechtung der Gefangenen.[118] Die Sterblichkeit in den Lagern blieb sehr hoch, wie auch Tabelle 4 deutlich zeigt.[119] Nahezu die Hälfte der Gefangenen starb in den Konzentrationslagern.[120] Die Phase nach dem Krieg brachte für die besiegte und enteignete Bevölkerung eine »Zementierung ihrer endgültigen Unterwerfung.«[121]

Tabelle 4: Bevölkerungsentwicklung der Herero

Jahr	Herero
1874	78 5000-84 000*1
1892	70 000-80 000*2
1908	16 363*3
1911	19 423

*1 | Schätzungen von Carl Hugo Hahn. Zitiert in: Familie Redecker in Südwestafrika Bd. 1, S. 155, NAN, Personal Files, A504 Redecker. *2 | Silvester und Gewald 2003, S. 62, Mossolow 1993, S. 40. *3 | Die Zahlen für 1908 und 1911 sind aus: Wallace 2015, S. 275.

Mit den Eingeborenenverordnungen aus dem Jahr 1907 machten die Kolonialbehörden aus den Herero eine Gruppe von Arbeiterinnen und Arbeitern ohne Landbesitz. »Dispossessed of land, cattle, and people – the tools of patriarchy – Herero elders found

114 W.P. Steenkamp. Is the South-West African Herero Committing Race Suicide?, S. 12. Zitiert in Erichsen 2005, S. 46f. Seit 1905 war es legal, für privaten und geschäftlichen Bedarf Gefangene aus den Kamps zu »leihen«. Die sexuellen Übergriffe führten dazu, dass sich sexuell übertragbare Krankheiten häuften und als neue »Bedrohung« für die weiße Bevölkerung wahrgenommen wurde. Sanitätsbericht, S. 140, zitiert in Erichsen 2005, S. 47. August Elger berichtete aus Karibib, dass sie versuchten, eine »fieberhafte, schwere Krankheit« mit Chinin zu behandeln, bis sie herausgefunden hatten, dass es sich dabei um das »Unterleibstyphus« handelte, das als »Epidemie schon sehr um sich gegriffen hatte«. August Elger. Erinnerungen von Pastor Elger, S. 28, NAN, Personal Files A 569 August Elger.

115 Dabei waren Frauen und Kinder zweidrittel der Kriegsgefangenen. Zur Situation von Frauen und Kindern in den verschiedenen Konzentrationslagern, siehe Erichsen 2005.

116 Erichsen 2008, S. 49f.

117 Bonn 1928, S. 228ff.

118 Gründer 1982, S. 129f, Krüger 1999, S. 121. Beispielhaft für die Zustände in den Sammellagern bei Zeller 2003b.

119 Laut Joachim Zeller starb nahezu jeder zweite Gefangene. Vgl. Zeller 2003b, S. 76.

120 Erichsen 2008, S. 49.

121 Krüger 1999, S. 33, Gewald 1999, S. 141ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

themselves emasculated and disempowered.«[122] Ihre politische Organisation und Kultur wurde zerstört und Herero gezwungen für Weiße zu arbeiten.[123] Die Mission bemühte sich darum, einen Ausgleich zwischen Herero und der deutschen Kolonialregierung auszuhandeln, auch um den Vorwurf, sie würden gemeinsame Sache mit den Herero machen, zu entkräften.[124] Nachdem durch die deutsche Kriegsführung das ganze Hereroland verwüstet war, bot die Mission der Regierung ihre Hilfe an, Herero von der Rückkehr zu überzeugen und zur Niederlegung der Waffen zu bewegen. Damit wollten Missionare die Lebensumstände der Herero verbessern.[125] Auch August Kuhlmann beteiligte sich. Dieser »Friedensdienst« – wie der Sammeldienst in der Mission genannt wurde – verlief jedoch nicht immer so friedlich, wie die Bezeichnung erwarten lässt.[126] So war u.a. Eduard Dannert in eine Massenerschießung in Omatako involviert. Auch in Ombahaka kam es zu Massenerschießungen, obwohl sich Herero in Friedensabsicht stellten.[127] Gehilfen mussten die Missionare in dieser Arbeit unterstützen, was sie in ganz besondere Gefahr brachte. Vier von ihnen wurden von den eigenen Leuten ermordet.[128] Das Schicksal des Gehilfen Manasse Kutatura verdeutlicht die Gefährlichkeit der Situation für Herero: Unter den Herero wurde er als »Spion« gesucht und sollte ermordet werden. Seitens der deutschen Kolonialregierung warf man ihm vor, dass er Herero gegen sie aufwiegeln würde.[129]

Den Missionaren war sehr wohl bewusst, dass viele der gesammelten Herero zum Sterben verurteilt waren. August Kuhlmann empfand es gar als »Hohn,«[130] von den verdurstenden Flüchtlingen zu erwarten, sich zu stellen. Es fehlte an Lebensmitteln, um die zurückkehrenden Herero zu versorgen. »Kuhlmann ist aber das Herz schwer

122 McCullers 2011, S. 44. Indem junge Hereromänner vorkoloniale Männlichkeitsideale mit deutscher Militärästhetik verbanden, forderten sie die ältere Generation heraus und schufen eine eigene parallele Autoritätsstruktur. Vgl. hierzu auch: Krüger 1999; Krüger und Henrichsen 1998.

123 Wallace 2015, S. 294, Bley 1986, S. 210ff, Werner 1998, S. 47ff, Gewald 2000a, S. 212. Über die Situation der Herero vgl. August Kuhlmann. Schreiben an die Missionsleitung, Otjimbingue, 31.1. 1905, Bl. 30a, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland.

124 Hierzu vgl. Oermann 1999, S. 107-109; Erichsen 2005, S. 28ff; BdRM 1904, S. 107ff und das Reichstagsprotokoll vom 9.5.1904. Außerdem Spiecker 2013. Zur Aufarbeitung der Verstrickung der RMG mit Rassismus im südlichen Afrika sind zwei Sammelbände erschienen. Lessing et al. 2011; Lessing et al. 2016. Die beiden Bände sind das Ergebnis eines Studienprozesses, den die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) 2004 im Rahmen der Gedenkveranstaltung zum 100. Jahrestag des Völkermords Kolonialkriegs in Namibia initiierte. 1990 gab es bereits ein offizielles Schuldbekenntnis der VEM (Nachfolgeorganisation der RMG) aufgrund ihrer Mitschuld am Genozid in Namibia. https://www.vemission.org/news/details/article/laenderseminar-namibia-botsuana.html (05.03.2018).

125 Vom Friedensdienst und der Sammelarbeit der Rheinischen Missionare in Deutsch-Südwest-Afrika. In: BdRM 1906, S. 157-169. Vgl. auch Wienecke 2005. Nach Werner Wienecke war es der Missionsleiter Gottlob Haußleiter selbst, der den Reichskanzler von Bülow am 25.11.1904 persönlich darum bat, den Missionaren zu erlauben, die Aufständischen aufzusuchen und zur Aufgabe zu bewegen.

126 Zum Zusammenhang von Mission und Gewalt vgl. exemplarisch van der Heyden und Becher 2000.

127 Sehr kritisch sieht Caspar Erichsen die Mitarbeit der Mission an den Sammelaktionen. Erichsen 2005, S. 28-42, Erichsen 2008, S. 49f.

128 Bonn 1928, S. 236. Z.B. der Gehilfe Nathanael. Er wurde 1904 auf einem Sammelzug erschossen.

129 Irle 1915a, 25ff.

130 August Kuhlmann nach Missionskonferenz 1906, zitiert bei Engel 1982, S. 153.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

im Gedanken an die Zukunft der Leute, da er sie nicht lange hier behalten kann […]. Sie werden dann nach Omaruru und von da nach Karibib und Swakopmund gesandt, wo viele sterben werden […]. Wenn nur der Gouverneur für gute Behandlung der Leute seinem Versprechen gemäß sorgt.«[131] Ein Erfolg war deshalb, als die Kolonialregierung vier große Sammellager unter die Leitung der Missionare stellte. Die Missionare setzten sich nicht nur dafür ein, dass Herero ihre Waffen niederlegten und sich unterwarfen, sondern sie wiesen auch auf Missstände in den Sammellagern hin und forderten eine Verbesserung der Zustände.[132] Es gibt Hinweise darauf, dass manche Herero auch gezielt von der Mission geführte Sammellager aufsuchten, um sich vor willkürlichen Übergriffen von Soldaten zu schützen.[133] Insbesondere die sexuelle Gewalt gegenüber Frauen wurde seitens der Mission beanstandet und verurteilt.[134] Missionare kritisierten zwar die Behandlung der Gefangenen, doch die Kolonialherrschaft an sich kritisierten sie, aufgrund des Festhaltens an dem Glauben der Gottgegebenheit des weltlichen Systems, nicht. Vielmehr waren die Missionare bemüht, durch ihre Sammelarbeit zum einen zu verhindern, dass Militärpatrouillen diese Arbeit übernahmen und zum anderen versuchten sie damit ihre eigene Position im Kolonialsystem zu verbessern. »Wenn der Gouverneur uns Zeit und die nötige Hilfe verleiht, dann wird die verachtete evangelische Mission wohl noch alle Herero im Felde und in den Klüften einbringen.«[135] Die Mission war darum bestrebt ihren missionarischen Einfluss, in Konkurrenz mit der katholischen Mission, auf Herero abzusichern und ihre Arbeit wieder aufnehmen

131 Spiecker 2013, S. 25 (17.02.1906).

132 August Kuhlmann verfasste diverse Berichte über die unhaltbare Lage der Lager und setzte sich für die Verbesserung der Lage der Gefangenen ein. Heinrich Vedder beschrieb die Lage in Swakopmund in einem Schreiben an den Missionsinspektor, Swakopmund 1.2.1905, RMG 1.660a Vedder, Heinrich. Und Johannes Spiecker versucht in Gesprächen den Gouverneur Lindequist zu einer Verbesserung der Zustände zu überzeugen. Spiecker 2013, 46ff. (16.10.1905/7.2.1906/8.2.1906): Unterstützt in ihrer »Sammelarbeit« wurden die Missionare von »loyalen« Herero. Bezahlt wurden diese mit Nahrungsmitteln, was unter den herrschenden Umständen ein sehr verführerischer Lohn war. Erichsen 2008, 37, FN 151. Vgl. auch Gründer 1982, S. 129, Oermann 1999, S. 107ff. Eine kritische Betrachtung dieser Sammeltätigkeit bei Erichsen 2005, 2008. Er weist dabei auch darauf hin, dass die Missionare mit ihrer unterstützenden Tätigkeit nicht nur dafür sorgten, dass Herero in den Lagern gesammelt werden konnten, sondern dass sie dadurch auch die grausame Behandlung mittrugen. Dass den Missionaren die Situation der Lager hinreichend bekannt war, belegen ihre Berichte. So schrieb Johannes Spiecker, dass allein im Jahr 1905 in den Gefangenenlagern ca. 800 Menschen starben. Spiecker 2013, S. 32.

133 August Kuhlmann berichtete von drei Herero, die mit ihrer Familie im Sammellager erschienen, nachdem sie vorher geflohen waren, um sich vor den willkürlichen Übergriffen auf ihre Frauen zu schützen. Erichsen 2005, S. 37f.

134 Zeugenaussagen zu sexueller Gewalt bei Erichsen 2008.

135 Spiecker 2013, S. 192 (6.3.1906), Spiecker 2013, S. 222 (2.4.1906).

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu können.[136] In diese Zeit fällt auch der Ausbau der Schwesternarbeit in der Mission. Ein Grund für die Aussendung von unverheirateten Missionsschwestern war die steigende Zahl katholischer Schwestern in der Nachkriegszeit. Wilhelm Diehl verwies in seinem Bericht auf den steigenden Einfluss der Schwesternarbeit der katholischen Mission und forderte ein verstärktes Engagement der RMG in diesem Punkt: »Man muss bei diesen Nonnen bewundern, mit welchem Eifer u[nd] Hingebung sie arbeiten. Sie sind für unsre Arbeit weit gefährlicher als die Pater. Darum sollten für solche Plätze, wo auch die katholische Mission arbeitet von uns von der geehrten Gesellschaft Gemeindeschwestern erbeten werden, die sich besonders auch der sittlichen gefährdeten weiblichen Jugend annehmen könnten.«[137] Bis dahin waren in der Hereromission lediglich die beiden verwitweten Missionarsfrauen Lina Stahlhut und Clara Viehe tätig. Und obwohl die Schwestern ausgesandt wurden, um Mädchen und Frauen »zu sammeln«, nahm die Frauenmission bis Ende der 1930er Jahre eine stiefmütterliche Position innerhalb der Mission ein.[138]

In den Sammellagern[139] nahmen tausende Herero den christlichen Glauben an. Missionare berichteten von bisher nicht dagewesenem Interesse an der christlichen Botschaft.[140] So schrieb u.a. Philipp Diehl: »Ich stehe unter dem Eindruck, daß sich unter den Gefangenen eine Bewegung zum Herrn hin spürbar macht.«[141] Diese massenhaften Konversionen stellten die wichtigste kulturelle Entwicklung der Nachkriegszeit dar. Wenn auch Horst Gründer betont, dass diese »Massenkonversionen«, weniger ein Zeichen für ein plötzlich erwachtes religiöses Gefühl unter Herero seien, sondern vielmehr als Ausdruck einer »nationalen«[142] Sammlungsbewegung, so ist die religiöse

136 Jahresberichte 1905, S. 12-34, Jahresberichte 1906, Bl. 17-38. RMG 2.615 Missionskonferenzen im Hereroland. Wilhelm Eich. Schreiben an die Brüder, Okahandja 22.9.1905, Bl. 23b-24b, Konferenzprotokoll 1905; Schreiben von den Missionaren an das kaiserliche Etappenkommando vom 14.10.1905, Bl. 27a-b, Wilhelm Eich. Schreiben an die Brüder, Okahandja 18.12.1905, Bl. 1a. Alle Dokumente in: RMG 2.615 Missionskonferenzen im Hereroland. Um Nama und Herero weiterhin erreichen zu können, wurde u.a. gefordert auf allen Stationen mind. zwei Missionare zu stationieren, um der neuen Situation gerecht zu werden, dass seit Kriegsende die Bewohner Namibias nicht mehr getrennt, sondern gemeinsam auf den Plätzen leben. Der Ruf nach einer Missionsschwester wird in diesem Kontext vermehrt geäußert, um auch Frauen und Mädchen erreichen zu können. Antrieb war hier vor allem die Konkurrenz durch katholische Schwestern. U.a. BdRM 1913, S. 6ff.

137 Wilhelm Diehl. Jahresbericht, Usakos, Mai 1909- Oktober 1910, Bl. 193a. RMG 2530a Usakos.

138 Vgl. zur Entwicklung der Frauenmission in der Hereromission Rempfer 2016. Eine vertiefte Diskussion zur Frauenmission befindet sich in Kapitel IX.

139 Dem Sammellager in Omburu stand Missionar Kuhlmann vor. Im Feld sammelten die Missionare mit ihren »Friedenspatrolien« verstreute Herero. BdRM 1906, S. 141; Dem Sammellager in Otjihaënena, stand Missionar Diehl II vor. BdRM 1906, S. 160ff, Missionar Heinrich Vedder war Leiter des Sammellagers in Swakopmund. Zeller 2003b, S. 65.

140 U.a. Friedrich Meier. Jahresbericht 1905, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland. Er berichtete, dass viele kurz vor ihrem Tod zum Christentum konvertierten.

141 BdRM 1907, S. 69.

142 Gründer 1982, S. 134. Siehe auch Wallace 2015, S. 302. Zu einer massiven Steigerung der Taufen kam es auch durch die deutliche Verkürzung des Taufunterrichts. Mussten Taufkandidaten vor dem Krieg noch ein bis zwei Jahre lang den Taufunterricht besuchen, verkürzte sich dieser auf mehrere Monate. Vgl. Die neuen Aufgaben der Herero-Mission. In: BdRM 1907, S. 25-28.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überzeugung eines von vielen Motiven. »Christianity provided the Herero with organisation, protection, meaning – in what appeared to be a meaningless world –, and allowed them to re-establish a society.«[143] Davon schrieb auch Inspektor Gottlob Haußleiter: »Ich fand im Gespräch mit Lehrern, Ältesten und Vormännern bestätigt, daß das christliche Gemeindeleben für das Gemüt der Eingeborenen den wertvollsten Ersatz bildete für alles, was sie verloren haben […].«[144] Die Eingeborenenordnungen von 1906 und 1907 hatten mit der totalen Landenteignung, dem Verbot Großvieh zu halten und der zwangsweisen Verteilung der Familien auf Farmen weißer Siedler soziale und religiöse Bindungen zerstört.

Trotz widriger Umstände gelang es den Herero nach dem Krieg durch Schaffung neuer Organisationsformen ihre Familien- und Verwandtschaftsverbände neu zu beleben und eine neue Identität aufzubauen.[145] Es fand eine Re-Konstruktion statt, die auf den Wiederaufbau sozialer, ökonomischer und kultureller Zusammenhänge abzielte.[146] Hier kam den Herero der herrschende Arbeitermangel entgegen, denn die Konkurrenz um Arbeiter trieb die Löhne in die Höhe.[147] Sie nutzten die Führungs- und Gemeindestrukturen, um die durch den Zusammenbruch ihrer alten gesellschaftlichen und politischen Ordnung entstandenen Lücken zu füllen. Zum Wiederaufbau gehörten auch der gezielte »Ungehorsam«[148] wie Viehdiebstahl, Landbesetzung, heimliche Rücksiedlungen, der Aufbau neuer Kommunikationsnetze und symbolische Formen des Widerstands, wie Gesine Krüger gezeigt hat. Möglichweise war auch die Hoffnung auf bessere Rahmenbedingungen ein Motiv für das Interesse am Christentum.[149] Die männliche

143 Gewald 1996, S. 243f, Gründer 1982, S. 134.

144 Er verweist zudem auf die vollen Kirchen. Vgl.: Gottlob Haußleiter. Meine Eindrücke in SWA. In: BdRM 1910, S. 143.

145 Eindrücklich wurde dieser Prozess der (Re-)Organisation dargestellt von Krüger 1999 und Gewald 1999. Krüger zeigt, dass die Erfindung einer »Herero-Nation« Bestandteil und Ergebnis eines kreativen Prozesses der Kriegsbewältigung war. Eine wichtige Stellung nimmt dabei die Truppenspielerbewegung (Ojtiserandu) ein. Jan-Bart Gewald zeigt die Lücken des Systems, die Herero nutzten, um über Arbeitsverhältnisse wieder zu Besitz zu gelangen.

146 Krüger 1996, S. 23.

147 Schreiben des Kaiserlichen Bezirksamt Gibeon, 6.9.1913. Erhöhung der Löhne für amtlich Eingeborene, NAN ZBU 322/BVA Eingeborene Personalannahmebedingungen und Lohnverhältnis. Zum Problem in der deutschen Kolonie wurde auch das »Entlaufen« der Arbeiter. Bericht von 1913, NAN ZBU 322/BVB Eingeborene Bürodiener und Arbeiter.

148 Krüger 1999. Davon berichtete auch Regierungsrat Zadrow in seinem Bericht über die Herero. Er schrieb, dass manche behaupteten, dass die Hälfte des Viehs, das im Besitz der Herero war, gestohlen worden sei. Und die Engländer nicht in der Lage »fest aufzutreten«. Zadrow. Die Herero. o.J. (nach 1. WK), Bl. 19, BArch/R 1001/4997, KA V Gr. 6 Rechtssachen. Auch das Bambusenwesen wurde nach dem Krieg von amtlicher Seite deshalb bekämpft. Denn Männern wurde vorgeworfen, dass sie sich mit diesem »Vagabundenleben« als »so dringend notwendige Arbeitskräfte« der Kolonialwirtschaft entzogen. Sie sollten deshalb registriert und falls aufgegriffen an die Polizeidienststellen abgegeben werden. Diverse Schreiben des kaiserlichen Bezirksamtmann, 1907, NAN ZBU 233/BVB Eingeborene Bürodiener und Arbeiter.

149 Missionare waren bestrebt, christliche Familien zusammenzuführen und halfen Kontakte zu Familienmitgliedern in anderen Kamps aufrechtzuerhalten. Außerdem half es Frauen, sich den regelmäßigen Untersuchungen zu entziehen. Wallace 1998, Krüger 1996.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Elite nutzte christliche Führungs- und Gemeindestrukturen und berufliche Möglichkeiten, um ihre Autoritäten neu zu begründen. Viele arbeiteten als Lehrer, Evangelist und Gehilfe. Zu dieser Elite gehörte u.a. Gustav Kamatoto, der früher Lehrer in Otjihaënena gewesen war, Erastus, ein Verwandter des dortigen Ovahona, Friedrich, der frühere Ovahona von Omburo, Andreas Kukuri, der in Gaub als Lehrer ausgebildet worden war und als solcher im Dienst der RMG stand. Auch Hosea Kutako, der später oberster Anführer der Herero wurde, unterrichtete auf der Missionsstation in Omaururu. So auch Samuel Kariko und Manasse Kujatura Harenge.[150] Männer nutzten also die Anstellung bei der Mission, um sich und ihre Familien aus den Gefangenlagern und von der Zwangsarbeit der Regierung zu befreien.[151] Das Christentum gewann solche Bedeutung, dass »[…] to be Herero it was necessary to be Christian.«[152]

Wie aber sah dies bei Frauen aus? Obwohl Frauen und Mädchen in der Anfangszeit der Mission vielfach als Lehrerinnen wichtige Positionen eingenommen hatten, gelang ihnen das im 20. Jahrhundert nicht mehr. Ein Grund dafür lag in der patriarchalen Ausrichtung der Mission. Die oft als Lehrerinnen angestellten Frauen, waren durch ausgebildete männliche Lehrer ersetzt worden. Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen als Lehrerinnen und Bibelfrauen schuf die RMG erst in den 1950er Jahre. Allerdings boten sich für Frauen Arbeitsmöglichkeiten in den Missionshaushalten. Außerdem fanden einige Frauen im neu errichteten Waisenhaus Arbeitsmöglichkeiten.[153]

Über den Zustrom und das Interesse am Christentum freuten sich die Missionare zunächst, ohne die Gründe für diese Entwicklung wirklich zu hinterfragen. Schließlich gelang es ihnen nun endlich eine große Zahl von Herero unter dem Christentum zu versammeln. Wilhelm Diehl schrieb über diese Entwicklung: »Herero halten sich zu Gottes Wort und gehen regelm[ässig] zur Kirche«[154] Und in den Monatsberichten wurde zufrieden berichtet, dass »[d]ie Herero […] heute für das Evangelium empfänglich [sind] wie wohl noch nie zuvor.«[155] Doch die weitere eigenständige Entwicklung dämpfte die anfängliche Euphorie. So war eine selbständige Auslegung der Bibel, insbesondere des Alten Testaments, nicht vorgesehen. 1915 bekannten sich die meisten Herero zum Christentum und waren Mitglieder der Mission.[156] Für sie bot das Chris-

150 Irle 1915a, S. 26ff. Ein Verzeichnis von Mitarbeiter*innen der Hereromission kann online unter folgendem Link heruntergeladen werden: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

151 Johannes Spiecker berichtete davon, dass die beiden Lehrer Timotheus Elia und Daniel Ngaizuvare darum baten. Sie baten auch darum, dass sich die Mission für die Freistellung ihrer Frauen einsetzen möge, so dass diese Nama lernen und bei der Namapredigt als Übersetzerinnen dienen könnten. Spiecker 2013, S. 146.

152 Gewald 1996, S. 243.

153 Frauen arbeiteten auch in verschiedenen Anstellungen bei der deutschen Kolonialverwaltung. Sie tauchen als Arbeiterinnen in der Baukommission genauso auf, wie als Reinigungskräfte für Schulen und andere Gebäude oder als Angestellte des kaiserlichen Bezirksgerichts. Vgl. hierzu: ZBU 332/BVB Eingeborene Bürodiener und Arbeiter.

154 Wilhelm Diehl. Jahresbericht Mai 1909- Oktober 1910, Usakos, Bl. 193a, RMG 2530a Usakos.

155 N.N. Ein Gang durch unsere afrikanische Mission. In: BdRM 1909, S. 179.

156 1907 wurden 10 neue Missionare ausgesandt. Das war die höchste Zahl zwischen 1894 und 1914. »What had been a human catastrophe for the Africans turned out to be a new and very successful start for the RMS.« Oermann 1999, S. 118.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tentum eine neue Kommunikationsplattform und ermöglichte Kontakte zu Freunden und Verwandten zu erhalten. »Under the leadership of their evangelists and in line with the teachings of Lutheran Christianity, the Herero began to re-establish themselves as a nation.«[157] Unter anderem war es Herero nach dem Deutsch-Namibischen Krieg nur möglich als Evangelisten, Lehrer und Älteste Führungspositionen einzunehmen. Das Christentum bot einen sicheren Rahmen, um eine neue afrikanische Identität zu entwickeln, die auf eigene Interpretationen des Christentums aufbaute und damit in Widerspruch zu missionarischen Vorgaben geriet.[158] Diese Tatsache erklärt auch, warum Missionare berichteten, dass eigentlich alle getauft seien, aber die Teilnahme am Abendmahl – ein sehr wichtiges christliches Ritual – gesunken war.

1923 sprachen Missionare sogar von einem »Boykott der Herero gegen die Mission.«[159] Gottesdienste und das Abendmahl wurden nicht mehr besucht,[160] Gemeindebeiträge nicht mehr bezahlt.[161] Die Gründe für die Abkehr der Mission waren vielfältig: Unter anderem war es der Glaube, von der Mission betrogen worden zu sein und der Vorwurf ihrer Mitschuld am Deutsch-Namibischen Krieg. August Kuhlmann schrieb darüber: »Gar manche, besonders die Alten und noch Ungetauften, sagten, daß das Glück im Irdischen von ihnen gewichen sei, weil sie die Ahnen und ihre Weise verlassen hätten.«[162] Freek Meyer zitierte einen Herero mit folgender Aussage: »Ihr Lehrer

157 Gewald 1996, S. 261. Vgl. hierzu auch Oermann 1999, S. 117f.

158 Vgl. August Kuhlmann. Zur Psychologie des Glaubenslebens unserer afrikanischen Christen 1913, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland. Karl Hendrick. »Was können wir tun, um das Zunehmen grober Sündenfälle in unseren Gemeinden zu verhindern? RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland. Vgl. auch Diskussion des Referats von August Kuhlmann in: BdRM 1914, S. 57ff. Für Herero stellte es offenbar kein Widerspruch dar die alte mit der neuen Religion zu verbinden. Siehe: Herero Clans and Customs. Narrated by Willy Njanekua and/or Kasisanda Muuondjo. In: Heywood et al. 1992, S. 145-148. Vielmehr sahen Herero gerade in der Ablehnung des alten Glaubens einen großen Fehler und die Ursache für den Krieg 1904. Ebd. in versch. Interviews.

159 BdRM 1923, S. 115ff.

160 Ein anderer Grund für das Fernbleiben vom Abendmahl war eine tiefsitzende Angst. Missionare wiesen in verschiedenen Berichten darauf hin, dass Herero befürchteten, durch den Wein beim Abendmahl vergiftet zu werden. Außerdem äußerten sie die Angst, dass sie durch den Gottesdienst in die Kirche gelockt und dort festgenommen werden würden. BdRM 1923, S. 71ff und S. 115ff. Siehe auch BdRM 1924, S. 65ff, BdRM 1927, S. 57ff, 86ff und 95ff. Auch Lina Stahlhut berichtete von fehlendem Interesse der Hererofrauen an der Mission und abgelehnten Einladungen. Lina Stahlhut. Halbjahresbericht, Windhuk 9.4.1924, Bl. 4 und Halbjahresbericht, Windhuk 29.9.1925, Bl. 10, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rhode.

161 Gemeindebeiträge wurden boykottiert, nachdem das Gerücht aufkam Missionar Wilhelm Eich habe dem deutschen Gouverneur empfohlen, die Großviehhaltung zu verbieten. Dies entsprach jedoch nicht der Wahrheit. Allerdings haben sich die Missionare auch nicht gegen diese Regelung der Kolonialregierung gewehrt. Sundermeier 1973, S. 88 und S. 183. Missionare unterstellten den neuen Christen, dass sie versuchen würden, den Zahlungen zu entgehen, indem sie auf andere Missionsstationen verzogen. BdRM 1926, S. 71.

162 BdRM 1927, S. 37. Theo Sundermeier verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Missionare gegenüber den Herero die Erwartungen nicht erfüllt hätten, die an sie – als Führer der Gemeinde – gestellt wurden. Sundermeier 1973, S. 89.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seid schuld daran, daß wir heute erledigt sind. Ihr habt uns nicht nur besitzlos gemacht, sondern auch rechtlos. Für uns ist Gottes Wort, ein Unglück gewesen. Früher waren wir die Besitzenden, und heute sind's die Weißen […] wären unsere Väter doch nie Christen geworden, es stünde heute mit uns anders.«[163] Hinzu kam die Entstehung einer Bewegung, die die Missionare als »nationales Erwachen«[164] beschrieben und in Zusammenhang mit der »Monrovialbewegung«[165] stellten.

Bräuche wie das Anzünden des Heiligen Feuers[166] (Okuruuo), Polygamie[167], Beschneidungen und das Feilen der Zähne wurden bewusst in Abgrenzung zu Mission und Kolonialstaat wieder eingeführt.[168] Diese Entwicklung löste bei den Missionaren eine Welle der Bestürzung und Kritik aus.[169] Dabei darf der Rückzug aus den Kirchen nicht mit einer Abkehr vom Christentum gleichgesetzt werden. Vielmehr entwickelten sich in dieser Zeit verschiedene Arten von Dualismus und Synkretismus.[170] Die Missionare beschrieben dies in einem nur »äußerlich angenommen Christentum.«[171] Für Herero bildete dieser Dualismus ein in sich stimmiges Ganzes: »So the holy fire and the Word of God both belong to God. The holy fire is the fire which was burning from the bush and spoke to Moses; and the Word is the one that God gave to Moses concerning the ten Commandments to be given to the children of Israel. Both these things belong to God, and both are linked together. A person must walk from the holy fire to church, and again from the church to the holy Fire.«[172]

---

163 Halbjahresbericht von Missionar Freerk Meyer in: BdRM 1924, S. 66.

164 U.a. BdRM 1922, S. 190, JB 1928, S. 14. Zur Morovialbewegung auch Missionar Friedrich Meier, Windhuk 1923. Dieser berichtete, dass sich Herero »hoch zu Roß mit Gewehren in der Stadt zeigen,« in: BdRM 1923, S. 71f. Von einer »Gährung im Hereroland« sprachen die Missionare. In: BdRM 1926, S. 71.

165 Ebd.

166 Herero begründeten ihre Rückkehr damit, dass auch das heilige Feuer von Gott sei. Vgl. hierzu Friedrich Pönnighaus. Der Kampf mit dem heiligen Feuer. Beilage zum 2. Halbjahresbericht 1934, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

167 Die Wiedereinführung der Polygamie muss unter dem Aspekt der Wiederherstellung einer Hererogesellschaft gesehen werden. Denn Polygamie ist ein Element, das Personen und Gruppen miteinander verbindet und zu einer solidarischen Gemeinschaft zusammenfügt. Die Abschaffung der Polygamie muss damit auch als strukturelle Gewalt verstanden werden, darauf verweist Elfriede Höckner. Höckner 2000.

168 Mit der Beisetzung von Samuel Maharereo 1923 in Okahandja hat das erste große Beschneidungsfest unter den Herero stattgefunden. Mit der Beschneidung eng verbunden war nach Werner Wienecke eine Art Wiedergeburtsritus. Der junge Mann stirbt mit der Beschneidung und kehrte als Mann wieder.

169 Missionare berichteten vermehrt in den Missionsberichten 1925 und 1927 davon. JB 1922/23, S. 13, BdRM 1927, S. 57ff, 86ff und 95ff. Und sie diskutierten diese Entwicklungen auf ihren Konferenzen. Vgl. hierzu auch August Kuhlmann. Die Psychologie d[es] Glaubenslebens unserer afrikanischen Christen. 1913, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland.

170 Vgl. hierzu Wienecke 1992, S. 20ff.

171 Konferenzprotokoll 1926, Bl. 143ff, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland.

172 Herero Clans and Customs. Narrated by Willy Najanekua and/or Kasisanda Muuondjo, 28.1.1986. In: Heywood et al. 1992, S. 146f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So war es auch möglich, dass Teofilus Mujoro sonntags den Gottesdienst hielt und gleichzeitig auch Okuruuo-Diener war.[173] Friedrich Pönnighaus beobachtete, dass sich im Sprachgebrauch der Herero durchgesetzt hatte zu sagen »wir gehen zum Orunjara,«[174] wenn sie zum Abendmahl gingen. Unter Orunjara verstanden sie im übertragenen Sinn eine Versammlung am Okuruuo (dem heiligen Feuer oder Opferaltar der Herero). Zu dessen Teilnahme waren alle Bewohner der Werft verpflichtet.

Auch die Rückbesinnung auf die Polygamie wurde mit Verweis auf das Alte Testament in einer christlichen Tradition begründet.[175] Abgelehnt wurden die Missionare. Viele fühlten sich von ihnen im Stich gelassen, weil sie zwar behaupteten Anwalt der Herero zu sein, sich aber schließlich doch dem Rassismus der deutschen Kolonialpolitik bzw. der südafrikanischen Mandatsregierung nicht energisch genug entgegenstellten.[176]

Ganz gut zeigt sich dieser Dualismus an der Beerdigung von Samuel Maharero in Okahandja 1923. Heinrich Vedder hielt die Beerdigungspredigt,[177] allerdings bestimmten Herero den Ablauf der Festlichkeiten. Evangelisten und Ovandangere[178] sprachen gemeinsam. Das Zusammentreffen der verschiedenen Gruppierungen ermöglichte die Entstehung eines neuen Identitätsgefühls. Theo Sundermeier plädiert dafür, diese Abwendung von der Mission mehr als ein Akkulturationsproblem und weniger als Glaubensproblem zu verstehen.[179] Auch die Ablehnung der Missionsschulen sieht er weniger als Glaubensfrage als vielmehr eine Forderung nach besserer Bildung. Bevorzugt forderten Herero Regierungsschulen in denen Englisch unterrichtet wurde »damit ihre Söhne später als Angestellte der Regierung (Post, Polizei usw.) in gehobener Stellungen Geld verdienen können.«[180] Heinrich Vedder fasste die Veränderung folgendermaßen zusammen: früher wurde zwischen Herero, d.h. Heide, und einem Christen unterschieden, und »jetzt also kann man ein Herero sein, und kann zugleich ein Christ sein, nach-

173 Friedrich Pönnighaus. Der Kampf um das heilige Feuer. Beilage zum 2. Konferenzbericht 1934, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

174 Friedrich Pönnighaus. Abendmahl und Orunjara bei den Herero. In: BdRM 1938, S. 179. Hierzu auch: Wienecke 1992, S. 20; Sundermeier 1973.

175 Konferenzverhandlungen der Gemeindeältesten und Evangelisten im Augustineum zu Okahandja vom 7.-13. Dezember 1930, Bl. 6b, RMG 2.631a Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.

176 So äußerte sich Hosea Kutako gegenüber Werner Wienecke 1958. Wienecke 1992, S. 20.

177 Sundermeier 1973, S. 90. Zur Beerdigung von Maharero vgl. insbesondere Gewald 2003, 1999; Krüger 1999; Krüger und Henrichsen 1998.

178 Ovandangere ist eine Person, die versucht, durch den Kontakt zu den Ahnen mit vergangenen oder zukünftigen Problemen umzugehen. Vgl. Gewald 2003, S. 179 FN21.

179 Sundermeier 1973, S. 92.

180 BdRM 1936, S. 166. Über Forderungen nach englischem Unterricht diskutieren die Missionare bereits in den 1920er Jahren. Vgl. hierzu bspw. Schreiben von Johannes Olpp an Heinrich Vedder, Swakopmund, 21.8.1924, ELCIN, V III 1. Training and Educational Institutions of Rhen. Mission, VIII.1. Augustineum, Otjimbingwe, Okahandja. In den 1940er Jahre wurden staatliche Schulen in Namibia eröffnet, vor allem in den größtenteils Otjiherero-sprachigen Reservaten. Dies ging auf eine von Hosea Kutako geführte Kampagne zurück. Wallace 2015, S. 392.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem die Beschneidung in der Gemeinde zugelassen ist, und sogar die christliche Weihe empfangen hat.«[181]

Schlussendlich ermöglichte die Ablehnung der Mission seit den 1920er Jahren und der Einfluss aus der Monrovia-Bewegung – insbesondere das Erwachen eines schwarzen Selbstbewusstseins – die Entwicklung eines spezifischen Christentums. Der Fokus der Mission lag in den 1920er und 1930er Jahre auf dem Aufbau stabiler Gemeindepfeiler: nämlich der Ausbildung von Evangelisten und Gehilfen. Missionare waren jedoch nicht bereit, nennenswerte Befugnisse an die Evangelisten abzugeben, geschweige denn diese zu ordinieren. In den 1940er Jahre steigerte sich die Ablehnung der Mission weiter und fand ihren Höhepunkt in Uneinigkeiten über die Verwendung von Spenden. Als dann auch noch Heinrich Vedder in den südafrikanischen Senat ernannt wurde, um dort die Interessen der schwarzen Namibier zu vertreten, und dieser darüber nachdachte die Hererokirche der Burenkirche zu unterstellen, verließen immer mehr Herero die Missionskirche und gründeten 1955 ihre eigene Oruuano-Kirche.[182] Mit dieser Kirchengründung hatte sich eine Entwicklung formalisiert, deren Anfang in den 1920er Jahre lag. In dieser Kirche konnten Herero Gott und Jesus über das Feuer der Vorfahren anbeten und den Glauben so auslegen, wie sie ihn für richtig hielten und wie sie ihn aus dem Alten Testament ableiteten.[183] Aus der Rheinischen Mission in Namibia wurde 1957 die autonome Evangelican Lutheran Church (ELC).

3.3 Die Batakmission auf Sumatra. Von den Anfängen bis zur Unabhängigkeit

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann eine »Neue Zeit«[184] für das Batakgebiet und die bis dahin relative Isolation[185] wurde durch eine stark intensivierte Interaktion abgelöst. In den 1820er Jahren begann die Invasion der Padri, einer islamischen Gruppe aus der südlichen Region, in das Gebiet der Batak. Ihre Motivation war die Verbreitung ihres Glaubens. Neben (oft erzwungener) Bekehrung bedeutete diese Zeit für Batak vor allem Unterdrückung und Versklavung. Truppen ermordeten Menschen und brannten Siedlungen nieder. Widerstand seitens Batak war erfolglos.[186] Aber nicht nur wegen der Invasion der Padri wurde die Bevölkerung und deren sozial-politische Ordnung

181 Heinrich Vedder. In BdRM 1935, S. 315.

182 Zusammenhang zwischen Kirche und Widerstand und Kirche und Staat und Entwicklung nationaler Kirche. Katjavivi 1989. Zur Entstehungsgeschichte der Oruuano Church und den Konflikten innerhalb der Herero siehe, Kandovazu 2009.

183 Bollig und Gewald 2000, S. 52; Gewald 2000b, S. 207; Kandovazu 2009; Buys und Nambala 2003.

184 Lukas 2011, S. 416.

185 Die Bewohner des zentralen Bataklandes lebten keineswegs in völliger Isolation. Kontakte zu Indien und China, zu islamischen Gesellschaften, den Portugiesen und anderen Europäern lassen sich in Kleidung, religiösen Konzepten, Sprache und verwendeten Materialien aufzeigen. Vgl. u.a. Marsden 1966; Smith Kipp und Rodgers 1987; Lukas 2011; Niessen 1985, 1993.

186 Einzelne Batak schlossen sich, in der Hoffnung auf Beute, den Padri-Truppen an. Sie lernten dabei die Kampfweise der Padri kennen, was nach Johann Angerler zu einem tiefgehenden Bruch mit bestehenden Traditionen bezüglich Kriegsführung führte. Angerler 2009, S. 460f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abbildung 7: Karte von Sumatra, mit eingezeichneten Missionsstationen

Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6002-1

vor neue Herausforderungen gestellt. Der niederländischen Kolonialregierung gelang die Ausbreitung ihres Herrschaftsanspruches durch Einmischung in diesen Krieg.[187] Außerdem stieg in dieser Zeit die Zahl der Reisenden, die als Privatleute und Kolonialbeamte in das bisher unerforschte Landesinnere vorstießen.[188] Diese brachten bisher unbekannte Infektionskrankheiten, die die Bevölkerung in Wellen dezimierten.[189]

187 Angerler 2009, S. 456; Situmorang 1987, S. 277; Hutauruk 1980, S. 83. Zum Zusammenhang von Kolonialismus und Imperialismus vgl. Kuitenbrouwer 1991.

188 Vgl. hierzu im Detail van Bemmelen 2018, S. 192ff.

189 1875 wurde Sumatra von einer Choleraepidemie heimgesucht. 1877 wurde von Ruhr berichtet. 1882 und 1899 von einer Fieberepidemie und 1891 herrschten Masern und Cholera.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Als weitere einschneidende Veränderung kamen die europäischen Missionare. All diese Umwälzungen und existenziellen Bedrohungen brachten die vorherrschende Ideologie und Überzeugungskraft der bisherigen Religion unter Druck. Als Folge des entstandenen religiösen und politischen Machtvakuums, nahm die Zahl interner Konflikte zu. Während Robert Burton 1824 von einem friedlichen Batakland berichtete, schrieb Franz Junghuhn nur zwanzig Jahre später (1847) von einem Land, das von kriegerischen Handlungen gezeichnet sei.[190] »Conflict between clan groups and even between villages created insecurity and a loss of confidence in the traditional ways and values to hold Bataksociety together […] many Batak were, consciously or unconsciously, looking for some new and secure ground to stand on.«[191] Als lokale Lösungsversuche zur Konfliktbeseitigung scheiterten, wurden Kolonialregierung und Mission mit ihrem Angebot an neuen Machtstrukturen interessant.[192]

Nachdem es im Jahr 1859 auf Borneo zu einem Aufstand und damit zum Ende der dortigen missionarischen Tätigkeit der RMG gekommen war, suchte Missionsinspektor Friedrich Fabri nach einem neuen Einsatzgebiet und hörte bei einem Besuch in den Niederlanden von den Möglichkeiten, auf Sumatra zu missionieren.[193] Die Tatsache, dass bereits erste Sprachforschungen betrieben wurden[194] und mit Gerrit van Asselt[195] bereits der erste niederländische Missionar auf Sumatra war, ließen die Idee zu einem Projekt werden.[196] So kam es, dass die RMG zwei Missionare nach Sumatra aussandte. Am 7. Oktober 1861 hielten Gerrit van Asselt, Wilhelm Betz, Carl Klammer und Christian Heine ihre erste Konferenz in Sipirok ab. Dieser Tag gilt seitdem als Gründungsdatum

190 Wobei Johann Angerler darauf verweist, dass diese Kriege als »(rituell) geregelte Kooperationsform« verstanden werden müssen. Vgl. Angerler 2009, S. 456f.

191 Aritonang und Steenbrink 2008, S. 537.

192 Angerler 2009, S. 562.

193 Sehr ausführlich zu den Anfängen der Mission vgl. Schlunk 1922, S. 90ff, Richter 1931, 80ff. Beide Werke sind sehr missionsapologetisch geschrieben. Vgl. auch erster Bericht über die Mission in Sumatra in: BdRM1861, S. 9ff.

194 Der Sprachwissenschaftler Neubronner van der Tuuk erlernte im Auftrag der niederländischen Bibelgesellschaft ab 1851 die Landessprache, publizierte innerhalb kurzer Zeit diverse Arbeiten über Schrift und Literatur und schaffte damit eine wichtige Voraussetzung zur Missionierung. Er selbst stand allerdings kritisch zur Bibel. Außerdem hilfreich waren die Forschungen von Franz Junghuhn über Land und Leute. Siehe hierzu: Wagner 2015.

195 Er wurde 1856 nach kurzer Vorbereitungszeit von Pfarrer Willeven nach Sumatra ausgesandt (Ermelomission). Auf Sumatra verwies ihn der Gouverneur auf das südliche Batakland. Missionsarbeit war ihm nicht gestattet. Er erhielt eine Stelle als Plantagenaufseher in Regierungsdiensten. Er überwachte den Zwangsanbau von Kaffee (Cultuurstelsel) und den Wegebau (Fronarbeit), auch »Rodi« genannt. 1859 wurde ihm aus Ermelo Friedrich Betz zur Unterstützung gesandt. Vgl. Wagner 2015, S. 49f und Warneck 1912.

196 Burton und Ward waren die ersten Missionare auf Sumatra, mussten aber 1824 in ihre Heimat zurück, als die Engländer ihre Gebiete in Westsumatra an die Niederländer gaben. Die Missionare Samuel Munson (1804-1834) und Henry Lyman (1809-1834) wurden, beim Versuch ins Innere des Landes vorzudringen am 28. Juni getötet – oder wie es heißt – »verspeist«. Zur Diskussion über angeblichen Kannibalismus unter den Batak vgl. Lang 2010. Zu jener Zeit gab es im Wuppertal auch schon wirtschaftliche Verbindungen nach Sumatra über die Rheinisch-Westindischen Kompagnie. Vgl. hierzu: NL-HaNa, Nederlandsche Handel-Maatschappij (NHM), 2.20.01, Nr. 15297.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Batakmission.[197] Auf der Konferenz beschlossen sie zu den bereits bestehenden Stationen Sipirok und Bungabondar im Norden zwei weitere Stationen anzulegen. Ihr Ziel war es, die Stationen so weit wie möglich in den unabhängigen Norden zu verlegen und damit der Ausbreitung des Islams zuvorkommen.[198] (Zur Ausbreitung der Mission vgl. Abb. 7. Zu den Missionaren vgl. Abb. 8.)

Die ersten Christen taufte Gerrit van Asselt bereits am 2. April 1861.[199] Sie waren seine Haushaltsgehilfen.[200] Carl Klammer taufte 1964 weitere Jünglinge im Alter von 12 bis 17. Darunter waren u.a. Samuel Siregar, Johannes, Philippus, Thomas und die Frau von Jakobus.[201] Bereits 1865 wurde die erste christliche Kirche im Batakland gebaut.[202] Viele der ersten Täuflinge waren freigekaufte Sklaven und damit ortsfremd und nicht in lokalen Strukturen integriert. Sie lebten schon einige Zeit im Haushalt eines Missionars und die Taufe änderte an ihrem sozialen Status zunächst nichts.[203] Doch die Tatsache, dass Religionszugehörigkeit bei den Batak einen Rechtsstand (sie waren Teil der Adat[204]) begründete und damit die einzelnen Personen über die Religion in die Gemeinschaft integriert waren, wurde es zu einem Problem, als sich Batak für das Christentum entschieden. Denn mit der Konversion wurden sie aus der sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen.[205] Viswanathan spricht in diesem Zusammenhang von »civic death.«[206] Die neuen Christ*innen verloren ihren Besitz, mussten ihre Felder aufgeben und die Rechtsgemeinschaft verlassen. »Da sich in der gemeinsamen Bewirtschaftung des Bodens und im Opfer an die Väter, denen das Land gehörte, die Dorfgemeinschaft

197 Zur Vorgeschichte der RMG in Sumatra vgl. u.a. Richter 1931, S. 84. Siehe auch: BdRM 1862, S. 57ff.

198 Streng 1989, S. 52. Dazu hatte Neubronner van der Tuuk bereits in den 1850er Jahren gedrängt: »If we do not follow this plan it is my opinion that the whole society will become Islamized before we realize it.« Pedersen 1970, S. 54. Das Motiv des Wettlaufs um die Seelen der »Heiden« ist eine gängige Darstellung in der Missionsliteratur. Es verhalf zur dramaturgischen Darstellung der Wichtigkeit des eigenen Wirkens.

199 Samuel Siregar sprach von einem Jungen, Simon Jakobus, der bereits im Haushalt von Friedrich Betz lebte. Samuel Siregar. Schreiben, Barmen Dec. 1872, RMG 2.946 Pandita Briefe und Berichte.

200 Die ersten Täuflinge in beiden Missionsgebieten wurden auch deshalb in den eigenen Missionshaushalt aufgenommen, weil die Missionare Sorge hatten, dass diese wieder vom Glauben abfallen würden. JB 1859, S. 75.

201 Samuel Siregar kam mit Friedrich Betz nach Europa. Er lebte eine Zeitlang in Barmen. Von ihm gibt es einen selbstgeschriebenen Lebenslauf. Darin berichtete er von seiner Taufe am 6.3.1864 und auch dass die Frau von Simon Petrus mit ihm getauft wurde. Samuel Siregar. Schreiben, Barmen Dec. 1872, RMG 2.946 Pandita Briefe und Berichte. Die Frau wird in der sekundären Literatur meist nicht erwähnt.

202 Warneck 1912, S. 33.

203 Warneck 1912, 33,36; BdRM 1868, S. 261.

204 Adat ist Rechtsordnung und Gesetz. Sie ist Gewohnheitsrecht und bestimmt das Zusammenleben der Gemeinschaft und damit auch das Leben Einzelner. Eine Adatgemeinschaft war gleichzeitig auch eine Religionsgemeinschaft. Vgl. hierzu Schreiner 1972; Tumanggor 2006; van Bemmelen 1986. Und speziell zur Situation der Frau unter der Adat vgl. Sarumpaët-Hutabarat 1955/1956. Zur Veränderung der Adat unter dem Einfluss des Christentums vgl. Siregar 1981.

205 Zur Zeit der holländischen-ostindischen Kompanie empfingen die Christen mit der Taufe zugleich holländisches Recht. Sie wurden juristisch und kirchlich gesprochen zu Europäern. Der Religionswechsel brachte einen Rechtswechsel.

206 Viswanathan 1998, S. 79. Zitiert nach van Bemmelen 2012, S. 204.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Rechtsgemeinschaft darstellt, bedeutete die Taufe für die Christ*innen zugleich das Ausscheiden aus der Dorf- bzw. Rechtsgemeinschaft ihres Familienverbandes.«[207] Um ihr Überleben zu garantieren, kauften Missionare Reisfelder und gründeten christliche Dörfer.[208] Ludwig Nommensen gründete Huta Dame und Peter Heinrich Johannsen Zoar.[209] Gleichzeitig war dies allerdings auch eine Möglichkeit, wie Ludwig Nommensen nach Barmen schrieb, um die Getauften aus den »ganzen battschen Sitten«[210] zu entreißen. Niederlassen konnten sich die Missionare nur mit Zustimmung der lokalen Herrscher. Die Verhandlungen waren anfangs zäh und der Arbeitsbeginn mit Gefahren verbunden. Peter Heinrich Johannsen wurde bspw. die Niederlassung in Pansurnapitu erst »nach mühevollen Verhandlungen«[211] zugestanden, allerdings in einem Sombaon, einem den Geistern geweihten Platz. Dies geschah, um zu sehen, wie diese auf die neue Religion reagierten.

Über die Zusammenstellung der ersten Gemeinden schrieb Peter Heinrich Johannsen 1866: »Auf unserer Station befinden sich gegenwärtig [1866] etwa 75 Personen; darunter 50 Getaufte. Die Übrigen sind alte, verlassene Witwen; Frauen, die von ihren Männern verlassen sind; Kranke, die bei uns in ärztlicher Behandlung sind; ein Erzspieler, der von seinen Eltern gleichsam bei uns in die Verbesserungsanstalt getan ist, und verlassene Kinder.«[212] Es zeigt sich also, dass die Mission hier wie auch unter den Herero zunächst als Auffangbecken sozialer Randexistenzen diente. Insbesondere Witwen und verlassene Frauen ergriffen offenbar die neuen Möglichkeiten, die die Mission für sie eröffneten und suchten Schutz. Aber auch Menschen mit Schulden schlossen sich den Missionaren in der Hoffnung an, dass diese die finanzielle Last für sie beglichen.[213] Die medizinischen Kenntnisse, und damit die Fähigkeit bisher unbekannte Krankheiten zu heilen, halfen der Mission unter den Batak Anerkennung zu finden.[214] Nebenbei bemerkt waren die Missionare selbst nicht unwesentlich daran beteiligt, diese, für traditionelle Heiler unbekannten und deshalb oft auch für sie nicht oder schwer heilbaren, Krankheiten nach Sumatra zu bringen.[215] Eine schwerwiegende Krise erlebte die Batakmission, als die Missionsleitung August Schreiber als Präses einsetzte. Ludwig

207 Schreiner 1972, S. 135f.

208 Konferenzprotokoll, Silindung 28.6.1867, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Dieser Name wurde von Friedrich Fabri nicht gebilligt. Er forderte die Missionare auf, bataksche Namen für die Stationen auf Sumatra zu verwenden. So nannte Heinrich Peter Johannsen die Station nach dem Dorf Pansurnapitu. Menzel 1989, S. 28.

209 Warneck 1912, S. 70 und 284.

210 Ludwig Nommensen. In: Missionsblatt 1865, No. 19.

211 Menzel 1989, 23f. Sehr eindrücklich hierzu auch die Aufzeichnungen von Wilhelm Metzler. Jahresberichte von Missionar Wilhelm Metzler, über die Zeit von 1847-1905, RMG 1.365 Metzler, Wilhelm.

212 Peter Heinrich Johannsen in BdRM 1867, S. 164.

213 Peter Heinrich Johannsen 1867. Zitiert in Menzel 1989, S. 28.

214 Die Missionare selbst waren sich der Nützlichkeit der medizinischen Kenntnisse bewusst und betonten die Notwendigkeit der medizinischen Ausbildung neuer Missionare.

215 1866 kam es zu einem Pockenausbruch. Offensichtlich wurden die Missionare als Schuldige dieses Ausbruchs angesehen. BdRM 1866, S. 310. 1875 kam es bspw. zu einer Choleraepidemie. 1881 wird von Ruhr und Typhus berichtet. Von den Missionaren wurden die Krankheiten auch als positive Ereignisse gewertet, da sich gerade in diesen Zeiten »viele Menschen dem Christentum« zuwendeten. BdRM 1881, S. 111.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Nommensen fühlte sich von dieser Entscheidung übergangen und in seinen Leistungen wenig gewürdigt und drohte mit seinem Ausstieg aus der Mission. Peter Heinrich Johannsen stellte sich dabei hinter ihn und drohte ebenfalls mit seinem Ausstieg, was zu einer Vertrauenskrise zwischen den Missionaren und der Missionsleitung führte.[216]

Wie Emma und Carl Hugo Hahn in der Hereromission, entwickelten auch Ludwig Nommensen und seine Frau Caroline ein sehr enges Verhältnis zu den ersten Christ*innen. Darüber schrieb Peter Heinrich Johannsen »Zum Glück ist unser Nommensen sammt (sic!) seinem lieben Weibe und seinem Mitarbeiter den Battas längst ein Batta geworden, und sie leben, fast aller Bedürfnisse eines Europäers sich entschlagend, wie die Battas, mit diesen auch den letzten Bissen theilend.«[217] Ludwig Nommensen unterstützte mit einem Teil seines Jahresgehalts christliche Familien bei der Rückzahlung eines Brautschatzes. Diese Tatsache verweist gleichzeitig auf ein großes Problem, mit dem die neuen Christ*innen konfrontiert wurden. In den Augen der Batak gehörten getauften Männer und Frauen nicht länger ihrer Gesellschaft an. Sie wurden nicht länger als Batak gesehen, sondern vielmehr als Holländer und damit als Personen, mit welchen es nicht nur unmöglich, sondern auch unattraktiv war, eine Heiratsverbindung einzugehen.[218] Schon gemachte Heiratsverbindungen wurden seitens der nichtgetauften Batak der brautnehmenden Familien (Marga Boru) deshalb aufgelöst, was die getauften Familien in die Situation brachte, schon bezahlten Brautschatz zurückzahlen zu müssen. Aber nicht nur Ludwig Nommensen unterstütze die Christ*innen in Notsituationen. Vielmehr erfuhr auch er und seine Familie Unterstützung durch sie u.a. als 1868 die neugeborene Tochter Anna von einer getauften Christin gestillt wurde, weil seine Frau nach der Geburt zu schwach dafür war.[219]

Die Hürden für die Konversion waren zunächst also sehr hoch. Groß war deshalb die Erleichterung bei den Missionaren, als sich Veränderungen abzeichneten. 1869 berichteten sie davon, »daß von jetzt an die Getauften auf allen Stationen nicht mehr wie früher, obdachlos werden, also auch nicht mehr gezwungen sind, Zuflucht und Lebensunterhalt auf dem Hofe des Missionars zu suchen, sondern daß überall wer Christ wird, bleiben darf, wo er ist, daß überall christliche Dörfer in der Bildung begriffen sind, oder auch sich schon gebildet haben.«[220] Als entscheidender Wendepunkt[221] für die Mission

216 Vgl. hierzu Peter Heinrich Johannsen, diverse Schreiben in den Jahren 1867 und 1868, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

217 BdRM 1867, S. 165.

218 Getaufte Frauen wurden als »holländische Bräute« abgelehnt und der gezahlte Brautpreis zurückgefordert. Vgl. hierzu van Bemmelen 2012, S. 142ff.

219 Anna Nommensen. In: Der kleine Missionsfreund 1868, S. 158. Die Missionsschwestern berichteten in ihren Briefen Anfang des 20. Jahrhunderts mehrmals davon, wie schwer es sei, eine Amme für verwaiste Kinder zu finden.

220 BdRM 1869, S. 241f.

221 Die überhöhte Position von Ludwig Nommensen im Prozess der Christianisierung unter den Batak wird in vielen wissenschaftlichen Arbeiten immer noch unkritisch übernommen. Lothar Schreiner plädierte bereits dazu Ludwig Nommensen in seinem historischen Kontext und seinen Abhängigkeiten von Radja Pontas aber auch Peter Heinrich Johannsen zu verorten. Bis heute steht Peter Heinrich Johannsen im Schatten Ludwig Nommensen. Schreiner 1987, S. 184.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf Sumatra galt die Taufe von drei Radjas 1876: Zum einen der »highly respected«[222] Radja Pontas Lumbantobing (getauft: Obaja), der Radja, der 1861 Gerrit van Asselt und Christian Heine freundlich aufgenommen hatte. Zum anderen Raja Musa und Radja Panalungkup (getauft Nikodemus). Zum einen konnte jetzt der rechtlose Zustand der Christ*innen überwunden werden und zum anderen war damit ein erster Schritt gemacht, um eine christliche Obrigkeit zu bilden, wie das von den Missionaren angestrebt worden war. Radja Musa und Radja Panalungkup hatten sich allerdings nicht selbstlos, sondern aufgrund klarer politischer Überlegungen dem Christentum zugewandt. Sie wollten sich so als politische Führer etablieren.[223] Auch Radja Pontas war offenbar westlichen Ideen in Form der Mission und des Kolonialismus aufgeschlossen. Bis heute wird seine prophetische Vorsehung zugunsten der Ausbreitung des Christentums gepriesen. »He foresaw with as much wisdom as steadfastness the change that the coming of Christianity and the colonial administration would mean for the Batak.«[224] Diese Tatsache verweist auf einen ganz wichtigen Aspekt bei der Konversion, nämlich die Bedeutung von Eigeninteresse und Handlungsspielräumen der Batak in der Umbruchszeit.[225] Radja Pontas war als einer der ersten bereit dem Neuen eine Chance zu geben, um sich damit auch seine eigene Machtposition abzusichern. »Christianity, to a certain extent, was taken as an alternative to challenge the expansion of Islam and end the chaos.«[226] Doch auch andere Radjas hatten das Christentum als neue Machtoption erkannt. So berichtete Carl Klammer bereits 1865, dass er Sutan, den Sohn von Radja Patuan von Sipirok bei sich aufgenommen habe. »Der Zweck ist, etwas Tüchtiges aus ihm zu machen und ihn zu einem würdigen Stellvertreter seines Vaters heranzubilden. Letzterer hätte auch nichts dagegen, wenn Sutan getauft würde.«[227] In Bungabondor hat Friedrich Betz 1866 »den Oberhäuptling getauft.«[228] Das Christentum bot eine alternative Antwort auf religiöse, kulturelle und menschliche Herausforderungen und eine Möglichkeit den eigenen Machterhalt abzusichern. So war das Christentum schon

222 Folgende Geschichte ist hierzu überliefert: Sein Großvater soll gesagt haben, dass er gegen das Christentum sei, aber wenn die Missionare die Batak lehrten, wie sie reich und glücklich würden können, dann seien sie gern deren Schüler. Radja Pontas wurde nach seiner Taufe »Obadiah« genannt. Lehmann 1996, S. 168.

223 van Bemmelen 2012, S. 206. Mehr Informationen zu Radja Musa finden sich bei Hutauruk 1980, S. 101. Zur Taufe von Radja Panalungkup, der ein Datu war, finden sich mehr Informationen bei Warneck 1912, S. 56. Er starb 1898. Zwei seiner Söhne wurden Panditas.

224 Schreiner, S. 185. Siehe auch Bonn 1928, S. 55; Aritonang und Steenbrink 2008, S. 541. Paul Pedersen widmete seine Arbeit Radja Pontas Lumbantobing »who had the courage and prophetic insight to guide the Batak people toward the gospel.« Pedersen 1970.

225 Sehr ausführlich berichtete Peter Heinrich Johannsen über die Konkurrenzsituation der Radjas und ihre diversen Strategien, um beim holländischen Gouverneur gut zu stehen. Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, ohne Datum (ca. Mitte 1880er Jahre), RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

226 Situmorang 1987, S. 24.

227 BdRM 1866, S. 12. 1871 berichtete Christian Schütz, dass »Häuptlinge, welche bis dahin die Hauptstützen des Muhamedanismus gewesen waren […]« sich jetzt zahlreich zum Gottesdienst einfanden und von Sutan angeführt wurden. BdRM 1871, S. 203f.

228 BdRM 1866, S. 200.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mitte der 1870er zu einer neuen Macht geworden.[229] Unter den ersten Täuflingen von Ludwig Nommensen, war nicht nur ein ehemaliger Datu (Maja, getauft Abraham), sondern auch ein Sibaso (Ama ni Panggomal, getauft Isak). Allerdings war – ähnlich wie in der Hereromission – das Interesse an den Begleiterscheinungen des Christentums höher und die Hoffnung auf Reichtum und Erfolg sehr eng mit dem Glaubenswechsel verknüpft, wie Christian Heine in einem Schreiben auch betonte: »Leider ist es bei den meisten Batta so, daß sie meinen, wenn sie ihre Götter fahren lassen, und zu dem allmächtigen Christengott kommen, dann werde der Christengott sie auch alsbald segnen mit allerlei irdischen Gütern. Darum kommen sie wohl zu dem Missionar und wollen eiligst von ihm getauft werden, und sind dann sehr enttäuscht, wenn der Missionar ihnen von Sünde und Tod und Gericht und vom Erlöser, von Heil und Seligkeit redet, statt wie sie hoffen von Reichthum, Ehre und Sieg über die Feinde.«[230]

Auch 30 Jahre später war der Übertritt zum Christentum offensichtlich eng verknüpft mit Vorteilshoffnungen, wie im Nachruf auf August Mohri deutlich wird: »Für die Verkündigung aber des Evangeliums hatten die Leute das verschlossenste Ohr. Wenn [August] Mohri ihnen von Sünde, Schuld und Erlösung, von Gericht und Ewigkeit sagte, erklärten sie das für dummes Zeug; er solle ihnen lieber das Geheimnis verraten, wie sie klug, d.h. reich würden.«[231] Religionswechsel war eng verknüpft mit der Hoffnung auf Aufstieg, Macht und Erfolg. Die Entscheidung der Radjas zur Zusammenarbeit mit den Missionaren bildete eine wichtige Basis für die Zukunft des Christentums unter den Batak.[232] Ihre Vorbildfunktion und die aus ihren Entscheidungen erwachsenden Vorteile waren es, die ihre Anhänger dazu brachten es ihnen nachzutun. Schließlich klafften innerhalb der Dorfstruktur Lücken auf, wenn sich bspw. ein Datu oder eine Sibaso für den neuen Glauben entschied. Sita van Bemmelen spricht in diesem Zusammenhang von einem Trauma, das die Taufe von Personen wichtiger Positionen auslösen konnte. Schließlich verlor das Dorf damit Personen, die bedeutsam für die Durchführung von Ritualen und als Vertrauenspersonen in schwierigen Zeiten und bei Krankheit waren.[233]

Für ihre Arbeit waren die Missionare auf die Unterstützung inländischer Führer angewiesen, denn auch die als Autoritätspersonen eingesetzten Ältesten, Lehrer und Evangelisten kämpften zu Beginn um den nötigen Respekt.[234] In der ersten Gemeindeordnung von 1866/67 legten Ludwig Nommensen gemeinsam mit Peter Heinrich Jo-

229 Hutauruk 1980, S. 105.

230 Christian Heine in: Der kleine Missionsfreund 1877, S. 39.

231 Nachruf für August Mohri in: BdRM 1907, S. 157.

232 Detailliert siehe hierzu van Bemmelen 2018, S. 200ff.

233 van Bemmelen 2018, S. 201.

234 Johannes Warneck schrieb noch 1908 über die Abhängigkeit der Mission von der Unterstützung der »Häuptlinge.« Warneck 1904, S. 8.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hannsen und unterstützt von Radja Pontas[235] die Grundsteine der Missionsarbeit.[236] Darin legten sie fest, inwiefern die neuen Christ*innen in die Gemeindearbeit einbezogen wurden: Älteste wurden beauftragt dafür zu sorgen, dass Gottesdienste ungestört ablaufen konnten (sie saßen mit dem Gesicht zu den Besucher*innen). In ihrem Glauben und für ihre Tätigkeit schulten die Missionare die Ältesten bei einem wöchentlichen Treffen. Zudem waren drei Diakone, eine Diakonisse und eine Kindergartenlehrerin für die Gemeindestruktur vorgesehen. Ein Diakon war beauftragt nach den Kranken zu sehen, einer musste das Geld einsammeln und ein dritter war Küster und Totengräber. Das Amt des Ältesten gab es auch schon zuvor in der Dorfhierarchie.[237] In den neuen Gemeinden nahmen die Ältesten eine zentrale Bedeutung ein. Sie wurden nicht nur zu »Kristallationspunkten des Gemeindelebens«[238], sie wurden die »eigentlichen Seelsorger«[239] der Gemeinden.[240]

Trotz erster Erfolge waren die Anfänge der Mission unter den Batak geprägt von Ablehnung und Vertreibungen, Spott und Unverständnis.[241] Ludwig Nommensen schrieb über die eigene Arbeitsweise reflektierend: »Ich glaube, daß es mehr schadet als nützt, wenn man sich vor die Heiden hinstellt und betet; denn sie haben von dem Beten keinen Begriff und spotten dann nachher darüber.«[242] Die Auseinandersetzungen zwischen Befürworter*innen der Mission und ihren Gegner*innen führten immer wieder zu erbittertem Streit, bei dem die Mission nicht nur einmal die niederländischen Kolonialtruppen zu Hilfe rief.[243] Zum erbittertsten Widersacher der Mission und der Kolonialverwaltung wurde Si Singamangaradja.[244] Die Ablehnung richtete sich aber nicht nur gegen Missionare und die sich ausbreitende Kolonialherrschaft, sondern auch die zum Christentum übergetretenen Batak wurden bedroht. So wurde im Dezember 1866

235 BdRM 1867, S. 169ff. Welch inniges Verhältnis Missionare zu diesem entwickelten, belegt die Aussage Wilhelm Metzler nach dessen Tod: »Ich persönlich habe an ihm einen Vater verloren, den ich noch lange vermissen werde.« In: Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1900, S. 60, RMG 2.365 Metzler, Wilhelm. Zudem: BdRM 1900, S. 286. Die meisten Missionare waren zu seiner Beerdigung gekommen und viele hielten eine Grabrede. Die Autorität und das Ansehen, das dieser unter den Missionaren genoss, zeigen sich insbesondere dadurch, dass er als »Vater« bezeichnet wurde und damit in der Hierarchie über den Missionaren stand.

236 Schreiner 1987, S. 185f. In verschiedenen wissenschaftlichen Werken wird auch heute noch die Batakmission als »Alleingang« Ludwig Nommensens dargestellt. So bspw. bei Simbolon 1998, S. 55ff.

237 Im Dorf wurden keine Entscheidungen getroffen, die nicht zuvor in der Gemeinschaft der Ältesten besprochen wurden. Der Radja hatte dabei den Vorsitz. Lumbantobing 1961, S. 19.

238 Schreiner 1972, S. 123.

239 Lumbantobing 1961, S. 56.

240 Zur Stellung der Gehilfen, Evangelisten und Ältesten vgl. Kapitel VII.

241 Zu Krisen und Konflikten der Missionare vgl. Warneck 1912, 27f, 51ff, 70f.

242 BdRM 1866, S. 117.

243 So forderten die Missionare bspw. im Krieg von 1868 Unterstützung durch holländische Truppen mit dem Argument: »Dem Gesetze nach stehen alle Einwohner von Niederländisch-Indien unter dem Schutze des Gesetzes« in: BdRM 1869, S. 20.

244 van Asselt 1911, S. 39ff. Rudolf Lehmann erwähnt, dass Si Singamangaradja allerdings auch Kontakt mit den Missionaren suchte. Der Hinweis darauf, dass er nach Geschenken und einer europäischen Frau suchte, könnte möglicherweise darauf hindeuten, dass Si Singamangaradja eine Einigung anstrebte, die von den Missionaren allerdings nicht als solche verstanden wurde. Lehmann 1996, S. 161; Schreiber 1884, S. 49.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das christliche Mädchen Lydia vergiftet.[245] Ende 1876 löste der Ausweitungsversuch der missionarischen Tätigkeit auf das Tobahochland erneut Unruhen aus.[246] Anstatt sich zurückzuziehen, drängten die Missionare auf militärische Intervention der niederländischen Kolonialregierung und trugen damit entscheidend dazu bei, den Konflikt zu verschärfen.[247] Um die Kolonialregierung zum Eingreifen zu bewegen, nutzten die Missionare die Angst der Niederländer vor dem Erstarken des Islamismus geschickt für die eigenen Zwecke. Sie beschworen die drohende Islamisierung durch eingewanderte Aceh-Krieger und erreichten schließlich deren Einmischung.[248] Es folgte ein fast 30jähriger Krieg, indem die kolonialen Truppen mit Hilfe sogenannter Strafexpeditionen die gesamte Region bekriegten und damit die Unabhängigkeit der Region beendeten.[249] Missionare waren Teil dieser Strafexpedition.[250] Es waren die Missionare, die die Radjas und Ompus (Dorfvorsteher) von den Vorteilen des »kolonialen Schutzes« und damit der Unterordnung unter niederländische Herrschaft zu überzeugen suchten und dadurch verhindern konnten, dass die Dörfer in Brand gesetzt wurden. Gleichzeitig trugen sie nicht unwesentlich zum Ausbau des Kolonialismus bei, was für die Mission insofern wichtig war, dass endlich »Ruhe und Ordnung« einkehrte und – nach eigenen Maßstäben – endlich eine »ordentliche Regierung«[251] die politische Herrschaft übernahm. Helmut Lukas hat die Mission daher als »Bahnbrecherin«[252] des Kolonialis-

245 Lehmann 1996, S. 162.

246 Bereits 1873 reisten die Missionare Peter Heinrich Johannsen, Ludwig Nommensen und August Mohri in Richtung Tobasee. Nur die Autorität des Radja Pontas bewahrte sie vor dem Tod. Lukas 2011, S. 420; Warneck 1925, S. 107ff. Als Fazit dieser Reise schrieb Wilhelm Heine: »Wir hoffen unseren christlichen Rachefeldzug also bald zu beginnen und gewiß sind a l l e Brüder dafür, daß Etwas gethan werde.« BdRM 1873, S. 202. Von holländischer Seite wurde den Missionaren vorgeworfen, den Krieg ausgelöst zu haben. In einem Bericht dazu nahmen sie Stellung. Darin weisen sie darauf hin, dass einzelne Missionare – Ludwig Nommensen und August Simoneit – die Expedition der Kolonialregierung unterstützt und mitgetragen hätten und dafür auch entsprechende Auszeichnungen erhalten hatten. In: BdRM 1878, S. 193ff. Sehr ausführlich zur Beteiligung der Missionare bei der Strafexpedition siehe BdRM 1878, S. 361-381.

247 Die Kolonialregierung hielt sich jedoch auch vor Missionare zwangsweis zu versetzen, wenn ihr Verhalten den Frieden in Gefahr brachte. So wurde bspw. Johannes Warneck von der Regierung abgezogen, nachdem er mit seinem Verhalten Unruhen ausgelöst hatte. Lukas 2011, S. 422. Insbesondere nach dem Aceh-Krieg waren die Holländer an der Haltung des Status quo interessiert. Pedersen 1970, S. 49.

248 Elsbeth Locher-Scholten betont, dass den niederländischen Kolonialismus zwischen 1894 bis 1915 viel stärker ethische Motive als ökonomische Motive vorangetrieben haben. Gerade weil die Niederländer Verantwortung für den Archipel übernommen hatten, sollte ihre Herrschaft »mild und gerecht« sein und auf eine Modernisierung der Gesellschaft hinzielen, was in der Praxis nicht immer so umgesetzt wurde. Locher-Scholten 2003, S. 198f.

249 Die Eingliederung des zentralen Bataklands in das Kolonialreich wurde 1908 mit dem Tod von Si Singamangaradja abgeschlossen. Angerler 2009, 5f; Situmorang 1987, S. 224f; Hutauruk 1980, S. 84; Lukas 2011, S. 420. Berichte über den Krieg aus missionarischer Sicht in: BdRM 1878, S. 361-381.

250 Zum Zusammenhang von Mission und Gewalt vgl. exemplarisch van der Heyden und Becher 2000.

251 Christiansen in: BdRM 1871, S. 142. Ähnlich formuliert August Mohri aus Sigompulon: »zu wünschen wäre aber mehr denn je, daß eine ordentliche Regierung in's Land käme. Die Herren Radjas regieren ziemlich wild und wirr durcheinander und wider einander.« BdRM 1871, S. 142.

252 Lukas 2011, S. 421.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mus bezeichnet. Johann Angerler dagegen verweist in diesem Kontext auf die lokalen Kräfte, nämlich die lokalen Herrscher, die, durch die Missionare gut informiert waren über koloniale Pläne und die Umbruchszeit gezielt für eigene Interessen nutzten. Einige stellten bspw. vor geplanten Annexionen bewaffnete Gruppen zusammen oder unternahmen gezielte Kriegszüge, um Macht zu demonstrieren und sich damit bessere Ausgangspositionen für Verhandlungen mit der Kolonialregierung zu verschaffen. »Während ein Teil der Bevölkerung der Annexion aktiv Widerstand leistete und dafür schwer gestraft wurde, versuchten bestimmte Anführer, die antizipierte Kolonialherrschaft bereits vorzubereiten.«[253] Schließlich war die niederländische Kolonialherrschaft im Jahr 1890 so weit gefestigt, dass sie zwei administrative Einheiten bilden konnte: Silindung mit Zentrum Tarutung und Toba mit Zentrum Laguboti. Die letzten unabhängigen Gebiete (Dairi, Westküste des Tobasees und Samosir) gliederte die Kolonialregierung nach dem Tod von Si Singamangaradja in ihr Kolonialgebiet ein.[254]

Mit der Ausbreitung der Kolonialverwaltung beschleunigte sich der Christianisierungsprozess. Während die Missionare noch Anfang der 1870er Jahre von einem »Stillstand auf dem Missionsgebiet«[255] gesprochen hatten und sich über die »Lauheit und Halbheit«[256] ihrer Christ*innen beschwerte, stieg das Interesse an der Mission in den 1880er Jahren deutlich an.[257] In diesem Kontext wurde auch die erste große Kirchenordnung 1881 erlassen und die erste Synode in Pearadja abgehalten. Etwa 400 Personen kamen zusammen. Anwesend waren »eingeborene Lehrer, Älteste, christliche Häuptlinge und andere angesehen Gemeindeglieder.«[258] 1884 waren bereits 17 Missionare auf Sumatra stationiert. Damit ging die Rechnung der Missionare auf, die sich durch die Einmischung der Holländer einen Aufschwung erhofft hatten.[259] Allerdings auf Kosten der Batak, die zahlreich zu Tode kamen.[260] So schrieb bspw. August Schreiber rückblickend: »Die […] Heiden […] wurden überall geschlagen, ihre Dörfer […] wurden erobert und verbrannt und die holländischen Truppen durchzogen siegreich fast das ganze Tobaland […].«[261] Das menschliche Leid wurde hingenommen und die Entwicklung als Gottes Fügung oder »Zucht« gesehen. Die Mission betonte vor allem die positiven Folgen, die der Krieg für die weitere Entwicklung mit sich brachte: »Das wunderbarste aber

253 Angerler 2009, S. 366.

254 Er wurde erschossen. Lukas 2011, S. 264; Streng 1989, S. 123ff. Als wichtiger Beobachter der Umbrüche 1890/91 gilt Elio Modigliani. Modigliani 1995.

255 BdRM 1872, S. 12f.

256 Ebd.

257 August Simoneit berichtete bspw. davon, dass 1880 die beiden »vornehmsten Häuptlinge« im Taufunterricht seien und dass mit Ompu Pangalingkup und Guru Si Songgulon ehemalige Feinde der Mission getauft seien. BdRM 1880, S. 68.

258 Warneck 1912, S. 90. Er spricht von 3 500 Anwesenden.

259 BdRM 1878, S. 171.

260 Bis heute ist nicht geklärt, wie viele Opfer der niederländische Eroberungskrieg unter den Batak gekostete hat. Johann Angerler spricht aber davon, dass die Zahl der verbrannten Dörfer im dreistelligen Bereich liegen müsste. Angerler 2009, S. 366. Mit ihren Dörfern hatten die Menschen auch ihre Vorräte verloren und waren damit der Hungersnot ausgesetzt. Vgl. hierzu auch Zeitzeugenberichte von Marie Johannsen in ihren Briefen. RMG 86 Johannsen, Marie, geb. Sommer.

261 Schreiber 1884, S. 51.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

war, daß dieser Krieg, der durch Singa Mangaradjas Feindschaft wider das Christentum erregt worden war, unter Gottes gnädiger Führung nun sogar dazu dienen mußte, die Sache des Evangeliums unter den Battas in mehr als einer Weise ganz bedeutend zu fördern.«[262]

Erst jetzt wurde es den Missionaren möglich, auch in die Landschaft um den Tobasee vorzudringen.[263] Außerdem begannen die Niederländer lokale Autoritäten in ihren Dienst zu stellen.[264] Bei der Besetzung dieser Posten wurden zwar auch in gewisser Weise bisherige Machtsysteme berücksichtigt, aber schlussendlich wurden im Lesen und Schreiben gebildete und zum Christentum übergetretene Personen bevorzugt eingesetzt. Damit wurde die Kolonialverwaltung mehr und mehr als Arbeitgeberin interessant.[265] 1908 führten die Niederländer ein neues administratives System ein und schufen schließlich 1914 mit dem Demangsystems neue Autoritäten. Waren sie bisher bemüht, kulturelle Bindungen zu berücksichtigen, führten sie nun ein Verwaltungssystem ein, das sich von den bisherigen Machtsystemen unterschied. »Finally in 1914, other positions, Demang and Assisten Demang, were created for the Toba-Batak based on a special training qualification instead of merely genealogy. The shift to Demangship marked a change in the local political leadership that was to the disadvantage of the leadership image and social status of the existing rajas and kepala negri.«[266] Nun zählte nicht mehr soziales Ansehen und Herkunft, sondern Bildung bei der Besetzung dieser Posten. Damit eröffnete die Kolonialregierung mit dieser neu geschaffenen Beamtenlaufbahn neue Möglichkeit des sozialen Aufstiegs.[267] Während im Laufe der Zeit das Ansehen der Demang stieg, sank jenes der Radja kontinuierlich.[268] Wilhelm Steinsiek beobachtete die Folgen dieser Veränderung:

> »Es ist jetzt eine Zeit der Gärung, wie nie zuvor. Die neu eingesetzten inländischen Beamten mit den unsinnig hohen Gehältern von 100 Gulden und mehr monatlich, wozu noch Tagegelder und Wohnungsvergütung treten, sind mit ihrer großen Macht fast zu einer Plage geworden, mit sehr wenigen Ausnahmen. Sie betragen sich fast durchweg so hochmütig gegen uns und gegen ihre Volksgenossen, nehmen Bestechungen

262 Schreiber 1884, S. 51 und 55. Missionare berichteten von steigendem Interesse. August Simoneit von Simorangkir: BdRM 1880, S. 68f, Carl Klammer aus Sipirok BdRM 1881, S. 72, August Mohri aus Sipoholon BdRM 1882, S. 50, Julius Christiansen aus Pangaloan BdRM 1884, S. 357, Wilhelm Metzler aus Pea Radja BdRM 1887, S. 132.

263 1881 besuchte eine Delegation von Radjas aus Balige Pearadja und verlangten nach einem Missionar. Damit konnte die Mission sich ausdehnen und eine erste Station am bis dahin größten Ort am Tobasee gründen. Warneck 1912, S. 125.

264 Auch forderte die Kolonialregierung die Mission auf in abgelegenen Gebieten Missionsstationen, wie bspw. Baru, zu errichten.

265 Schon in der frühen Zeit des Kolonialismus hatten Batak als lokale Polizisten für die Kolonialregierung gearbeitet und damit zum Aufbau des Kolonialwesens beigetragen. van Asselt 1911, S. 37.

266 Hutauruk 1980, S. 24-29.

267 Dadurch schufen sie nicht nur neue Hierarchien, sondern auch neue Zugänge zu Land. Simbolon 1998, S. 63.

268 Darauf verweist Hutauruk. Er betont außerdem, dass für Batak die Chance einer neuen Aufstiegsmöglichkeit so groß war, dass sich innerhalb dieser Beamtenschicht keine antikolonialen Strömungen entwickelten und auch ein Bewusstsein dafür fehlte, dass sie erst den Niederländern zu Macht und Herrschaft verholfen hatten. Hutauruk 1980, S. 90ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> und plagen die Leute, daß der Haß gegen sie sich vielleicht noch einmal mit Gewalt äußern wird.«[269]

Bildung wurde zum Schlüssel für den Ein- und Aufstieg, in dem von der Kolonialregierung neu geschaffenen Macht- und Verwaltungssystem. Da das missionarische Bildungssystem bis zur Jahrhundertwende auf Sumatra das einzige war, das es gab, kämpften verschiedene Regionen um die Niederlassung von Missionaren.[270] Lokale Herrscher nutzten die Umbruchszeit für den Ausbau der eigenen Macht und nahmen dabei den Bedeutungsverlust bisher vorherrschender Strukturen in Kauf.[271] Julius Christiansen hatte bereits 1884 berichtet: »die heidnischen Sitten und Gebräuche kommen mit jedem Jahr mehr und mehr in Verfall, weil fast alle Häuptlinge Christen sind.«[272] Einige politisch einflussreiche Männer nutzten die Konversion dazu ihren Führungsanspruch durch die Kolonialverwaltung anerkennen zu lassen. Sie sahen in den Missionaren Träger eines neuen, mächtigen Sahalas, was etwa mit nützlichem und heilsamem Einfluss übersetzt werden kann.[273] Dieses politische Kalkül der einflussreichen Männer war für die Mission günstig, wenn es auch offiziell abgelehnt wurde. In diesem Kontext ist auch die Schule für »Häuptlingssöhne« in Narumonda 1901 gegründet worden. Mit ihr sollte der christliche Einfluss auf die Radjas verstärkt werden, indem den Söhnen »eine gute christliche Bildung«[274] angeboten wurde.[275] Unterstützend wirkte sich hier die Politik der Kolonialregierung aus, die den Radjas, die zum Christentum konvertierten, höhere Rechte zusprach, als diesen nach vorkolonialer Hierarchie zustanden.[276] Innerhalb der Gesellschaft hatte sich damit die Bedeutung des Christentums verändert. Brachte der Übertritt zum Christentum 1865 noch den Ausschluss aus der sozialen Gemeinschaft, wurde dieser schon wenige Jahre später zum Machtfaktor und das Interesse an der Niederlassung von Missionaren stieg. Die

---

269 BdRM 1917, S. 30.

270 Aritonang 1994. Andar Lumbantobing spricht davon, dass Christsein eine Modeerscheinung wurde, weil der Schulbesuch als Möglichkeit des sozialen Aufstiegs an Bedeutung gewann. Lumbantobing 1966, S. 132.

271 Darauf verweist auch Simbolon 1998, S. 282: »The process of de-sacralization of adat and the decreasing authority of rajas were not simply an imposition by external powers or a proecess of »false consciousness«. Sitor Situmorang verweist in diesem Zusammenhang auf den internen Vormachtsstreit, bei dem Impu Radja Naualu die Holländer im Kampf gegen Si Singamangaradja unterstützte, der wiederum in Aceh Unterstützung suchte. Situmorang 1987, S. 229ff.

272 Schrieb Julius Christiansen aus Pangaloan in: BdRM 1884, S. 357.

273 Für Samosir zeigt dies Lukas 2011, S. 422. Vgl. hierzu auch Lumbantobing 1961, 15ff. Siehe zudem Marie Johannsen. Schreiben an Frl. Gosche 12.1.1887, Marie Johannsen. Schreiben an Frl. Klemm 20.1.1887, Marie Johannsen. Schreiben an Frl. Klemm, o. J (ca. Mitte 1887), RMG 86 Johannsen, Marie, geb. Sommer.

274 Warneck 1912, S. 216. Die Missionare wollten dadurch verhindern, dass sie in die Schulen der Ostküste gingen. BdRM 1905, S. 225. Da die Abgänger allerdings nicht per se ein einträgliches Amt in der Kolonialregierung erhielten, war der Frust groß. So stellte die Mission die besten Abgänger dann als Lehrer in ihren Volksschulen ein und wandelte die Schule bereits 1905 in eine Lehrerausbildung um.

275 Zum missionarischen Bildungssystem vgl. Kapitel VIII.

276 Agte 1979, S. 82f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Missionare bemühten sich darum, den Anfragen nachzukommen und damit der Ausbreitung des Christentums zu dienen. Dabei mussten sie lokale politische Strukturen berücksichtigen, wollten sie keine neuen Unruhen auslösen. Radjas strebten offensichtlich eine bewusste Verklammerung von Marga und damit einer zusammenlebenden Gruppe verwandter Familien und dem Christentum an. Über den Erfolg dieser Absicht, schrieb Jubil Hutauruk »Ohne kollektive Entscheidung für das Christentum und ohne kollektive Vorstellung, was dieses Christentum für ihre Gesellschaft bzw. Verbände bringen sollte, wäre die Entwicklung des Christentums von 1864 bis 1875 in Silindung und Sipoholon undenkbar gewesen.«[277] Die Missionare nahmen diese Entwicklung auf und festigten die Verklammerung von Marga und Kirchengemeinschaft mit der Einführung der Gemeinde- und Kirchenordnung 1881.[278] Auch die vorherrschende Rechtsordnung wurde von den Missionaren soweit es möglich war übernommen. Dabei verstanden die Missionare die Adat nicht primär als religiöse Lebensordnung, sondern als Rechtsbereich, der sich von religiöser Überzeugung trennen ließ. Auch deshalb integrierten sie diese so gut es möglich war in die Kirchen- und Gemeindeordnung bzw. entwickelten gemeinsam mit einflussreichen Männern und der Kolonialregierung neue Adatbestimmungen für »inländische Christen.«[279] Wie schwierig die Aufteilung der Adatordnung in einen weltlichen und religiösen Teil war, zeigte sich für die Missionare unter anderem an der Frage, ob Christ*innen an rituellen Festen teilnehmen durften oder nicht. Schlussendlich einigten sie sich darauf, dass Christ*innen die Teilnahme an »heidnischen Festen«, vor allem an rituellen Tänzen untersagt wurde, »die allgemeinen Ausgaben für sonstige gemeinsame Zwecke in den Dörfern tragen die Christen [aber] mit […].«[280] Die Schwierigkeit der Grenzziehung war auch unter den Missionaren selbst umstritten. Während bspw. Ludwig Nommensen die Unterstützung und Teilnahme an einem Begräbnis heidnischer Verwandter gestattete, soweit Christ*innen dabei nicht mit dem Heidentum in Berührung kamen und es »christlich zugehe«, hielt Peter Heinrich Johannsen die Erfüllung dieser Pflicht gegenüber heidnischen Verwandten für eine »Versündigung.«[281] Bestrebt waren Missionare das Christentum nicht neben die vorherrschende Kultur zu stellten, sondern das dieses sollte sich mit ihr verbinden und zwar bestenfalls so, dass die alte Sitte der Adat von der neuen Sitte des Christentums ersetzt wurde. Generell waren Missionare davon überzeugt, dass sie beauftragt waren, die bisherige Gesellschaftsordnung durch eine »christliche Sitte« zu ersetzen: »Gott hat die Missionare gesandt, die eine neue Sitte gebracht haben durch sein heiliges Wort.«[282]

277 Hutauruk 1980, S. 105.

278 Zur Verbindung zwischen lokalen Strukturen und dem Aufbau der Mission vgl. Schreiner 1972, 119ff. Mit diesen Veränderungen hat die Mission einen Prozess der Individualisierung und schlussendlich Säkularisierung in Gang gesetzt.

279 Vgl. zum Verhältnis Adat und Mission Schreiner 1972, S. 135ff.

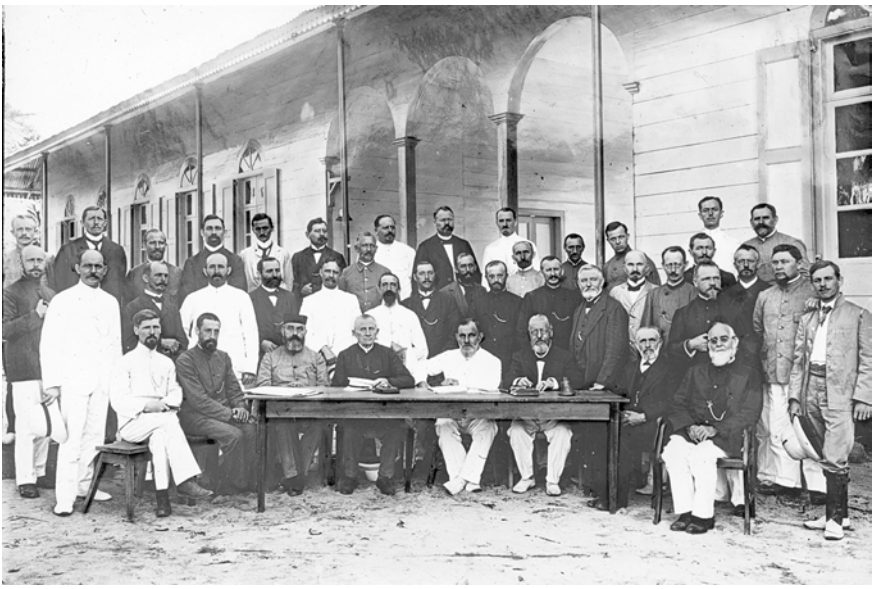
280 Begleitschreiben zum Konferenzprotokoll 1872, RMG 2.890 Missionskonferenzen.

281 Konferenzprotokoll 1890, Bl. 126 und Konferenzprotokoll 1907, Bl. 39f, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

282 Konferenzprotokoll Synodalverhandlungen der Ältesten und Häuptlingen 1888, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Dies war nicht so leicht, wie sich die Missionare das anfangs vorstellten. Dies belegen die vielen folgenden Diskussionen, in denen Missionare darüber diskutierten, an welchen

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 8: Gruppenfoto der Missionare an der Missionskonferenz Sipoholon, 1922



Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6001-457

Die enge Anbindung an vorgefundene Dorf- und politische Herrschaftsstrukturen hatte zur Folge, dass die Kirche die ethnischen und lokalen Eigenarten der Batak verstärkte. Bezirksgemeinden, die sich an der Dorfstruktur orientierten, wurden bspw. zu Kirchenkreise zusammengefasst. Jubil Hutauruk verweist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Christentum aus diesem Grund vorherrschende ethnozentrische Strukturen der Gesellschaft nicht abgeschafft habe, sondern dazu beitrug diese zu intensivieren.[283] »Man will nicht mit Gliedern eines anderen Stammes in eine Kirche gehen, verlangt besondere Schulen, getrennte Kirchenkassen, eigene Friedhöfe, […].«[284] Dies löste eine Konkurrenz aus, die der Ausbreitung des Christentums zumindest formal zugutekam: »Erbat eine Dorf- oder Marga-Gemeinschaft einen Lehrer und war sie zum Bau einer Schule bereit, so war dies in der Regel der Beginn der Übertrittsbewegung in jener Gegend. Oft ließen Stolz und Ehrgeiz eine Marga nicht ruhen, bis sie die beste Schule hatte und möglichst viele ihrer Söhne Lehrer oder gar Pfarrer wurden.«[285] Es waren also nicht unbedingt glaubensrelevante Bedürfnisse, die zur Nieder-

»Sitten« die neuen Christ*innen wie teilhaben dürfen und wo die Teilnahme generell verboten sein sollte. U.a. Konferenzprotokoll der Synodalkonferenz 1894, Bl. 102, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

283 Insbesondere auch die Trennung zwischen Nord und Süd. Der Norden wurde mehrheitlich christlich und der Süden blieb islamisch. Vgl. hierzu Hutauruk 1980, 84ff, 100ff. Darauf verweist auch Smith-Kipp. Smith Kipp 1983, S. 5.

284 Warneck 1925, S. 7.

285 Müller-Krüger 1968, S. 262.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lassung von Missionaren geführten, vielmehr sicherte das Christentum das Ansehen einer Marga. Für dieses Ansehen waren Batak offensichtlich auch bereit Opfer in Kauf zu nehmen. So kamen bspw. Bewohner*innen von Saitnihuta überein, ihren erblichen Grund und Boden in Banuarea zu verkaufen, um die finanzielle Lage der Gemeinde zu sichern und den Bau eines neuen Schul- und Kirchengebäudes zu ermöglichen.[286] Dass hohe Erwartungen an das Christentum bzw. die Konversion gebunden waren, zeigt sich auch an einem weiteren Beispiel. Carl Klammer berichtete aus Sipirok von einem Ältesten Paulus, der ein Verwandter des »Oberhäuptlings« und seit 6 Jahren getauft war. Dessen Frau aber sagte zu ihm: »Ich werde auch zum Islam gehen, denn mein Mann ist jetzt schon über fünf Jahre Christ und noch nicht Häuptling geworden.«[287] Die Missionare waren bestrebt lokalen Forderungen – sei es bei der Niederlassung, dem Schul- oder auch Kirchenbau – entgegenzukommen, um keine politischen Eifersüchteleien und Streitereien auszulösen und die »Ruhe und Ordnung« nicht zu gefährden, da dies die Basis ihrer Arbeit war. Die Kolonialregierung bewilligte die Niederlassung eines Missionars nur, wenn der betreffende Raja sich verpflichtete für das Eigentum und Leben der Missionare einzustehen. Später ging die Kolonialregierung darüber hinaus und forderte zudem, dass die Rajas gleichzeitig niederländisches Militär und einen Beamten aufnehmen mussten, womit einmal mehr der enge Zusammenhang von Mission und Kolonialismus deutlich hervortritt.

Auf ihrer alljährlichen Konferenz 1870 führten Missionare Diskussionen über die Frage der »richtigen« Bekehrung. Dabei standen sich zwei Lager gegenüber: Die Volkchristianisierung stand dabei im Gegensatz zur Idee der Einzelbekehrung, die die RMG bis dahin vertrat.[288] Diese Diskussion zeigt, dass sich die Missionare gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen beugten und durchaus auch bereit waren, ihre Missionsstrategie anzupassen. Schließlich rechtfertigten die Missionare die Änderung ihrer Missionsstrategie, als ein von Gott geleiteter Prozess und wiesen Vorwürfe von Kalkül und Berechnung von sich: »Die ersten Missionare dachten nicht an Volkschristianisierung; sie wollten nach dem alten herrnhutischen Ideal dem Heiland einzelne rettungsbedürftige Seelen zuführen. Das hat ihnen Gott auch gelingen lassen. Dann aber führte er sie darüber hinaus.«[289]

286 Hutauruk 1980, S. 107.

287 BdRM 1877, S. 332. 1878 berichteten Missionare, dass in der Zwischenzeit nicht mehr Menschen vom Christentum zum Islam übertraten, sondern andersherum. Christian Schütz aus Bungabondar. BdRM 1879, S. 18.

288 Ludwig Nommensen und August Schreiner befürworteten die Massenkonversion, während Christian Heine und Gerrit v. Asselt auf die Einzelbekehrung bestanden. Dies erklärt auch die unterschiedlichen »Missionserfolge« der jeweiligen Missionare. Hierzu Konferenzprotokoll 1870 und Wilhelm Heine. Ueber die Taufpraxis, Referat, 1870, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Außerdem: Peter Heinrich. Johannsen. Schreiben an Missionsleitung, 23.8.1870, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

289 Warneck 1912, S. 8. Vgl. hierzu auch für die Anfangszeit: Menzel 1989, S. 33ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle 5: Entwicklung der Batakmission

Jahr	Mitglieder der Batakgemeinde
1869	843 *1
1871	1 071 *2
1876	2 056 *3
1880	4 956 *4
1892	24 366
1893	über 29 000 *5
1897	37 546
1899	43 883
1901	47 784
1903	55 685
1905	75 795
1910	103 528
1914	159 024
1920	194 338
1925	223 069
1929	273 076
1932	329 972
1939	Keine Angaben

Alle Zahlen – wenn nicht anders vermerkt – sind den Jahresberichten entnommen. *1 | BdRM 1869, S. 241. *2 | BdRM 1871, S. 45. *3 | Warneck 1912, S. 89. *4 | BdRM 1881, S. 70. *5 | Im Jahr 1893 waren es so viel Getaufte wie noch nie zuvor. BdRM 1894, S. 135.

August Schreiber erinnerte an wichtigere Aufgaben, die bei der Diskussion über die »richtige« Bekehrung in den Hintergrund zu geraten schienen: »Zwischen der Einzelbekehrung und der des ganzen Volkes liegen noch andere praktisch sehr wichtige Aufgaben […], nämlich die Bildung von Gemeinden und die Gewinnung von christlichen Familien,«[290] während Gustav Warneck später eine Synthese entwickelte, die beide Strategien rechtfertigte:

> »Auf Grund der geschichtlichen Erfahrungen alter wie neuer Zeit bilden Einzelbekehrung und Volkschristianisierung durchaus keinen absoluten Gegensatz: die eine ist die Vorstufe zur andern. Nicht bloß die erste zur letzteren […] Sammlung von einzelnen Individuen in kleine, isolierte Gemeinden ist der naturgemäße Anfang aller Missionsarbeit, […] aber in der Mission ist sie immer nur Grundlegung für Volkskirchenbildung. Wir stellen also nicht gegeneinander: Einzelbekehrung oder Volkschristianisierung, sondern nach- und nebeneinander: Einzelbekehrung und Volkschristianisierung.«[291]

290 BdRM 1888, S. 15-16.

291 Warneck 1894, S. 235.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Zahlen der Getauften, die die Missionare nach Deutschland melden konnten, waren beeindruckend. Doch sie beklagten auch die Oberflächlichkeit der Konversionen und die falsche Motivation, die zum Übertritt führte. »Das Schmerzlichste ist vielmehr das, daß ein großer Teil der zum Christentum Uebergetretenen, wie sie weiland nur noch lose mit dem Heidentum und seinem Götzendienst zusammenhängen, das Christentum nur äußerlich angenommen haben.«[292] Einen Eindruck von dieser Bewegung vermittelt die Zahl der Personen, die Hermann Culemann allein in Sipoholon auf Bitte des Radja Patuan Sohuturon aus Bonan Dolok in nur einem Jahr (Mai 1896 – Mai 1897) taufte: 939 Personen.[293] (Vgl. Tab. 5) Für das Wachstum und die Ausbreitung galten die Verbindung von Marga und Missionsstation und damit der Übergang von Einzel- und Volkchristianisierung als »Erfolgsmoment.«[294]

Ein weiteres »Erfolgsmoment« der Batakmission war die enge Zusammenarbeit von Kolonialregierung und Mission. Johannes Warneck schrieb 1911 sehr euphorisch über das Verhältnis zwischen Mission und Kolonialismus: »So bildet die Batakmission ein Beispiel dafür, wie eine wohlwollende und gerechte Kolonialverwaltung mit der Mission Hand in Hand gehen und doch dabei Religionsfreiheit garantieren kann.«[295] Und obwohl die Kolonialregierung und Mission nicht in allen Belangen gleicher Meinung waren, war es doch eine gegenseitige Zusammenarbeit. Gemeinsam mit der Kolonialregierung hatten die Mission die Marktordnung in ihrem Sinne verändert. Nun wurde dieser nicht mehr alle vier Tage, sondern nur noch alle sieben Tage Markt abgehalten und damit die Sonntagsheiligung garantiert.[296] Außerdem erreichte die Mission gemeinsam mit der Hilfe der Kolonialregierung das Verbot des größten Opferfestes – das Büffelopfer. George Sherman stellt diesen missionarischen Erfolg in Frage und verweist vielmehr auf die Bedeutung lokaler Rivalitäten, die schließlich wesentlich dazu beigetragen hatten, das Verbot durchzusetzen, um so ihre eigene Machtposition zu verbessern: »In addition to their religious functions, these bius played important traditional roles in economic and political intercourse among territories, some of which became superfluous with the avent of judiciary and other government agencies.«[297] Denn das Verbot lähmte nicht nur die Religion, sondern schwächte religiöse Struktur und ihre Vertreter. Im Gegenzug brachte es mehr Macht in die Hände weltlicher Herrscher (der Radja). Die Mission war vor allem daran interessiert dadurch den »alten Glauben« und die damit zusammenhängende Machtstruktur zu entmachten.[298] Wie die Mission dafür sorgte, dass neue Glaubensstrukturen alte ersetzten, sorgte sie auch dafür, dass bisher existierende berufliche Aufstiegsmöglichkeiten durch neue – christlich sanktionierte – ersetzt wurden.[299] Dies betraf bspw. die Stellung des Datu und der Sibosa/Parbarin und damit Ämter, die wichtige religiöse und medizinische Funktionen

292 BdRM 1896, S. 327.

293 BdRM 1897, S. 371.

294 Hutauruk 1980, S. 105.

295 Warneck 1912, S. 288.

296 BdRM 1879, S. 167; Konferenzprotokoll der 1890, S. 51, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

297 Sherman 1990, S. 89.

298 Zur Bedeutung des Biussystems in der Gesellschaft der Batak vgl. Angerler 2009.

299 1874 wurde Medizin Pflichtfach bei der Ausbildung von Evangelisten, um zu verhindern, dass die Christ*innen in Krankheitsfällen einen Datu aufsuchten. BdRM 1873, S. 205.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erfüllten.[300] Diese wurden ersetzt durch neue Berufe. Damit eröffneten christliche Gemeinschaften neue Wege des sozialen Aufstiegs: Männer konnten als Lehrer, Priester, Krankenpfleger und Gehilfen neu erschaffene Positionen bekleiden und an den regelmäßigen Versammlungen der Mission partizipieren. Frauen konnten als Lehrerinnen, Hebammen, Krankenpflegerinnen und später Bibelfrauen bezahlte Positionen einnehmen. Aber sie konnten auch außerhalb der Mission – und damit im kolonialen Kontext – eine neue Position bekleiden, die zu sozialem Ansehen und Reichtum führen konnte. Die gut ausgebildeten Batak migrierten an die Ostküste und in Verwaltungszentren. Männer wurden als einheimische Beamte für die Kolonialverwaltung, in Plantagen und Privatunternehmen gesucht. Toba-Batak hatten gute Chancen, weil sie besser gebildet waren als andere Bevölkerungsgruppen auf Sumatra.[301] Doch nicht nur äußere Vorteile können den Erfolg der Mission auf Sumatra erklären. Wie sehr sich Batak mit dem Christentum identifizierten, belegt zum einen die Gründung ihrer eigenen Missionsgesellschaft – der Kongsi Batak – 1899, die von Gemeindemitgliedern getragen wurde.[302] Zum anderen zeigt dies auch die Zahl einheimischer Christ*innen und Mitarbeiter*innen: 1920 bestand die Kirche aus 48 Pandita Batak, 21 Evangelisten, 824 Lehrern, 13 Lehrerinnen, 2 180 Ältesten und 73 sonstigen Gemeindehelfer*innen. Demgegenüber standen 50 ordinierte Missionare, 6 nichtordinierte Missionare und 11 Missionsschwestern.[303] Batak erkannten den Vorteil, den die Modernisierung brachte und übernahmen mit dem Christentum die westlichen Einflüsse, die sie als Hamajoun und damit als Fortschritt verstanden.[304] Hinzu kam um die Jahrhundertwende eine Neuausrichtung der niederländischen Kolonialpolitik als Folge anhaltender Kritik im eigenen Land.[305] Mit der sogenannten Ethical Policy wollten die Niederländer die Bevölkerung Indonesiens bilden und materielle und spirituelle Unterstützung anbieten. Dies brachte für die Mission einschneidende Veränderungen: Denn die Kolonialregierung unterstützte nun missionseigene Bildungseinrichtungen und Krankenhäuser durch großzügige Finanzierung.[306] Im Zuge dieser finanziellen Beteiligung konnten das missionarische Bildungswesen und der Aufbau missionseigener Krankenhäuser enorm profitieren. Dies wurde insbesondere in der Zeit des 1. Weltkriegs entscheidend, denn dieser und die Nachkriegszeit brachten besondere Rahmenbedingungen für die Mission auf Sumatra. Nicht nur war die Kommunikation nach Barmen unterbrochen, es fehlten finanzielle

300 Datu gehörten aus diesem Grund zumindest in der Anfangszeit zu den größten Gegnern der Mission. Wilhelm Metzler schieb, dass Heinrich Püse vergiftet werden sollte, weil er – wie die anderen Missionare auch – für ihre medizinischen Behandlungen kein Geld nahmen und dem Datu die Arbeit wegnahmen. Wilhelm Metzler. Tagebuchaufzeichnungen vom 5.12.1876, RMG 1.365 Metzler, Wilhelm. Über Bedeutung der traditionellen Heilkunst und wie dieselbe von der Mission »überwunen« werden sollte: Gottfried Simon. Die Heilkunst der Eingeborenen in Sumatra. In: BdRM 1892, S. 319-327.

301 van Bemmelen 1992, S. 146.

302 Schlunk 1922, S. 96.

303 Ebd., S. 98.

304 Hutauruk 1980, S. 144; Stöhr und Zoetmulder 1965, S. 45.

305 Kritik formulierte vor allem Douwes Dekker in »Max Havelaar«. »Multatuli«. Zur Diskussion über die ethnische Politik und ihre verschiedenen Auslegungen vgl. Locher-Scholten 1981.

306 Vgl. Hierzu: NL-HaNA, Koloniën, 1850-1900/3.7.1 Oost-Indische besluiten 1850-1932.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mittel für die Arbeit.[307] Das hieß: keine Besoldung und keine Unterstützung der Einrichtungen. Diese Situation wurde, nach Jan Aritonang und Karel Steenbrinck, zum »turning point«[308] in den Beziehungen zwischen Batak und RMG. In diese Zeit fiel zudem der Tod von Ludwig Nommensen 1918 und das Ende der »planmässigen Ausbreitung«[309] der Mission. Gleichzeitig verstärkte sich ab dieser Zeit die Kritik am Paternalismus der Missionare. Neben ihrem Anspruch auf Leitung und Verwaltung der »Volkskirche«, begann sich Kritik gegen die Entwurzelung der christlichen Batak von ihrer eigenen Kultur zu regen.[310]

Immanuel Siregar, ein Sohn eines Pandita, forderte deshalb durch eine Rückbesinnung am »Erbe der Väter festzuhalten.«[311] Er verwies in seinen Reden darauf, dass »die Weißaugen (Europäer) die Errungenschaften der Väter beseitigen.«[312] Aber nicht nur diese Forderungen wurden zur Bedrohung für die Mission. Auch die Begleiterscheinungen der Modernisierung und die nach Reichtum und guter Anstellung strebenden Batak wurden von Missionaren und Missionsschwestern kritisch gesehen. Überhaupt der Wunsch an der Modernisierung teilzuhaben, seien dies Vergnügungen wie Kino und Fußball oder Anstellungen und politische Mitsprache, lehnten sie ab. Sie befürchteten eine Erosion ihrer Gemeinden und hielten an eigenen Machtpositionen fest. Zum Glück aber, so schrieb Johannes Warneck 1920, haben wir »unsere Pandita und den größten Teil unserer Lehrer noch fest in der Hand.«[313]

Doch gerade dieser Führungsanspruch forderte Mangihut Hezekiel Mangullang, ein ehemaliger Schüler der Mission, mit der Gründung der Hatopan Kristen Batak (HKB, Batak Christian Association) bereits 1917 heraus.[314] Ihre Absicht war es die sozia-

307 1921 erhielt die Mission einen Vorschuss von der Kolonialregierung und begab sich damit auch in eine Abhängigkeit, »die unter normalen Verhältnissen unannehmbar wäre,« schrieb Johannes Warneck. Ders. Vor welchen Aufgaben steht die Mission 1921, RMG 2.900 Missionarskonferenzen. Finanziell erholte sich die Mission nicht mehr. 1935 klagten Missionare darüber, dass sie seit vier Monaten kein Gehalt mehr erhalten hatten. Schreiben aus Barmen an Missionare 16.12.1935 und Schreiben an die Missionsleitung 25.09.1935, RMG 2.898 Missionarskonferenzen. Siehe auch Konferenzprotokoll 1935, RMG 2.898 Missionarskonferenzen. Darin wurden zukünftige Kürzungen besprochen, um Geld einzusparen. In den 1930er Jahren kürzte die Kolonialregierung die Subventionen für Schulen. Schreiben aus Barmen an Missionare 16.12.1935, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

308 Aritonang und Steenbrink 2008, S. 548.

309 Schreiner 1972, S. 20.

310 Hutauruk 1980, S. 111.

311 BdRM 1920, S. 18. Er hatte sich bereits 1915 von der RMG abgewandt. BdRM 1915, S. 51.

312 BdRM 1920, S. 18.

313 Warneck in BdRM 1920, S. 206.

314 Ende 1917 wurde in Balige die Vereinigung Hatopan Kirsten Batak (HKB) gegründet, deren offizielles Ziel es war, religiösen und sozialen Missständen in den batakschen Christengemeinden entgegenzuwirken, sowie für ökonomische Verbesserungen und die politischen Rechte der Batak einzutreten. Anfangs waren die Missionare von der Satzung beeindruckt und es wurden ohne Bedenken Kirchen für Gründungsversammlung lokaler Sektionen zur Verfügung gestellt. Aber es zeigten sich auch Vorbehalten. Insbesondere gegen den Gründer Hesekiel Manullang, einem ehemaligen Lehrer. Ihm wurde vorgeworfen, mal bei den Methodisten mal bei den Sabbatisten gewesen zu sein. Vorgeworfen wurde ihm vor allem sein politischer Aktivismus. Der HKB wurde zu einem Sammelbecken ausgeschlossenen Christ*innen. Unter den Anhängern fanden sich auch

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

le und wirtschaftliche Unabhängigkeit der Batak auch innerhalb der Kirchen zu erlangen.[315] Deshalb drangen sie darauf, den Missionar*innen die Führung in religiösen Angelegenheiten aus den Händen zu nehmen. Wie auch in der Hereromission führten die Verteilung der finanziellen Mittel und deren Verwaltung zu Unstimmigkeiten zwischen Batak und Missionaren.[316] Anstatt die Selbständigkeit anzustreben hatten die Mission in den Verfassungen eine enge Bindung der Gemeinden an ihre Missionare bewirkt.[317] Die in den 1880er Jahren eingesetzten Synodalkonferenzen – und damit Plattformen der Mitbestimmung einheimischer Mitarbeiter – hatten sie, mit der Begründung, dass sich diese nicht bewährt hatten, nach kurzer Zeit wieder aufgelöst. Damit hatte sich die Mission aber auch eine Chance vertan Macht zu teilen, gemeinsam die Entwicklung mit den Batak zu gestalten und »damit die Möglichkeit für einen Zusammenschluss zu einer Batakkirche verhindert.«[318] Trotz wachsender Kritik hielt die Mission mit aller Gewalt an ihre Macht fest und versuchte durch kleine Zugeständnisse und Reorganisationsversuche die Missbilligungen abzuschwächen. So konnten bspw. seit 1920 die Gemeindevertreter – der Kerkraad – den Kirchengemeinderat verwalten. 1922 wurde jährlich eine Synode eingeführt.[319] Damit war zwar eine organisatorische Struktur der Mitbestimmung für die Mitglieder der Batakkirche geschaffen worden, gleichzeitig aber behielten die Missionare ihren Einfluss und ihre Dominanz. Den Vorsitz des Kerkraad führte der Gemeindeleiter und die gefassten Beschlüsse erhielten erst durch seine Unterschrift ihre Gültigkeit.[320] Da diese Position meist Missionare innehatten, wurden auch durch diese Reformen wenige Schritte in Richtung Selbständigkeit gewagt. Es kam zu ersten Abspaltungen.[321] Das Jahr 1928 stellte den Höhepunkt in den Bestrebungen des HKB dar, um die Unabhängigkeit der Batakkirche zu erreichen. Schließlich wurde 1929 ein

einige Lehrer und Älteste. Laut Jahresbericht der RMG von 1918 sammelte der HKB bis Ende 1918 etwa 5000 Mitglieder, v.a. in den Regionen Balige und Sipoholon. JB 1918, S. 28. Die Satzung der HKB wurde abgedruckt in: BdRM 1918, S. 68.

315 Kritik haben vor allem die Aufrufe der Mission hervorgerufen, Gelder zu sammeln, um der RMG in der schwierigen finanziellen Situation nach dem 1. WK direkt zu helfen. Vgl. Aritonang und Steenbrink 2008, S. 548, Hutauruk 1980, 145f.

316 Auf Sumatra wurde den Missionaren vorgeworfen, Gemeindegelder veruntreut zu haben. BdRM 1920, S. 21.

317 Die wachsende Kritik der Missionare an den neuen Christ*innen kann auch als Ausdruck eines »Generationenunterschieds« gesehen werden. Während die erste Generation von Missionaren die Entwicklungen überwiegend positiv beurteilen, war die Kritik der jungen Missionare lauter und stärker. Vgl. hierzu: Otto Marcks. Schreiben an die Missionsleitung vom 18./19.8.1919, RMG 1.972 Marcks, Otto. Darin grenzte er sich klar von der Beurteilung der Gemeindelage von Wilhelm Metzler ab.

318 Hutauruk 1980, S. 121.

319 Johannes Warneck wurde vor diesem Hintergrund als Ephorus der Batakmission beauftragt, sich den Forderungen nach einer Reduktion der missionarischen Führung innerhalb der Missionskirche zu stellen und nach Lösungsmöglichkeiten zu suchen. Dies aber war ihm nicht gelungen. Er hatte zwar reagiert, aber es waren hauptsächlich kosmetische Korrekturen, die das wahre Machtverhältnis nur kaschierten, schrieb: Streng 1989, S. 189.

320 Hutauruk 1980, S. 184. Zur Entwicklung der HKBP siehe auch Nyhus 1987.

321 Als Reaktion auf die Abspaltungen formulierte Johannes Warneck einen Gemeindebrief. Johannes Warneck. Schreiben an die Gemeinde, ohne Datum vermutl. 1927, RMG 2.897 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Synodalvorstand (Hoofbestuur) gebildet, dessen Mitglieder zum größeren Teil einheimische Christ*innen waren. Die Missionare sprachen den Battak die Fähigkeit ab, ihre Kirche selbst zu organisieren. Dies zeigte sich auch bei der großen Synode von 1930, die von der Batakmission einberufen wurde, und eine neue Kirchenordnung unter dem Name Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) entwickelte. Angestrebtes Ziel war es, die Kirche durch Batakchrist*innen zu führen und zu leitet. Schließlich waren es äußere Rahmenbedingungen, die auf Sumatra eine Weiterentwicklung möglich machten. Als die deutschen Missionare, Missionsschwestern und Missionarsfrauen im Mai 1940 interniert wurden, kamen Batakchrist*innen im Juli 1940 zu ihrer ersten Spezialsynode zusammen und riefen eine unabhängige Kirche aus. Allerdings war weder die deutsche Mission noch die holländische Kolonialregierung bereit diese Entwicklung anzuerkennen. Johannes Winkler bezeichnete diese Synode abschätzig als »Räubersynode« und verweigerte die Herausgabe allen Besitzes der Batakmission an die neue HKBP. Auch die Kolonialverwaltung verweigerte der HKBP die Anerkennung und das Recht, als Nachfolgerin der Missionskirche deren Einrichtungen zu übernehmen und so blieb das Verhältnis schwierig.[322] Eine schwere Zeit hatte die Kirche auch unter japanischer Besatzung, wobei die meisten Führer der HKBP loyal zur japanischen Regierung standen.[323] Das Verhältnis mit der RMG blieb schwierig. Eine erste Annäherung gelang 1947.[324]

3.4 Zwischenfazit

Es konnte gezeigt werden, dass in der Anfangszeit nicht christliche Weltanschauung der Missionare, sondern vielmehr weltliche Angebote wie Bildung, Kleidung, Handelskontakte und medizinische Kenntnisse von entscheidender Bedeutung für Herero und Batak waren, den Kontakt mit der Mission zu suchen. Und doch war es auch die neuen Erklärungsmodelle und das alternative Weltbild, das die Mission vor allem für soziale Randgruppen interessant machte. Doch konnten sich Missionsstationen vor allem in der Hereromission zu Machtzentren mit unterschiedlichen Funktionen entwickeln. Dank der Begleitfaktoren konnten sich die Missionare in beiden Gesellschaften etablieren. In beiden Missionsgebieten entstand im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine christliche Elite. Während politisch einflussreiche Herero und Batak die Mission und ihre Konversion gezielt zur Machterhaltung nutzten, bot die Mission zeitgleich für soziale Randgruppen und junge Generationen eine alternative Möglichkeit sich gesellschaftlich zu etablieren. So war das Christentum in weniger als zehn Jahren auf Sumatra zu einer neuen Macht geworden, während in Namibia der Christianisierungspro-

322 Simbolon 1998, S. 61.

323 Hierzu und zur weiteren Entwicklung vgl. Aritonang und Steenbrink 2008, S. 522, 552-569.

324 Pandita Sitompoel und Dr. med. Siregar waren als Vertreter der Batakkirche an der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam und zu einem Missionsabend in Barmen eingeladen worden. Protokoll einer Rede von Pandita Sitompoel vom 29.9.1948 in Wuppertal, N.N. »Die jungen Kirchen und wir« 1948, RMG 2.959 Geschichte der Batakkirche. Gustav Menzel deutete allerdings erst die Bitte der KHBP um zwei Missionare und drei Ärzte 1952 als Neubeginn der Beziehungen zwischen Barmen und Sumatra. Menzel 1978, S. 376.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zess erst dreißig Jahre nach Missionsbeginn eine gewisse Breitendynamik erreichte. Vor allem der Zusammenbruch der bisherigen auf Viehwirtschaft basierenden soziale und wirtschaftliche Gefüge in Folge der Rinderpest, Trockenheit und Seuchen führte in Namibia zu einer Hinwendung zur Mission in den 1890er Jahren. Auf Sumatra war es die Ausbreitung der holländische Kolonialverwaltung mit ihren neuen Partizipations- und Aufstiegsmöglichkeiten, die westliches Wissen und insofern auch die Nähe zur Mission attraktiv werden ließ und zu einem steigenden Interesse an der Mission führte, aber auch der Zwang durch militärische Interventionen. Während sich die Batakmission zu Beginn des 20. Jahrhunderts etablieren und ausbauen konnte, brach die Missionsarbeit in Namibia durch den Deutsch-Namibischen Krieg zusammen.

Deutlich wurde die ambivalente Position der Missionare im kolonialen Kontext. Während sie politische Distanziertheit forderten, waren die Missionar*innen selbst immer wieder – mehr oder weniger freiwillig – aktiv in politische Prozesse involviert. Hauptsächlich war die Mission dabei angetrieben von dem Wunsch nach stabilen Verhältnissen, die eine reibungslose Missionsarbeit ermöglichten. Den Frieden, für den die Mission dabei kämpfte, wurde dabei verstanden im Sinne der Etablierung einer gottgewollten Ordnung. Während die Mission auf Sumatra von der guten Zusammenarbeit mit der holländischen Kolonialverwaltung profitieren konnte, zeigen sich in Namibia unter deutscher Kolonialverwaltung deutliche Interessensunterschiede, die die Mission nötigen, sich und ihre Relevanz immer neu zu bestätigen. Finanzielle Förderungen wurde nicht gewährt. Einen entscheidenden Unterschied zwischen beiden Missionsgebieten zeigte sich auch im Christianisierungsprozess: Während die Missionare der Hereromission die Bekehrung Einzelner anstrebte und oft jahrelangen Taufunterricht voraussetzten, bevor sie schließlich die Taufe durchführten, wurden auf Sumatra ganze Gemeinden gleichzeitig getauft und damit eine Volkchristianisierung betrieben. Ganz deutlich zeigten die Ausführungen, wie Herero und Batak selbstbewusst christliche Elemente mit der eigenen Kultur verbanden und sie sich mit diesem Prozess von der RMG lösten und eigene Kirchen gründeten. In beiden Missionsgebieten wurde die Selbständigwerdung, obwohl als Missionsziel angestrebt, nur sehr widerspenstig von den Missionar*innen mitgetragen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4 Durch die Missionsbrille. Wahrnehmung der geschlechterspezifischen Situation im Missionsgebiet

Mit christlich-europäischen Gendervorstellungen des 19. Jahrhunderts im Gepäck reisten Missionare, Missionarsfrauen und später Missionsschwestern aus und mussten sich nach Ankunft in den Missionsgebieten in den vorgefundenen Realitäten zurechtfinden. Die Missionar*innen sahen sich als Bot*innen des Christentums und »Vertreter einer überlegenen Civilisation.«[1] Ihre nationale Ausrichtung, ihr missionarischer Auftrag und das mit beidem verbundenen kulturelle Überlegenheitsbewusstsein beeinflusste ihre Wahrnehmung dabei entscheidend.[2] Ihren Auftrag sahen sie darin, die auf einer niedrigen Kulturstufe stehenden heidnischen Gesellschaften mit dem Christentum in Kontakt zu bringen und diese durch die Annahme des christlichen Glaubens zu »heben.« Inwieweit diese »Zivilisation« erzwungen werden sollte, wurde vielfältig diskutiert. Während die einen meinten, dass Symbole der Zivilisation – wie bspw. Kleidung, Hausbau etc. – von den neuen Christ*innen übernommen werden müssten, vertraten andere die Meinung, dass diese Entwicklung mit der Annahme des Christentums und der damit zusammenhängenden moralischen Lebensweise automatisch angesto-

1 Schreiber 1876, S. 352 Vgl. hierzu auch: Marx 2008, S. 88f.

2 Zur Zivilisierungsmission einführend vgl. der Sammelband Osterhammel und Barth 2005. Darin insbesondere: Osterhammel 2005. Zudem Osterhammel 2009. Der Forscher und Reisende William Marsden gilt als einer der Urheber des hierarchisierenden Zivilisationsverständnisses, das er in seinem Buch History of Sumatra 1783 darlegt. Er kategorisierte die Gesellschaften in fünf Kategorien: In der ersten Kategorie stand das alte Griechenland, Frankreiche, England »and other refinded nations of Europe […] perhaps China«. In der zweiten Kategorie listete er »great Asiatic empires« auf: Persien, das Mogulreich, Türken und einige europäische Königreiche. In der dritten Kategorie nennt er Sumatra, und einige andere Staaten östlichen Archipels, Nordafrika und die Araber. In der vierten Kategorie waren die weniger zivilisierten Sumatraner, unter anderem die Mexikaner, Peruaner und »all those societies of people in various parts of the globe, who, possessing personal property, and acknowledging some species of established subordination, rise on steps above the Caribis, the New Holländers, and the Hottentots, who exhibit a picture of mankind in his rudes and most humiliating aspects.« Marsden 1966, S. 204. Über den zivilisatorischen Stand von Sumatra schrieb Bruch 1912, S. 46f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ßen werden würde.[3] Lokalen Rahmenbedingungen wurde Rechnung getragen, soweit diese christlichen Moralvorstellungen nicht widersprachen.[4]

Während Batak als kulturreiche Gesellschaft wahrgenommen wurde, galten Herero als wenig weit entwickelt. Batak galten als kulturreich, weil sie eine eigene Schrift besaßen und sie sesshaft in kunstvollen Häusern mit »geschmackvollen Schnitzereien«[5] wohnten. Auch die Tatsache, dass sie Kenntnisse im Schmieden, Weben, Töpfern und Gold bearbeiten vorzeigen konnten, trug zu dieser Beurteilung bei. August Bruch schrieb über die Batak:

> »Aus dem bisher Gesagten geht zur Genüge hervor, daß dem Batak eine gewisse Kulturstufe nicht abgesprochen werden kann. Ein Volk, das so geschickt und zweckmäßig den Reisbau betreibt, das Mais und verschiedene Sorten inländischer Kartoffeln, allerlei Gemüse sowie Indigo im offenen Felde wie in umzäunten, wohlgepflegten Gärten zieht, das eine ausgedehnte, blühende Viehzucht betreibt (Büffel, Lombu, Pferde, Ziegen, Schweine, Federvieh sind in Genüge vorhanden), ein Volk, das Töpfererde, Holz, Eisen, Silber und Gold kunstfertig zu bearbeiten weiß, das die Webekunst versteht, das selbstständig Pulver zu bereiten gewohnt ist, bei dem der Handelsgeist so sehr entwickelt ist, das treulich eine mündliche Tradition von althergebrachten Rechtssatzungen bewahrt, eine eigene Schrift besitzt und sogar auch ein wenig Sinn für Poesie und Musik, freilich in seiner Weise, an den Tag legt, ein solches Volk hat Kultur und Bildung.«[6]

Alleiniger Maßstab für die qualitative Bewertung von Kultur war dabei die eigene, eurozentrisch-abendländische Position, die als bisheriger Gipfelpunkt menschlicher Entwicklungsfähigkeit betrachtet wurde. Damit einher ging eine identitätsstiftende und verabsolutierende Bewusstseinsbildung, die vor allem im Hinblick auf den Kontakt mit anderen Erdteilen wirksam wurde und deren Konsequenz Edward W. Said in seinem Werk »Orientalism« zum Ausdruck brachte: »[…] the idea of Europe [is] a collective notion identifying ›us‹ Europeans as against all ›those‹ non-Europeans, and indeed it can be argued, that the major component in European culture is precisely what made that culture hegemonic both in and outside Europe: the idea of European identity as a superior one in comparison with all the non-Europeans and cultures.«[7]

Die evangelische Mission definierte sich gerne als »Kulturmacht« und betonte ihre »Kulturarbeit« bzw. die daraus resultierenden »Kulturfortschritte«. Sie rühmte ihre Rol-

---

3 Vgl. hierzu Gustav Viehe. Mission und Zivilisation nach der Schrift und der Erfahrung auf den verschiedenen Missionsgebieten, 1885, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. Eduard Wagner. Was können wir zur Hebung der Kultur tun? 1909, RMG 2.899 Missionarskonferenzen. Henry Guillaume. Regierung und Mission, 1908, RMG 2.894 Missionarskonferenzen. Außerdem Schütte 1995; Altena 2003.

4 Antwortschreiben aus Barmen 21.9.1893, Bl. 91, RMG 2.891 Missionarskonferenzen. Solche Diskussionen wurden auch in der Hereromission diskutiert.

5 Warneck 1912, S. 49.

6 Bruch 1912, S. 47.

7 Said 2009, S. 7. Zur Haltung der Missionare vgl. Altena 2003, 100ff. Zur historischen Erfassung des vorkolonialen Schwarzafrika in der deutschen Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts vgl. Marx 1988. Zum Terminus des Kulturmusters Geertz 1992, S. 79f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

le als »Vermittlerin« der Kultur durch »Kulturerziehung.«[8] In einer Festschrift der RMG zum 75jährigen Bestehen heißt es zur Aufgabe des Missionars in Bezug auf die Weitergabe von Kultur: »Er nimmt die ganze Kultur, die ihn in der Heimat umgeben hat, und die Sittlichkeit, die er als geschlossener christlicher Charakter besitzt, mit hinaus. Aber nicht etwa, um sie wie so manche sogenannte ›Kulturträger‹ draußen zu verlieren, sondern, um sie weiterzugeben, weil er sich als Schuldner der Heiden weiß.«[9] Die Mission vertrat die Meinung, dass die menschliche Entwicklung auf einer Stufentheorie basierte und Fortschritt grundsätzlich möglich sei.[10] Von der säkularen Zivilisierungsmission unterschieden sich die Missionar*innen dadurch, dass sie die Annahme des Glaubens als entscheidend für einen wirklichen Wandel betonten. Ohne Christentum, so der missionarische Standpunkt, konnte es keine Kultur im tieferen Verständnis geben. Denn erst das Evangelium veredele jedwede menschliche Leistung und mache sie zu dem, was den Namen »Kultur« auch wirklich verdiente. Das missionarische Kulturverständnis unterschied folglich scharf zwischen christlicher = guter und nichtchristlicher = unguter Kultur.[11]

Seit der Aufklärung hatte sich vor allem die Frage der Geschlechterverhältnisse zum Indikator über die Fortschrittlichkeit einer Gesellschaft etablieren können. »Der größte aller Unterschiede zwischen uns und den Orientalen besteht in der Art, wie wir die Frauen behandeln,«[12] schrieb Voltaire bereits 1756. Auch die Mission definierte den Zivilisierungsgrad einer Gesellschaft über die Position der Frau. Im Umkehrschluss bedeutete dies, dass die soziale Stellung der Frau die Fortschrittlichkeit eines Landes symbolisierte.

Von europäischen Missionar*innen wurde die Situation der »heidnischen« Frauen als besonders beklagenswert wahrgenommen und dargestellt. Gleichzeitig aber auch auf die Möglichkeiten des Fortschritts durch die Annahme des Christentums verwiesen. In den Augen der Mission steckten heidnische Frauen in einer doppelten Abhängigkeit aus der sie befreit werden mussten: Zum einen vom heidnischen Glauben und zum anderen von ihren Männern.[13] Dieser Befreiungsmoment diente der Mission grundsätzlich als Argument für die Notwendigkeit weltweiter Evangelisation und der Absicherung missionarischer Herrschaftsansprüche.[14] So betonten bspw. die Missionsschwestern auf Sumatra 1929: »Die Arbeit der Schwestern ist die Erziehung der heidnischen Schwester, ohne die kein Volk aus seinem niederen Zustand gehoben werden kann.«[15]

---

8 Damit rechtfertigte die RMG ihre Anwesenheit in den Kolonien auf Sumatra wie auch in Namibia. Vgl. hierzu Altena 2003, S. 99.

9 Gustav Warneck. Zitiert nach Altena 2003, S. 102. Zur Entwicklung der Zivilisierungsmission, als Folge der Zivilisationstheorie, vgl. Osterhammel 1998, S. 394ff.

10 Vgl. hierzu ebenfalls Engel 1976, S. 52.

11 Altena 2003, S. 102.

12 Zitiert nach Osterhammel 1998, S. 349.

13 Vgl. Keim 2005, S. 37.

14 Katharina Walgenbach verweist darauf, dass das vordergründige Interesse weißer Männer für emanzipatorische Themen wie sexualisierte Gewalt oder Frauenbefreiung zur Legitimation kolonialer und rassistischer Herrschaft genutzt wurde. Walgenbach 2006.

15 Protokoll der Schwesternkonferenz, 7.2.1929 Pearadja, RMG 2. 902 Schwesterkonferenzen. Julius Möller begründete in seinem Vortrag 1928 die Notwendigkeit einer Frauenmission aufgrund der

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und über den Erfolg berichtete die Frauenzeitschrift der RMG, Des Meisters Ruf, im selben Jahr: »daß da, wo Mädchen- und Frauenarbeit durch Schwesternkraft getan wird, stets ein entschiedenes Vorwärts zu konstatieren ist.«[16]

Die Position der Herero- und Batakfrauen leiteten die Missionar*innen von verschiedenen Kriterien ab: Zunächst waren das die (angenommene) feste Verwurzelung der Frauen im traditionellen Glaubensgerüst und das Vorherrschen der Polygamie. Diesen Eindruck verstärkten das fehlende Mitspracherecht bei der Auswahl der Ehepartner und die damit als Zwangsheirat verstandenen Ehen. Auch der »Frauenkauf«[17] und dessen Reduzierung auf den Aspekt der Bezahlung der Brautfamilie, bestätigten den Eindruck der Mission, dass Frauen nichts oder wenig mehr Wert waren als Vieh.[18] Auch das fehlende Erbrecht und die Tatsache, dass Kinder nicht der Frau, sondern der patrilinealen Verwandtschaft zugesprochen wurden, bestätigten die Missionar*innen in ihrer Haltung.[19] Dass in beiden Gesellschaften der Großteil der landwirtschaftlichen Arbeit, bei den Herero die Suche bzw. der Anbau von Feldgemüse und bei den Batak der Anbau von Reis, überwiegend von Frauen geleistet wurde, deuteten sie als weiteres Zeichen für die niedere Stellung der Frauen. Männer wurden als »faul« wahrgenommen. Ihnen wurde vorgeworfen, dass sie alle schweren Arbeiten den Frauen aufbürden würden. Diese Situation schien einzig dadurch veränderbar, indem Männer zu idealen Protestanten – arbeitsam, pflichtbewusst und fromm – erzogen wurden.[20]

In ihrer Wahrnehmung unterschieden sich die Missionar*innen nicht von anderen Reisenden dieser Zeit. Die Situation der Frauen in Namibia und Sumatra wurde auch von ihnen als »no other than that of slaves«[21] beschrieben. Männer erscheinen in den Quellen als diejenigen, die »faulentzen und [Tabak] rauchten, während die Frauen in den [Reis-]Feldern unter der Arbeit schwitzen.«[22] Männer führten Kriege, spielten Karten (Batak) oder lagen bei ihren Rindern (Herero).[23] Diese geschlechterspezifische Arbeitsteilung stand in europäischen Augen »in umgekehrter Ordnung der Natur.«[24] Dies nicht nur, weil Frauen für die Feldarbeit zuständig waren. Die Beobachter*innen

demütigenden Situation der Frauen. Julius Möller. Das Frauentum im Heidenland. In: DMR 1929, S. 5-10.

16 N.N. Unsere sumatranischen Schwesternstationen. In: DMR 1929, S. 257.

17 Zur Definition und Interpretation von »Frauenkauf« vgl. Comaroff 1980; Dalton 1966.

18 Zur missionarischen Auseinandersetzung mit den lokalen Eheverhältnissen vgl. u.a. Referate auf Sumatra: August Mohri. Bataksche Eheverhältnisse, 1874; Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf allseitig beleuchtet, 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen. Auf Sumatra bemühten sich die Missionare um die Abschaffung der Polygamie. Vgl. Protokoll Kreissynode 1885, §7, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Referate in Südwestafrika: Johann Irle. Polygamie, 1902, RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland. NN 1922. Das Problem d[er] christlichen Ehe unter d[en] südwestafrikanischen Heidenchristen, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland.

19 Lediglich die noch gestillten Kinder blieben bei der Mutter, bis sie entwöhnt waren.

20 Arbeitserziehung im missionarischen Sinn deutet Torsten Altena auch als Instrument zur Förderung der Eigenständigkeit der Afrikaner im Hinblick auf ein wirtschaftlich autarkes Christentum. Vgl. Altena 2003, S. 159.

21 Marsden 1966, S. 382.

22 Junghuhn 1848, S. 84.

23 Marsden 1966; Junghuhn 1847a; Pfeiffer 1893; Bruch 1912.

24 Junghuhn 1847a, S. 84.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

irritierte auf Sumatra zudem, dass es unter Batak nicht ungewöhnlich war, dass Männer die Essenszubereitung übernahmen und »die Männer anstatt der Frauen die Kinder warten!«[25] Diese Unordnung der Geschlechter wollten die Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern ordnen. Bestätigt sahen sie sich dadurch, dass Mädchen und Frauen die Missionsstationen durchaus als Schutzräume aufsuchten. Bei Streitigkeiten mit den Eltern insbesondere bei ungewünschten Ehen suchten sie oft Unterstützung bei der Mission.[26]

Neben dieser Ansicht, die hauptsächlich die eigene Höherwertigkeit zu bestätigen schien, lassen sich allerdings durchaus auch Sichtweisen in den Quellen finden, die ein anderes Bild der Frauen zeichnen. So schrieb bspw. August Schreiber 1876 über die Position der Batakfrau: »Die Stellung der Frauen ist im Ganzen besser, als man es bei der herrschenden Rechtsanschauung, nach der die Frau eben nicht als Persönlichkeit angesehen wird, sondern lediglich als Sache, die stets im Besitz eines anderen sich befindet, erwarten sollte […].«[27] Hererofrauen tauchen in den Berichten als selbständige Personen auf, die europäischen Händlern und Jägern bereits Mitte des 19. Jahrhunderts diverse Dienstleistungen anboten.[28] Während Missionar Heinrich Schöneberg von »ordinärem Weibervolk«[29] schrieb, berichtete Carl Hugo Hahn von einer »Handelsgesellschaft reicher Frauen«[30], die sich auf der Missionsstation aufhielt. Und Heinrich Kleinschmidt notierte in seinem Tagebuch, dass ihm Jonker Afrikaners Frau eine Milchkuh schenkte.[31] Möglicherweise unterhielten Frauen zu jener Zeit lokale Handelsnetzwerke.[32] Sicher ist, dass sie als Haushälterinnen in den Haushalten europäischer Händler arbeiteten und u.a. auch Forschungsexpeditionen ausstatteten.[33] Außerdem galten Hererofrauen als Friedensunterhändlerinnen.[34] Auch alleinstehende Missionare nahmen Frauen als Begleiterinnen auf ihren Reisen mit, um ihre friedliche Absicht zu betonen.[35]

---

25 Junghuhn 1847a, S. 84; Bruch 1912, S. 38.

26 Vgl. u.a. Kanogo 1992.

27 Schreiber 1876.

28 Lau 1985, S. 453. Auch Elsa Gaunt 1911. Elsa Sonnenberg berichtete über Hererofrauen, die zu ihr kamen und Früchte, Holz und Hühner verkauften oder gegen Seife, Zwirn und Nadeln eintauschten. Sonnenberg 2004, 32, 34, 90. Batakfrauen waren auf den Märkten vertreten. Sie verkauften dort hauptsächlich Obst und Gemüse, aber auch selbstgefertigte Waren, während Männer Fleisch verkauften. Vgl. hierzu u.a. Luise Winkler, geb. Metzler. Meine Erlebnisse und Erinnerungen, S. 21, RMG 1.436 Winkler, Luise.

29 N.N. Otjikango. Auszüge aus Heinrich Schönebergs Tagebuch. In: BdRM 1853, S. 241.

30 Lau 1985, S. 453 (1850).

31 Heinrich Kleinschmidt Tagebucheintrag vom 6.10.1842. in: Moritz 2006, S. 30.

32 Mary Gaunt berichtete aus dem Togo davon, dass Frauen »geborene Händlerinnen« sind und sie schon als kleine Mädchen damit anfingen. Vgl. Gaunt 1911, S. 289.

33 Lau 1985, 1214ff. Auszüge aus Heinrich Schönebergs Tagebuch. In: BdRM 1853, S. 241ff. Er berichtete von »ordinärem Weibervolk«, das von Station zu Station zog.

34 Nach dem Deutsch-Namibischen Krieg kümmerte sich Missionar Johann Heinrich Brockmann um Verwundete, durfte aber nur in Begleitung der »unverheirateten Tochter des Josef, Salonika« gehen, die ihn abholte. Johann Heinrich Brockmann. Schreiben an seine Eltern und Geschwister, Windhuk 8.2.1904, S. 41, NAN Personal Files, A497 J.H. Brockmann

35 BdRM 1873, S. 177. Hierzu auch: Erichsen 2008, S. 58f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein anderes Urteil über die Situation der Frau bei den Batak zieht ebenfalls J.C. Vergouwen in seinem Berichten über Sumatra. Denn er beschrieb sie als eine unabhängige eigenständig handelnde Frau:

> »In fact, she not only handles the daily expenditure, but she also sells the things that she makes herself at the market, the pots, mats, clothing etc.; she sells the fruit from the garden and the rice from the field; she disposes of the small domestic animals, and she can also be a trader in different goods, a buyer for a wholesale trader or a keeper of a small shop. She can enter into loans of rice for the family with the provision of payment after the coming harvest, she can borrow money against interest, she can buy standing coffee trees without consulting her husband and can lend money against a wet rice-field as security. She can even appear in a lawsuit with her husband as the plaintiff about items belonging to the marriage property and can legally oppose a contract entered into by her husband. […] This marked independence of married women is particularly noticeable in Toba.[36]

Der eurozentrische Blick der Missionar*innen, geprägt von der Überzeugung über die eigene Höherwertigkeit, ist offensichtlich und mittlerweile wissenschaftlich vielfach widerlegt worden.[37] So galt die polygame Familienform in vielen afrikanischen Ländern nicht nur als anerkannte Form der Geburtenregelung, sondern war in sozial-politischer Hinsicht bedeutsam.[38] Auch handelte es sich bei Männern, die sich mehrere Frauen leisten konnten oft um einflussreiche und reiche Personen, was sich auch auf die Position der Frauen auswirkte.[39] Batak- und Hererofrauen waren zwar nicht erbberechtigt, dennoch waren sie vom Besitztum nicht ausgeschlossen. Auch existierte unter Herero das duale Erbrecht. Das heißt, jedes Individuum war Teil eines patrilinealen und eines matrilinearen Clans. Der Besitz einer Frau wurde normalerweise von ihren Kindern geerbt[40] In beiden Gesellschaften existierten ausgeklügelte und von den Missionaren zunächst nicht wahrgenommene Systeme für Frauen an Reichtum – Land bei Batak und Vieh bei Herero – zu gelangen.[41] Das wiederum bedeutete, dass Hererofrau-

36 Vergouwen 1964, S. 222f.

37 Vgl. hierzu Sudarkasa 1986; Haggis 2003.

38 Vgl. Mamozai 2009, S. 25. Tabitha Kanogo zeigt, inwiefern Mädchen durch die Veränderungen von Heiratspraxis und neuen Moralvorstellungen zwischen den Welten hingen und wie sie anstelle von Emanzipation eine neue Form von Viktimisierung erlebten. Kanogo 1992.

39 Vgl. Smith Kipp 1998.

40 Zur Erbfrage bei den Herero vgl. u.a. Delius 1990; Irle 1906a; Gibson 1956. Zum Erbrecht bei den Batak vgl. u.a. Niessen 1985, S. 108; Vergouwen 1964, S. 282ff.

41 Ein Vater konnte seiner unverheirateten Tochter bspw. ein Stück Land schenken als Zeichen seiner Liebe; möglicherweise auch mit der Hoffnung verbunden, dass sie damit ein eigenes Vermögen anhäufen konnte. Vgl. Niessen 1985, S. 111ff; Vergouwen 1964, S. 204f; van Bemmelen 2012, S. 76ff. Rita van Bemmelen schrieb in diesem Kontext: »Access to property was gendered, which is reflected in the different terms used for transfer of property to sons and daughters. […] Whereas sons were entitled to different items of property (wet rice fields, garden, trees, a house, a rice barn, cattle), the most common valuable gift to a daughter was a piece of land, usually a wet rice field, called ›a cloth that does not wear out‹. Besides that, she might be given a trousseau at the time of her wedding, consisting of livestock (chickens, not large animals), kitchen utensils, mats and chests.« van Bemmelen 2012, S. 76. Inwieweit Mütter ihren Töchtern oder Schwestern ihren

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

en durchaus Rinder besitzen konnten und damit den bedeutsamsten Besitz in sozialer, religiöser und wirtschaftlicher Beziehung. Ähnliches galt auch für Batakfrauen. Denn auch sie konnten Reisfelder und Reis besitzen, was auf Sumatra das wertvollste Gut war. So konnten sie bspw. durch traditionelle Schenkungen in verschiedenen Lebensphasen Reisfelder erhaltend denn als Geschenke zählten sie nicht als Erbe.[42] Auch ist mittlerweile belegt, dass Frauen unter den Batak und den Herero wichtige Positionen im wirtschaftlichen System eingenommen hatten.[43] Frauen beider Gesellschaften waren auf Märkten ebenso präsent wie Männer. Sie verkauften Gemüse und die von ihnen hergestellten Handelsprodukte, während Männer überwiegend Fleisch anboten.[44] Hererofrauen verkauften Kleidung und gegerbte Felle,[45] Batakfrauen Tongefäße, gewebte Tücher (Ulos) und Stoffe, Gemüse und Reis und Reisprodukte.[46] Damit waren sie in soziale Interaktionen involviert und ihr Aktionsraum nicht auf den Haushalt beschränkt. In beiden Gesellschaften stand den Frauen zudem offen, sich bei schlechter Behandlung scheiden zu lassen und in das Dorf der Eltern zurückzukehren.[47] Bei den Herero spielten ältere, hochrangige Frauen eine wichtige Rolle am Heiligen Feuer.[48] Und in beiden Gesellschaften stieg das soziale Ansehen der Frauen mit der Geburt eines Sohnes, da sie damit die Fortführung der Familie garantieren. »In fulfilling this expectation, a wife achieved an honored place and meaningful role in society because she brought honor to her husband and herself as well as the extended families […] and assured the continuity of the sacrifices of the cultic community.«[49] Diese Tatsache beeinflusste offensichtlich auch ihre Rechtsstellung als Witwe, denn »die bataksche Frau gehört nach dem Tode des Mannes seiner Familie an […]. Hat die Frau nur Mädchen oder gar keine Kinder, so sind die Verwandten dieses Mannes berechtigt, ihr alles Hab und Gut bis auf das letzte Kleidungsstück abzunehmen. Hat sie dagegen einen Sohn, so steht sie ganz anders da, und man läßt ihr, wenn man anständig ist, alles.«[50]

Schwestern Land weitervererbt haben, lässt sich schwer nachweisen. Achim Sibeth schrieb diesbezüglich: »Kostbare Ulos sind neben Schmuck und Haushaltsgegenständen jene Reichtümer, die Frauen an ihre Töchter und Enkelinnen weitervererben können.« Sibeth 1990, S. 200. Als Ulos wurden allerdings eben auch Reisfelder bezeichnet. Sie wurden bezeichnet als »Gewand, das sich nie aufträgt.« Agte 1979, S. 96.

42 U.a. bei Verheiratung und Geburt von Kindern.

43 Elsa Sonnenberg berichtete über Hererofrauen, die zu ihr kamen und Früchte, Holz und Hühner verkauften oder gegen Seife, Zwirn und Nadeln eintauschten. Sonnenberg 2004, S. 32, 34, 90.

44 Vgl. hierzu u.a. Luise Winkler, geb. Metzler. Meine Erlebnisse und Erinnerungen, S. 21, RMG 1.436 Winkler, Luise. Zudem Bruch 1912, S. 36 und Sudarkasa 1986, S. 91.

45 Hervé 1993b, S. 15.

46 Marsden 1966, S. 380.

47 Für Herero vgl. u.a. Pennington und Harpending 1993, S. 143.

48 Wallace 2015, S. 77.

49 Nyhus 1987, S. 11; van Bemmelen 1992, S. 137 FN; Sibeth 1990. Außerdem Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen. Sandra Niessen betont die Bedeutung der Frauen als Mediatorinnen zwischen den frauengebenden und frauennehmenden Familien. Niessen 1985, 107f Vgl. hierzu auch van Bemmelen 2012, 1992, 138ff.

50 Alwine Hamacher. Er führet mich auf rechter Straße um Seines Namens willen. In: DMR 1926, S. 62-64.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Und doch war die Lage der Frauen in beiden patrilinealen Gesellschaften auch eine prekäre.[51] Männer standen politischen Einheiten vor und im religiösen Bereich nahmen sie wichtige Stellungen ein, die nur Männern vorbehalten waren. Denn die Kontrolle über den Körper und die Leistungsfähigkeit von Frauen war für aufstrebende Anführer, bei denen es sich fast ausschließlich um Männer handelte, eine besonders wichtige Quelle der Macht. Frauen wurden vor allem durch Heirat in komplexe Tausch- und Bündnisnetze eingebunden. Außerdem waren sie »[…] in mancher Hinsicht Benachteiligungen ausgesetzt, unter anderem aufgrund des Rechtssystems.«[52] Definitive Aussagen zu Macht und Gender in vorkolonialen Gesellschaften, lassen sich nur schwerlich treffen. Und trotzdem ist die Annahme, dass Frauen in Namibia und auf Sumatra traditionell eine untergeordnete und unselbständige Position gehabt haben sollen, nicht haltbar.[53] Heike Becker hat darauf verwiesen, dass gerade in den vorkolonialen Gesellschaften im südlichen Afrika keine getrennten Sphären wie öffentlich = männlich gegenüber private = weiblich existierten. Vielmehr gab es nach Geschlecht getrennte soziale Sphären und Frauen und Männer wurden vielmehr als Zugehörige verschiedener sozialer Sphären wahrgenommen, anstelle von genderspezifischen Hierarchien.[54]

Unbestritten ist, dass die Veränderungen, die in Namibia und auf Sumatra aufgrund der Umbrüche des 19. Jahrhunderts stattgefunden haben, auch die Geschlechterkonstruktionen veränderten. So veränderte bspw. die Einführung von Gewehr und Pferde den Status des Kämpfers und damit die Definition von Männlichkeit und Macht bei den Herero.[55] Europäer beeinflussten aber auch schon allein durch ihr Verhalten vorhandene Geschlechterordnungen. Indem sie sich bspw. weigerten Frauen als Übersetzerinnen zu akzeptieren, drängten sie Frauen aus ihren Einflussbereichen. So reagierte der Forscher und Reisende Hans Schinz genervt, als Ovahona Kahimemua eine Frau als Übersetzerin mitbrachte. Er fragte ihn, »ob er denn ein Weib sei, dass er Weiber

51 Für Namibia verweisen darauf auch die von Mädchen aufgeschriebenen Erzählungen: Frauen waren den Anzüglichkeiten sowie gewalttätigen Handlungen von Männern ausgesetzt, konnten aber in schwierigen Situationen auf die Hilfe des Vaters oder ihrer Söhne zurückgreifen. Sie wurden gegen den Willen verheiratet und mussten sich gegenüber einer zweiten Frau behaupten, wurden aber auch nach einem unglücklichen Leben oder gewalttätigen Ehe von der elterlichen Familie wiederaufgenommen. Frauen lebten allein und reisten allein, während ihre Männer oder Söhne auf den Viehposten die Herden hüteten. Sie begaben sich in Gefahr und wurden von Fremden ermordet. Henrichsen 2011, S. 204ff.

52 Diese Aussage macht Marion Wallace in Bezug auf Hererofrauen. Sie lässt sich aber ebenfalls auf die Situation der Batakfrauen übertragen. Wallace 2015, S. 76.

53 Die Annahme einer patriarchalen Struktur in Rinderhaltergesellschaften wurde seit den 1980er Jahren durch verschiedene Arbeiten herausgefordert, indem diese die Rolle der Frauen in unterschiedlichen Fallbeispielen mit Hilfe des prozess- und agency-orientierten Zugangs analysierten und neubewerten. Vgl. hierzu u.a. Hodgson 2000. Sehr eindrücklich ist die Studie von Ifi Amadiume zu Nigeria. Amadiume 1996. Inwiefern afrikanische Frauen in ökonomische, soziale und politische Räume Einfluss nahmen, zeigt das Sammelwerk Candido und Jones 2019.

54 Becker 2000, S. 171. Die Trennung der verschiedenen Lebenswelten zeigte sich unter den Batak bspw. auch darin, dass unverheiratete Jungen und Witwer im Männerhaus schliefen, während junge Mädchen bei den Familien blieben oder in den Häusern von Witwen. Winkler 1925, S. 20.

55 Henrichsen 2011, S. 257. Darauf verweist auch Rudolf Lehman mit seiner These des »räuberischen Häuptlingtums«. Lehmann 1955, S. 30ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Dolmetscher bringe […].«[56] Auch von Carl Hugo Hahn ist überliefert, dass er ungern eine Frau als Übersetzerin aufnahm, ihm aber aufgrund fehlender Alternativen erstmal nichts anderes übrigblieb. Solche Reaktionen blieben sicherlich nicht ohne Folgen.

Eine Akteurin unter vielen war die Mission. Sie versuchte als Teil der Zivilisierungsmission ganz gezielt auf verschiedene Weisen die vorgefundene Geschlechterkonstruktion im christlich-europäischen Sinne zu beeinflussen. Denn »die Missionierung eines Volkes bedeutet dessen Erziehung nach den Prinzipien der Missionierenden«, wie Kurt Nowack 1909 formulierte.[57]

56 Hans Schinz. Tagebucheintrag vom 21.8.1886. In: Schinz 2012, S. 148 FN 295.

57 Kurt Nowack. Für die pädagogische Vorbildung geeignete Elementarwerke und Schriften. 1910, Bl. 6, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5 Aushandlung von Sittlichkeitsvorstellungen

5.1 Christliche Sittlichkeitsvorstellungen

Die Missionare waren geprägt von sehr strengen christlichen Moralvorstellungen. Gerade während ihrer Ausbildung in Barmen unterlagen sie einer äußerst strengen Sittlichkeitsmoral.[1] So war den angehenden Missionaren »jeder vertrauliche Umgang mit einer Person vom anderen Geschlecht in »Correspondenz oder Beruf verboten. […] Wer dawieder handelt hat sich damit von seinem Berufe und von unserer Bruderschaft losgerissen.«[2] Verstießen die zukünftigen Missionare gegen diese Regeln, drohte ihnen im äußersten Fall der Ausschluss aus der Missionsgesellschaft.

Einen Eindruck von den Sittlichkeitsvorstellungen der Missionare vermittelt der Tagebucheintrag von Carl Hugo Hahn vom Januar 1854 in Berlin: »[Ich] ging also noch ein Stückchen ins Museum und ärgerte mich da über die Sittenlosigkeit. Die schamlosen Statuen auf der Schlossbrücke sah ich mir auch noch einmal an. Wollte Gott, es fiel den Berliner Buben ein, einige gut gezielte Steine dagegen zu richten.«[3] Die Missionare richteten ihre Kritik an Unsittlichkeit und Unmoral auch an die eigenen Landsleute und machten auch vor der Kunst keinen Halt. So war auch die Bekämpfung der Unsittlichkeit in Deutschland eines der Hauptthemen der Inneren Mission, vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.[4] Begrifflichkeiten wie »Sittenlosigkeit« und »Unsittlichkeit« benutzen Missionare fast inflationär.

Arbeiten zu diesem Thema haben gezeigt, dass Sexualität nicht biologisch bedingt ist, sondern sozial und kulturell konstruiert und daher von den jeweils vorherrschenden Moralvorstellungen beeinflusst. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde die Frau zu einem asexuellen Wesen stilisiert. Eigenständige weibliche Sexualität, stellvertretend für die menschliche Sexualität, wurde verteufelt, sexuelle Lust als Folge und Strafe der Erbsünde (weibliche Grundschuld) gedeutet und nur in der gottgewollten Ehe zur Kin-

1 Sehr ausführlich bei Hartmann 2002, 2007. Vgl. hierzu Kapitel I.

2 Hausordnung des Seminars, 1900 §51, RMG 304 Hausordnungen des Missionsseminars.

3 Lau 1985, S. 710 (14.1.1854 in Berlin).

4 Vgl. hierzu Sarx und Kaiser 2013; Hammer 2012.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derzeugung geduldet.[5] Grundsätzlich stellte die Frau eine Gefahr für die männliche Sittlichkeit dar. Sexualität sollte deshalb durch die Ehe in »geordnete Bahnen«[6] gelenkt werden. Überwunden werden konnte die Erbsünde nur, indem sexuelle Bedürfnisse negiert wurden. Deshalb regelte die christliche Sexualmoral Geschlechterbeziehungen durch Regeln und Verbote. Dabei legitimieren die vielfältigen Restriktionen, die sich vor allem auf Frauen bezogen, die männliche Verfügungsgewalt über die weibliche Sexualität und Fruchtbarkeit. Darunter fallen solche Regeln wie das Jungfräulichkeitsideal, spezielle Bekleidungsvorschriften, die Einschränkung der Bewegungsfreiheit oder auch der Ausschluss von Bildung.[7]

Die von den Herero in Namibia gelebte Sexualmoral nahmen Missionare und Missionarsfrauen als primitiv, unkontrolliert und exzessiv wahr, die die eigene Moralvorstellung herausforderte. Indem sie das eigene Verhalten als sittlich, kultiviert und dadurch vorbildlich beschrieben, konstruierten sie die Sexualität der Anderen im Gegensatz zur eigenen zivilisierten Kultur.[8] Der sexuellen Passivität der weißen, christlichen Frau wurde die Darstellung schwarzer Männer und Frauen, als Menschen ohne sexuelle Kontrolle, gegenübergestellt und mit dieser Behauptung eine andersartige Sexualität, die im Gegensatz zur moralisch sittsamen Haltung, die den europäisch Christ*innen zugeschrieben wurde, konstruiert.[9] Selbstdisziplinierung galt als exklusives Privileg weißer Männer und Frauen. »Polygamie, Ehebruch und Hurerei […] ist bei ihnen [Herero; Anm. d. Verf.] so gang und gäbe, dass sie höchst verwundert sind, ja es lächerlich finden, wenn andere es nicht mitmachen wollen. Doch dieses ist ein zu ekelhaftes Thema, um darüber ausführlicher zu schreiben.«[10] Die Ausführungen zeigen zugleich, dass die Missionare, geblendet von der angenommenen eigenen Höherwertigkeit und den eigenen strengen Moralvorstellungen, keine andere Erklärung für die vorgefundene Situation hatten, als einen exzessiven Sexualtrieb. Darauf, dass die Konstruktion der Sexualität der »Anderen« im kolonialen Kontext zur Konstruktion des »Eigenen« diente, hat u.a. Ann Laura Stoler verwiesen.[11] Auch Anette Dietrich hat gezeigt, dass »die Konstruktion des rassifizierten Anderen immer auch eine rassifizierte, weiße Selbstkonstruktion«[12] beinhaltet. Mit Rückgriff auf zeitgenössische wissenschaftliche Herlei-

5 Vgl. hierzu u.a. Ortner und Whitehead 1981; Caplan 1987; Silberschmidt 2004; Heller et al. 2019; Walkowitz 1994.

6 Gefragt, ob man lieber heiraten soll oder nicht, votiert Paulus zur Ehelosigkeit. Aber er empfiehlt jenen, die sich sexuell nicht enthaltsam leben konnten, sich zu verheiraten. (1. Korinther 7,1ff).

7 Heller 2008. Sandra Konrad verweist in diesem Kontext auf eine tiefverwurzelte Angst vor weiblicher Lust. Konrad 2017.

8 Durch das Entwerfen negativer Fremdbilder konnte ein erwünschtes Selbstbild erzeugt und stabilisiert werden. Bernhardt 1994. Rassistische Genderordnungen, das zeigt McClintock 1995, wurden zu Kernstücken kolonialer Diskurse.

9 Seinen Höhepunkt nimmt diese Debatte in den Vergewaltigungs-Paranoias und den Geschichten über Verstümmelungen deutscher Soldaten während des Deutsch-Namibischen Krieges. Vgl. hierzu Maß 2005; Dietrich 2007; Kundrus 2005, 1997; Krüger 2003a; Bischoff 2011.

10 Lau 1985, S. 202 (25.12.1844). Zudem bei Emma Hahn. Letter of Januar 1846, Guedes 1992, S. 79f.

11 Vgl. u.a. Stoler 1996, Vaughan 1991. Gerade die Kolonialregierung nutzte gesetzliche Regulierung zu Sexualität und Ehe, um rassistische Unterschiede festzuschreiben. Vgl. hierzu Stoler und McGranahan 2007; Stoler 1995, S. 7.

12 Dietrich 2009, S. 376.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tungen erklärten Missionare sich und der Heimatgemeinde das Sittlichkeitsverhalten der Herero durch fehlende Kleidung, dem engen Kontakt mit Tieren und der fehlenden Beschäftigung: Herero sind »eben ein Nomadenvolk, und das stete Herumliegen mit dem Vieh hat ihr sittliches Gefühl abgestumpft und bis nahezu auf den Tiefpunktgebracht.«[13] Entsprechend wurde der »Müßiggang« und das »Herumlungern der Jugend« kritisiert, weil es die »fleischliche Lüsternheit« fördere. Folglich war eine »strenge Zucht [nötig], »wenn etwas aus ihnen werden soll.«[14] Das »Einkleiden« der Heiden steht in diesem Zusammenhang genauso, wie auch der Versuch eine protestantische Arbeitshaltung einzuführen.[15] Denn gleichförmige Arbeit wurde im 19. Jahrhundert in Deutschland als disziplinierende Technik verstanden, deren Ziel die Erlösung des Individuums von »niedrigen Trieben« war. Aus diesem Grund war der ›anständige‹ Christ, die ›sittliche‹ Christin fortwährend mit ›manierlicher‹ Arbeit zu beschäftigen, damit sie möglichst wenig Gelegenheit hatten, ihren spontanen Impulsen nachzugehen. »Ein häkelndes Fräulein konnte in derselben Zeit nichts Unmoralisches, Falsches tun, so hoffte man(n). Äußerlich sauber ausgeführte Arbeit sollte zur ›inneren Sauberkeit‹ führen und erhielt mit dieser Aufgabe eine moralische Qualität.«[16] Wie schon in Europa, galten in diesem Zusammenhang vor allem Frauen als schamlos und damit potenziell sündig.[17]

Briefe von Missionaren aus der Anfangszeit deuten allerdings darauf hin, dass die Einkleidung der Frauen auch zum eigenen Schutz vorangetrieben wurde. In der missionseigenen Zeitschrift wurden Kleiderspenden erbeten mit folgender Erläuterung: »Die Heiden und namentlich die Heidinnen dort gehen in der Regel ganz nackt. Kommen sie nun zur Schule und zum Gottesdienste: So ist das ungemein störend und widerwärtig. Wenigstens eine einzige Bedeckung ist durchaus erforderlich; für männliche Personen ein Kittel, für Frauenzimmer ein Kleid, am besten mit sogenannten Schieber, damit sie für jeden Leib besser passen.«[18]

Während solche Aussagen die unbekleideten Menschen allgemein als potenziell sündig verurteilten, bliebt den Leserinnen und Lesern verborgen, welche Probleme die Missionare selbst mit diesen unbekleideten Menschen hatten. In Briefen an die Missionsleitung schilderten Missionare über die sexuellen Herausforderungen und die Gefahr für das eigene Leben. Darüber hinaus nutzten sie diese sittlichen Herausforderungen als Argument für die eigene schnelle Verheiratung. So begründete bspw. Carl

13 Irle 1906a, S. 59.

14 Friedrich Bernsmann. Stationsbericht 1875/76 Otjimbingue, Bl. 111b, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

15 Eine andere Haltung bezüglich der Bekleidung nahm Gustav Viehe 1885 ein. Er fragt, ob es überhaupt nötig sei, das Tragen europäischer Kleider als Bedingung zur Aufnahme in die christliche Gemeinde beizubehalten. Er betonte in diesem Zusammenhang vielmehr: »überhaupt muss es als Regel gelten, dass der Missionare keinerlei äusserliche Bedingung zur Aufnahme in der Gemeinde stellen darf, welche dem Volke die Annahme des Christentums zu sehr erschweren oder wol (sic!) unmöglich machen würde.« Gustav Viehe. Mission und Zivilisation nach der Schrift und der Erfahrung auf den verschiedenen Missionsgebieten. 1885, Bl. 33b, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

16 Vgl. hierzu Ladj-Teichmann 1983b, S. 224.

17 Prodolliet 1987, 71ff. Sie dokumentiert den Versuch der Basler Mission, Frauen einzukleiden.

18 BdRM 1845/46, S. 43.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hugo Hahn mit dem Selbstschutz seine, von der Missionsleitung nicht genehmigte, frühzeitige Verlobung.[19] Nicht immer gelang es den Missionaren die eigene Sittlichkeit aufrechtzuerhalten, wie der Fall des – verheirateten – Missionars Simon Eggert zeigt. Dieser hatte sich an den im Haushalt der Familie Hahn lebenden christlichen Frauen, Johanna und ihrer Schwester Magdalena, »vergangen.«[20] Dabei hatte ihn auch nicht die Ehe mit einer europäischen Frau geschützt. Damit hatte er sich nicht nur eines »sittlichen Vergehens«[21] schuldig gemacht, sondern hatte auch Ehebruch begangen. Trotz dieses Vergehens wurde er nicht von der RMG ausgeschlossen.[22]

Grundsätzlich trägt Kleidung dazu bei, spezifische moralische Vorgaben umzusetzen. Sie hilft bei der Etablierung einer bestimmten Vorstellung von Mann oder Frau und damit von Geschlechterkonstruktionen. Bei Herero bedeckten Männer und Frauen bislang nur ihr Geschlecht. Mit europäischen Kleidungsstücken wurden ihre Körper verhüllt, was auch als symbolische Handlung gesehen werden kann.[23] Über Kleidung und Hygiene implizierte die Mission folglich eine neuartige Ritualisierung des Körpers, die darauf abzielte eine neue Identifikation von Christ*innen über ihr Äußeres zu fördern. »Die Getauften müssen sich gesittet kleiden,«[24] lautete eine Forderung der Missionare. Für Hererofrauen bedeutete dies, dass ihnen bei der Taufe, wie Eduard Dannert das sehr drastisch formulierte, »die Eisenperlen u[nd] Ringe abgerissen, die heidnische Haartracht abgeschnitten, der Körper von Ocker u[nd] Fett gereinigt, die Kleider angelegt u[nd] statt des 3zipfeligen Fellhutes ein Kopftuch umgebunden [wurde].«[25]

Hereromänner übernahmen schneller den europäischen Kleiderstil, wie Missionar Brincker 1876 beobachtete: »Die heidnischen Frauen verachten dagegen die Lumpen, wie sie die europäischen Kleider nennen; nur christlichen Frauen tragen letztere.«[26] Schließlich setzte sich bei christlichen Frauen in Namibia lange, hochgeschlossene baumwollene Kleider durch, wie sie von den Missionarsfrauen im 19. Jahrhundert getragen wurden und ein Kopftuch. Männer trugen importierte Hosen, Jacketts, Hemden und einen Hut.[27] Die Kleidung der Männer sollte vor allem praktisch sein.

19 Vgl. hierzu Kapitel II.

20 Konferenzprotokoll 1859, Bl. 29aff und Simon Eggert. Schreiben an die Deputation vom Mai 1859, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

21 Ebd.

22 Er arbeitete bis 1868 in der Namamission und verlies 1869 die RMG, um ein Pfarramt in Nordamerika anzunehmen.

23 Höpflinger 2008, S. 243ff. Die im 19. Jahrhundert von den Missionaren eingeführten Kleidermode wurde von Hererofrauen aufgenommen und in ihrem Sinn verändert, so dass die Mission auch Anfang des 20. Jahrhunderts wieder an der Bekleidungsweise Kritik äußerte. In ihren Augen zeigten sich Frauen wenig anpassbar. Zur Bedeutung der Kleidung bei den Herero und die Veränderungen, die die Mission und Kolonialismus auslöste vgl. Hendrickson 1994, 1996; Ross 2008. Für Sumatra vgl. hierzu Niessen 1985, 1993.

24 BdRM 1879, S. 323.

25 Eduard Dannert. Schreiben an Spieker, 21.11.1889, RMG 1.615 Dannert, Eduard Gustav.

26 RMG 2.635a Heinrich Brincker, die Ovaherero, 1876, Bl. 60r.

27 Heinrich Brincker. Die Ovaherero, 1876, S. 23f; Wilhelm Eich. Schreiben an Missionsleitung, 31.1.1875, RMG 1.540 Eich, Wilhelm.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sie trugen bevorzugt dunkle Farben, schlichte und solide Kleidung, um ihre Seriosität zu betonen.[28] Während beim Kleidungsstil der Frauen vielmehr der moralische, sittliche Aspekt im Vordergrund stand, wie auf Abbildung 9 zu sehen ist und die Beschreibung von Johanna Gertse durch Heinrich Vedder aufzeigt: »Sie [Johanna Gertse, Anm. d. Verf.] war schwarz, hatte um den Kopf ein sauberes weißes Tuch gebunden, hatte ein Kleid von Blaudrucken und darüber eine reine, weiße Schürze.«[29] Dabei hat das Kopftuch der Hererofrauen eine besondere Geschichte. Denn dieses war ein Kompromiss zwischen Herero und Mission. Die Berichte der Missionarsfrau Hedwig Irle belegen diesen Aushandlungsprozess. Sie schrieb darüber, dass Mädchen und Frauen, traditionell ihre Haare ganz kurz schnitten und deshalb als äußeres Zeichen ihrer Bekehrung die Haare wachsen lassen sollten. Umgekehrt wurden zuerst die Haare rasiert, wenn sich eine Frau wieder vom Christentum abwandte.[30] Die Forderung nach langen Haaren bei Christinnen konnte sich aber nicht durchsetzen und »darum wurde die Sitte eingeführt, ein buntes Kopftuch zu tragen, das leicht um den Kopf geschlungen zu ihren einfachen Kattunkleidern ganz hübsch«[31] aussah. Das Kopftuch ersetzte damit die lederne Kopfhaube und ist ein sichtbarer Beleg für die, vielleicht nicht immer freiwillige, Kompromissbereitschaft der Mission. Frauen identifizierten sich auf besondere Weise mit dem neuen Kleidungsstil, so dass das viktorianische Kleid und die Kopfbedeckung nach dem Deutsch-Namibischen Krieg zum Symbol für das Überleben wurden. Das Kopftuch formten Frauen so, dass dieses eine Form erhielt, die an Hörner von Rindern erinnerte. Damit verwiesen sie auf ihre Vergangenheit als Gesellschaft von Rinderhaltern.[32] Grundsätzlich galt, dass Kleider europäischen Stils sehr kostbar und teuer waren und das Tragen von Kleidern von Männern und Frauen zur Demonstration sozialer Zugehörigkeit genutzt wurde.[33] Viele christliche Männer und Frauen erhielten in der Anfangszeit ihre Kleidung von den Missionaren, die mit Kleidungsstücken bezahlte.[34] Auch die im Haus lebenden Jungen und Mädchen wurden von den Missionaren nach europäischen Vorstellungen eingekleidet.[35] Arme Christ*innen, die sich keine »gesittete« Kleidung leisten konnten, durften meist auch nicht im christlichen Dorf leben, sondern mussten etwas abseits wohnen. Andererseits übernahmen auch Nichtchrist*innen die europäische Kleidermode, ohne gleichzeitig zu konvertieren. Eine klare Abgrenzung zwischen Heid*innen und Christ*innen war also nicht ganz

28 Ross, S. 6.

29 Heinrich Vedder. Die alte Johanne. In: Der kleine Missionsfreund 1921, S. 58.

30 Irle 1906a, S. 104.

31 Irle 1909, S. 57.

32 Vgl. hierzu: Ross 2008, S. 101.

33 Bei Überfällen zwischen Nama und Herero berichteten die Missionare vor allem von dem Verlust von »Kleidersachen […], Strümpfen, Kissenbezüge, Tisch- und Handtüchern«. U.a. Friedrich. Eggert. Bericht aus Scheppmansdorf, Juni 1868, Bl. 17, RMG 2.635a Vorträge und Berichte aus Südwestafrika.

34 Friedrich Eggert. Bericht aus Scheppmannsdorf, August 1868, Bl. 11, RMG 2.635a Vorträge und Berichte aus Südwestafrika. Er berichtete bspw. davon, dass einige Männer und Frauen, Nichtchristen, bereits bekleidet waren, Männer trugen Hosen und Frauen Röcke, die sie Fischern abgekauft hatten.

35 Hedwig Irle berichtete davon, dass sie ihre Kleidung ihrer Haushaltshilfe Petrine weitergab. Irle 1911, S. 134.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so leicht möglich, wie Missionar*innen sich das gewünscht hatten. Vielmehr waren die Grenzen fließend.

Abbildung 9: Christliche Frauen in Namibia, o. J.

Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 901-151

Auch auf Sumatra folgten auf einen Glaubenswechsel äußerliche Veränderungen. Allerdings vor allem bei christlichen Männern. Sie übernahmen überwiegend die Kleidung nach europäischem Stil und bekleideten sich nach der Konversion mit Hosen und Jacken in dunklem Blaudruck. Einen christlichen Mann erkannte man auch am kurz geschnittenen Haar.[36] Bei Frauen waren die äußeren Veränderungen nicht ganz so eindeutig. Ihre Kleidung war auch weniger von europäischem, als vielmehr von malaiischem und chinesischem Stil beeinflusst, wie Sandra Niessen nachwies und auch auf Abbildung 10 zu sehen ist.[37]

> »A specific clothing image was adopted by the Batak as a strategy and a statement of commitment to the new goals of acculturation. Women learned to cover their breasts with Malay-style kabaya and baju kurung [tunic like garments] wheater they were married with children or not. Men learned the clean –cut look: they cut their hair and shed their headcloths. Doffing the headgear was now a sign of respect were covering up had previously been the norm as it still was in the Malay context. The bare head was a sure sign of conversion to Christianity.«[38]

Auch die Unterstützervereine in Deutschland mussten sich bei ihren Kleiderspenden an die örtlichen Gegebenheiten anpassen. Die Schwestern bestanden darauf, dass die

36 BdRM 1891, S. 174ff.

37 Sehr ausführlich dazu bei Niessen 1985, 1993. Außerdem siehe hierzu der Bericht von: Bruch 1912.

38 Nissen, S. 102.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frauen in der Heimatgemeinde solche Kleider fertigten, die auf Sumatra getragen wurden. »Die Muster zu diesen indischen Sachen werden auf Wunsch gern gesandt.«[39] Auch setzte sich mit dem Christentum auf Sumatra und in Namibia die Bekleidung kleiner Kinder durch, wie wir auf Abbildung 11 und 12 sehen können. »Es wurde immer mehr Mode, den Kindern etwas anzuziehen. Ich habe nie Last gehabt, die fertigen Sachen loszuwerden; im Gegenteil, oft hatten die noch unfertigen Sachen schon ihren Eigentümer. Wir konnten manchmal gar nicht alle Nachfrage befriedigen. Die Sachen von der Nonja (Missionarin) sind so haltbar, hieß es immer wieder, die halten zwei- dreimal so lange wie andere, weil sie mit der Hand genäht sind.«[40] Ein reinlicher und ordentlicher Kleidungsstil sollte Christ*innen auszeichnen. Dabei war es allerdings nicht erwünscht, dass die neuen Christen sich »[…] über ihren Stand hinaus [bekleideten], nur ja nicht den Europäern alles nachahmen.«[41] Allerdings war es nicht nur die Mission, die in Bezug auf die Übernahme westlichen Kleidungsstils Druck ausübte. Vielmehr waren es bspw. auf Sumatra auch die größere Mobilität der Männer, die als Händler in den Küstenregionen mit Chinesen und Europäern in Kontakt kamen. Auch die »ethnozentrische Einschätzung«[42] der Küstenbevölkerung hat einen sozialen Druck zur äußeren Anpassung ausgeübt. Und das Verhalten früher Reisender hatte bereits früh zu einem Umdenken geführt, da diese besonders feine Kleider als Geschenke mitgebracht hatten. Ähnliches lässt sich für Namibia feststellen.

Kommen wir aber nochmal zurück zum unterschiedlichen Sittlichkeitsverständnis und seinen Folgen. Zu Frust führte bei Missionaren, wenn ihre Erziehungsabsichten in Bezug auf Moral und Sittlichkeit nicht auf fruchtbaren Boden fielen, sondern sich Herero vielmehr darüber amüsierten, wie ein Beispiel von Carl Hugo Hahn zeigt: »Diesen Morgen ertappte ich Markus, indem er Maria auf eine unzüchtige Weise anfasste, und sie darüber lachend. Ich beschämte sie. Markus aber wandte sich zu den Umstehenden und lachte.«[43] Diese Reaktion wiederum ärgerte Carl Hugo Hahn so sehr, dass er zu Gewalt griff. Mit dem Sjambok gab er »jedem einige herbe Hiebe. Die Schläge, meine ich, ließen sich wohl vor dem Herrn verantworten, aber daß ich sie im Zorn, im gekränkten Selbstgefühl gab, daß schmerzt mich […].[44]

---

39 Was soll Nützliches für die Mission gearbeitet werden? In: DMR 1909, S. 47. Die Missionsschwestern sandten sehr genaue Anweisungen aus Sumatra in Bezug auf die zu nähende Kleidung. »Sie lieben sehr dunkle Stoffe, gute, haltbare Blaudrucke, kleinkarierte oder kleingeblümte Stoffe, besonders bevorzugen sie Siamesen. Wollen Sie nun solche Stoffe zum Bearbeiten nehmen oder uns auch nur Stoffe schicken, so würden Sie uns sehr damit erfreuen.« Brief an die Missionsnähvereine der RMG. In: DMR 1913, S. 34-36.

40 Auf Pearadja. In: BdRM 1911, S. 176.

41 Friedrich Brinckschmidt. Welche Wege sind einzuschlagen, um unsere Gemeinden zur finanziellen Selbständigkeit zu erziehen`? 1914, Bl. 339, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

42 Sibeth, S. 196.

43 Lau 1985, S. 307 (3.3.1846). Die Enttäuschung war dann groß, wenn der Zivilisierer, in diesem Fall der Missionar, scheiterte, denn er wollte ja Gutes tun. Das Risiko war gerade dann groß, je mehr der Missionar der Selbsttäuschung seiner eigenen Position erlag. »Auf der individuellen Ebene ist Enttäuschung ein immer wiederkehrender Bestandteil von Zivilisierungsmissionen.« Osterhammel 2005, S. 372.

44 Lau 1985, S. 307 (3.3.1846).

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 10: Christliche Frauen auf Sumatra, 1890

Quelle: KITLV A 38

Dabei lag die Ursache des gegenseitigen Unverständnisses offensichtlich im unterschiedlichen kulturellen Verständnis von Sexualität. So schreibt auch Jo Helle-Valle: »Perhaps the most significant difference is the Western strictness about sex and motivations: romantic love and/or personal pleasure (physical and psychological) are the ›proper‹ motives for engaging in sex, while strategic, materially oriented uses of sexuality are strictly tabooed – being forcefully embodied in our image of ›the prostitute‹.«[45] Herero dagegen unterschieden zwischen Sexualität und Fortpflanzung. Nach der Initiation[46] konnten Männer und Frauen sexuelle Beziehungen zueinander haben. Jan-Bart

45 Helle-Valle 2004, 205f.

46 »Circumcising of men served to bestow upon men an indicator of their identity as Herero men in direct contact with their ancestors, and not as unbound liminal Christian beings. Circumcision, along with dental mutilation, granted Herero men access to the Okuruuo, that is, direct access to the Ancestors. Through their ministrations at the Okuruuo, initiated Herero men could tap directly into the power of their ancestors. If need be, they could reach the original ancestor, Mukuru. […] Through having access to a paternal clan, in fact through having become a physical representation of part of a paternal clan, a man could now marry. In conclusion, circumcision thus defined the gender, ancestral position and fertility of a Herero man.« Gewald 2000b, S. 185. Unter Herero wurden Jungen im 1. bis 6. Lebensjahr beschnitten. Es gab öffentliche Feierlichkeiten. Jungen, die zusammen beschnitten wurden, blieben über ganzes Leben miteinander verbunden. Beschreibungen von Initiationsriten und ihrer Bedeutung in der Hererogesellschaft bei Gustav Viehe. Religiöse Anschauung und Gebräuche der Herero. In: BdRM 1876, S. 65-71, 106-109, Carl Hugo Hahn. Eine Untersuchungsreise im Hereroland. In: BdRM 1873, S. 47-52. Zur Tradition der Initiation von Mädchen gibt es nur wenig Information. Mit dem Einsetzen ihrer Menstruation wurden Mädchen durch die Initiation in die Hererogesellschaft aufgenommen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gewald verweist in diesem Zusammenhang auf einen weiteren Unterschied: Nämlich darauf, dass Herero davon ausgingen, dass Kinder und Jugendliche bis zu ihrer Initiation bisexuell waren. Erst mit der Initiation wurde aus den Kindern Männern und Frauen.[47] Es war nicht ungewöhnlich, dass Männer und Frauen vor der Ehe in einem sogenannten Konkubinat oder einer offenen Partnerschaft lebten. Diese Verbindungen waren auf unbestimmte Zeit angelegt, beinhalteten nur potenzielle Rechte und Pflichten, die davon abhingen, ob die Verbindungen später durch eine Heirat legalisiert wurden.[48] Wurde ein Kind gezeugt, wurde es in der Regel vom Vater der Mutter adoptiert. Der Erzeuger musste als Alimente eine Kuh bezahlen. Dieses Verständnis stand im Widerspruch zum damaligen christlichen Moralverständnis, bei dem der Geschlechtsverkehr als notwendiger Teil der Fortpflanzung nur in den engen Grenzen der Ehe erlaubt war.

Die von den ersten Missionaren und Missionarsfrauen in Namibia vorgefundenen Genderkonstruktionen standen im Widerspruch zu christlichen Sittlichkeitsvorstellungen. Als Carl Hugo Hahn mit der Beurteilung von Schuld und Unschuld bei einem Ehebruch nicht einverstanden war, mischte er sich kurzerhand ein. Ein Mann (Karomo) hatte mit einer Frau Ehebruch begangen. Der beteiligte Mann wurde, laut Carl Hugo Hahns Aufzeichnungen, dafür zur Rechenschaft gezogen; die Frau aber nicht. Dass die Frau ungestraft bleiben sollte, störte Carl Hugo Hahn so sehr, dass er der Frau »eine Tracht Prügel [besorgte], die sie in ihrem Leben nicht mehr vergessen wird.«[49] In den Augen von Carl Hugo Hahn war es unmöglich, dass eine Frau in einer solchen Situation ungestraft davonkam. Geprägt von der europäischen Vorstellung, die die Frau als »gefährlich« in Bezug auf die Sittlichkeit definierte,[50] musste auch sie für ihr Verhalten bestraft werden.[51] Dabei beschränkten sich die Missionare in ihrer Kritik nicht nur auf die lokale schwarze Bevölkerung, sondern diese konnte sich auch gegen europäische Arbeiter richteten, wie das folgende Beispiel zeigt. Barnabas Hörnemann ging 1858 mit der Peitsche auf weiße Arbeiter der Walfisch-Minen-Company los, weil er mit ihrem sittlichen Verhalten nicht einverstanden war: »So nahm er die Peitsche und schlug zu.«[52]

47 Gewald 2000b, S. 191.

48 Der Mann hatte keine Rechte über die Frau. Die daraus hervorgehenden Kinder gehörten der Oruzo der Frau. Der Mann konnte sich jedoch durch Zahlung von Vieh die Rechte über das Kind erwerben. Delius 1990, S. 99.

49 Lau 1985, 958f (1857).

50 Honegger und Heintz 1981, S. 35.

51 Tatsächlich war es unter Herero so, dass Frauen bei Ehebruch straflos blieben. Grundsätzlich konnte der betrogene Mann mit einer gewissen Anzahl von Kühen und Schafen entschädigt werden. Delius 1990, S. 114. Vgl. hierzu auch Eduard Dannert. Sociale Verhältnisse der Herero, 1888, RMG 3.311 Zur Geschichte der Herero.

52 Barnabas Hörnemann. In: BdRM 1858, S. 174f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.2 Enthaltsamkeit als Teil der Sittlichkeitsbewegung

Die religiös motivierte Sittlichkeitsbewegung hat eine lange Geschichte. Aber gegen Ende des 19. Jahrhunderts intensivierte sich in Europa eine neue Sittlichkeitsbewegung, die die Ursachen der sozialen Not, die mit der Industrialisierung einhergingen, im Allgemeinen im »Zerfall der Sitten,« zu erkennen glaubte. Mit strenger Moral und der Stabilisierung von Häuslichkeit und Ordnung sollte dieser Entwicklung entgegengewirkt werden.[53] Frauen wurden im Zuge dieser Bewegung zu »tugendhaften und sexlosen Hüterinnen häuslicher wie öffentlicher Moral umgepolt.«[54] Während die offizielle Sexualmoral den Frauen sexuelle Leidenschaft absprach,[55] galt der Mann als Opfer seiner Triebe.[56] In Europa konnte sich die Theorie der Fragilität der Weiblichkeit im 19. Jahrhundert etablieren. Diese Ansätze und Vorstellungen fanden ihren Weg mit der Mission, aber nicht nur, auch nach Afrika und Asien.

Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern trugen das christlich-europäische Verständnis von sexueller Moral unter die neuen Christ*innen und versuchten dieses in den jeweiligen Gesellschaften durchzusetzen. So wurde Sexualität nach europäisch-christlichem Verständnis in Zusammenhang mit Ehe und Familie gestellt und zu deren »zweckorientierte[n] Verwendung.«[57] Vorehelicher Geschlechtsverkehr lehnten Missionar*innen dementsprechend als »Sünde« kategorisch ab und verurteilten diesen. Moral- und Sittlichkeitsregeln, Kirchenzucht und, im äußersten Falle, der Ausschluss vom Abendmahl, sollten die Durchsetzung der neuen Moralvorstellungen garantieren. Dabei sollte die Kirchenzucht nicht zu streng sein und darauf hinzielen, dass durch Reue die Sünder*in wieder in die Gemeinde aufgenommen werden konnte.[58] »Bei Beurteilung solcher Versündigungen [öffentliche Ärgernisse] ist ganz besonders die Herzensstellung des Sünders zu berücksichtigen und zu unterscheiden ob es sich um ein einmaliges Vergehen oder um ein Leben in Sünde handelt.«[59] Handelte es sich um ein einmaliges Vergehen, wurde die betroffene Person eine kürzere oder längere Zurücksetzung vom Abendmahl gerügt.[60] Als Sünden verstanden wurden bspw. »einmalige fleischliche Versündigung zwischen Unverheirateten, vorsätzliche Lüge, Zank

53 Lehmann 1969, S. 265.

54 Honegger und Heintz 1981, S. 35.

55 »Ich möchte sagen, daß die Mehrzahl der Frauen zu ihrem Glück von sexuellen Gefühlen nicht sonderlich geplagt werden.« schrieb Dr. Acton. Zitiert nach Honegger und Heintz 1981, S. 35.

56 Zur männlichen Sexualität im 19. Jahrhundert vgl. Marcus 1979.

57 Honegger und Heintz 1981, S. 36; Frevert 1986, 130ff. Siehe dort auch zur Moralisierung von Sexualität.

58 Siehe u.a. Konferenzprotokoll 1873, Bl 9, RMG 2.911, Missionarskonferenzen im Hereroland.

59 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenzordnung für die ev[angelisch] luth[erische] Missionskirche im Hereroland, 1894, Bl. 122b, RMG 2.661 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenz-Ordnungen. Diese Regeln wurden mehr oder weniger bestätigt durch die Neufassung 1912.

60 In den sehr genau geführten Kirchenbüchern der Missionare gibt es ein Register der ausgeschlossenen und wieder aufgenommenen Gemeindeglieder. Kirchenbuch der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde zu Neu-Barmen (Otjikango) im Hereroland, S. 101ff, Kirchenregister von Neu-Barmen (Otjikango), 1850-1902, ELCIN, Parochial Registers, VI.5.1. Neu-Barmen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Streit, Betrunkenheit, Teilnahme am Götzendienst, Zauberei, u[nd] dergl.«[61] Wiederholte Sünden wurden mit einem zeitweiligen Ausschluss vom Abendmahl und vom ersten Teil der Liturgie bestraft. Erfolgt keine Reue und Buße wurde die Person von der Kirchengemeinde ausgeschlossen. Männer und Frauen waren gleichermaßen der Kirchenzucht unterworfen. Unterschieden wurde bei den Strafen vielmehr, ob das Vergehen der Gemeinde bekannt war oder nicht. War es öffentlich bekannt, wurde es auch öffentlich gerügt. Darüber berichtete Friedrich Bernsmann: »5 Personen mussten seit der letzten Konferenz wegen fleischlicher Vergehen […] ausgeschlossen werden; 3 andere Personen die sich auch fleischlich vergangen, aber freiwillig ihre Sünde bekannten, konnten Verzeihung erlangen, weil ihre Sünde nicht offenbar geworden und darin kein allgemeines Aergerniß angerichtet hat.«[62] Die öffentliche Beschämung der Sünder*innen sollte zugleich erzieherisch auf die restliche Gemeinde wirken. Wurde jemand wegen eines öffentlichen Vergehens aus der Gemeinde ausgeschlossen, musste diese Person auch »öffentlich in den sonntäglichen Gottesdiensten bekennen und eine Reihe von Sonntagen während des Gottesdienstes vor versammelter Gemeinde stehen.«[63] Erst nachdem die Person öffentlich Buße getan hatte, wurde sie wieder in die Gemeinde aufgenommen. Auf Sumatra folgte auf die öffentliche Beschämung eine Art »Wiedereingliederungsritual.« Die Betroffenen mussten ein Essen für die ganze Gemeinde stiften.[64] Eine Frau, die ein uneheliches Kind auf die Welt brachte, wurde aus der Kirche ausgeschlossen. Ihrem Kind verweigerte die Mission so lange die Taufe, bis die Mutter den Namen des Vaters bekannt gab und sie selber »Reue über ihre Sünde«[65] gezeigt hatte. Geleitet waren die Missionar*innen von der Vorstellung, dass Unsittlichkeit der Charakterzug des Heidentums sei und die »wahre Sittlichkeit«[66] sich erst im Christentum entfalten könnte und zwar unabhängig von der Hautfarbe, wie der Bericht von Barnabas Hörnemann über die Begegnung mit Arbeitern der Walfisch-Minen-Compagnie, die vom Cap gekommen waren und die ihm auf der Reise begegneten, verdeutlicht: »Ich will doch zehn mal lieber mit einer Horde Damras oder Namaquas zusammentreffen, als mit diesen Leuten, die ein wahrer Ausbund nicht nur der Christenheit, sondern auch der Menschheit überhaupt sind.«[67]

Auch wenn die Missionare unsittliches Verhalten der Männer durch Anwendung der Kirchenzucht oder Entlassung aus dem Dienst bestraften, wurde vor allem über Frauen versucht Sittlichkeit gezielt zu beeinflussen. Mit Enthaltsamkeitsgelöbnissen oder dem Zusammenschluss in Enthaltsamkeitsgruppen wurde, ganz nach dem Motto der europäischen Sittlichkeitsbewegung, auch in den Missionsgebieten die Frau zur Hüterin der sittlichen Moral stilisiert und öffentlichkeitswirksam inszeniert. »In der ersten Bank

61 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenzordnung für die ev[angelisch] luth[erische] Missionskirche im Hereroland, 1894, Bl. 123a, RMG 2.661 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenz-Ordnungen.

62 Friedrich Bernsmann. Jahresbericht über Otjimbingue 1875/76, Bl. 112a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

63 Wilhelm Metzler, Jahresbericht 1891/1892, Pearadja 12.5.1892, RMG 1.937 Metzler, Wilhelm.

64 Konferenzprotokoll 1890, Bl 51f, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

65 August Bruch. Kirchenzucht im Sinne des NT. 1890, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

66 Gustav Viehe. Mission und Zivilisation nach der Schrift und der Erfahrung auf den verschiedenen Missionsgebieten 1885, Bl. 28a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

67 N.N. Aus Afrika. In: BdRM 1858, S. 175.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sitzen Jungfrauen mit weißem Kopftuch und weißem Band darum, in der zweiten Bank solche mit röthlichem (sic!) Band. Die ersteren sind getauft und confirmiert (sic!), die letztere nur erst getauft. Beide verlieren das Band, wenn sie sich sittlich vergehen.«[68] Offensichtlich konnten sich missionarische Vorstellungen von Keuschheit phasenweise durchaus unter Christ*innen etablieren. Auch der Distriktchef Bönsen berichtete im Mai 1897 aus Omaruru, dass es eine Schande für die Eltern sei, wenn die Kinder nicht »unkeusch« bis zur Ehe lebten.[69] Die Idee Enthaltsamkeitsvereine zu gründen, mussten die Missionare allerdings wegen »Undurchführbarkeit allgemein gültiger Gesetze nach dieser Seite hin […]«[70] wieder aufgeben. Und doch blieb die »Sittlichkeitsfrage« eine der zentralen Frage der Missionsarbeit in Namibia.[71]

Auf Sumatra sollten Eheleute, die bis zur Verheiratung keusch gelebt hatten, mit einer Art Sittlichkeitsorden ausgezeichnet werden. »Es wäre gewiß gut, wenn sowohl für Jünglinge als auch für Jungfrauen, welche sich gut betragen haben bis zu ihrer Verheiratung, bei der Verheiratung ein Gemeindegeschenk überreicht würde als Auszeichnung für ihren frommen Wandel.«[72] Ob die Missionare tatsächlich ein Gemeindegeschenk überreicht hatten, konnte in den vorliegenden Quellen nicht nachgewiesen werden. Ein sichtbares Zeichen in der Trauungszeremonie wurde allerdings gesetzt: Noch in der Kirchenordnung von 1906 wurde festgehalten, dass »nur ehrbare Personen, die sittlich rein geblieben sind […] bei der Trauung einen Schmuck tragen [dürfen] als Zeichen ihrer Unbescholtenheit, was in Verruf stehenden Personen nicht zugestanden werden darf.«[73]

Auch mit Erbauungsstunden für Mädchen versuchten Missionar*innen auf die Moral und Sittlichkeit der Jugend Einfluss zu nehmen.[74] Diese Moralerziehung richtete sich dabei nicht nur an Mädchen und Frauen, sondern auch an junge Männer. Die Missionare waren dabei angewiesen auf die Jugend zu »achten, mit ihnen [zu] sprechen [und] sie [zu] ermahnen.«[75]

---

68 BdRM 1873, S. 132. Davon berichtete auch Else Sonnenberg: »Besonders viele Frauen unter den Eingeborenen gingen zur Kirche, schön geputzt mit einem recht bunten oder weißen Tuch um den Kopf. Die jungen Mädchen, welche besonders tugendhaft gelten wollten, hatten am Tuche noch ein weißes Band gebunden, das hinten als Schleife herabhing.« Sonnenberg 2004, S. 41.

69 Distriktchef Bönsen. Beantwortung des Fragebogens über die Rechte der Eingeborenen in den deutschen Kolonien. 1897, R 1001/4989, KA V Gr. 6 Rechtssachen.

70 Konferenzprotokoll 1898, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

71 Gottlob Haußleiter. Schreiben an die Missionare der Hereromission, 16.8.1908, Bl. 149, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland. Der Kampf gegen den Alkoholverkauf richtete sich insbesondere deshalb gegen Frauen, da Hererofrauen für das Brauen von Bier zuständig waren und damit ihren Lebensunterhalt verdienten. Vgl. hierzu vor allem: Wallace 1998. Zur Diskussion über Alkohol unter Missionaren: Konferenzprotokoll 1913, Bl. 119, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

72 Ludwig Nommensen, Seelsorge, 1876. In: Nommensen 1996, 56.

73 Kirchenordnung 1906, VII. Trauungen, §8, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP. Welche Art von Schmuck dies war, ist in den Quellen nicht überliefert.

74 Ob die Missionare oder die Missionarsfrauen diese Stunden hielten, führte er nicht aus.

75 Ludwig Nommensen, Seelsorge, 1876. In: Nommensen 1996, S. 56.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5.3 Die Macht der Definition oder was in der Mission als »unsittlich« galt

Wie schnell unter der strengen Aufsicht der Missionare auch alltägliche Tätigkeiten zu sittlich fragwürdigen Praktiken werden konnten, zeigt ein Auszug aus dem Bericht von August Bruch:

> »Abends hört man wohl noch den einförmigen Ton des ›*andalu*‹ oder Reisstampfers durch die klare, stille Mondnacht hindurchklingen. Die fleißige Batakfrau oder auch ihre ebenso fleißige Tochter ist noch mit der sauren Arbeit beschäftigt, den Reis für den kommenden Tag zu enthülsen. Leider ist dies für Mutter wie Tochter oft eine Stunde der Versuchung zur Sünde wider das sechste Gebot, indem Jünglinge und Witwer, die zu arm sind, sich eine Frau zu kaufen, die Gelegenheit wahrnehmen, Unsittlichkeit zu treiben, die leider wie eine schreckliche Pestkrankheit am Mark des heidnischen Batakvolkes zehrt.«[76]

Missionar*innen betonten den Zusammenhang von Heidentum und Unsittlichkeit, die in ihren Augen unlösbar miteinander verwoben waren und eine notwendige missionarische Intervention implizierte, da die Missionare fest davonausgingen, dass es eine wirkliche Sittlichkeit nur mit dem Christentum geben konnte. Ähnlich wie das Reisstampfen, gerieten auch andere Verhaltensweisen in Kritik, wenn sie auch nur einen Anschein hatten, zu unsittlichem Verhalten führen zu können. Dabei wurde das Konzept der Sittlichkeit von Missionar*innen schier willkürlich ausgelegt.[77]

Auf Sumatra wurde in diesem Zusammenhang auch das »leichtfertige Martandang«[78] und damit der Besuch der Jünglinge bei den Mädchen 1885 verboten. Nur wenn einer ein Mädchen zur Ehe fragte, sollte ihm der Besuch im Haus, in dem die Mädchen schliefen erlaubt sein. In allen anderen Fällen nicht. Außerdem sollte er zuvor seinen Lehrer, oder Ältesten Bescheid darüber informieren.[79] Mit Unverständnis reagierten die Missionar*innen darauf, dass Frauen auf Sumatra und in Namibia

76 Bruch 1912, S. 51f.

77 Dabei regulierten auch bei den Batak und den Herero bestimmte Regeln den Umgang zwischen den Geschlechtern. So war es bspw. Batakmädchen nicht erlaubt, ohne die Begleitung einer verheirateten Frau zur Holzsuche oder auf den Markt zu gehen. Sabedah Nasution. Das Leben einer batakschen Frau, ca. 1950. Unveröffentlichtes Manuskript, Bl. 2, RMG 1.316 Nasution, Sabedah.

78 Ludwig Nommensen schrieb über diesen Brauch unter der Überschrift »Wie der Batak freit«: »Das Freien fängt bei dem Batta frühe an. Manche sind schon mit 11 oder 12 Jahren verheiratet. Will nun einer heirathen, so schickt der Jüngling seinen Freund zu dem Mädchen, welches er sich ausersehen hat, und fragt um Siri [sirih, mal. Betelpriem, Anm. d. Verf.] für seinen Freund; gibt das Mädchen solches, so ist das ein Beweis der Geneigtheit, und darauf kommt er selbst mit Siri oder frägt darum. Dies wird dann eine Zeit lang fortgesetzt; dies nennen sie martandang, ein nächtliches Geschäft und darum auch sicher ein Werk der Finsternis. Ist die Sache dann so weit abgemacht, so daß sie heirathen wollen, so bringt der Jüngling ein ganzes Tuch voll Siri, nimmt sie das an, so bringt er noch seine besten Kleider und sie gibt ihm die ihrigen.« Ludwig Nommensen 1864, S. 275. Zitiert nach Kozok 2000.

79 Konferenzprotokoll 1885, §4, Bl. 2, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gerade dann als Ehefrau begehrt waren, wenn sie unehelich schwanger wurden und damit ihre Fruchtbarkeit belegten.[80]

Trotzdem sich die Sittlichkeitserziehung an beide Geschlechter richtete, stand in den Diskussionen das Verhalten der Frauen im Fokus. Wie in Europa so wurde auch auf dem Missionsgebiet versucht Verhalten und Sexualität der Frau durch Regeln zu beherrschen.[81] So versuchten sie bspw. die Mobilität von Frauen einzuschränken und verboten ihnen das Rauchen, weil es »zu Vergehen gegen das 6. Gebot verleitet.«[82] Mit dem Hinweis auf die daraus resultierenden Unsittlichkeiten, bekämpften die Missionare der Hereromission auch den grassierenden Alkoholkonsum der Christ*innen.[83] Bereits in den 1870er Jahren wurde Alkoholkonsum in das kirchliche Strafregister aufgenommen.[84] Am liebsten hätten die Missionare den Alkoholkonsum komplett verboten, was ihnen aber, trotz zahlreicher Versuche und Vorstöße auch bei der Kolonialregierung, nur in Einzelfällen gelang.[85] So schloss sich 1892/93 in Otjosazu eine Gebetsgemeinschaft zusammen, »sie hielt auf strenge Sittenzucht, kämpfte gegen das Branntweintrinken, schloß unwürdige Glieder von sich aus, hielt in der Woche und jeden Sonntag nach der Predigt Gebetsstunde und wurde zum Segen für die ganze Gemeinde.«[86]

Auch das sich etablierende Bambusenwesen wurde deshalb abgelehnt, weil es als eine Bedrohung für die Sittlichkeit der Männer wahrgenommen wurde. Definiert wurde das Bambusenwesen dabei folgendermaßen: »Bambusen nennt man die kleinen Negerjungen, die von den Soldaten und Farmern als Dienstboten angenommen werden. Soldaten nämlich und andere Europäer suchen sich zum Bedienen Knaben, welche verwildern, den größten Teil des Tages umherlungern und sich der christlichen Zucht und Erziehung entziehen.«[87] Das Kolonialmilitär übte auf männliche Kinder und Jugendliche eine große Anziehungskraft aus. Sie stellten sich z.T. auch ohne Lohn in ihren Dienst.[88] Kritisiert wurde dieses Arbeitsverhältnis deshalb, weil es der protestantischen Arbeitsethik widersprach und es in den Augen der Missionare »mehr Herumlungern als ein reelles Arbeitsverhältnis«[89] sei. Dies wiederum lehnten sie ab. Verstanden doch Missionare Fleiß und die tägliche Arbeit als integraler Bestandteil eines sittlichen Lebens nach christlichen Vorstellungen. Für junge Männer stellte die Anstellung allerdings

80 Darüber beschwerte sich Wilhelm Steinsiek in seinem Konferenzbericht 1894, RMG 3.578 Steinsiek, Wilhelm.

81 Konrad 2017.

82 Konferenzprotokoll 1890, Bl. 9b, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

83 Nach dem Deutsch-Namibischen Krieg wurde Alkohol zum Teil in traditionelle Rituale eingebaut und erhielt damit eine neue Bedeutung für Herero. Hierzu vgl. Gewald 2000b, 87ff.

84 Heinrich Brincker. Die Ovaherero 1876, Bl. 92a, RMG 2.635a Vorträge u[nd] Aufsätze zu Südwestafrika.

85 Vgl. hierzu die Berichte der Missionare und BdRM 1874, S. 13. Zudem: Protokoll der Ältestenkonferenz der Hereromissionare, Swakopmund 12.-19.10.1913, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

86 Irle 1906a, S. 299.

87 N.N. Aus einem Missionsberichte. Zitiert nach: Reichtagsprotokoll 1909/10,2.

88 Krüger 1999, S. 26.

89 August Elger. JB 1905, S. 26; JB 1907, S. 31ff; JB 1910, S. 20; JB 1912, S. 23.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Möglichkeit dar, finanziellen bzw. materiellen Gewinn zu erlangen und damit außerhalb der, über das Patronage System, organisierten Beschäftigungsverhältnisse eine Entlohnung zu finden und war sehr beliebt.[90]

Das Festhalten an eigenen Sittlichkeitsvorstellungen und das fehlende Interesse der Herero bzw. Batak diese zu übernehmen, führte unter Missionaren zum Frust. Ihre eigene Machtlosigkeit gepaart mit rassistischen Vorstellungen spiegelte sich auch in der Berichterstattung wider. Beeinflusst von der europäischen Rassismusdebatte[91] erklärten Missionare zu Beginn des 20. Jahrhunderts die »krasse Unsittlichkeit«[92] nun mehr als Charaktereigenschaft der Herero: »Frauen- und Mädchenehre nach unseren Begriffen gibt es nicht, kann also vom Standpunkt der Eingeborenen auch nicht verletzt werden.«[93] Friedrich Pönnighaus schrieb 1933: »Wo finden wir einen Mann, der eine sittlich reine Jugend hat und mit reinem Gewissen als Mahner in der Gemeinde dastehen kann, an welchem *alle* hinaufschauen können?[94]

5.4 Der Sonderfall Namibia

5.4.1 Verkehrte Welt oder der Zuzug weißer Männer und seine Folgen im Kontext des missionarischen Sittlichkeitsdiskurses

In Namibia erreichte die Diskussion über Sittlichkeit eine neue Dimension mit der steigenden Anzahl weißer Siedler und Soldaten, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts,

90 JB 1910, S. 20. Nach dem Einmarsch der südafrikanischen Truppen, nach dem Sieg über die Deutschen im Ersten Weltkrieg, blieben die Bambusen führerlos. Sie schlossen sich zur sogenannten Truppenspielerbewegung, die einen wichtigen Beitrag leistete bei der Wiederherstellung der Gesellschaft der Herero. »Left in limbo these young men created a new social structure, based on that which they knew best, the German army. These newly created Otruppe, also known as the Truppenspieler, provided the young men with identity, social support, contacts and standing.« Gewald 2000b, S. 215. Ein gewisser N.N. Böhmer teilte den Behörden in Berlin 1919 noch mit, dass die »zahlreichen bei unseren Truppen als Wagenpersonal, Tierpfleger und dergl. beschäftigten Herero […] ebenso wie andere Eingeborene bis zuletzt bei uns« blieben. Bericht von N.N. Böhmer. Lage der Eingeborenen in der ehemaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika, April 1919, BArch R 1001/9651. Dies belegt auch ein Schreiben des kaiserlichen Bezirkamtmanns, Windhuk, 8.10.1907, NAN ZBU 322/BVA Eingeborene Personalannahmebedingungen und Lohnverhältnis. Einzelne Missionare berichteten allerdings schon Ende des 19. Jahrhunderts von Unruhe, Ungehorsam und »Frechheit« der männlichen Jugend gegen Eltern und Missionare; auch Mädchen waren davon angesteckt; »das Soldatenspielen fing an,« schrieb Johann Irle. Irle 1906a, S. 299. Diese Mädchen und Jungen wurden aus der Gemeinde ausgeschlossen. Ausführlich zur Truppenspielerbewegung: Krüger und Henrichsen 1998; Krüger 1999, S. 274ff; Gewald 1999, S. 204ff, 2002; Werner 1990; Ngavirue 1990; Irle 1906a, S. 299.

91 Im 19. Jahrhundert herrschte die Vorstellung vor, schwarze Frauen seien sexuell bedrohlich. Vgl. hierzu Habermas 2016, 62ff; Dietrich 2007; Kundrus 2003b.

92 BdRM 1929, S. 110.

93 Ebd. Hierzu auch: Drießler 1932, S. 314.

94 Friedrich Pönnighaus im Zusammenhang mit dem Mangel an einheimischen Pastoren. BdRM 1933, S. 113.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Zusammenhang mit dem Aufbau der deutschen Kolonie, niederließen.[95] Nun stand nicht länger die Sittenlosigkeit der Herero im Zentrum der missionarischen Kritik, sondern das Verhältnis zwischen weißen Männern und einheimischen Frauen. Nun waren es nicht mehr Männer der einheimischen Bevölkerung und ihr scheinbar unersättlicher Sexualtrieb, welche die Diskussion bestimmten, sondern europäische Männer und ihr Verhalten gegenüber einheimischen Frauen. Die Zügellosigkeit weißer Männer, brachte die Missionare, mit ihren hohen Moralansprüchen, in eine Glaubwürdigkeitskrise. Von Seiten der Mission wurde vor allem befürchtet, dass weiße Männer mit ihrem Verhalten »auf die Herero einen sehr üblen Einfluß ausübten, der den Einfluß der Missionare zum Guten völlig aufzuwiegen und also unwirksam zu machen schien.«[96] Denn zahlreiche weiße Männer lebten in einem Konkubinat mit Hererofrauen, nur wenige schlossen Ehen.[97] Missionare drängten darauf, diese Beziehungen gesetzlich zu sanktionieren. Sie forderten eine Eheschließung. Doch es war vor allem die unfassbare sexuelle Gewalt von weißen Männern gegen schwarze Frauen, die Entsetzen und Fassungslosigkeit auslöste und die Missionare in Erklärungsnöte brachten. »Die Eingeborenen schlugen die Hände zusammen und fragten: »Ist das in Deutschland auch so?« Es geht einem durchs Herz, wenn sie sagen: »Lehrer, im Felde sind wir nicht so vielen Versuchungen ausgesetzt als auf der Station.«[98]

Dieser Umstand war auch für die Beziehungen zwischen den Missionaren und den ankommenden Siedlern schwierig: »Den deutschen Junggesellen begegneten wir wohl freundlich, doch gestattete das sittenlose Leben, das damals allgemein üblich war, einen näheren Verkehr nicht.«[99] Doch gegenüber dem Verhalten weißer Männer hatten die Missionare wenig Einflussmöglichkeiten.[100] Missionare versuchten zum Schutz der Frauen und zur Aufrechterhaltung der mühsam errichteten sittlichen Ordnung, zumindest in christlichen Gemeinden, die Unterstützung der Kolonialbeamten zu erlangen und wenigstens lokale Regulierungen zu erreichen, was ihnen allerdings nur in einigen wenigen Fällen gelang. Eduard Dannert berichtete von einem Erfolg 1903 aus Okombahe: »Auf der Militärstation und deren Umgebung darf sich kein weibliches Wesen mehr sehen lassen.«[101] Lina Stahlhut schrieb erleichtert aus Karibib, dass »nämlich jeder weiße Wurm, der nach Sonnenuntergang auf der Eingeborenen Wert verweilt, strafbar ist.«[102] Auch sollte dem Gouverneur der Vorschlag gemacht werden, »ob nicht den ledigen Beamten und andern genannten Personen künftig die Erlaubnis entzogen

95 Sehr ausführlich hierzu: Hartmann 2002, Hartmann 2007.

96 Schreiber 1884, S. 6.

97 1902 gab es allein 39 Männer, die durch Missionare mit afrikanischen Frauen verheiratet worden waren. Franz Seiner betonte in diesem Zusammenhang, dass für die Siedler eine Verheiratung mit einheimischen Frauen eine »Existenzbedingung« darstellte. Seiner 1904, S. 33.

98 Meyer in: BdRM 1896, S. 102. Längere Besprechung von Ehesachen auch bei der Konferenz 1894, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

99 Johann Heinrich Brockmann Lebenserinnerungen Teil 1, S. 62, NAN Personal Files, A 497 J.H. Brockmann.

100 Diese Aufgabe fiel weißen Frauen zu. Vgl. hierzu: Kundrus 1997, 2005; Dietrich 2007, 2009.

101 JB 1903, S. 22.

102 Lina Stahlhut. Schreiben an die Missionsleitung, Karibib 23.1.1908, Bl. 65a, RMG 1.742 Stahlhut, Lina.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden sollte, unverheiratete eingeboren Dienstmädchen in ihr Haus zu nehmen, [weil sie] »nicht selten zu ihren Gelüsten«[103] ausgenutzt werden würden. Als Erfolg wurde auch gewertet, dass ein Hauptmann im Dezember 1905 erlassen hatte, »dass alle, besonders unverheiratete Frauen und Mädchen, die kein festes Arbeitsverhältnis hatten, den Platz sofort verlassen mussten.«[104] Diese Regulierungen betrafen allerdings vornehmlich die Prostitution und nicht so sehr die strukturelle Gewalt gegen schwarze Frauen.[105] Im letzten Beispiel richtete sich die Regulierung gar nur gegen Frauen. Auch später versuchte die Kolonialregierung zu verhindern, dass Frauen in Städte zogen.[106] Dies entsprach allerdings auch einem Wunsch der Missionare, die sich bereits 1904 mit folgender Bitte an die deutsche Kolonialregierung wandten: Erstens: »Daß auch den Frauen keine Freizügigkeit gestattet wird.«[107] Und zweitens, dass das »Zusammenwohnen beider Geschlechter in Swakopmund«[108] geregelt wird.[109] In einigen Fällen gelang es den Missionaren, dass bestimmte Regulierungen von der Kolonialverwaltung durchgesetzt wurden, was wiederum zu Widerstand seitens der Siedler und Soldaten gegen die Mission führte. Darüber berichtete Karl Wandres 1902 aus Windhuk: »Krieg – denn man hat mir Steine gegen die Fenster geworfen und allerhand schmutzige Lieder vor meinem Hause gesungen – natürlich ist dies von Weißen geschehen, denn die Farbigen sind noch nicht so weit in der Cultur – den Antrieb zu solchem Thun aber hat man selbst verraten durch das Geschimpfe: »Dieser Missionar sagt die Kaffernweiber sollen nichts mit uns zu thun haben.« Die Lüstlinge erreichen aber jetzt nicht mehr so leicht ihr Ziel wie früher da Gottes Wort warnend dazwischen trat. […].«[110]

---

103 Konferenzprotokoll 12.-20.10.1913, Bl. 118, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

104 Johann Heinrich Brockmann Lebenserinnerungen Teil 1, S. 64, NAN Personal Files, A. 497 J.H. Brockmann. Namentlich Gouverneur Theodor Seitz setzte sich mehrfach dafür ein, dass unverheiratete Mädchen und Frauen nicht bei unverheirateten Siedlern, Farmern oder Beamten als Haushaltshilfen angestellt wurden, um zu verhindern, dass diese zu Konkubinen wurden. Vgl. hierzu u.a. Schreiben von Gouverneur Theodor Seitz, Windhuk 29.4.1914, Schreiben von Bonn, 7.5.1914, NAN ZBU/320/BVB Eingeborene Bürodiener und Arbeiter; Schreiben von Gouverneur Theodor Seitz, 1907, ZBU 322/BVA Eingeborene Personalannahmebedingungen und Lohnverhältnis

105 Wobei sich diese beiden Bereiche auch nicht immer voneinander trennen lassen. Vielmehr sind hier die Grenzen fließend. So wurden bspw. gefangene Hererofrauen in einen Bordell-Kraal gesperrt. Schreiben von Karl Wandres an die Missionsleitung, September 1908, RMG 1.623d Wandres, Karl Friedrich.

106 Marion Wallace verweist darauf, dass schwarze Frauen nicht nur unkontrollierte Sexualität symbolisierten, sondern sie standen auch »[…] for the fear of uncontrolled sexuality more generally.« Wallace 1998, S. 83. In diesem Zusammenhang standen auch die Untersuchungen, die die Kolonialregierung eingeführt hatte, um die Ausbreitung der Geschlechtskrankheiten einzudämmen und die sich primär an schwarze Frauen richteten. Während schwarze Frauen gezwungen wurden, sich regelmäßig untersuchen zu lassen, wurden weiße Männer lediglich eine freiwillige Meldung nahegelegt.

107 Eduard Dannert. Schreiben an Deputation in Barmen vom 1.8.1904, Bl. 68a, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

108 Ebd.

109 In den Städten gab es in der Nachkriegszeit einen hohen weiblichen Anteil. Allerdings waren auch viele Männer im Deutsch-Namibischen Krieg gestorben.

110 Zitiert nach Hartmann 2007, S. 46.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das Verhalten der weißen Männer brachte eine unvorhergesehene Neubeurteilung der Situation. So schreib Johann Irle im Anbetracht der Situation:

> »Die alten Herero kannten trotz ihres zerrütteten Ehelebens doch noch Schranken der Sitte und der Ehre. Leider sanken diese seit 1885 mit dem Hereinkommen der Deutschen fast ganz dahin. Vergewaltigungen aller Art kamen seitens mancher Soldaten und Weißen vor. Ehen mit Hereromädchen durften jene nicht eingehen, dafür ging die Hurerei im Schwange, ohne irgendwelche Bestrafung zu erfahren. […].«[111]

Johann Irle sah also die Verantwortlichkeit für den sittlichen Verfall ganz klar beim Verhalten weißer Männer. Karl Wandres beklagte zudem, dass die Soldaten ein Ärgernis für die Menschen waren und ganz grundsätzlich »das Ansehen des deutschen Mannes«[112] schädigten. Doch das Verhalten weißer Männer und ihre Zügellosigkeit brachten die Missionare mit ihren hohen Moralansprüchen nicht nur in eine Glaubwürdigkeitskrise, sondern wurden als Gefahr für ihre gesamte Arbeit gesehen. Denn Herero begannen von den Missionsstationen wegzuziehen, um ihre Töchter und Frauen vor der Gewalt weißer Männer zu schützen.[113] Damit entzogen sie sich aber gleichzeitig dem missionarischen Einflussbereich.

Auch die zahllosen wilden Ehen zwischen weißen Männern und lokalen Frauen waren den Missionaren ein Dorn im Auge, da sie gänzlich unvereinbar waren mit den eigenen Moralansprüchen.[114] Den Frauen, wenn sie denn Mitglied einer Gemeinde waren, drohten kirchliche Strafen und der Ausschluss vom Abendmahl. Außerdem drängten die Missionare auf die Trennung dieser in »Hurerei«[115] lebenden Paare oder aber auf die Schließung einer verbindlichen Ehe.[116] Ihre Sanktionsmöglichkeiten blieben allerdings auf die einheimische Bevölkerung und damit auf die betroffenen Frauen beschränkt.

Sie bemühten sich durchaus auch anderweitig Einfluss auf die Zustände zu erlangen, indem sie bspw. forderten, dass die Ehen zwischen weißen Männern und lokalen Frauen zumindest bürgerlich geschlossen werden sollten, um »geregelte Zustände« zu schaffen: »Die Konferenz wünscht solche Ehen in keiner Weise, hält es aber für Unrecht, die bürgerliche Schließung derselben zu verhindern, und bittet die Deputation, mit uns

111 Irle 1906a, S. 142.

112 Johann Spieker. Visitationsbericht Windhuk, 1906, RMG 2.533a Windhuk.

113 Freerk Meyer, Jahresbericht aus Otjimbingue 1903, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland; Irle 1906a, S. 142. Johann Irle berichtete unter dem Punkt »Ehebruch«, dass zunächst auch Weiße durch das Gesetz der Herero bestraft wurden, wenn sie Ehebruch begangen hatten. So musste ein Weißer, der mit einer Herero ein Verhältnis hatte und dies auflöste zehn Kühe bezahlen. Die Kinder wurden der Frau zugesprochen. Ein Weißer, der ein »angesehenes Hereromädchen« verführte, musste ebenfalls zehn Kühe bezahlen. Vgl. hierzu Irle 1906a, S. 141.

114 Auch auf Sumatra äußerten sich die Missionare kritisch zum Verhalten der Kolonialbeamten in dieser Beziehung. 1917 fordert die Missionarskonferenz den anwesenden Konsul Baron Dr. van Boetzelaer auf dafür zu sorgen, dass möglichst nur verheiratete Beamte ins Batakland kommen, weil viele Beamte in Konkubinat leben würden, als Beispiel angeführt wurden der Assistent Resident und 3 Kontrolleure. Protokoll der Sonderkonferenz 24.-25-10.1917, RMG 2.895 Missionarskonferenzen.

115 Irle 1906a, S. 142.

116 Seiner 1904, S. 30.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gemeinsam dahin zu wirken, dass solche Ehen in Zukunft bürgerlich gestattet sind.«[117] Die Missionsleitung forderte jedoch vielmehr die Missionare vor Ort dazu auf, sich den politischen Rahmenbedingungen, die die Kolonialregierung schuf, unterzuordnen. 1913 machten sie einen erneuten Vorschlag, indem sie von der Kolonialregierung forderten, wenigstens ledigen Beamten und anderen Personen künftig die Erlaubnis zu entziehen »unverheiratete eingeborene Dienstmädchen ins Haus zu nehmen.«[118] Diese Forderung begründeten die Missionare mit der drohenden Gefahr für die Mädchen, da diese von den ledigen Männern »zu ihrem Gefallen und nicht selten zu ihren Gelüsten«[119] ausgenutzt werden würden. Damit positionierte sich die Mission gegenüber der Kolonialregierung als Anwältin der Frauen und Mädchen.[120] Doch die Missionare konnten sich mit diesem Vorschlag nicht durchsetzen.

In welche Situation die Mission Frauen, die eine Beziehung mit einem weißen Mann eingegangen war, mit ihren Forderungen bringen konnten, verdeutlicht das folgende Beispiel: Ein europäischer Händler lebte mit einer Herero zusammen und hatten ein gemeinsames Kind. Da nun die Frau aus einer christlichen Gemeinde stammte, hatte der Händler mit dem betreffenden Missionar, der ein solches außereheliches Verhältnis als unmoralisch nicht dulden wollte, harte Kämpfe. Der Missionar ging so weit, dass er den Eltern mit dem Ausschluss vom Abendmahl drohte, sollten diese ihre Tochter nicht aus dieser unmoralischen Verbindung zurückholen. Den Eltern gelang dies offensichtlich, denn die Frau kehrte zurück, musste aber das Kind bei seinem Vater zurücklassen. Schließlich kehrte sie doch zum Mann zurück. Der Missionar forderte den Händler auf, sich ans Gouvernement zu wenden und das Mädchen so rasch als möglich zu heiraten, wozu dieser sich aber nicht entschließen konnte.[121]

Im Umgang mit den Mischehen waren sich die in Südwestafrika stationierten Missionare nicht einig.[122] Einige lehnten Mischehen ab, andere sahen in der Akzeptanz der Mischehen eine Möglichkeit die »Verhältnisse« wenigstens ein wenig zu ordnen.[123] Während August Elger sich für ein Mischehenverbot aussprach, plädierte Johannes Spiecker für ein solches, genau aus diesem Grund:

> »[…] während ich es für sehr unrecht halte, zumal da man das Konkubinat, das Zusammenleben von Weißen mit schwarzen Frauen nicht verbieten kann, eben so we-

117 Konferenzprotokoll 1906, § 48, Bl. 121a-121b, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland.

118 Konferenzprotokoll 1913, Bl. 119, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

119 Ebd.

120 Aus diesem Grund verweigerten sie bspw. auch einem weißen Mann, der nur eine kirchliche Trauung wollte, diese, weil in diesem Fall der Mann an einer gesetzlich gültigen Trauung vorbeikäme und damit Frau und Kinder machtlos blieben. Konferenzprotokoll1903, Bl. 141a, RMG 2.615, Missionarskonferenzen im Hereroland.

121 Seiner 1904, S. 30.

122 Zu der Mischehedebatte vgl. Kundrus 2003a, S. 219ff; Hartmann 2002, 2007; Oermann 1999, S. 196; Gründer 1999, S. 285; Bley 1996, 217ff; Mamozai 1989. Ein zusammenfassender Überblick bietet Barth 2005, S. 222ff.

123 Die Kolonialregierung, wie auch die weißen Siedler, befürchteten, dass die Kinder dieser Verbindungen ihre nationalen und politischen Rechte einklagen könnten, die mit der Nationalität von Vater auf Kind übertragen wurden. Vgl. hierzu: Henrichsen 2009; Blahnik-Hertel 2007; Becker 2004; Roller 2000; Bley 1996, S. 222.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> nig wie den hier leider ganz gebräuchlichen geschlechtlichen Verkehr der Weißen mit schwarzen Frauen und Mädchen. So erscheint mir das Verbot einer rechtlichen Eheschließung zwischen Weißen und Schwarzen der Ausfluss der schändlichen und verderblichen, hier allgemein herrschenden Herrenmoral zu sein. Natürlich halte ich es für durchaus unrichtig, dass ein Weißer sich mit einer schwarzen Frau verbindet und erst recht eine weiße Frau mit einem schwarzen Mann, was hier wohl auch nicht vorkommt. Die soziale Kluft ist vorläufig zu groß als dass ein gedeihliches eheliches Zusammenleben möglich ist.«[124]

Weil die Einflussmöglichkeiten der Missionare auf das Verhalten weißer Männer sehr gering waren, versuchten sie, wie sie das sagten, unter den Herero das »Gewissen für […] Sünde«[125] zu schärfen. Vor allem auf das Leben und Verhalten der neuen Christ*innen konnten sie Einfluss nehmen. Ihnen drohte bei Fehlverhalten die Anwendung der Kirchenzucht. Besonders bemühten sich die Missionar*innen dabei um Mädchen und Frauen, weil diese als Haushaltshilfen bei den weißen Männern arbeiteten, und damit in der Gefahr standen von den Männern »zu Unsittlichkeiten«[126] verführt zu werden, weil sie – zumindest in den Augen der Missionar*innen – »[…] der Versuchung sehr selten gewachsen […]«[127] waren. Für Missionare schien die Lösung des Problems einfach: sie versuchten Mädchen und Frauen davon abzuhalten bei Junggesellen zu arbeiten und mit diesen (bezahlten) sexuelle Beziehungen einzugehen.

Doch für Frauen und Mädchen war eine Anstellung im Haushalt eines Junggesellens zu einer Möglichkeit geworden, Geld für sich und ihre Familie zu verdienen und damit Nahrungsmittel und Gebrauchsgegenstände erwerben zu können. Wilhelm Diehl kritisierte in seinen Berichten, dass viele Mädchen »[…] gern bei einem Junggesellen«[128] arbeiteten, denn »neben einem faulen Leben hat es dann auch gutes Essen, guten Lohn u[nd] Kleider u[nd] Schuhe als Geschenk.«[129] Obwohl die Arbeit bei weißen Männern offensichtlich eine Möglichkeit für Frauen war, sich ein gutes Auskommen zu sichern, lehnte die Mission dieses Anstellungsverhältnis aus Sittlichkeitsgründen ab, denn ganz grundsätzlich war er, wie auch die anderen Missionare, der Meinung, »[…] dass dieser [der Junggesellenhaushalt, Anm. d. Verf.] kein Platz für ein junges Mädchen, besonders nicht für ein Christenmädchen […]«[130] war. Waren Mädchen darum bereit eine andere

---

124 Spiecker 2013 (1.2.1906), S. 168. Siehe dazu auch die Besprechung auf der Konferenz 1898. Die Missionsleitung hielt die Missionare dazu an, Ehen zwischen Weißen und Schwarzen nicht einzusegnen, auch wenn sie anderer Meinung wie die deutsche Kolonialregierung war. Konferenzprotokoll 1898, Bl. 27b und Antwortschreiben aus Barmen, 20.8.1898, Bl. 10b, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland. 1906 sprachen sich die Missionare für das Recht auf eine bürgerliche Eheschließung aus, auch wenn sie im Grunde »solche Ehen in keiner Weise« wünschte. Konferenzprotokoll 1906, Bl. 121a, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland.

125 Wilhelm Diehl. Jahresbericht, Usakos, Mai 1909-Oktober 1910, Bl. 194a, RMG 2.530a Usakos.

126 Ebd.

127 Wilhelm Diehl. Quartalbericht, Usakos, 9.1.1911, Bl. 188a-192a, RMG 2530a Usakos.

128 Ebd.

129 Ebd.

130 Ebd. Vgl. hierzu auch Alfred Unterkötter. Halbjahresbericht, Gemeinde Tsumeb, 1932, Bl. 173ff, RMG 2.529a Tsumeb.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Arbeitsstelle anzunehmen, wurden sie von den Missionaren in diesem Wunsch unterstützt, auch gegenüber Vertretern der deutschen Kolonialregierung. Insbesondere Wilhelm Diehl scheint für junge Mädchen und Frauen eine Art Anlaufstation gewesen zu sein, wenn ihnen Gewalt angedroht wurde oder sie Gewalt erlebten oder Unterstützung benötigten. So wandte sich ein junges Mädchen (16 Jahre) an ihn, weil der Schlosser, bei dem es im Dienst war, sie geschlagen hatte. Dieser versuchte sie zu verführen, aber sie habe sich verweigert. Nun suchte sie Unterstützung beim Missionar. Im Fall des jungen Mädchens setzte sich Wilhelm Diehl dafür ihr, dass ihr ein anderes Arbeitsverhältnis zugewiesen wurde.[131] Auch bemühte er sich darum, dass junge Mädchen in der Nähe ihrer Eltern bleiben konnten und Familien nicht auseinandergerissen wurden, was beides grundsätzlich wichtige Anliegen der Mission waren.[132] Zerrissene Familien galten als Quelle von Sittlichkeitsproblemen.

Die Beziehungen zwischen schwarzen Frauen und weißen Männern in diesen Angestelltenverhältnissen rangierten zwischen Liebe und Vergewaltigung und lassen sich schematisch nur schwer fassen. Es ist erkennbar, dass Frauen und Mädchen eigene Wege gingen und individuelle Moralvorstellungen entwickelten. Die Quellen legen die Schlussfolgerung nahe, dass Frauen und Mädchen gerade Beziehungen zu europäischen Männern auch als Strategie nutzten wirtschaftlich unabhängig zu leben und sich dadurch aus patriarchalen Abhängigkeiten lösen konnten.[133] In den Missionsberichten erscheinen diese Frauen als selbstbewusste, selbstbestimmte Frauen, die, zum Ärger der Missionare, sehr oft resistent gegen jegliche christliche Moralerziehung erscheinen.[134] Darauf weist auch Wolfram Hartman in seiner umfassenden Studie.[135] Seine Untersuchung zu den sexuellen Begegnungen lassen auf einen ganz individuellen Umgang mit der von den Missionaren propagierten christlichen Moralvorstellung schließen. Offensichtlich nutzten Hererofrauen, die sich für den Geschlechtsverkehr anboten bei den Preisverhandlungen auch ganz geschickt christliche Moralvorstellungen zu eigenen Zwecken. So meinte bspw. ein Mädchen zu dem Reisenden Franz Seiner, »[…] sie könne den Preis nicht mehr ermäßigen, da sie der Gefahr einer Entdeckung durch den schwarzen Missionslehrer und der dann folgenden Ausschließung von Gottesdienst und Abendmahl ausgesetzt sei, was für sie eine Schande bedeute.«[136]

Unbeantwortet bleibt allerdings, wie »frei« Mädchen und Frauen in ihren Entscheidungen wirklich waren, wenn man bedenkt, dass die Auswahl an Beschäftigungsmög-

131 Ebd.

132 Eduard Dannert. Schreiben an Missionsleitung in Barmen, 1.8.1904, Bl. 67b, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland und Wilhelm Diehl. Quartalbericht, Usakos, 9.1.1911, Bl. 191a, RMG 2530a Usakos.

133 Vgl. u.a. für Libreville (Gabun) Rich 2003. Für Togo vgl. Habermas 2016; Zurstrasser 2008.

134 Alfred Unterkötter berichtete, dass er 15 Frauen zu sich gebeten hatte und sie von ihrem unsittlichen Lebenswandel abhalten wollte. Dabei stieß er auf Widerstand. Auf die Bitte doch zu ihrem Mann zurückzukehren, gab ihm zufolge die folgende Antwort, die auf einen selbstbewussten Umgang der Frauen mit ihrer Sexualität hinweist: »Ich gehe nicht wieder zu meinem Mann zurück, jetzt nicht und auch später nicht, ich will Dirne werden.« Alfred Unterkötter. Halbjahresbericht, Gemeinde Tsumeb. 1932, Bl. 173, RMG 2.529a Tsumeb.

135 Hartmann 2002.

136 Seiner 1904, S. 165.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichkeiten und damit die Verdienstmöglichkeiten für Frauen sehr beschränkt waren. Hurerei und Prostitution armer Frauen, dies wurde in verschiedenen historischen Kontexten gezeigt, war auch immer ein bewusster Einsatz des Körpers, um die eigene ökonomische Situation zu verbessern. Auf die zweischneidige Situation verweist auch Liv Haram in ihrem Aufsatz mit dem vielsagenden Titel *Prostitutes or Modern Women*?.[137]

5.4.2 Exkurs: Der Zusammenhang von VD-Untersuchungen und Sittlichkeit

Die zahlreichen Vergewaltigungen und die uneingeschränkte Prostitution hatte zur Folge, dass sich Geschlechtskrankheiten (veneral diseases, VD) unkontrolliert ausbreiteten. Einen Versuch der Kolonialregierung die Ausbreitung einzuschränken war die Einführung von VD-Untersuchungen, die nur schwarze Frauen betrafen. Kontrolle über Frauen und ihr Sexualverhalten zu erlangen, waren Ziel der VD-Untersuchungen, die die deutsche Kolonialregierung angeordnet hatte.[138] Während im Reichstagsprotokoll von 1909 ganz klar die »weißen Soldaten« als Verbreiter von Geschlechtskrankheiten genannt werden,[139] waren es in der Kolonie Südwestafrikas vor allem schwarze Frauen, die sich den medizinischen Untersuchungen durch meist weiße Ärzte unterziehen mussten.[140] Dies belegt auch die Beobachtung im Gefangenenkraal in Windhuk: Dort hatte der Major Hauptmann den folgenden Tagesbefehl ausgegeben: »Die eingeborenen Weiber mit gelber Binde sind krank! Hütete Euch vor denen, Soldaten.«[141] Der sexuelle Verkehr mit schwarzen Frauen wurde von staatlicher Seite offensichtlich nicht verhindert, vielmehr scheint sexuelle Gewalt gegen Frauen legitimiert gewesen zu sein. Damit wird die Regulierung zu einem Versuch männliche Macht über weibliche Sexualität zu etablieren bzw. zu festigen.[142] Den Missionaren kamen solche Regulierungen entgegen, da sie sich vor allem gegen die Prostitution und damit gegen unsittliches Verhalten von Frauen richteten, welches Missionare grundsätzlich bekämpften. Diese Gesetzgebung fokussierte sich nun ausschließlich auf das Verhalten von Frauen.

Auch die südafrikanische Mandatsregierung setzte auf die gleichen Maßnahmen. 1938 führte sie Zwangsuntersuchungen aller unverheirateter schwarzen Frauen ein. Da

137 Haram 2004, S. 221; Kienitz 1995.

138 Diese Kontrollen hatte die deutsche Kolonialregierung eingeführt, wurde aber auch von der südafrikanischen Regierung durchgeführt. Zur Entwicklung dieser Kontrollen siehe: Reports – Anti Veneral Campaigning in Native Reserves, 1936 – 1949, NAN 1676/SWAA A320/24. Vgl. hierzu auch: Wallace 1998.

139 Reichtagsprotokoll 1909/10,2.

140 Die Vorgehensweise glich jener aus Deutschland. Auch dort waren Frauen, die der Prostitution verdächtig waren, verpflichtet sich zweimal wöchentlich untersuchen zu lassen. Vgl. Verhandlungen des Reichstages, Berlin 1885. Aktenstück Nr., 419. Bd.: 85, 1. 1884/85, Signatur: 4 J.publ.g. 1142 yb, A-85. Zum Thema VD vgl.: Wallace 1998; Cleaver und Wallace 1990. Marion Wallace weist in ihrer Untersuchung darauf hin, dass die VD Untersuchungen als Mittel benutzt wurden, die Migration und damit Mobilität der Frauen einzudämmen und zu kontrollieren.

141 Spiecker 2013, S. 384.

142 Die Regulierung weiblicher Sexualität hat historische Kontinuität. Hierbei unterschieden sich die Kolonien nicht von den Mutterländern und daran hat sich bis heute wenig geändert. Zur Regulierung von Sexualität als Strategie des kolonialen Machterhalts vgl. Cooper und Stoler 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

alle nach früherem Recht geschlossenen Ehen weder von deutscher noch von südafrikanischer Administration anerkannt waren, fiel fast jede schwarze Frau unter diese Definition. Da die südafrikanische Administration daran interessiert war, die Bewegung der Frauen zu kontrollieren und vor allem Arbeit und Steuern von diesen einzufordern, schienen diese Untersuchungen eine Möglichkeit zu bieten, Frauen sexuell und wirtschaftlich zu regulieren.[143] Dagegen wehrten sich Frauen in verschiedenen Locationen.[144] Ihr Protest richtete sich gegen Männer, weiße und schwarze und war so vehement, denn auch die Vorsteher der Reservate versuchten Frauen zu diesen Untersuchungen zu drängen.[145]

Um die eskalierte Situation in diesem Fall zu retten und den Frauen den Sinn der Untersuchungen zu erläutern, lud Sybil Bowker, die Ehefrau des location superintendent, zu einem Treffen ein. 14 Frauen nahmen an dem Treffen teil, von 5 Frauen ist die Rede überliefert, die sie vor Ort hielten. Unter den Frauen war auch Gerardine Kukuri, eine sehr einflussreiche christliche Person.[146] Sie begann das Treffen mit einem Gebet: »I wish to say a prayer. Holy Jesus Christ, we have appeared here. Keep us together and bind us in love. Amen.«[147] Auch Natalie Kaheke und Andanette Kararaimbe beriefen sich bei ihren Argumentationen auf Gott. Bei ihrer Argumentation verwiesen sie auf das unterschiedliche Sittlichkeitsverständnis zwischen weißen und schwarzen Frauen. Während Sybil Bowker, so führten die anwesenden Frauen in ihrer Rede aus, einen kurzen Rock anhabe und keine Kopfbedeckung, käme es ihnen nicht einmal in den Sinn, ihren Kopfschmuck abzulegen. Unmöglich wäre es für sie sinnliche Gefühle wie das Küssen in der Öffentlichkeit zu zeigen. Hier drehte sich also die Situation. In diesem Fall waren es Herero, die ihre strenge Sittlichkeitsmoral betonten, die es für sie unmöglich mache, sich von einem Mann, auch noch einem weißen, untersuchen zu lassen, wenn selbst ihre Männer ihr Geschlecht nicht zu sehen bekamen: »God has created a man and a woman to come together and be together under one blanket, but even our husbands have never seen our private parts.«[148] Dieses Verständnis von Sittlichkeit, das diese Frauen vermittelten, steht im Gegensatz zu dem Umgang mit Sexualität, der bisher thematisiert wurde. Während es sich bei den hier zitierten Herero eher um ältere und offensichtlich auch sehr christliche Frauen handelte, waren es vor allem jüngere Frauen, die in freien Beziehungen mit weißen Männern lebten. Deutlich zeigt sich also ein sehr Generationenunterschied bezüglich Sittlichkeitsverständnis unter den Frauen

143 Orford 2003.

144 Nicht nur Hererofrauen protestierten gegen die VD-Untersuchungen. Auch Frauen in Keetmanshoop protestierten gegen die angekündigten Untersuchungen mit einem Schreiben vom 30.6.1939. Orford 2003. Eine weitere Protestaktion von 250 Frauen ist von Omaruru überliefert. Es fanden aber auch nicht nur aktive Proteste statt. An manchen Orten erschienen die Frauen auch einfach nicht zu den angeordneten Untersuchungen. Schreiben des Welfare Officers an den Magistrate, 29.4.1937, NAN SWAA 1676/A230/24 Reports anti-veneral campaign in native reserves.

145 Zum Protest der Hererofrauen vgl. Wallace 1998.

146 Ein Verzeichnis von Mitarbeiter*innen der Hereromission finden Sie online unter: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

147 Daymond et al. 2003, S. 222.

148 Ebd. Die Untersuchungen wurden aufgrund der weiblichen Gegenwehr nicht strikt durchgezogen und das Gesetz 1949 zurückgenommen. Orford 2003, S. 220.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Mädchen der Herero und verweist damit auf einen vorhandenen Generationenkonflikt.[149]

Missionare positionierten sich bei den VD-Untersuchungen auf der Seite der Frauen. Dazu waren sie auch von Gemeindeältesten und anderen, in den Quellen als »Großleute« bezeichneten Herero, gedrängt worden.[150] Aber sie nahmen diesbezüglich auch Konflikte mit der Kolonialbehörde in Kauf.[151] Schließlich gelang es ihnen einen Kompromiss auszuhandeln. Sie rangen der Kolonialregierung das Zugeständnis ab, dass zumindest jene Mädchen und Frauen, die regelmäßig den Gottesdienst besuchten, von den Untersuchungen ausgenommen wurden. Selbstlos war das Verhalten der Missionare dabei nicht, denn nun war ein ganz anderes Druckmittel entstanden, was die Durchsetzung christlicher Sittlichkeitsvorstellungen und die Mitgliedschaft in der Kirche zumindest für Frauen attraktiv oder auch notwendig werden ließ. Lebten sie nach den Sittlichkeitsvorstellungen der Missionare und zeigten sich im Gottesdienst, konnten sie die erniedrigenden VD-Untersuchungen umgehen. Hielten sie Distanz zur Kirche und lebten eine andere Moral als die der Kirche, dann waren sie qua Geschlecht nicht vor den Untersuchungen geschützt. Welche Machtposition die Missionare in dieser Situation erhielten zeigt, dass der Gouverneur, mit dem Johannes Spiecker »die Sache« besprochen hatte, ihm zusagte, »dass die Frauen nicht untersucht werden sollten, die der Missionar als gesund bezeichne.«[152] Diese Vereinbarungen schufen für Frauen neue Abhängigkeiten. Andererseits wurden die Mission und die Mitgliedschaft in der Kirche für Frauen dadurch auch aus nicht christlichen Gründen interessant.

5.4.3 Von weiblicher Sittlichkeit und männlichem Machterhalt

Für Namibia lassen sich unterschiedliche Hauptakteur*innen identifizieren, die von verschiedenen Interessen geleitet, die weibliche Sittlichkeit bzw. die weibliche Sexualität zu regulieren versuchten. Bisher war vor allem von Missionaren und Kolonialbeamten die Rede. Das Verhalten der Mädchen und Frauen forderte aber auch das traditionelle patriarchale Kontrollsystem heraus. Dies blieb nicht ohne Reaktion von Seiten älterer Herero, die ebenfalls ihre Möglichkeiten nutzten, um die Sexualität ihrer Töchter und Frauen mit Hinweis auf »Tradition« wieder unter Kontrolle zu bringen.[153] Es war ein Versuch Frauen in eine männlich definierte »traditionelle« Rolle zu drängen, denn Frauen war es gelungen trotz schwieriger Bedingungen ein recht hohes Maß an Autonomie zu gewinnen. Entsprechend wehrten sie sich gegen die Einengung und Beschränkung ihres Lebens und gegen den Versuch der Männer die patriarchale Herrschaft zu zementieren. Sie lehnten sich gegen traditionelle Herrschaft auf. Sie weigerten sich Zwangsehen oder Polygamie einzugehen. Sie zogen aus ländlichen Gegenden weg und

149 Schon 1888 verwies Eduard Dannert darauf, dass sich ein Generationenkonflikt andeutete. Nämlich, dass es den Kindern an Gehorsam und Ehrerbietung mangele und sich die Kinder über die Eltern »erhoben«. Eduard Dannert. Sociale Verhältnisse d[er] Ovaherero. Bl. 5b, RMG 3.311 Zur Geschichte d[er] Herero.

150 Spiecker 2013, S. 207 (19.3.1906) in Omaruru, Spiecker 2013, S. 221 (30.3.1906) in Otjimbingue.

151 Hartmann 2002, S. 44.

152 Spiecker 2013, S. 207 (19.3.1906).

153 Darauf verweist Vaughan 1991, S. 130.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ließen sich in Städten nieder, wo sie ein wirtschaftlich selbständiges Leben aufbauen konnten.[154] Oft siedelten sie in Minenstädten oder in Windhuk. Frauen nutzten die Veränderungen, die sich durch die politischen und wirtschaftlichen Umbrüche ergaben, in ihrem eigenen Interesse und forderten damit ihre Väter, Ehemänner und Brüder heraus. Dieses Verhalten wurde von Männern als Bedrohung empfunden. Insbesondere die weibliche Mobilität, als Symbol der Unabhängigkeit, wurde von einheimischen Männern, der Kolonialregierung und Mission gleichermaßen bekämpft.[155] Kolonialregierung, lokale männliche Eliten und die Mission, auch männlich dominiert, versuchten die Sexualität, Arbeit und Mobilität von Frauen zu kontrollieren. Während Männer sich frei bewegen und in den Städten eine neue Existenz aufbauen konnten, wurde Frauen diese Freiheit nicht zugestanden. Zahlreiche Frauen blieben jedoch unverheiratet oder schoben zumindest die Verheiratung weiter hinaus. Dies deutet Liv Haram auch als »part of a more general quest for freedom and a desire to pursue their individuality and to live a modern life in town.«[156]

Diese Angst vor dem Verlust der Kontrolle über die Frauen, zeigt sich auch deutlich auf der Konferenz der Gemeindeältesten und Evangelisten im Dezember 1930, bei der sie sich intensiv mit den sittlichen Zuständen in den christlichen Gemeinden auseinandersetzten und nach Strategien suchten, wieder zu »Sittlichkeit« und »Ordnung« zu kommen. Neben der Kritik an dem sittlichen Lotterleben der Kinder (wilde Ehen und vorehelicher Geschlechtsverkehr), war es vor allem das Verhalten von Mädchen und Frauen, das kritisiert wurde: Beanstandet wurde das »unnötige Umherreisen der Mädchen und Frauen.«[157] Aber nicht nur die Mobilität der Frauen stand in der Kritik, sondern vielmehr, dass Mädchen und Frauen die Prostitution offensichtlich auch als Einkommensquelle nutzten und Beziehungen auf Zeit mit einem weißen Mann einer Ehe mit einem Herero bevorzugten. Kritisiert wurde von Evangelisten und Ältesten außerdem, dass Frauen »ohne Arbeit sich von der Unzucht reichlich ernähren können, (für eine Nacht nehmen sie 10/- bis 20/- Sh.) […].«[158] Dieser gute Verdienst »verleitet die anderen Frauen und Mädchen.«[159]

Die Argumentationen der Evangelisten und Älteste ähnelten jenen Formulierungen der Missionare. Sie nahmen damit nicht nur die Forderungen der Missionare auf,

154 Beamte der Distrikte beklagten sich bspw., dass Frauen ihre Familien auf den Farmen verließen und sich in den Städten niederließen. In Windhuk lebten zahlenmäßig mehr schwarze Frauen als Männer.

155 Becker 2000, S. 180. Zur Kritik an der Mobilität der Frauen: Eduard Dannert. Schreiben an Deputation, 1.8.1904, Bl. 68a, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland, N.N. Aus der Evangelisation der Farmarbeiter. In: BdRM 1913, S. 14. In Zimbabwe hat die weibliche Emanzipation zur Kollaboration zwischen Kolonialregierung und einheimischen Männern zustande geführt, da sie als Bedrohung für die männliche Autorität wahrgenommen wurde. Die Kolonialregierung hatte dabei realisiert, »[…] that in order to maintain peace and stability in the colony, they had to keep African men happy.« Schmidt 1992.

156 Haram 2004, S. 213.

157 Protokoll der Konferenz der Gemeindeältesten und Evangelisten, Okahandja, Dezember 1930, Bl. 4a, RMG 2.631a Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.

158 Ebd.

159 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern instrumentalisierten diese für ihre eigenen Absichten, nämlich mit Unterstützung der Mission wieder mehr Kontrolle über Mädchen und Frauen zu gewinnen. Sie kritisieren die Freizügigkeit der Frauen und weisen im gleichen Atemzug auf das dadurch entstehende »Problem« für Männer: »Für den Mann aber sorgt niemand. Bleibt die Frau zu lange aus, so kommt er in Versuchung, sich eine andere zu nehmen. Gefällt ihm dann diese neue besser, dann wünscht er sie zu behalten und die Ehe zerbricht.«[160] Damit wurde die Lebensweise der Frau zum entscheidenden Element für die Ehe und zur männlichen Sittlichkeit stilisiert.

Grundsätzlich sahen die Evangelisten und Lehrer die Ursache dieser Entwicklung im Wegfall elterlicher Kontrolle über das Verhalten der Jugend. Das Mittel der Sozialkontrolle und der Interessensausgleich, wie bspw. Kompensationszahlungen für außerehelich geborene Kinder, war weggefallen.[161] Die Erosion sozialer Bindungen hatte ihren Beginn in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Intensiviert wurden sie durch die Folgen der Rinderpest und dem damit zusammenhängenden Verlust der ökonomischen Grundlage. In wachsender Zahl suchten sich Männer und Frauen Arbeitsmöglichkeiten in der entstehenden Kolonialwirtschaft.[162] Diese Entwicklung löste unter Herero einen Generationenkonflikt aus, der sich auch in der Sittlichkeitsdebatte niederschlug. Die neuen Verdienstmöglichkeiten schufen Möglichkeiten Geld zu verdienen und damit unabhängig von der Elterngeneration und dem bis dahin vorherrschenden Patronagesystem zu werden. Hinzu kam, dass die höhere Anonymität der Städte grundsätzlich die Möglichkeit bot, sich der Kontrolle der älteren Generation zu entziehen. So suchten nicht nur junge Mädchen dort ihre Freiheit, sondern auch junge Männer.[163] Von der älteren Generation wurde nicht nur der Lebensstil junger Frauen kritisiert, die in einem Verhältnis zu einem weißen Mann standen, sondern auch die Ehelosigkeit der jungen Generation im Allgemeinen. Diese Lebensweise wurde auch von weiten Teilen der Elterngeneration kritisiert. In diesem Kontext sollte die Wiedereinführung der Morgengabe (Ovitunja) gegensteuern. Sie sollte nicht nur helfen wieder feste soziale Beziehungen aufzubauen, sondern auch der älteren Generation ein gewisses Maß an soziale Kontrolle wiedergeben.[164] Nach Meinung der Mission löste jedoch die Wiedereinführung der Morgengabe vielmehr das Gegenteil aus. Denn die vergleichsweise hohe Summe führte nicht dazu, dass mehr Ehen geschlossen wurden, sondern wurde

160 Protokoll der Konferenz der Gemeindeältesten und Evangelisten, Okahandja, Dezember 1930, Bl. 5a, RMG 2.631a Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika. Dies war eines der Hauptargumente der Missionare, dass Frauen in ihrer Mobilität eingeschränkt werden sollten. Vgl. hierzu auch Kapitel VII.2.2 und Kapitel VII.3.2.

161 Gaitskell 1982.

162 Ausführlich hierzu Kapitel III.

163 Darüber berichtete auch der Evangelist Elias, der sich in diesem Fall mit den Älteren solidarisiert hatte gegen die jungen Männer: »Einmal hatte ich sogar einen unangenehmen Auftritt mit einer Anzahl erwachsener Knaben, die sich ein eigenes Haus hergerichtet hatten, um von ihren Eltern und Angehörigen getrennt zu wohnen. Als sie nicht davon ablassen wollten, sah ich mich genötigt, mit Hilfe einiger christlicher Männer das Haus, in dem sie Wohnung genommen hatten, niederreißen zu lassen. Das empörte sie sehr. Sie drohten ganz vom Platze wegziehen zu wollen. Doch haben sie ihr Vorhaben nicht ausgeführt.« Stationsbericht von Oandyoze von Elias Kandirikiria (gehört zu Okahandja, Philipp Diehl), von April 1890 bis April 1891, Philipp Diehl; BdRM 1891, S. 236.

164 Vgl. hierzu Krüger 1996, S. 26.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vielmehr zum Heiratshindernis.[165] In dieser Situation war es ein Leichtes für Männer sich ihren Verpflichtungen gegenüber Frauen und Kindern zu entziehen. Dies aber war der Müttergeneration ein Dorn im Auge. Weil so viele Kinder uneheliche geboren wurden, mischten sie sich 1936 ein.[166] Eine Demonstration von sechzig Frauen zog vor das Büro des Welfare Officers des Waterberg East Native Reserve, um dort eine Petition mit ihren Vorschlägen zur Verbesserung der Situation einzureichen. Angeführt wurde diese Demonstration von sechs Frauen aus bedeutenden Hererofamilien, die enge Beziehungen zur Mission unterhielten: Unangoroa und Edla Maharereo, Louisa und Augusta Kambazembi, Magdalina Katjimune und Hester Keha.

> Petition:
> The first thing is that we wish to call the »Biggest doctor« to come and find out the persons who poison us, a doctor that [sic!] can locate poison.
> The second point is, that the men should marry – all men from 30 years of age and who are still single should be forced to get married – single men who have reached that age and refuse to get married should be taxed. A Bachelor Tax of L 1 per month should be brought into force to serve as a remembrance for them to marry.
> The third point: The men living and cohabiting with women to whom they are not married and refuse to marry, the parents or relatives must take the women away from the man within three or four days.
> The fourth point: The man responsible for a pregnant woman should be forced to marry the woman, if he refuses, he should be made to pay three cows and calves to the woman.
> The fifth point: Beer should not be allowed, the man who drinks beer must go to the white peoples country and drink there but not in the reserve.
> The sixth. Young boys and girls must no associate with each other – this must stop.
> These things we have written. God and the law must help us. Nation is going to ruination.
> I am
> Unangoroa Maharero. Louisa Kambazembi. Elda Maharero. Augusta Kambazembi. Magdalina Katjimune & Hester Keha.[167]

Neben ihrer Forderung nach einem »Black Doctor«, der die »Vergiftung« (Geschlechtskrankheiten) der Bewohner des Reservats aufkläre und für die Gesundheit sorgte, befassten sich alle weiteren Forderungen mit dem Verhalten von Männern. Sie forderten nicht nur eine Junggesellensteuer für Männer ab 30 Jahren, sondern auch, dass es Männern nicht länger erlaubt werden sollte, unverheiratet mit Frauen zusammenzuleben. Im Falle, dass der Mann sich weigere die Frau zu heiraten, sollten Eltern verpflichtet werden zu intervenieren und die Tochter innerhalb drei oder vier Tage von dem Mann

165 Eine ähnliche Entwicklung zeigte sich auf Sumatra. Missionare stellten fest, dass junge Leute aufgrund des Brautpreises bevorzugt unverheiratet zusammenlebten. Diese Paare wurden auch nicht in der Kirche vom Missionar getraut, sondern vom Lehrer »zusammengesprochen«. Konferenzprotokoll 1928, Bl. 49, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

166 Vgl. hierzu auch Krüger 1996.

167 »Native Reserve – Waterberg East, Meeting of Women«, NAN SWAA 1149 A158/23/2.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu trennen. Unverheiratete Männer sollten die Mutter des unehelich geborenen Kindes heiraten oder aber Kompensationszahlungen von drei Kühen und Kälbern zu leisten, so wie dies in der vorkolonialen Zeit gehandhabt wurde.[168] Außerdem sollte der Bierkonsum im Reservat verboten werden und junge Männer und Frauen getrennt leben.

In einem Begleitbrief verwiesen die Frauen, ähnlich wie dies auch die Ältesten und Evangelisten taten, auf die problematischen sozialen Zustände, als Folge des Zusammenbruchs alter Sozialstrukturen.[169] Mit ihrem Verweis auf die idealisierten alten Zeiten war allerdings nicht per se der Wunsch nach einer Rückkehr zu dieser Zeit verbunden. Vielmehr wollten sie mit Hilfe von »god and the law« die Situation verändern. Sie forderten folglich eine gesetzliche Grundlage (»law«), die ihnen eine bessere Kontrolle über Männer und deren Verhalten ermöglichte. Zudem hofften sie auf die Unterstützung der Mission (»god«) in ihren Forderungen. Im Gegensatz zu Forderungen der Ältesten, Evangelisten und der Mission, die die Kontrolle weiblichen Verhaltens forderten, forderten Frauen mit ihrer Petition eine Kontrolle männlichen Verhaltens inklusive der Schaffung gesetzlicher Regeln, die dann auch eine Bestrafung männlichen Verhaltens ermöglichen sollten.

Die Aktion der Frauen wurde von der Mission erfreut wahrgenommen. Friedrich Pönnighaus berichtete davon folgendermaßen: »[…] mit Freuden hören wir, wie eine Anzahl führender Frauen im Waterberg-Reservat einen Anlauf genommen haben, sich der Unzucht entgegenzustemmen und alle unerlaubten Beziehungen ihrer Töchter zu jungen Burschen aufzuheben.«[170] Ohne weiter auf die Forderungen zur Regulierungen männlichen Verhaltens einzugehen, hob er hervor, daß: »[…] eine Tochter von Samuel Maharero in Okarupuka die Frauen des Reservates angeregt habe, die jungen Mädchen energisch zur Reinheit zu erziehen. So haben die älteren Frauen sich zusammengetan und bearbeiten die sittenlosen Mädchen so lange, bis sie geloben, der Unzucht zu entsagen.«[171] Gemäß europäischer Vorstellung der Bedeutung weiblicher Sittlichkeit für die soziale Konstitution einer Gesellschaft, nahm er vor allem die Erziehungsabsichten gegenüber den Mädchen wahr. In seinen Augen war es offensichtlich auch die Aufgabe der Frauen, ihre Töchter in dieser Hinsicht strenger zu erziehen.

Dabei bedienten sich Frauen einer Strategie, die vermehrt beobachtet wurde in Gesellschaften, die einen sozial-gesellschaftlichen Umbruch erlebten und auf der Suche nach neuen Strategien im Umgang Folgen dieser Veränderungen waren. Unter Berufung auf eine idealisierte »Tradition« forderte die sogenannte »puritan solution« junge Frauen – in geringem Grad auch junge Männer – auf, sexuell enthaltsam zu leben und den Alkoholgenuss zu meiden.[172] Nach Gesine Krüger erklärt sich das besondere In-

168 Delius 1990. Laut Ifi Amadiume war diese Regel auch in anderen afrikanischen Ländern gängig. Vgl. Amadiume o.J.

169 Auch in Europa wurde der Sittenverfall Ende 19. Jahrhunderts beklagt und durch Sittlichkeitsbewegungen bekämpft. Besonders aktiv war hier die Innere Mission, die durch Johann Heinrich Wichern ins Leben gerufen wurde und sich die Bekämpfung der »sittlichen Verwahrlosung« großer Teile der Bevölkerung auf die Fahne geschrieben hatte. Vgl. hierzu Gäbler 2000; Götzelmann 2000.

170 Friedrich Pönnighaus. Der heutige Stand im Waterbergreservat. August 1936, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

171 Ebd.

172 Gaitskell 1982; Kiernan 1977.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

teresse von Müttern die Sexualität der Töchter zu kontrollieren im südlichen Afrika dadurch, dass die Mütter oft die alleinige Verantwortung für die Versorgung der Familie trugen. Männer arbeiteten oft als Wanderarbeiter und waren abwesend. So waren es die Mütter, die zusätzlich zu ihren eigenen Kindern auch noch die Kinder ihrer Töchter miternähren mussten.[173] Die Forderung nach Enthaltsamkeit schien im südlichen Afrika eine verbreitete weibliche Strategie gewesen zu sein und eine Antwort auf sozialen und wirtschaftlichen Druck geboten zu haben.[174] Gleichzeitig zeigt sich aber auch ein Geschlechterkonflikt. In den 1920er Jahren fand im Kontext der Rekonstruktion einer Hererogesellschaft eine Rückkehr zu kulturellen Praktiken der vormissionarischen Zeit statt: Wiedereingeführt wurden Beschneidungen, Polygamie und das Wiederanzünden des heiligen Feuers. Mehrheitlich kehrten Männer der Mission den Rücken, Frauen besuchten weiterhin die Gottesdienste. Dabei führte »die Neustrukturierung und Absicherung männlicher Hierarchien […]«[175] ganz offensichtlich zur Stärkung und Veränderung bestimmter Aspekte der Hererokultur als »Traditionen.« Bspw. wurde der Dienst am heiligen Feuer neu nicht mehr von der ältesten Tochter des Familienoberhaupts versehen, sondern von Männern.[176] So hielt bspw. der Evangelist Mujoro sonntags den Gottesdienst und war gleichzeitig auch Okuruuo-Diener.[177] Die Wiedereinführung der Polygamie begründeten Männer damit, dass in diesen Verbindungen mehr Kinder geboren werden würden. Tatsache ist allerdings, dass Frauen nicht mehr Kinder in einer polygamen Ehe gebären als in einer monogamen. Aber – und hier liegt vielmehr das Hauptargument – *ein Mann* kann in einer polygamen Ehe mehr Kinder haben als in einer monogamen Ehe.[178]

---

173 Krüger 1996, S. 28.

174 Kiernan 1977.

175 "However, the *okuruuo* also became the ›stage‹ of marked conflicts. Often women resisted the rekindling of *omaruuo* as well as the reintroduction of polygyny because this was an effort, notably among elderly men, to reestablish structures of male authority modelled on former practices. But also Christian chiefs like Hugo Tjiseseta, who resided in Botswana and visited the Omaruru area, publicly condemned the rekindling of the *okuruuo*. At the same time women and men alike were eager to reintroduce male circumcision and female puberty rites among the younger generation, which indicates intense efforts by parents to reclaim authority at the level of the newly established homesteads. In general, both the need to reintroduce or to reinvent traditional symbols and practices and the opposition for this reflected a very uneven process of resettlement and reconstruction.« Krüger und Henrichsen 1998, S. 158. Vgl. zudem: Krüger 1996, S. 26. Auch Heike Becker verweist in diesem Zusammenhang auf das Problem der »Erfindung« von Tradition mit der Absicht bestimmte Entwicklungen zu verhindern. Becker 2007.

176 Nach Ifi Amadiume wurde das Feuer bei Bantu-Völkern auch assoziiert mit Frauen, Sexualität und der »creation of culture«. Insofern ging die Bedeutung des Feueranzündens über den rein religiösen Bereich hinaus. Der Verlust dieses weiblichen Privilegs hatte weitreichende Bedeutung für den Einfluss von Frauen innerhalb der Gesellschaft. Vgl. Amadiume o.J.

177 Friedrich Pönnighaus. Der Kampf mit dem heiligen Feuer. Beilage zum 2. Konferenzbericht 1934, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

178 Die Missionare wiederum argumentierten damit, dass innerhalb einer Monogamie weit mehr Kinder geboren werden. Konferenzprotokoll 1926, Bl. 143, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland. Zur Fruchtbarkeit bzw. zur Familienplanung in Polygamien vgl. auch: Hillmann 1975, S. 122ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ihre Argumente stützten sie mit Verweisen auf die Bibel. So bspw. beim außerehelichen Geschlechtsverkehr mit dem Hinweis auf den biblischen Befehl: »Seid fruchtbar und mehret euch.« Der missionarischen Kritik an Wiedereinführung polygamer Ehen und Beschneidungen, begegneten sie mit Hinweisen auf das Alte Testament. Polygamie, Beschneidung und außerehelicher Geschlechtsverkehr standen für sie nicht im Widerspruch mit dem Glauben an Gott.

Vor diesem Hintergrund forderten also Frauen mit ihrer Petition 1936 Autorität und Macht zurück in die ihre Hände.[179] Das Engagement der Frauen für die gesellschaftliche Situation wurde von den Missionaren begrüßt, weil sie sich für vermeintlich christliche Werte, also die Sittlichkeit, einsetzten, während gleichzeitig Frauen aufgrund ihres Alleingangs, vorbei an männlichen Autoritäten, kritisiert wurden. Anhand des Frauenprotests werden die unterschiedlichen Interessen von Frauen und Männern innerhalb der Reservate in einer Situation verschärfter sozialer Konflikte in den zwanziger und dreißiger Jahren deutlich.

Erwähnt sei an dieser Stelle auch, dass auch junge Männer die patriarchale Herrschaft in unterschiedlicher Weise herausforderten. Bekannt wurde vor allem die Diskussion über das Tragen von Zylinderhüten, in der sich der Protest junger Männer gegen die ältere Generation manifestierte.[180] Sie waren weniger angewiesen auf die ältere Generation was Wohlstand und Ansehen betraf.[181] Auch in diesem Fall suchten die älteren Männer Hilfe bei Mission und Kolonialverwaltung, um die aufmüpfige Jugend wieder unter Kontrolle zu bringen.

5.5 Zwischenfazit

In beiden Missionsgebieten kämpften Missionar*innen für die Einführung christlicher Moral und Sittlichkeit, ein Jahrhundertprojekt.

Diskussionen über den Umgang mit »sittlichen Vergehen« zogen sich durch sämtliche Konferenzdiskussionen, Referate und Arbeitsberichte beider Missionsgebiete und belegen damit ihre Bedeutung für die Missionsarbeit. Dabei lässt sich eine Tendenz erkennen, Begriffe wie »Sünde« und »Moral« hauptsächlich zur Definition christlicher Weiblichkeit zu benutzten, die wiederum als elementar für die männliche Sittlichkeit verstanden wurde. Aber es zeigt sich auch, dass Verfehlungen gegen christliche Sittlichkeitsvorstellungen, also insbesondere vorehelicher Geschlechtsverkehr und Ehebruch, bei Männern und Frauen in christlichen Gemeinden gleichermaßen gerügt wurden. In den Berichten der Missionare tauchten Männer und Frauen als Verführte und Verführer auf. Beide wurden für unmoralisches Verhalten mit Ausschluss vom Abendmahl bestraft. Die Zahl der Ausgeschlossenen wurde von den Missionaren schon deshalb so

179 Aus Sorge, dass es weitere Aktionen gäbe, zeigten sich die Beamten unfähig konstruktiv mit der Kritik der Frauen umzugehen. Zur Reaktion auf diese Petition und den Umgang, vgl. Krüger 1996.

180 Protokoll der Aeltestenkonferenz d. Hereromissionare in Swakopmund 1913, RMG 2.618 Missionarskonferenzen. Außerdem: Prein 1994, S. 116.

181 April Gordon geht davon aus, dass Ovahona ihren gesellschaftlichen Einfluss und Vertrauen dadurch einbüßten, dass sie mit kolonialen Autoritäten kollaborierten und für die wirtschaftlichen Interessen der Weißen zum Teil Arbeiter rekrutiert hatten. Cooper 1997, S. 478.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

genau dokumentiert, weil dies als Gradmesser über den Zustand der jeweiligen Gemeinde diente. Ganz im Sinne des Wortes, »[a]n geheiligten Familien soll man den Segen erkennen, den Gott durch die Kirche über die Menschenkinder ausgießt. In geheiligten Familien soll hinwiederum die Stärke der Kirche bestehen.«[182] Für Kolonialbeamte und Siedler auf der anderen Seite, stand das freizügige Verhalten von Frauen für die Erfolgslosigkeit der Mission.

Offensichtlich wurde, dass Missionar*innen das sexuelle Verhalten der Menschen in den Missionsgebieten in unterschiedlicher Weise beeinflussten. Sie veränderten die Wahrnehmung von Sittlichkeit und Moral, auch wenn sie sich nicht immer mit ihren Vorstellungen durchsetzen konnten.[183] In unterschiedlicher Weise machten sich Frauen und Männer christliche Sittlichkeitsvorstellungen zur Durchsetzung der eigenen Interessen zu Nutze. Während Frauen ihren Widerstand gegen gesetzlich angeordnete VD-Untersuchungen mit Verweis auf ihre strenge Sittlichkeit und Moral begründeten, versuchten Männer über die Sittlichkeitsdiskussion ihre Macht über Mädchen und Frauen wiederherzustellen, indem sie sich auf vermeintliche Traditionen beriefen. Die Diskussionen zur Sittlichkeit belegen aber auch, dass offensichtlich nicht alle christliche Männer und Frauen bereit waren, mit der Konversion auch die moralisch-christlichen Vorstellungen der Missionar*innen bedingungslos zu übernehmen. Dies ist in den genannten Beispielen deutlich geworden. Vielmehr nutzten sie diese vor allem zur Durchsetzung eigener Interessen. Damit legen diese Diskussionen einmal mehr die Handlungsfähigkeit der lokalen Bevölkerung und zugleich die Grenzen des missionarischen Einflusses offen. Für Christ*innen in Namibia war es durchaus möglich, den neuen Glauben anzunehmen, ohne dabei notwendigerweise gleichzeitig auch die Sittlichkeitsvorstellungen der Missionare zu übernehmen. Während in der Vorstellungswelt der Missionar*innen wahre Sittlichkeit nur im Christentum verwirklicht werden konnte und auch das nur nach der von ihr propagierten Art und Weise. Symbolisch sollte sich der sittlich reine Glauben der neuen Christ*innen über Äußerlichkeiten zeigen. Die reine den ganzen Körper bedeckende Kleidung erhielt dabei besondere Symbolkraft.

182 Thiersch 1859, S. 11.

183 »Falling pregnant before marriage was regarded as shameful and sinful and the confession of sins is still practiced today.« Akawa 2014, S. 126.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

6 Genderkonstruktionen in der christlichen Ehe. Oder welche Rollenvorstellungen die Missionare ins Missionsfeld trugen

6.1 Die »Befreiung« der Frau aus der Abhängigkeit ihres Mannes. Die Diskussionen über den Umgang mit der Polygamie

6.1.1 Die Monogamie als einzige moralische Verbindung zwischen Mann und Frau

Den Kampf gegen die Polygamie und die Mehrehe begründeten Missionare, Bräute und Missionsschwestern mit der Absicht Frauen aus ihrer Abhängigkeit zu befreien. Gerade die Polygamie bot sich als scheinbar exzellente Projektionsfläche an. Denn die Existenz von Polygamie war in der missionarischen Wahrnehmung per se ein Zustand gesellschaftlicher Unterdrückung von Frauen. Die ihr zugeschriebenen Folgen, wie »die Erniedrigung der Ehe zu einer Legalisierung sinnlicher Leidenschaft, die Degradation des Weibes, die Zerrüttung des Familienlebens, die Zerstörung des häuslichen Friedens, die Erschwerung der Kinderzucht usw.«[1] dienten dazu, ihre eigenen Handlungen zu legitimieren. In Missionszeitschriften wurde die Stellung der heidnischen Frauen als besonders bedauernswert dargestellt. Damit generierte die Mission die Voraussetzungen, um ihre Handlungen in den Missionsgemeinden zur Förderung von Frauen zu begründen und ihren Erfolg zu betonen.[2] Gleichzeitig positionierte sich die Mission selbst als Institution, die sich für die Emanzipation der Frauen einsetzte.

Die Polygamie wurde beschrieben als Auswuchs von Lüsternheit und sexueller Unersättlichkeit.[3] Die Mission kritisierte, dass fleischliche Lust das Handeln der Menschen bestimme und nicht die Liebe und innere Verbundenheit, die die christliche Ehe de-

1 Warneck 1902a, S. 303.

2 Vgl. hierzu auch Haggis 2003, S. 170ff.

3 Die Aufklärungsphilosophen hatten bereits im 18. Jahrhundert festgehalten, dass eine Polygamie den Freiheiten liebevoller Gefühlsregungen zuwiderlief und daher nicht die menschliche Natur zur Entfaltung bringe. Vgl. hierzu auch Osterhammel 1998, S. 359ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

finieren sollten.[4] Während sich also die christliche Ehe durch »Hingabe, gegenseitiger Liebe und Fürsorge«[5] auszeichne, sei die heidnische Ehe bestimmt von der »Sucht recht viele Kinder […] zu haben.«[6] Die christliche Ehe wurde im Gegensatz zur Polygamie als religiös sanktioniertes Zusammenleben definiert, in der die Leidenschaft in den Hintergrund trat. In der christlichen Ehe wurde vielmehr die gegenseitige Verpflichtung zu Treue betont. Die Missionare waren davon überzeugt, dass »erst das Christentum […] die dem Weibe von Anfang zukommende würdige Stellung in der menschlichen Gesellschaft wieder zurück erobert«[7] und damit erst die Annahme des christlichen Glaubens und die damit verbundene Lebensform zur »Befreiung« der Frau führe. Hier zeigen sich das missionarische Superioritätsdenken und die Annahme, dass Lebensmodelle, die von christlichen Vorstellungen abwichen, per se mit einem niedrigeren Stand der Frau einhergehen würden. Mit ihrer propagierten »Befreiung« der Frauen aus ihrer Abhängigkeit beabsichtigte die Mission allerdings nicht grundsätzlich die reale Freiheit von Frauen zu vergrößern, sondern deren Position nach christlichen Vorstellungen umzuformen. Aufgrund dessen konnte sich missionarische Einflussnahme freiheitsbeschränkend auswirken. Darauf, dass weiße Männer ihr vordergründiges Interesse an emanzipatorische Themen vielmehr zur Legitimation kolonialer und rassistischer Herrschaft nutzten, als zur Verbesserung der Situation von Frauen, hat Katharina Walgenbach in ihrer Studie zum deutschen Kolonialismus hingewiesen.[8] Dieses Muster findet sich auch im missionarischen Kontext, wie die folgende Diskussion zeigt. Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass die Diskussionen über die richtige Ehe gleichzeitig auch eine Neuaushandlung von Männlichkeiten und Weiblichkeiten und damit von Macht und Unterlegenheit war.

Wie sehr die missionarische Wahrnehmung von der eigenen Geschlechterkonstruktion beeinflusst war, wird offensichtlich, wenn andere Quellen herangezogen werden. Eine der wenigen überlieferten weiblichen Quellen zu diesem Thema ist der Reisebericht von Mary Gaunt. Sie war, im Gegensatz zu den Missionaren, sehr beeindruckt von der Selbständigkeit der Frauen in polygamen Ehen. In ihren Berichten beschrieb sie die vorgefundene Lebenswirklichkeit als positives Gegenmodell zu der von ihr kritisierten Situation der Frauen in Europa. So schrieb sie ganz euphorisch in ihrem Bericht:

> »Many of them are rich, and in this comfortable country they are all of them self-supporting wives. They sell their wares, or march about the streets, happy, contented, important people, very sure of themselves. Let no one run away with the impression that these women are in any way down-trodden. They look very much the reverse. We may not approve of polygamy, but I am bound to say these women of Tarkwa were no down-trodden slaves. They looked like women who had exactly what they

4 Dass die christliche Ehe von den Missionaren selbst als Auffangbecken eigener sexueller Bedürfnisse verstanden wurde, wurde bei dieser Argumentation geschickt ausgeblendet.

5 Wilhelm Volkmann. Die christliche Ehe, 1893, Bl. 3 und Heinrich Brakensiek. Frauenkauf, 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen. Außerdem vgl. Thiersch 1859.

6 Wilhelm Volkmann. Die christliche Ehe, 1893, Bl. 3, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

7 Heinrich Brakensiek. Frauenkauf, 1911, Bl. 1, RMG 2.899 Missionarskonferenzen, August Mohri. Über battasche Eheverhältnisse, Konferenzprotokoll 1874, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

8 Walgenbach 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wanted, and, curiously enough whenever I think of thoroughly contented, thoroughly independent, well-to-do women, I think of those women in the goldmining centre of West Africa.«[9]

Verglichen mit europäischen Eheverhältnissen erschienen ihr gerade die in einer Polygamie lebenden Frauen selbständig, zufrieden und einflussreich. In ihren Augen waren diese Verhältnisse fortschrittlicher als jene in Europa. Die freiheitliche Situation drückte sich für sie gerade in der wirtschaftlich unabhängigen Position der Frauen aus, die ihr eigenes Haus und ihre eigene Wirtschaft hatten. Sie schrieb: »Each wife had her own little home, consisting of two rooms and a kitchen place; the wife without children was the farthest away from him, and the last wife, just married, had a room next his.«[10] Auch Paul Bohannan bestätigt diese Wahrnehmung. Er entlarvte die patriarchalen Europäer in ihrer Wahrnehmung und vertrat den Standpunkt, dass nicht die Form der Ehe entscheidend sei für die gesellschaftliche Position von Frauen, sondern vielmehr die gesellschaftliche Wahrnehmung der Ehe an sich. »Polygyny has nothing to do with the position of women in society. African women, by and large, have a high social position. […] Women in Africa are not, in short, a deprived group as they were in the ninetheenth-century Western world.«[11] Adrian Hastings Untersuchung in Ghana hat zudem gezeigt, dass monogame Ehen von Igbo-Frauen überwiegend als freiheitsbeschränkend wahrgenommen wurden.[12] Und Allan D. Cooper verwies auf den Umstand, dass gerade durch die Einführung der Monogamie die Arbeitslast der Frauen bedeutend gestiegen war. Denn, die Arbeit, die sich zuvor mehrere Frauen geteilt hatten, lastete jetzt nun auf einer.[13] Auch wenn Mary Gaunt genauso wenig eine neutrale Beobachterin gewesen war wie Missionar*innen, so ergänzt ihr Blick die überwiegend männlichen Berichte und zeigt sehr anschaulichen, wie Situationen unterschiedlich gedeutet werden können. Während Mary Gaunt der in Europa vorherrschende Geschlechterordnung eher kritisch gegenüber stand, wurde diese von Seiten der Mission glorifiziert.

Grundsätzlich war die Mission und mit ihr die meisten christlichen Zeitgenossen in Europa davon überzeugt, dass Monogamie im Christentum die einzig moralische Form der Verbindung zwischen Mann und Frau sein konnte.[14] Wie zentral die Etablierung christlicher Ehen samt ihrer Genderkonstruktion für die Missionare war, zeigt die Prominenz, die dieses Thema auf den Missionskonferenzen einnahm. Nicht nur diskutierten die Missionare beider Missionsgebiete ausführlich Einzelfälle in ihren regelmäßig stattfindenden Versammlungen und erfragten Rat bei der Missionsleitung, sie setzten sich auch in Form von Referaten intensiv mit den Themen christliche Ehe,

9 Gaunt 1911, S. 324.

10 Gaunt 1911, S. 283. Zum wirtschaftlichen System einer Polygamie vgl. Cooper 1997, S. 476; Comaroff und Comaroff 1991, S. 133.

11 Bohannan 1964, S. 163.

12 Hastings 1973, S. 117.

13 Cooper 1997, S. 476.

14 Thiersch 1859, S. 8; Hillmann 1975. Die deutschen Missionsgesellschaften bestätigten auch 1927, dass das Ziel der Mission sein musste, dass sich die christliche Ehe etablierte. Beschluss auf der Sitzung des Deutschen Evangelischen Missionsbundes in Herrenhut 14./15.10.1927. Protokoll der Sitzung des DEMB, Herrenhut, 14./15.10.1927, AFSK 2-1/DA/184/Dt. Ev. Missionsbund/1923-1929.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Polygamie und Sittlichkeit auseinander. Die zahlenmäßige Zunahme monogamer Eheschließungen wurde zum Zeichen des Erfolgs. Auch die überlieferten Familienfotos von Gemeindemitgliedern belegen die zentrale Bedeutung christlicher Familienstrukturen. (Vgl. hierzu Abb. 11 und 12)

Die Annahme des Christentums schien sich in den Augen der Missionar*innen gerade durch die Durchsetzung der Monogamie auszudrücken und eine anderweite Entwicklung unmöglich. Ausgangspunkt der Argumentationen war fast ausschließlich die Position der Frauen. Ging die Mission doch davon aus, dass sich Frauen automatisch durch die Annahme des christlichen Glaubens, und damit durch christliche Moral und Bildung, aus ihrer misslichen Lage emanzipieren könnten. Denn, so schrieb die Missionsleitung der RMG 1907, »es ist eine der größten Segnungen, die das Evangelium einem Volke bringt, daß es die Frau wieder als die gleichberechtigte Miterbin der Gnade des Lebens neben den Mann stellt […].«[15] Damit gelang es der Mission das gesamte Unterfangen als »Befreiung« zu verklären, auch wenn schlussendlich nicht die Freiheit an sich, sondern christliche Gender- und Moralvorstellungen handlungsleitend waren. So weist die Missionsleitung die Missionare der Batakmission bspw. an, die Stellung der Frau insofern zu fördern, »wie sie die Bibel vorgesehen hat.«[16] Die von der Mission propagierte patriarchale Gesellschaftsordnung wurde mit dem Hinweis auf den »Sündenfall« legitimiert. Das ungehorsame Verhalten des ersten Paars habe die von Gott intendierte gleichberechtigte Beziehung der Geschlechter zerstört und so die Frau, denn sie hatte sich ja verführen lassen, der Herrschaft unter den Mann gestellt.[17]

Die Ehe nahm auch deshalb einen wichtigen Platz in den Diskussionen ein und wurde besonders genau beobachtet, weil die Familie als kleinste Einheit der Gemeinde und damit die Basis für eine christliche Gemeinschaft verstanden wurde. Und der »Grund der Familie ist die Ehe.«[18] Die Ehe und die darin gelebte Moral bzw. Sittlichkeit galten als Zeichen für »wahres christliches Leben«[19] und damit schlussendlich für den Erfolg der Mission. Grundsätzlich war die Mission der Meinung, und dies spiegelt sich in der Diskussion über die Ehe wider, dass die Konversion zum Christentum nicht nur als innerlicher Akt verstanden werden konnte, sondern auch ein äußerlicher sein sollte und sich damit im Lebenswandel der christlichen Männer und Frauen ausdrücken sollte. Dieser schien unmöglich mit einer polygamen Ehe in Einklang zu stehen. Die Missionare waren allerdings angewiesen keine bestehenden Ehen zu lösen. Sie sollten lediglich keine weiteren polygamen Ehen schließen.[20] Basierend auf obiger Theorie gingen die Missionare davon aus, dass die Annahme des Christentums automatisch zu einem

15 Konferenzprotokoll 1907, Bl. 72, RMG 2.895 Missionarskonferenzen.

16 Antwortschreiben der Missionsleitung, 13.6.1910, Bl. 300, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

17 Bird et al. 2019. Die Unterordnung der Frau war von Gott als Strafe für den Sündenfall gedacht. Die dem Menschen im Opfer Jesu geschenkte Vergebung beendete sein Schuldverhältnis vor Gott und somit auch das Unterordnungsverhältnis der Frau ihrem Mann gegenüber.

18 Wilhelm Volkmann. Die christliche Ehe. 1893, Bl. 1, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

19 Wilhelm Volkmann. Die christliche Ehe. 1893 und Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf. 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

20 Antwortschreiben auf Konferenz 1865, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland und Philipp Diehl. Ist es thunlich in unserer Hereromission die bisher strenge Praxis auf Polygamie fahren zu lassen. 1885, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

christlichen Lebenswandel führt und damit auch zur Abschaffung der Polygamie. Im Umgang mit den vorgefundenen polygamen Eheverhältnissen entwickelten sich innerhalb der RMG zwei Möglichkeiten. Während die einen eine »strenge Praxis« verfolgten, wählten andere einen sogenannten »milden« Umgang.[21] Bei der strengen Praxis war es Männern und Frauen polygamer Ehen nicht erlaubt, die Taufe zu empfangen, beim sogenannten milden Umgang, konnten Männer und Frauen getauft werden und Mitglied der Gemeinde sein. Allerdings waren auch sie keine vollwertigen Mitglieder. D.h. sie konnten keine Gemeindeämter und Patenschaften übernehmen. Aber werfen wir doch einen Blick auf die Entwicklungen in beiden Missionsgebieten:

6.1.2 Namibia: Für und wider die »strenge Praxis«

Im Vertrauen darauf, dass die Annahme des christlichen Glaubens automatisch zu einer christlichen Lebensform und damit zur Monogamie führe, fassten die Missionare der Hereromission in einer Stellungnahme aus dem Jahr 1865 ihre Haltung folgendermaßen zusammen: »Wir glauben nicht, dass Polygamie absolute Sünde ist, sondern sehen es als einen unter göttlicher Geduld getragenen Uebelstand an. Die Ehe hat in Bezug auf die Eheleute zwei Seiten, die leibliche und geistliche. Es werden Generationen vergehen, ehe diese Völker, wenn auch christianisiert, die letztere recht begreifen und sich aneignen können […].«[22] In ihrer Stellungnahme plädierten sie also für Geduld. Genau diese Erwartungshaltung der Mission wurde ihr später zum Verhängnis. Nämlich dann, als die erwartete äußere Veränderung, als Folge einer Konversion, nicht eintrat.[23]

Die Missionare hatten in den 1860er Jahren durchaus den politischen Aspekt und die gesellschaftliche Dimension der Polygamie innerhalb der Hererogesellschaft erkannt. So begründeten sie ihre Haltung, die polygamen Verbindungen zunächst zu akzeptieren auch damit, dass diese »Heirathen […] oft politischer Art [sind], Besiegelung von Stammesverbindungen, und ein radikaler Zerriss würde oft Leben und Gut gefährden.«[24] Unter Herero wurde gerade mit Hilfe von Ehen Allianzen geschmiedet und gefestigt und so ein soziales Netzwerk, eine Gemeinschaft, aufgebaut.[25] »Da Polygamie in freiester Weise von der Volkssitte erlaubt ist, ist der Zahl der Verschwägerungen kein Ziel

21 Auch in Südafrika und unter Nama in Namibia hielten sich die Missionare der RMG an die »strenge« Praxis. Ähnlich verhielt sich auch die katholische Mission. Sie bekämpfte die Polygamie mit Hilfe der strengen Praxis. Vgl. dazu u.a. Habermas 2016.

22 Diskussion über Polygamie auf der Missionarskonferenz 1865, Bl. 39a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

23 Jürgen Osterhammel verweist darauf, dass auf individuelle Ebene die Enttäuschung ein immer wiederkehrender Bestandteil von Zivilisierungsmissionen war. Osterhammel 2005, S. 372.

24 Diskussion über Polygamie auf der Missionarskonferenz 1865, Bl. 38a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

25 Heinrich Brincker schrieb, dass Kamaherero 13 Frauen hatte und er sich die Väter dieser Frauen »an seinen Stamm band« und damit wirtschaftliche und politische Einflussmöglichkeiten schuf. Heinrich Brincker. Die Ovaherero, 1876, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika. Vgl. Hierzu auch Hillmann 1975, S. 114ff. Lehmann 1955, S. 1962.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesetzt, und besonders die vornehmeren und einflußreichen Häuptlinge sind fortwährend bemüht, die eigene Familie immer mehr zu verschwägern, und vor allem mit solchen, deren Anhänglichkeit und Treue ihnen nicht ganz sicher erscheint.«[26] Macht und Einfluss eines Mannes zeigten sich an der Größe seines Netzwerks bzw. seines Patronagesystems und dieses schuf er über die Heirat verschiedener Frauen.[27] Über Ehen wurden Familien zusammengebunden. Männlichkeit definierte sich folglich über die Anzahl von Frauen. Trotz dieser sozial-politischen Bedeutung der polygamen Ehen waren die Missionare zu dieser Zeit fest davon überzeugt, dass die polygame Ehe schon deshalb von der Monogamie abgelöst werden würde, weil sie sich nicht mit christlich-moralischen Vorstellungen vertrug.[28]

Zehn Jahre später (1873) allerdings wandten sie sich von ihrer geduldigen Haltung ab und beschlossen der Entwicklung etwas nachzuhelfen. Neu musste sich ein Mann nach der Taufe auf eine Frau beschränken. Das hieß, er musste die anderen aus der Ehe »entlassen«. Diese Entlassungen sollten nicht rücksichtslos erfolgen, sondern in Rücksprache mit den Ältesten. »Welche er behalten will sei den Umständen und dem Willen des Mannes überlassen zu bestimmen; jedenfalls soll er mit dem Missionar darüber Rücksprache nehmen u[nd] der Missionar hiervon erst die Aeltesten über die Sitten des Volkes befragen, ehe er einen bestimmten Rat giebt.«[29] Dass die Ältesten in diesen Prozess einbezogen wurde, war auch eine Folge gemachter Erfahrungen. Denn zunächst hatten die Missionare bestimmt, dass die erste Frau als »richtige« Frau gelten sollte. Dabei hatten sie nicht die Folgen der Leviratsehen bedacht. Verstarb der Ehemann einer Frau, so wurde diese in der Regel von einem männlichen Verwandten als zusätzliche Frau aufgenommen. Damit wurden Frauen sozial abgesichert und die Verbindungen, die durch die Ehen geschlossen wurden, beibehalten. So konnte es aber vorkommen, dass manche Männer ihre erste Frau von einem verstorbenen Verwandten »geerbt« hatten. Da diese Ehen moralisch nicht im Einklang mit europäisch-christlichen Vorstellungen der Missionare waren, konnten die Missionare diese Frauen auch nicht als »richtige« Frauen anerkennen. Darum mussten individuelle Entscheidungen getroffen werden, die je nach Situation anders ausfallen konnten. Die Entscheidungen, so hielten das die Missionare zumindest auf ihrer Konferenz 1873 fest, sollte nur in Rücksprache mit den Ältesten getroffen werden sollten. Ganz so rigoros wurde dieser Beschluss auch nicht umgesetzt. War eine Trennung nicht möglich, sollten weder Mann noch Frau von der Taufe ausgeschlossen werden.

Die Regelung, dass der Mann, sollte er die Taufe wünschen, alle bis auf eine seiner Frauen entlassen musste, schuf der Mission weitere Probleme. Denn was sollte mit

---

26 Büttner 1882.

27 Erst durch die Heirat konnte sich ein Ovahona der Treue seiner Anhänger sicher sein. Darüber hinaus war es entscheidend möglichst viele Nachkommen zu haben, denn mit deren Verheiratung konnte das bestehende Netzwerk nicht nur gefestigt, sondern auch vergrößert werden. Jungen waren für die Aufsicht der Rinder und als Kämpfer zum Schutz bedeutend, während über Mädchen wiederum das Netzwerk weiter vergrößert werden konnte. Vgl. hierzu Lehmann 1955.

28 Diskussion im Hereroland Konferenzprotokoll 1865, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland, Heinrich Brincker. Die Ovaherero. 1876, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika, BdRM 1866, S. 225ff.

29 Konferenzprotokoll 1873, § 38, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den aus der Polygamie »entlassenen« Frauen passieren? In seiner Missionslehre thematisierte auch Gustav Warneck diese sehr komplexe Situation. Denn die Trennung polygamer Ehen warf nicht nur sittliche, sondern auch rechtliche Probleme auf, da es sich um gesetzliche Eheschließung handelte. Er fragt sogar, ob nicht auch in diesen Fällen das Verbot der Scheidung gelten müsste.[30] Die Missionare in Namibia waren sichtlich um Lösungen bemüht. Geprägt von der Vorstellung, dass die Ehe eine Versorgergemeinschaft war, entschieden sie, dass Männer weiterhin in der Pflicht waren, für Frauen und Kinder zu sorgen. Da aber Frauen bei den Herero für ihre Versorgung zumindest aus landwirtschaftlichen Erzeugnissen selbst zuständig waren, kann davon ausgegangen werden, dass es sich hierbei um die zusätzliche Versorgung mit Kleintieren wie Ziegen und Schafen handelte. Manche dieser entlassenen Frauen wurden von ihren Familien und/oder Verwandten aufgenommen.

Genau diesen Punkt, nämlich die Situation der entlassenen Frauen, griff auch Philipp Diehl bei seinem Referat im Jahr 1885 auf, um für einen milden Umgang mit der Polygamie zu plädieren.[31] Er forderte, dass auch in Polygamie lebende Männer und Frauen zur Taufe zugelassen werden sollten.[32] Noch 1876 hatte sich Heinrich Brincker für die Beibehaltung der »strengen« Praxis ausgesprochen und ihren Erfolg hervorgehoben. Philipp Diehl begründete seine Haltung mit der misslichen Situation vieler entlassener Frauen, denen, so formuliert er es, nichts anderes übrigblieb als nach der Entlassung aus der Ehe in »Hurerei« zu leben. Und dies war nicht im Sinne der Mission. Wieder wurde mit der Situation der Frauen argumentiert, um eine neue Strategie zu begründen. In seinem Referat verwies Philipp Diehl allerdings auch darauf, dass der Kampf der Mission gegen die Polygamie längst nicht von allen Frauen mitgetragen wurde, sondern sich die Mission gerade dadurch viele Frauen zu Gegnern machte. Manche Frauen weigerten sich nämlich nicht nur selbst einer Predigt zuzuhören, sondern verboten auch ihren Männern in Kontakt zu den Missionaren zu treten, weil sie befürchteten, dass diese Christen werden könnten und in der Folge sie aus der Ehe entlassen würden. »Die Weiber spielen unter den Herero eine große Rolle. Ihr Einfluß ist groß und wer wollte bestreiten, daß er auch hierin weit größer ist als uns bekannt wird«[33], gab Philipp Diehl zu bedenken. Aus der Haltung der Frauen wurden die Missionare offenbar nicht schlau. Geprägt von eurozentrischem Überlegenheitsdenken, zeigten sie sich unfähig die gesellschaftliche Position der Frauen in ihren komplexen Dimensionen zu erkennen. Vielmehr bedienten sie sich bekannter Deutungsmustern. Kulturelle Unterschiede konnten sie nicht richtig einordnen oder nahmen sie gar nicht erst wahr, was dazu führte, dass von ihnen einerseits Positionen, die in der eigenen Gesellschaft mit Prestige und Einfluss verbunden waren, unreflektiert auf andere Gesellschaften übertrugen. Dadurch waren sie auch nicht fähig, ihnen unbekannte Gesellschaftsstrukturen zu erkennen. Dies spiegelt sich auch in der Aussage von Heinrich Brincker von 1876

30 Warneck 1902a, S. 309.

31 Philipp Diehl. Ist es thunlich. 1885, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

32 Konferenzprotokoll April 1885, Bl. 6b, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

33 Philipp Diehl. Ist es thunlich, 1885, Bl. 19b, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wider: »Sonderbar genug sind die in Polygamie lebenden Herero Weiber unsre ausgesprochendsten Feinde.«[34]

Frauen konnten in der Hererogesellschaft bei einem Ovahona in vielerlei Situationen Schutz suchen und finden. So bspw., wenn sie von ihrem Mann verlassen wurden, wenn er gestorben war oder sie selbst den Mann verlassen hatten. Auch existierte die Möglichkeit der Scheidung. Gewalt in der Ehe, Sterilität und Streit war als Trennungsgrund anerkannt.[35] Frauen wurde aber auch Sicherheit gewährt von ihrer männlichen Verwandtschaft mütterlicherseits.[36]

Die frauenbefreiende Absicht, die sich die Missionare in ihrem Kampf gegen die Polygamie auf die Fahne geschrieben hatte, wurde folglich nicht von allen betroffenen Frauen bedingungslos mitgetragen und sorgte für Irritationen. Andererseits ist auch belegt, dass Mädchen und Frauen die Möglichkeiten nutzten, die ihnen die Mission unter ihrer Agenda bot und damit ihre Väter, Brüder und andere männliche Familienmitglieder herausforderten. Mädchen und Frauen flüchteten bspw. vor ungewollten Eheschließungen auf Missionsstationen. In vorkolonialen afrikanischen Gesellschaften war es für Frauen nicht möglich allein zu leben, sie waren eingebunden in eine patriarchale Gesellschaft und abhängig von Männern. »Her productive labour and reproductive powers as daughters, wife or widow belonged to her father, husband or son.«[37] Die Missionsstationen boten also Schutz und alternative wirtschaftliche Möglichkeiten und machten dadurch die Flucht aus traditionellen Lebensweisen möglich.[38] Anatje Swartbooi, die Frau von Captain Willem Swartbooi in der Namamission, bspw. setzte sich öffentlich für die Abschaffung der Polygamie und scheute in ihrem Kampf auch keine Konfrontation.[39] Aber es interessierten sich durchaus auch Frauen für den Glauben, ohne die polygamen Strukturen infrage zu stellen.[40]

Der Umgang mit der Polygamie wurde von den Missionaren in der Hereromission immer neu ausgehandelt, auch weil diesbezüglich keine Einigkeit herrschte. Getroffene Entscheidungen wurden neu diskutiert, befasste Beschlüsse hinterfragt. Auch 1885 suchten die Missionare nach dem richtigen Umgang. Obwohl die Mehrheit den Ausführungen von Philipp Diehl, der sich für die mildere Praxis aussprach, zustimmte, behielten sie die strenge Praxis bei. Was war geschehen? Zunächst brachte Gottlieb Viehe zu bedenken, dass »[w]o die Monogamie als Forderung des Christentums ins Bewußtsein der Gemeinden übergegangen ist, […] ein Handeln dagegen mehr Gefahr als Stützen bringen […]«[41] würde. Doch für den Beschluss entscheidend war offenbar die Rückfra-

34 Heinrich Brincker. Die Ovaherero und die Mission unter denselben. 1876, Bl. 89a, RMG 2.635a Vorträge und Referate zu Südwestafrika.

35 Bei den Herero war es die Familie mütterlicherseits (Eanda), die die Frau bei einer Scheidung wieder aufnahm. Stieß einer Frau etwas zu, rächten ihre Brüder als Mitglieder der gleichen Eanda ihre Schwester. Dannert 1905, S. 59. Auch bei den Batak konnten Frauen zu ihrer Familie zurückkehren.

36 Gewald 2000b, S. 167.

37 Gaitskell 1990, S. 253.

38 Vgl. hierzu die Kapitel VII und VIII.

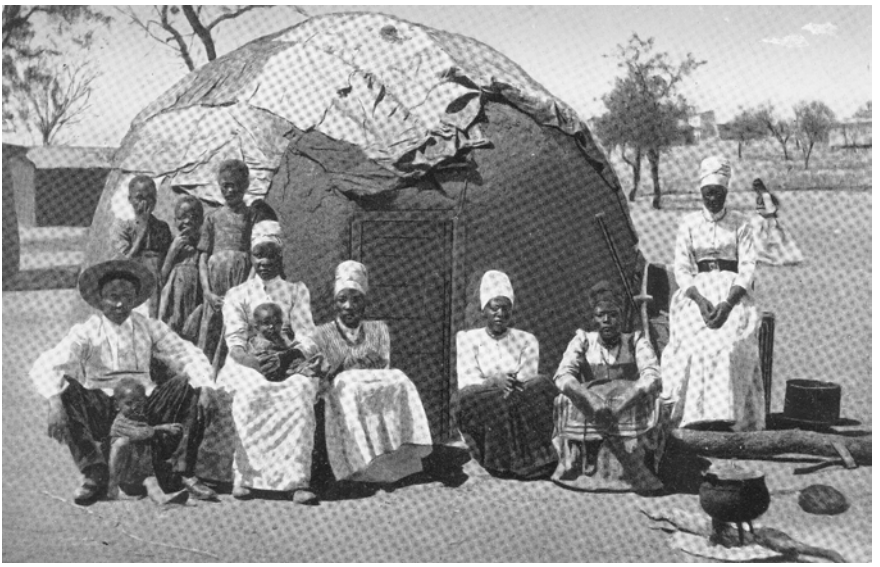
39 Anatje Swartbooi wurde 1845 getauft und war in der Gemeinde Rehoboth tätig. Sie wurde als Diakonisse bezeichnet. Gaomas 2008, S. 31, Lau 1987.

40 Konferenzprotokoll 1888, Bl. 13a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

41 Konferenzprotokoll 1885, Bl. 7a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abbildung 11: Gemeindeältester mit Familie in der Hereromission, o.J.



Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 902-112

ge bei den Ältesten. Diese setzten sich geschlossen dafür ein, dass die strenge Praxis beibehalten werden sollte. Schon Heinrich Brincker hatte 1876 bezüglich der Ehefrage einen Generationenunterschied erkannt: »Die alten Herero, welche alle Polygamisten sind, haben es offen ausgesprochen, nie Christen werden zu wollen, und beweisen es mit der That. Auf sie brauchen wir daher nicht viel Rücksicht mehr zu nehmen. Das junge Geschlecht steht dagegen anders. Aus ihnen sind unsere meisten Christen hervorgegangen und werden aus ihnen immer noch hervorgehen. Daher ist es gut, dass von vornherein reine Bahn gemacht ist.«[42]

Es gab also Männer, denen die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde bedeutend genug war, um ihre »Verhältnisse« zu ordneten und sich auf eine Frau zu beschränken. Und genau deshalb bestand 1885 die Ältestenversammlung darauf, die »strenge Praxis« beizubehalten. Diese Haltung der Ältesten verweist auf die neuen Machtstrukturen, die sich mit dem Aufkommen des Christentums in Namibia entwickelten. Dag Henrichsen spricht in diesem Zusammenhang von der Entstehung einer neuen christlichen Elite.[43] Das Christentum mit seinen neuen Funktionsstellen schuf, nicht nur, aber doch insbesondere, für (junge) Männer einen alternativen Weg an Macht zu gelangen. Dass nun die Ältestenversammlung 1885 darauf bestand, nur die Monogamie als einzig akzeptierte Ehe in christlichen Gemeinden anzuerkennen, ist auch ein Zeichen von Abgrenzungsbemühung. Mit dieser Haltung forderten sie die vorherrschenden Männlich-

42 Heinrich Brincker. Die Ovaherero und die Mission unter denselben. 1876. Bl. 89a, RMG 2.635a Vorträge und Referate zu Südwestafrika.

43 Henrichsen 2011.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keitsideale heraus und trugen entscheidend zur Verfestigung eines neuen christlichen Männlichkeitsbildes bei. War traditionell Männlichkeit eng verbunden mit der Anzahl von Frauen und Nachkommen, schuf die Mission ein neues Männlichkeitsbild, das sich über die monogame Ehe definierte. Die Anzahl der Kinder wurde als von Gott gegeben angenommen, auch wenn dies hieß, dass die Ehe kinderlos blieb. Aufstieg und Macht eines Mannes war innerhalb der christlichen Gemeinden von ganz anderen Faktoren abhängig. Damit trug die Mission nicht nur entscheidend dazu bei, dass sich ein neues christliches Männlichkeitsbild etablieren konnte, sondern schuf auch eine Möglichkeit für junge Männer die vorherrschenden patriarchalen Strukturen herauszufordern und zu umgehen, indem sie sich auf christliche Werte einließ.

Ein weiteres Mal diskutierten die Missionare auf ihrer Konferenzen 1902 das Für und Wider der strengen Praxis. Im Alltag, das belegen die Jahresberichte der Missionare, wurden die Regelung vielerorts schon aufgeweicht und an vorherrschende Realitäten angepasst. Denn nicht alle Christen waren bereit sich von ihren Frauen zu trennen, auch wenn sie ein Interesse am Christentum zeigten. So war bspw. der Ovahona Gabriel am Waterberg, obwohl er sich von keiner seiner Frauen trennen wollte, »ein eifriger Schüler der christlichen Lehre.«[44] Missionare ließen, auch entgegen ihrer offiziellen Vereinbarung, durchaus Polygamisten zur Taufe zu. Nicht nur hatten sie Taufen von Polygamisten erlaubt, die Missionare entschieden sich, da sich bisher keine Nachteile gezeigt hatten, auch weiterhin diese liberale Haltung beizubehalten und vielmehr in Einzelfällen zu entscheiden.[45] Trotzdem weiterhin die Abschaffung der Polygamie angestrebt wurde, so machten die Missionare doch, zugunsten der weiteren Christianisierung, Ausnahmen und nahmen Männer und Frauen aus polygamen Ehen in christliche Gemeinden auf. Auch wenn Protokolle und Einzelentscheide eine gewisse Willkür offenbaren, zeigt es doch, dass lokaler Bedingungen Aufnahme in die Missionsstrategien gefunden haben.

Konnte sich bis zum Deutsch-Namibischen Krieg zumindest in christlichen Kreisen die monogame Ehe etablieren, kam es in der Nachkriegszeit zu einer Rückbesinnung auf traditionelle Eheschließung. Diese Rückbesinnung auf polygame Eheverhältnisse per se mit der Ablehnung des Christentums gleichzusetzen, würde allerdings der Situation nicht gerecht werden. Vielmehr stand sie im engen Zusammenhang mit der Absicht die Hererogesellschaft über Ehen innerlich zu festigen und alte soziale Netzwerke zu reaktivieren, neue zu begründen und mehr Nachkommen zu bekommen.[46] Ihre Rückbesinnung sanktionierten Herero, zum großen Ärger der Missionare, mit dem Alte Testament.[47] Dass nun Herero den Missionaren erklären wollten, dass ihre »heidnische« Lebensweise biblisch sanktioniert werden konnte, wurde von den Missionaren nicht nur nicht anerkannt, sondern ins Lächerliche gezogen.[48] Erwähnt werden muss an dieser Stelle, dass die Missionare die im Alten Testament vorkommende Polygamie

44 Sonnenberg 2004, S. 39.

45 Konferenzprotokoll 1902, Bl. 167b, RMG 2.615 Missionarskonferenzen der Hereromission.

46 Vgl. hierzu auch Kapitel V.

47 Protokoll der Konferenzverhandlungen der Gemeindeältesten und Evangelisten im Augustineum zu Okahandja, 1930, Bl. 6b, RMG 2.631a Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.

48 Konferenzprotokoll 1926, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als »Abfall von der göttlichen Eheordnung,«[49] verstanden, wie auch Gustav Warneck in der Evangelisten Missionslehre schrieb. Er verwies in diesem Kontext auf die Schwierigkeit den Vorzug der monogamen Ehe oder auch die Ablehnung der Polygamie biblisch zu begründen und warnte davor einen »vermeintlichen biblischen Beweis« für die Monogamie heranzuziehen, denn »Auslegung und Schlußfolgerung ist irrig.«[50] Entgegen kam der Mission hingegen, dass die deutsche Kolonialregierung 1914 entschied, dass die von der Mission geschlossenen Ehen in die Eheregister am Wohnort des Mannes aufgenommen werden und Frauen die Familiennamen der Männer tragen sollten.[51] In der Gemeindeordnung von 1930 wurde als einzig wahre Ehe für Christ*innen die monogame Ehe verankert und durch die Kirchenzucht sanktioniert:

> »Die Ehe ist nach dem Worte Gottes heilig zu halten, weshalb in der Gemeinde nur die Einehe gestattet ist. Das Verharren im Ehebruch, böswilliges Verlassen des Ehegatten wie heimliche Vielehe ziehen den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich. Wenn heidnische Männer mit mehreren Frauen in der Gemeinde aufgenommen werden wollen, dann entscheidet der Vorstand nach eingehender Prüfung des vorliegenden Falles über die Aufnahmen. Die Entscheidung der Beibehaltung oder Entlassung der Frauen über die Erstgeheiratete hinaus wird nach seelsorgerlichen Gesichtspunkten getroffen.«[52]

Obwohl sowohl Kirche und Staat versuchten die Polygamie abzuschaffen, gab es sie weiterhin.[53] Trat ein Mann der christlichen Gemeinde bei, musste er offiziell seine Frauen entlassen. Welche Folgen dies haben konnte, beschrieb E. N. Namhila in ihrer Autobiographie. Ihr Großvater hatte zunächst vier Frauen. Nachdem er zum Christentum konvertiert war, musste er alle bis auf eine aus der Ehe »entlassen«. Gesetzlich waren sie nun nicht mehr seine Frauen. Zu Absicherung gab er ihnen ein Stück Land und ein Haus. Die Kinder lebten beim Großvater und seiner ersten Frau.[54] Martha Akawa kommentierte die Folgen dieser Regelung folgendermaßen: »What the church did was to change him from being an open polygamist to being a hidden one.«[55]

Auch in den 1990er Jahren existierten in Namibia noch drei mögliche Formen der Eheschließung in Namibia: die kirchliche, die staatliche und die »traditionelle« mit der Morgengabe.[56] Während sich Frauen seit der Unabhängigkeit im Kampf für eine Verbesserung ihrer gesellschaftlichen und rechtlichen Position gezielt für die Abschaffung

49 Warneck 1902a, S. 302.

50 Ebd.

51 Verfügung des Kaiserlichen Gouverneurs von Deutsch-Südwestafrika betreffend Einführung eines Eheregisters für Eingeborene, 28.4.1914, ELCIN, VII 27, Outjo.

52 Gemeinde- und Kirchenordnung 1930, Pkt. 6, Bl. 38, RMG 2.661 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenzordnung für die Evangelische Missionskirche in Südwest Afrika. Der Umgang mit der Polygamie beschäftigte auch die Evangelisten. Konferenzprotokoll 1930, ELCIN XIX.1 Evangelistenkonferenzen.

53 Offiziell war es unter der südafrikanischen Mandatsregierung nicht erlaubt polygame Ehen zu schließen. Siehe: Native Administration Proclamation of 1928 (Proclamation No. 15 of 1928).

54 E. N. Namhila. The price of Freedom Windhuk. 1997. Zitiert nach Akawa 2014, S. 126.

55 Akawa 2014, S. 126.

56 Martmann-Sprenger 1997, S. 198.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Polygamie einsetzten, begründeten die männlichen Befürworter die Beibehaltung der Polygamie als Teil der Hererokultur.[57] Die männlichen Befürworter beriefen sich auf das Gewohnheitsrecht, während die Gegnerinnen sich auf die Verfassung beriefen, die Bigamie und Polygamie unter Strafe stellte.[58] Glaubten die Missionar*innen, dass eine höhere Stellung der Frau mit der Übernahme des Christentums erreicht werden konnte, so beriefen sich einige Männer in der namibischen Debatte der 1990er Jahre um das neue Ehegesetz (»Married Persons‹ Equality Bill«) neben »afrikanischen Traditionen« auch auf das Christentum, nach welchem eine Gleichstellung von Mann und Frau nicht möglich sei und verteidigten damit das Bestehen genderspezifische Ungleichheiten mit Rückgriff auf die Bibel.[59]

6.1.3 Sumatra: Der Kampf gegen die Bigamie

Wie aber sah die Situation auf Sumatra aus? Auch hier war es verbreitet, dass Männer mehr als eine Frau heirateten. Die Gesellschaft der Batak war zur Zeit der Mission aufgeteilt in »Frauengebende« (Hulahula) und »Frauennehmende« (Boru) Gruppen. Eine Eheschließung fand immer zwischen diesen beiden Gruppen statt. Die dabei entstandenen Bindungen zwischen den beteiligten Familien und Gruppen waren wichtiger als die Personengemeinschaft der Ehepartner als Individuen.[60] Polygame Ehen waren vor allem unter politischen Eliten verbreitet, die dadurch ihre wirtschaftlichen, politischen und sozialen Netzwerke festigten.[61] Der Status eines einflussreichen Mannes hing auch bei den Batak von seinen Anhängern ab, mit denen er durch Heirat verbunden war. Die Zahl von Frauen und Kindern, aber auch die Größe seiner Reisfelder bestimmten seine Bedeutung. »Many marriages were arranged simply to obtain vital resources of land and labour.«[62]

Es gab allerdings einen weiteren Grund, warum viele Männer eine zweite Frau nahmen. Für Batak hatte die Nachkommenschaft eine wichtige Bedeutung.[63] Einen Sohn zu haben war wichtig, da Batak davon ausgingen, dass sie in ihren Söhnen weiterlebten. Es war die Aufgabe der Söhne das Andenken an die Eltern zu pflegen. Daher galt: »Nur wer keine Söhne hat, stirbt wirklich.«[64] Und das war für Batak »ein grauenerregender

57 Akawa 2014, S. 149ff.

58 Vgl. zur Debatte Akawa 2014, S. 149ff; Becker 2000.

59 Becker 2000, S. 171. Die National Gender Policy spielte eine große Rolle in der namibischen Verfassung, um Gendergerechtigkeit zu garantieren. Siehe hierzu auch: Becker 2000, S. 190.

60 Hierzu ausführlich: van Bemmelen 2012; Angerler 2009; Sherman 1987; Niessen 1985; Schreiner 1972, 140f. Außerdem Locher-Scholten 2000, 187ff.

61 Von dem Priesterkönig Si Singamangaradja, der viele Frauen hatte, ist überliefert, dass er die Missionare um eine weiße Frau bat. Diese Bitte wurde von den Missionaren ins Lächerliche gezogen und als Witz abgetan. Ob er damit ein politisches Bündnis mit den Missionaren schließen wollte, bleibt unbeantwortet. Lehmann 1996, S. 161; Schreiber 1884, S. 49.

62 van Bemmelen 1992, S. 143.

63 Kinderlosigkeit wurde als Zeichen dafür verstanden, dass die Eheleute nicht zusammenpassten. Winkler 1925, S. 100; Warneck 1909, S. 48. Johann Angerler verweist in diesem Zusammenhang auf den kulturellen Druck, der auf einem Mann lastete und welche Folgen männliche Impotenz haben konnte. Angerler 1997.

64 Schreiben an Johannes Spiecker 12.4.1897, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gedanke.«[65] Blieb eine Ehe kinder- bzw. sohnlos, war es daher nicht ungewöhnlich, dass der Mann, oft im Einverständnis der ersten Frau eine zweite Frau heiratete, um so die Weiterexistenz der Familie zu gewährleisten. Dabei war es grundsätzlich kein erstrebenswertes Ziel für eine Familie ausschließlich Söhne zu zeugen. Vielmehr waren frauengebende Familien in religiösen Belangen höhergestellt. Es herrschte die Vorstellung, dass die Verwandten der frauengebenden Gruppe das Leben der Männer und ihrer Nachkommen beeinflussen können. Die frauengebende Gruppe galt daher auch als »der in der Welt sichtbare Gott.«[66] Batakfamilien waren an einem möglichst ausgewogenen Verhältnis zwischen Söhnen und Töchtern interessiert.[67] Während die Söhne durch eine Heirat für den Fortbestand einer lückenlosen Familiengenealogie sorgten, war die wichtigste Funktion einer Tochter, durch ihre Heirat feste soziale Beziehungen zu einer anderen Familie aufzunehmen, dessen Mitglieder wiederum der Familie der Braut zu weitreichender Hilfe verpflichtet waren.[68] Frauen stellten Bindungsglieder zwischen Familien dar und nahmen insofern eine wichtige Rolle als Vermittlerinnen innerhalb der Gesellschaft ein.[69] »Because she [a woman, Anm. d. Verf.] is situated between hulahula and boru, she is associated with both, and an absolute member of neither.«[70] Da von den Missionaren die Anzahl und das Geschlechterverhältnis der Kinder als von Gott gegeben galt, wurden sie nicht müde zu betonen, dass weder kinderlose Ehen unglücklich sein müssen noch das Ausbleiben eines Sohnes eine persönliche Tragödie bedeutete. Da allerdings der soziale Status einer Batakfrau und damit ihre Anerkennung und Wertschätzung von der Geburt eines Sohnes abhing, waren auch Frauen sehr daran interessiert einen Sohn zu gebären und stimmten unter dem sozialen Druck meist zu, wenn ihre Ehemänner zweite Frauen nahmen. Allerdings suchten Frauen auch nach anderen Möglichkeiten, um das Problem der Kinderlosigkeit zu lösen. Insbesondere von der westlichen Medizin erhofften sie sich Hilfe und suchten bei den Missionsschwestern vor allem Rat bei Unfruchtbarkeit.[71] Eine weitere Ursache dafür, dass Männer mit mehreren Frauen verheiratet waren, war auch auf Sumatra die Tradition der Leviratsehe. Die Witwe wurde nach dem Tod ihres Mannes mit einem männlichen Verwandten der Familie verheiratet. Anders als bei der Polygamie in Namibia, die von der Mission als »Auswuchs der Unsittlichkeit« gedeutet wurde, verstanden die Missionare die Mehrehe auf Sumatra als »soziale Einrichtung.«[72] Die bigamen Ehen wurden in der

65 Warneck 1904, S. 68.

66 Warneck 1909, S. 60; van Bemmelen 2012, S. 34.

67 Ein Segenspruch fasst dies gut zusammen: »Wie Sterne am Himmel, wie Wolken geballt, so viel die Töchter, so zahlreich die Söhne.« Sarumpaët-Hutabarat 1955/1956, S. 124.

68 Sibeth 1990, S. 62. Vgl. zudem Locher-Scholten 2000, 187f.

69 Christine Schreiber hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die Frau, als höchstes Tauschmittel, hochgeschätzt wurde. Schreiber 2005, S. 136.

70 Niessen 1985, S. 75. Diesen Aspekt betont der Sammelband van Bemmelen et al. 1992. Siehe zudem: Schreiber 2005, 128ff; Angerler 2009; Warneck 1909, S. 31; Sherman 1987, S. 872d.

71 Hamacher 1936, S. 40, Rijkoef 1936, S. 17.

72 Warneck 1912, S. 110. Johannes Warneck geht sogar so weit, diese Ehen mit jenen der »alttestamentlichen Gottesmännern« zu vergleichen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Übergangszeit geduldet.[73] Das heißt konkret, dass es Männern, die mit mehr als einer Frau verheiratet waren, grundsätzlich möglich war zum Christentum überzutreten, ohne sich von ihren Frauen zu trennen. Allerdings war die vollwertige Mitgliedschaft in der Gemeinde und damit das Recht Ämter innerhalb der Gemeinde zu übernehmen, auch auf Sumatra nur getauften Männern (und Frauen) vorbehalten, die in einem monogamen Eheverhältnis lebten.[74] So wurde bspw. der Lehrer Kenan 1877 aus der Gemeinde ausgeschlossen, weil er sich eine zweite Frau genommen hatte.[75]

Abbildung 12: Prediger mit seiner Familie auf Sumatra, o.J.

Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6002-456

Mit der Zeit änderten die Missionare in der Batakmission ihre Strategie. Während die Missionare der Hereromission ihren Umgang lockerten, wurden die Missionare in der Batakmission in ihrem Umgang strenger. Auch unterschieden sie zwischen den Geschlechtern. Während bereits vor der Jahrhundertwende ein in Bigamie lebender Mann nicht mehr getauft wurde, stand es der in einer Bigamie lebenden Frau offen, Christin zu werden, ohne sich von ihrem Mann zu trennen, solange sich ein Ältester dazu verpflichtete, für die christliche Erziehung der Kinder zu sorgen.[76] Grund für die unterschiedliche Behandlung von Männern und Frauen war die Annahme, dass eine Frau

73 August Mohri. Über bataksche Eheverhältnisse, Konferenzprotokoll 1874, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

74 Protokoll der Synodalkonferenz 1890, Bl. 21, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

75 Dieser rechtfertigte seine Tat mit Hinweis auf das Alte Testament und versuchte auch seinen Ausschluss aus der Gemeinde zu verhindern, was ihm allerdings nicht gelang. BdRM 1877, S. 365.

76 Wilhelm Metzler. Kirchenzucht. 1900, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unter Zwang in eine Ehe eintrat und auch nicht die Möglichkeit hatte, diese zu lösen. Wie die Kirchenzucht sich in Bezug auf Mehrehen auswirken konnte, zeigt das folgende Beispiel: 1894 war der einzige Sohn des christlichen Radja Tallon gestorben. Weil er nun keinen Sohn mehr hatte, nahm er sich zu seiner älteren Frau noch eine junge. Das brachte ihm den Ausschluss aus der Gemeinde. Nach dem Tod seiner älteren Frau erfüllte er wieder die christlichen Moralansprüche und konnte wieder als Gemeindemitglied aufgenommen werden, »weil er sonst treu zur Kirche und Gemeinde hielt.«[77] Wieviel Verständnis die Missionare den christlichen Männern in einem solchen Fall entgegenbrachten, zeigt sich im Bericht von Wilhelm Metzler. Er schrieb zum Ausschluss von Radja Tallon: »Mir persönlich war sein Ausschluss besonders schwer geworden, da er uns in der ersten schweren Zeit […] sehr treue Dienste geleistet hatte. Gott hatte ihm aber noch zwei Söhne geschenkt, die ihm beide eine Stütze im hohen Alter geworden sind.[78] Auch Peter Heinrich Johannsen äußert sein Verständnis für einen Mann seiner Gemeinde, der mit einer psychisch kranken Frau verheiratet war und auch noch eine Tochter verloren hatte. »Obgleich ich entschieden dagegen bin, unter welcherlei Umständen auch, es zuzulassen eine 2te Frau zu nehmen, so kann man nur unter den hiesigen Verhältnissen herzliches Mitleid haben mit einem Mann, der in dieser Weise heimgesucht wird u[nd] ich habe mich oft im Stillen gefragt, ob man dieser einen Frau wegen die ganze Familie grausam zu Grund gehen lassen darf.«[79]

Der Mission gelang es nicht allein durch Anwendung der Kirchenzucht die christliche Ehe durchzusetzen. Vielmehr klagte Otto Stingel, »wo bleiben die für die Batakkirche so nötigen christlichen Gesetzte, von denen schon so oft die Rede war.«[80] Trotz strenger Kirchenzucht konnten Batakmänner nicht davon abgebracht werden, weitere Frauen zu heiraten. Vielmehr forderten christliche Radjas bereits 1899 die Akzeptanz der Bigamie und der Leviratsehe: 1. »Es möge erlaubt werden, daß Witwen zweite Frauen der jüngeren Brüder des Mannes werden dürfen« und 2. »dass wenn eine zweite oder dritte Frau stirbt, eine »Stellvertreterin« geheiratet werden dürfe.[81] Diese Forderung lehnten die Missionare jedoch ab und drängten die Ältesten, die bereits eine zweite Frauen genommen hatten, als Vorbilder der Gemeinden, sich der missionarischen Auffassung zu unterwerfen. Noch in der Kirchenordnung von 1906 findet sich der ausdrückliche Auftrag, »dass darauf hingearbeitet werden soll, dass die Vielweiberei aufhört.«[82] Interessant ist eine Wandlung in der Argumentation. Wie in Namibia begründete die Mission auch auf Sumatra den Kampf gegen die »Mehrehe« damit, damit die Position der Frauen verbessern zu wollen. So betonte bspw. August Mohri 1874 in seinem Referat vor allem die Nachteile für Frauen und die frauenunterdrückende Seite dieser Eheverhältnisse. Er verwies auf die Frauen, die Selbstmord begingen oder

77 Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1894, RMG 2.365 Metzler, Wilhelm.

78 Ebd.

79 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, ohne Jahr (verm. Mitte der 1880er Jahre), RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

80 Schreiben von Otto Stingel, Bungu, o.J., RMG 2.991 Fragen der Rechtsprechung für die christlichen Einwohner in Niederländisch-Indien (Adat).

81 Vgl. hierzu Konferenzprotokoll 1899, RMG 2.893 Missionarskonferenzen.

82 Kirchenordnung 1906, VII. Trauung, Pkt. 19, S. 13, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gar »verrückt«[83] wurden, weil ihre Männer eine zweite Frau nahmen. In der Kirchenordnung von 1906 hingegen zeigt sich ein interessanter Wandel. Betont wurden nun vor allem die negativen Auswirkungen, die eine solche Ehe für einen Mann bringen würde. Appelliert wurde an Männer solche Verbindungen nicht mehr einzugehen, um sich selbst zu schützen. Als Folgen wurden aufgelistet:

> »[Die] Untreue der Weiber, Zank der Frauen, der sich wieder auf die Kinder überträgt und zu Mord und Totschlag führt, Doppelwirtschaft und damit verbundene Kosten, Unzuverlässigkeit solcher Männer, welche zwischen zwei Feuer sitzen und kein Ansehen haben, auch unmöglich Kindererziehung üben können. Tatsächlich besitzen sie kein Eigentum, können kein Amt bekleiden, haben keinen Kredit, da die Frauen alles für sich und ihre Kinder zurückhalten. Der Mann, welcher zwei Frauen hat, muss sich von seinen Weibern alles gefallen lassen, denn er ist seines Lebens nicht sicher vor den Liebestränken der Datu, wenn er es mit der einen oder anderen seiner Frauen verdirbt.«[84]

Obwohl die Missionare ihren Kampf gegen Bigamie mit der Befreiung der Frau aus deren unterdrückten Situation begründeten, veränderten sie offensichtlich ihre Taktik und versuchten neue Wege zu finden, Männer von der Monogamie zu überzeugen. Missionare gingen in dieser Argumentation sogar so weit, Männer als Unterdrückte darstellen. Männer, als von den Frauen aller Rechte beraubt. Während Missionare also an Männer appellierten und mit diversen Argumenten versuchten, diese davon abzuhalten mehrere Frauen zu heiraten, unterstützte die Mission gleichzeitig Frauen, deren Männer sich eine zweite Frau nehmen wollten, bei ihrem Wunsch auf Scheidung.[85] Damit stellten sie sich gegen die Adat, denn diese sah Scheidung aufgrund von Bigamie nicht vor. Außerdem forderten die Mission, dass in diesen Fällen die Männer den »gezahlte[n] Brautschatz voll«[86] zurückbezahlen mussten. Der Brautvater hingegen sollte den Brautpreis nicht zurückzahlen müssen, wenn seine christliche Tochter sich von ihrem Mann scheiden lassen wollte, wenn dieser eine zweite Frau nahm. Mädchen und Frauen erkannten ihrerseits die Möglichkeiten, die ihnen der Kontakt mit der Mission eröffnete, eigene Wünsche und Bedürfnisse durchzusetzen. Sie suchten bei drohenden Zwangsehen Schutz auf Missionsstationen. Außerdem drängten die Missionare auf gesetzliche Handhabe, um die Durchsetzung der Monogamie zu beschleunigen. Die ersten »bürgerlichen Gesetzte für die Christen« arbeiteten die Missionare 1867 aus. Sie trennten zwischen geistlich-kirchlichem Rechtsbereich und »weltlichem« Bereich. Während die Gemeindeordnung in erster Linie eine Kirchenordnung ohne Rücksicht auf lokale Verhältnisse war, wurde in den »christlichen Gesetzen von 1876 der Versuch zur Bildung einer christlichen Adat unternommen, deren Anwendung in die Hände der

---

83 Konferenzprotokoll 1874, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Darin: August Mohri. Über batakkische Eheverhältnisse.

84 Kirchenordnung von 1906, VII. Trauung, Pkt. 19, S. 13f, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP.

85 Dieses Recht wurde auch von der indonesischen Regierung gesetzlich verankert. Allerdings machten Frauen von diesem Recht wenig gebrauch. Sarumpaët-Hutabarat 1955/1956, S. 133.

86 Konferenzprotokoll 1928, Bl. 28f, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

christlichen Radjas gelegt wurde.[87] Einen weiteren Versuch christliche Moralvorstellungen als Gesetze zu verschriftlichen, wurde mit den Synodalverhandlungen in den 1880er und 1890er Jahre vorangetrieben. Die monogame Ehe, das Erbrecht und der Ehebruch standen im Mittelpunkt der Diskussionen.[88] Sie scheiterten allerdings an der mangelhaften Umsetzung durch die Radjas, aber auch am fehlenden Interesse der Kolonialverwaltung die Mission in ihrem Anliegen zu unterstützen.[89] Diese war vor allem daran interessiert die Kolonie zu befrieden. Anfang 20. Jahrhundert änderte die Kolonialregierung ihre bisher eher zurückhaltende Position gegenüber Heiratsregelungen. Es kam zu einer Entwicklung, die Sita van Bemmelen als »secular takeover«[90] bezeichnet hat. Es sollten christliche Gesetze, die Christian By-Laws, unter Resident Barth 1913 entwickelt werden. Kritik an ersten Überlegungen kamen zunächst von J.C. Kielstra, der eine Beschreibung der Adat vorlegte, die für Gerichtsprozesse in den darauffolgenden Jahren zur Leitschnur wurde. Er betonte die Mitsprache der Radjas aus zwei Gründen: zum einen würde deren Unterstützung die Legalität der Eheschließungen garantieren und zum anderen galt ihre Mediation für kommende Probleme als unerlässlich. Einfluss nahm auch J.C. Vergouwen, der eine Untersuchung zur Funktion des Gewohnheitsrechts der Batak vorlegte.[91] Aufgenommen wurden folgende Punkte bezüglich der Ehe, die auch der Mission sehr am Herzen lagen: a) Die Zustimmung beider Partner zur Ehe. b) Die obligatorische Monogamie für Christen. c) Das Verbot der Bigamie, d) Das Verbot der Heirat zwischen einem Mann und seiner Stiefmutter bzw. Stieftochter. Nicht berücksichtigt wurden allerdings: a) Die von der Mission geforderten Festlegung eines Heiratsalters von 15 und 18 Jahren. Es wurde lediglich eine Richtlinie vorgegeben.[92] b) Polygamie blieb für Nichtchristen legal, was für die Mission ein herber Schlag in ihren Bemühungen war. c) Ehebruch konnte nach den Vorgaben von J.C. Kielstra außergerichtlich gelöst werden, während dies von der Mission als Strafdelikt gesehen wurde.

87 Vgl. hierzu auch Schreiner 1972.

88 An der Synode 1881 nahmen ca. 350 Personen teil. Darunter »eingeborene Lehrer, Älteste, christliche Häuptlinge und andere angesehen Gemeindeglieder.« Bei der Synode 1883 waren bereits 600 Personen dabei. BdRM 1884, S. 356. Festgelegt wurde auch, dass nach einer Scheidung der »relativ unschuldige Theil« wieder verheiratet werden konnte. Vgl. hierzu Protokoll der Synodalkonferenz 1893, Bl. 82. RMG 2.891 Missionarskonferenzen; Kirchenordnung 1898, Abschnitt VII, Absatz 11,1, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP; Sammlung Konferenzbeschlüsse, Beschluss 100, S. 16; Entwurf der Kirchenzuchtordnung 1906, VII. Trauungen, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP. Vgl. auch Warneck 1912, S. 90ff.

89 Die Missionare kritisierten, dass die christliche Gesetzgebung »recht mangelhaft durchgeführt« wurde. »Die Schuld liegt allerdings nicht zum wenigsten an den Häuptlingen, die nicht genug für sie eintreten. Aber es muß doch auch gesagt werden, daß einzelne holl. Beamte sich um die Anwendung dieser […] kaum kümmern.« Sie suchten das Gespräch mit der Kolonialregierung. Konferenzprotokoll 1895, RMG 2.891 Missionarskonferenzen. Ausführlich hierzu: van Bemmelen 2012, S. 270ff; Schreiner 1972.

90 van Bemmelen 2012, S. 253.

91 Vergouwen 1964.

92 Es waren insbesondere die Missionsschwestern, die sich sehr dafür einsetzten, dass das Heiratsalter der Mädchen nach oben verschoben wurde. Auguste Temming. Die Arbeit an den Batakfrauen. 1913, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

d) Scheidung wurde aus verschiedensten Gründen zugelassen: So konnten sich die Partner scheiden lassen, wenn sie sich nicht (mehr) mochten, bei unheilbarer Krankheit, bei Flucht, Sterilität, Gewalt und/oder Inhaftierung. Die Mission wiederum akzeptierte die Scheidung nur bei Ehebruch und Bigamie.[93]

Eng verbunden mit der Diskussion über Bigamie war auf Sumatra der Wunsch nach Abschaffung des Frauenkaufs. Eine erneute Diskussion stießen 1910 jüngere Missionare an. Während die schon länger in der Arbeit stehenden Missionare einen pragmatischen Umgang mit diesem Thema entwickelt hatten, setzten diese sich gegen die Abschaffung des Brautpreises ein. Dabei kam es zu einer fast grotesken Situation: die schon länger auf Sumatra arbeitenden Missionare hoben zur Begründung ihrer Position die positiven Seiten des Frauenkaufs für Frauen hervor, während die jüngeren Missionare den (dienst-)älteren Missionaren vorwarfen in dieser Beziehung zu lax zu handeln. »Es sei aber durchaus nicht darnach gehandelt worden,«[94] betonten die schon länger im Dienst stehenden Missionare den Umstand, »daß in verschiedenen Fällen bei einem weniger hohen Kaufpreis die Frau auch weniger Achtung genießt u[nd] Ehescheidungen um so leichter u[nd] öfter vorkommen.«[95] Sie einigten sich schließlich darauf, dass »Mittel und Wege gesucht werden [sollten], den Frauenkauf mit der Zeit abzuschaffen und eine Gleichstellung der Frau mit den Männern anzustreben [sei], daß Mädchen und Frauen nicht mehr wie ein Stück Vieh oder wie eine Handelsware verkauft und betrachtet«[96] wurden.

Der Wunsch nach gesetzlicher Handhabe unter den Missionaren war groß.[97] 1911 forderte Heinrich Brakensiek: »Wilde Ehen, Unzucht, böswilliges Verlassen und dergleichen,«[98] sollten verboten und die Monogamie gesetzlich festgelegt werden. Ein Grund für die RMG sich erneut mit diesem Thema auseinander zu setzen und sich zu positionieren, war die Tatsache, dass die erste freie Batakkirche (Hatopan Kristen Batak, HKB), die Bigamie erlaubte und damit für viele eine Alternative bot und zu einer Abwanderungsbewegung in den Missionsgemeinden führte. Bereits 1916 überlegten Missionare einen zeitweilig milderen Umgang mit der Bigamie einzuschlagen, weil die Bigamie wieder zunahm und die betreffenden Männer kurzerhand vor ihrer beabsichtigten Ehe einfach aus der Kirche austraten, um so der Kirchenzucht zu entgehen.[99] Ganz frei in ihrer Positionierung waren die Missionare allerdings nicht, denn auf der Missionskonferenz von Edinburgh von 1910 war die Polygamie als grundsätzlich unvereinbar mit dem Christentum definiert worden. Dieser Stellungnahme hatte sich auch die RMG angeschlossen. Deshalb forderte auch die Missionsleitung von den Missionaren eine strikte Anwendung der Kirchenzucht.[100] Allerdings wurde bei Frauen eine

93 Zu den Forderungen der Mission vgl. Konferenzprotokoll 1910, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

94 Konferenzprotokoll 1910, Bl. 263, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Die Bedeutung des Brautpreises verlor seine wirtschaftliche Bedeutung, als mehr und mehr Menschen bezahlter Arbeit nachgingen. van Bemmelen 2012, S. 370.

98 Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf. 1911, Bl. 11, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

99 Konferenzprotokoll 1916, Bl. 346, RMG 2.895 Missionarskonferenzen.

100 Antwortschreiben aus Barmen, Ende 11.1916, Bl. 357, RMG 2.895 Missionarskonferenzen. Erneut bestätigten die Missionsgesellschaften ihre Haltung im Beschluss auf der Sitzung des Deutschen

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausnahme gemacht. »Die Vielweiberei kann in der evangelischen Kirche nicht geduldet werden. Trotz großer Bedenken müssen wir die Taufe polygamer Frauen zulassen. Die Taufe polygamer Männer kann nur in Ausnahmefällen zugelassen werden, wenn die vorgeordneten Instanzen des Missionsfeldes oder der Heimat nach sorgfältiger Prüfung sie für unerlässlich halten.«[101]

Die Situation schien unlösbar. Die Fälle von »Mehrehen« häuften sich und die Christen verlangten verstärkt ein Entgegenkommen von der Mission und forderten, »dass die Gemeinde dem Verlangen eines [Gemeindemitglied, Anm. d. Verf] der keinen Sohn hat, nachgeben müsse, wenn er sich eine zweite Frau nehmen wolle.«[102] Auch 1923 lag der Konferenz eine Bitte der Männer vor, ihnen Wege zu eröffnen, wie sie trotz Zweitehen wieder in die Gemeinden aufgenommen werden könnten.[103] Doch eine Zulassung der Bigamie in christlichen Gemeinden bekämpften die Missionare vehement. So verwundert es nicht, dass 1926 ca. 740 christliche Männer aufgrund von Bigamie aus den Gemeinden ausgeschlossen waren und Missionare sich darüber beklagten, dass auch Älteste aus den Gemeinden austraten, um eine zweite Frau zu nehmen.[104] Das Festhalten an der strengen Haltung begründeten die Missionare auch mit einem Hinweis darauf, dass sie »bei einer milderen Praxis […] sicher dahin missverstanden werden [würden], dass die Mehrehe nicht dauernd von der Kirche«[105] ausgeschlossen sei. Ihre Aussage belegt allerdings auch wie hin- und hergerissen die Missionare offensichtlich bei diesem Thema waren:

> »Es liegt die Bitte einer Frau um Wiederaufnahme in die Gemeinde vor, nachdem sie vor Jahren sich hat bereit finden lassen, die zweite Frau eines Mannes zu werden. Es wird ihr das Zeugnis eines gut christlichen Wandels ausgestellt. Wenn wir auch die Spannung zwischen dem barmherzigen Mitfühlen einerseits und der harten Kirchenordnung andrerseits peinlich empfinden, so müssen wir doch um der Heiligkeit der Ehe willen daran festhalten, dass Bigamisten ausgeschlossen bleiben.«[106]

Und doch ist erkennbar, dass ein auch Männer und Frauen, die bigam lebten christliche Grundwerte aufnahmen. Wie die Missionare in Namibia befürchten die Missionare auf Sumatra auch, dass eine Lockerung im Umgang mit der »Mehrehe« christliche Prinzipien aufweichen würde. Im Kampf gegen die Bigamie ging die Mission im Fall des Lehrers Luther Siregar sogar so weit, dass sie ihm mit Entlassung drohte, sollte er die

---

Evangelischen Missionsbundes in Herrenhut 14./15.10.1927. Protokoll der Sitzung des DEMB, Herrenhut, 14./15.10.1927, AFSK 2-1/DA/184/Dt. Ev. Missionsbund/1923-1929.

101 Beschluss auf der Sitzung des Deutschen Evangelischen Missionsbundes in Herrenhut 14./15.10.1927. Protokoll der Sitzung des DEMB, Herrenhut, 14./15.10.1927, AFSK 2-1/DA/184/Dt. Ev. Missionsbund/1923-1929.

102 Schreiben von Johannes Warneck an die Batakgemeinden, 1927, Bl. 41, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

103 Konferenzprotokoll 1923, Bl. 186, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

104 Ludwig Nommensen. Jahresbericht über die Gemeinde Laguboti, 1925-26, RMG 2.845 Laguboti.

105 Konferenzprotokoll 1928, Bl. 49, RMG 2.896 Missionarskonferenzen. Bereits 1899 legte der Ephorus dar, dass unter keinen Umständen »Mehrehen« in den Gemeinden gestattet seien. Konferenzprotokoll 1899, RMG 2.893 Missionarskonferenzen.

106 Konferenzprotokoll 1928, Bl. 49, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tochter eines wegen Bigamie ausgeschlossenen Mannes heiratet.[107] Und dies, obwohl noch 1898 festgelegt wurde, dass Kinder ausgeschlossener Eltern durchaus Lehrer und Pandita heiraten können, vorausgesetzt sie selbst waren »untadelig.«[108]

Die einzige Möglichkeit der Mission Einfluss auf das Heiratsverhalten der Christen zu nehmen war neben der Kirchenzucht die Kirchenzeremonie. Als ideale Ehe wurde die Vereinigung einer getauften Frau mit einem getauften Mann gesehen. Um die Idealvorstellung durchzusetzen, wurde nur diese vom Missionar getraut. Andere Ehen schlossen Lehrer oder Ältesten. Damit sollte die Monogamie an Attraktivität gewinnen, legte aber vor allem den Grundstein für die Entstehung einer mehrstufigen religiösen Wertigkeit der Segenshandlungen durch die verschiedenen Mitarbeiter der Kirche.[109] Nur »ehrbaren Personen, die sittlich rein geblieben« waren stand die kirchliche Trauung durch einen Missionar offen. Sie durften einen Schmuck als Zeichen ihrer Unbescholtenheit tragen. Die zweite Stufe wurde bezeichnet als die »öffentliche, feierliche, christliche Trauung,«[110] die von einem Missionar oder Pandita in der Kirche durch Einsegnen vollzogen wurde. Beide Partner mussten konfirmiert und »unbescholten«[111] sein. Zumindest durften sie nicht unter Kirchenzucht stehen. Die dritte Eheschließung wurde im Dorf durch die Ältesten in Gegenwart eines Lehrers vollzogen. Diese letzte Trauung fand ohne Einsegnung statt. Stattdessen war es lediglich eine »fürbittende Zusammensprechung.«[112] Obwohl die Mission hinter dieser Aufgliederung klar die kirchliche Trauung als erstrebenswerteste Form favorisierten, war es ausgerechnet die dritte Stufe, die unter der jungen Generationen in den 1920er Jahren bevorzugt wurde. Dies hing damit zusammen, dass sich unter den jungen Leuten die von der Mission propagierte Liebesehe durchsetze.[113] Dies scheint im ersten Blick ein Widerspruch zu sein. Zwar propagierte die Mission die Liebesheirat, nicht aber so, wie sie sich auf Sumatra mehr und mehr durchsetzte. Denn viele solcher Ehen wurden gegen den Willen der Eltern geschlossen, was wiederum von der Mission abgelehnt wurde.

Unterstützung zur Durchsetzung christlicher Sittlichkeits- und Ehevorstellungen leisteten auch die Pandita, die 1927 einen Antrag stellten, in den Gemeinden über »häusliche, eheliche und Erziehungsfragen«[114] zu sprechen. Das von Pandita Moeda ausgearbeitete Referat über den christlichen Ehestand wurde begeistert von den Missionaren aufgenommen und mit einer Auflage von 1000 Stück als Sonderdruck verteilt.[115] Offensichtlich erhofften sich die Missionare durch die Mitarbeit der Pandita weiteren Erfolg bei der Bekämpfung der Bigamie. Auch die Pandita forderten eine »fest umschriebene

107 Konferenzprotokoll 1926, Bl. 6, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

108 Konferenzbeschlüsse 1898, S. 8, RMG 2.892 Missionarskonferenzen.

109 Vgl. hierzu auch: Schreiner 1972, S. 144.

110 Entwurf der Kirchenzuchtordnung 1906, VII. Trauungen, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP.

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Konferenzprotokoll.1928, Bl. 49, RMG 2.897 Missionarskonferenzen. Vgl. hierzu außerdem die Diskussion im folgenden Kapitel.

114 Konferenzprotokoll 1927, Bl. 27, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

115 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

christliche Sitte.«[116] Vertreter christlicher Gemeinden forderten gemeinsam mit den Missionaren in den 1930er Jahren die Regierung dazu auf Polygamie nicht länger zu dulden und Polygamisten schwerer zu bestrafen.[117] Allerdings scheiterte die Mission aufgrund der fehlenden Unterstützung der christlichen »Häuptlinge,«[118] die selbst oft mehrere Frauen hatten.

Auch die holländische Kolonialregierung verhielt sich bezüglich allgemeiner gesetzlicher Maßnahmen betreffs Polygamie schon deshalb zurückhaltend, um den islamischen Bevölkerungsteil nicht gegen sich aufzubringen.[119] Vielmehr verfolgte sie die Vorstellung, Veränderungen und Fortschritt durch Bildung, insbesondere von Frauen, zu fördern. Zunächst schien es so, als würden diese Überlegungen aufzugehen. Auch die frühe Feministin Kartini sah eine Veränderung über die Frauenbildung als einzigen Weg. Sie rief Frauen schon Ende des 19. Jahrhunderts dazu auf, ihre gesellschaftliche Situation zu ändern: »Come women, young girls, stand up, let us join hands and let us work together to change these unbearable conditions.«[120] Anfang 20. Jahrhunderts waren immer mehr gebildete Frauen auf der Suche nach neuen Formen von Ehen, die ihnen Gleichstellung mit ihren Männern ermöglichte.[121] Auch christliche Batakfrauen organisierten sich 1931 und organisierten einen Protest.[122] Es versammeln sich 4 000 »gebildete bataksche Frauen«[123] in Taroetoeng und sie forderten:

> »Wir Frauen wollen nicht den Männern gleichgestellt sein, wir wollen nur gewertet sein. Man soll uns durch die Forderung, die zweite Frau hinzunehmen zu können, nicht herunterziehen. Dann wollen wir weiter, daß die Witwe, die keinen Sohn hat, nicht mehr das Eigentum der Familie ihres Mannes ist und gezwungen werden kann, den jüngeren Bruder ihres Mannes zu heiraten, sondern sie soll frei sein und mit ihren Kinder leben können; man soll ihr auch nicht die Reisfelder nehmen und den Söhnen ihres Schwagers geben, wenn sie nur eine Tochter hat, sondern das Erbe soll der Tochter bleiben; wenn nun der Mann eine zweite Frau nimmt, wollen sie, dass der Mann verpflichtet wird, für die erste Frau zu sorgen, solange sie lebt. Kinder sind eine Gabe Gottes, und wenn Gott sie uns versagt, so wollen wir uns nicht, daß der Mann deshalb seine Frau wegwirft.«[124]

116 Konferenzprotokoll 1927, Bl. 28, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

117 BdRM 1934, S. 172ff.

118 Konferenzprotokoll 1927, Bl. 28, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

119 Locher-Scholten 2000, S. 190.

120 Coté 2005, S. 45. Dieser Kampf gegen die Polygamie fand vor allem auf Java statt. Vgl. hierzu Locher-Scholten 2000, S. 190f. Eine Vorkämpferin für Frauenrechte auf Java war Raden Adjeng Kartini. Sie gründete 1903 eine Mädchenschule, die allen Indonesierinnen offenstand. Die Briefe von Kartini wurden veröffentlich von: Symmers 1921.

121 Locher-Scholten 2000, S. 178.

122 Interessanterweise erschien dieser Artikel erst vier Jahre später im missionseigenen Blatt. Alwine Hamacher. Batakfrauen halten eine Protestversammlung. In: DMR 1935, S. 41f.

123 Alwine Hamacher war als einzige europäische Frau dabei. Sie kannte Julia Hutabarat, die eine ehemalige Lehrerin einer Missionsschule war.

124 Alwine Hamacher. Batakfrauen halten eine Protestversammlung. In: DMR 1935, S. 41f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine andere Frau forderte, dass ein Mann, der eine zweite Frau nahm, bestraft werden müsste. Ein anderes Mädchen forderte, dass Mädchen nicht mehr so früh und auch nicht gegen ihren Willen verheiratet werden sollten. Es sollte gewartet werden, bis die Mädchen selbst wählen können und damit alt genug seien. Die Veranstaltung wurde mit Gebet und Gesang eröffnet und geschlossen. Die Frauen betonten, dass ihre Forderungen für Christ*innen unabdingbar seien. Sie forderten zwar nicht, das betonten sie vorneweg, die Gleichstellung mit den Männern, aber doch eine Wertschätzung und eine daraus folgende Besserstellung der Frau. Damit gehörten sie nicht zu den progressiven Frauenrechtlerinnen, sondern positionierten sich eher moderat und insofern auch für die Missionar*innen in ihren Forderungen unterstützenswert.[125] Die Missionsschwester Alwine Hamacher war von den Frauen beeindruckt: »Ich habe immer wieder gestaunt, wie sachlich und gut diese Frauen sprachen und wußten, was sie wollten.«[126] Allerdings standen die Frauen mit all ihren Forderungen ganz im Sinne der Mission und bestätigten diese in ihrer Wahrnehmung, Arbeit und Zielsetzung. Andererseits kann aber auch gesagt werden, dass Frauen mit Hilfe christlicher Argumente ihre Besserstellung forderten.

Mit der Ausweitung der holländischen Kolonialverwaltung auf Indonesien, drängte die Kolonialregierung seit den 1920er und 1930er Jahren darauf, die Eheschließung westlichen Normen zu beeinflussen. So befürwortete sie 1933 nach einer fünfzigjährigen Debatte ein Gesetz zur Regulierung von Ehen, das sich allerdings ausschließlich auf indonesische Christ*innen in Java, Minahasa und Ambon bezog. Es enthielt ein Minimum an Forderungen: Monogamie für Christ*innen, freie Partner*innenwahl, Zivilregistration und das Heiratsalter wurde auf 15 Jahre bei Mädchen und 18 bei Jungen festgelegt. Scheidung war unter bestimmten Voraussetzungen (u.a. vorsätzliches Verlassen, unversöhnliche Zwietracht, Polygamie) erlaubt und sollte von einem Gericht entschieden werden. Nicht geregelt wurden der Brautpreis, die Form der Ehen (endo oder exogam) und das Besitzrecht. Diese Punkte sollten weiterhin über die Adat geregelt werden. 1937 entschloss sich die Kolonialregierung ein Ehegesetz[127] zu verfassen, dass sie allerdings aufgrund der Opposition wieder zurücknehmen musste.[128]

---

125 Mehr zur Frauenbewegung in Indonesien mit einem Schwerpunkt auf Java siehe: Locher-Scholten 2000, S. 191ff.

126 Alwine Hamacher. Batakfrauen halten eine Protestversammlung. In: DMR 1935, S. 41f.

127 Monogamie wurde erwartet und Scheidung blieb für beide Seiten eine Option. Das Besitz- und Erbrecht blieb von diesen Gesetzten nicht betroffen, sondern wurde weiterhin über die Adat geregelt, so dass Frauen ihre schon existierende Autonomie im Betreff auf Besitz und Erbe behielten. »Combining the best of »East« and »West«, the draft was a women-friendly proposal,« urteilt Elsbeth Locher-Scholten. Locher-Scholten 2000, S. 197.

128 Die holländische Kolonialverwaltung wollte vor allem holländische Frauen, die sich mit indonesischen Männern verheiratet hatten, vor Polygamie zu schützen. Aber der Entwurf richtete sich auch an die weibliche Elite Indonesiens. Während das Gesetz von 1896 über Mischehen eine Diskussion darüber auslöste, wer Europaer war und wer nicht (vgl. hierzu Stoler 1995), schien dieser neue Entwurf, der auf dem Gesetz von 1896 aufbaute, eine neue Identität zu schaffen. Nämlich den eines modernen Monogamisten. Und der Entwurf schien Unterschiede zwischen Nationalität (Race) aufzulösen, während er neue Differenzen zwischen Klassen und Religionen zu verstärken schien. Der Entwurf löste eine große Diskussion aus. Unterstützt von indonesischen Feministinnen wurde

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abschließend lässt sich sagen: Nach der Jahrhundertwende nahm der Einfluss der niederländischen Kolonialverwaltung auf rechtliche Belange deutlich zu, während der Einfluss der Mission sank. Radjas behielten ihren Einfluss bei, während sich auch Frauen immer stärker für ihre Interessen einsetzten.

6.1.4 Die Position der Frau zwischen Freiheit und Beschränkung

Das Vorherrschen der Vielehe wurde von der Mission als Zeichen für gesellschaftliche Benachteiligung von Frauen gesehen. Diesen Eindruck verstärkten auch andere Heiratspraktiken wie das (scheinbar) fehlende Mitspracherecht bei der Auswahl des Ehepartners und die damit von der Mission als Zwangsheirat verstandenen Ehen. Auch den »Frauenkauf«[129] verstand die Mission als Zeichen dafür, dass Frauen in den heidnischen Gesellschaften nicht besser behandelt wurden als Vieh. Das fehlende Erbrecht für Frauen und die Tatsache, dass Kinder nicht der Frau, sondern der patrilinealen Verwandtschaft zugesprochen wurden, schien die Mission in ihrer Haltung zu bestätigen.

> »Es ist eine nicht zu leugnende Tatsache, dass im Heidentum […] das weibliche Geschlecht das ihn berührende Menschenrecht […], recht verkümmert ist, indem das weibliche Geschlecht erblos gemacht und zu einer Handelsware herabgewürdigt ist. Die Folge davon ist, dass das Weib vererbt und geerbt wird. Dies ist auch die Ursache und der rechtliche Grund, dass bei den meisten nicht christlichen Völkern die zukünftige Lebensgefährtin durch Kauf erworben wird. Erst das Christentum hat die dem Weibe von Anfang zukommende würdige Stellung in der menschlichen Gesellschaft wieder zurück erobert.«[130]

Nahezu mantraartig wiederholen die Missionare in ihren Referaten und Diskussionen die These, dass erst durch das Christentum Frauen eine würdige Stellung in der Gesellschaft einnehmen würden. Die vorgefundenen – heidnischen – Verhältnisse wurden bedauert und auf verschiedene Weisen im christlich-europäischen Sinne zu beeinflussen oder abzuschaffen versucht. Sie bemühten sich um die rechtliche Gleichstellung der Frauen beim Erbrecht,[131] verboten in den christlichen Gemeinden die Zwangsheirat,[132] den sogenannten »Frauenkauf« und die Leviratsehen.

---

der Entwurf von islamischen Führern als Eingriff in die Privatsphäre abgelehnt und bekämpft. Zur Diskussion siehe Locher-Scholten 2000, S. 193ff.

129 Zur Definition und Interpretation von »Frauenkauf« vgl. die Diskussion von Dalton 1966.

130 Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf. 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

131 Bei der Kreissynode 1885 wurde die Gleichstellung von Männern und Frauen beim Erbrecht diskutiert. Es konnte allerdings keine Einigung erzielt werden. Konferenzprotokoll 1885, §8, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Auch setzten sich die Missionare auf der Konferenz 1910 ausdrücklich für die Gleichstellung von Mann und Frau ein. Konferenzprotokoll 1910, Bl. 21f, RMG 2.894 Missionarskonferenzen. Während Frauen zunächst unmündig waren und lediglich vor den Radjas als Zeuginnen anerkannt, erkämpften sich Frauen in den 1920er und 1930er Jahren auch die rechtliche Gleichsetzung vor Gericht. Vgl. hierzu: van Bemmelen 2012, S. 280f und 316f.

132 Auf Sumatra verboten Missionare bereits 1867 in der Gemeindeordnung die Zwangsverheiratung von Mädchen für Christen. Gemeindeordnung. In: BdRM 1867, S. 170. Oder wie Johannes Warneck schrieb: sie wurde »in Übereinstimmung mit den Christen« abgeschafft. Warneck 1912, S. 73.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Obwohl diese Änderungen mit dem Wunsch nach Verbesserung der Stellung der Frauen begründet wurden, legen die internen Diskussionen die Brüchigkeit der Konstruktion offen. Sie zeigen, dass die Mission nicht wirklich daran interessiert war, die reale Freiheit der Frauen zu vergrößern. Vielmehr strebten sie an ein christliches Ideal zu implementieren. Dass diese Veränderungen mitunter weibliche Handlungsmöglichkeiten beschränkten, schien die Mission nicht zu stören, im Gegenteil. Es war jegliche Abweichung vom christlichen Genderideals, das die Mission in ihrer Handlungsabsicht zu bestätigen schien. So stellt Freek Meyer 1885 fest, dass es »allerdings Übertreibung [wäre], wenn man die Frau als Sklavin ihres Mannes, abhängig von seinem Stamm betrachten wollte; im Gegenteil sehen wir sie schalten und walten nach eigenem Belieben, ja oft eine dominierende Stellung einnehmend.«[133] Weder als Sklavin noch als Person in dominierender Stellung entsprachen Frauen den christlichen Vorstellungen. Freek Meyer jedenfalls führte weiter aus: »Aber gerade deshalb müssen wir die Ehe unserer meisten Christen als eine unnatürliche bezeichnen. Die Frau macht den Mann durch ihren anerzogenen Eigensinn und ihre grenzenlose Faulheit mürbe.«[134] Im Gegensatz zu anderen Darstellungen wurde in diesem Fall die Frau mit »Faulheit« in Verbindung gesetzt, die dem Mann durch ihre Selbständigkeit, oder in der Formulierung von Freek Meyer »ihrem anerzogenen Eigensinn«, gefährlich wird.

Wie mühsam die Missionare die Freiheit der Frauen empfanden, macht der Hinweis bezüglich vermehrt vorkommenden Scheidungen von Wilhelm Steinsiek in seinem Bericht von Laguboti deutlich: »In letzter Zeit machten mir auch eine Anzahl junger Frauen zu schaffen, die sich scheiden wollten von ihren Männern und zum Theil schon geschieden sind, oft ganz ohne Ursache, trotz aller Versöhnungsversuche.[…] Möchte doch die Regierung da ein scharfes Gesetz erlassen, gegen Scheidung.«[135] Selbstverständlich wurden die Frauen, so schrieb Wilhelm Steinsiek weiter, aus der Gemeinde ausgeschlossen. Während in den missionarischen Quellen der Eindruck entsteht, dass sich Frauen oft und gern scheiden ließen, verweist J.C. Vergouwen vielmehr darauf, dass Frauen nicht so häufig Scheidungen angestrebt haben, weil Frauen bspw. bei einer Scheidung die Rechte an ihren Kindern verloren.[136]

Eines der wichtigsten Elemente einer christlichen Eheschließung war die freiwillige Einwilligung, die nach europäischem Recht bei der Eheschließung verbal zum Ausdruck

133 Freerk Meyer. Die Heiratsgabe und Kindererziehung unserer christlichen Hereros. 1885, Bl. 15b, RMG 2.613 Missionarskonferenzen.

134 Ebd.

135 Wilhelm Steinsiek. Jahresbericht über das Jahr 1911, RMG 2.845 Laguboti. Die Scheidung wurde von Missionaren mit dem Ausschluss aus der Gemeinde bestraft. Darüber hinaus war die Scheidung adatrechtlich mit einer hohen Geldbuße belegt. Dies sollte abschreckend wirken. Schlussendlich war jedoch die Wiederaufnahme in die Gemeinde nach der Bezahlung einer Buße möglich. Dasselbe galt für den Ehebruch. Die Schuldigen (meist Männer) wurde mit einer Geldbuße belegt, konnte aber danach wieder am Abendmahl teilnehmen. Die Kirchengesetzte hatten offensichtlich weniger Wirkung, als die Missionare sich erhofft hatten.

136 Vergouwen 1964, S. 63. Dies änderte sich erst mit der gerichtlichen Entscheidung von 1937. Minderjährige Kinder wurden ab da den Frauen zugesprochen. Verheiratete sich die Frau erneut, verlor sie das Sorgerecht. Simbolon 1998, S. 73ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gebracht wurde mit dem Satz: »Ja, ich will.«[137] Den heidnischen Eheschließungen, die nach Meinung der Missionare und Missionsschwestern unter Zwang oder aber zumindest ohne großen Einfluss der Kinder zustande kamen, stellten sie die christliche Ehe entgegen, die auf Freiwilligkeit und Liebe basieren sollte. »Eine Ehe kann und darf nur geschlossen werden auf Grund beiderseitiger, freiwilliger Zustimmung, die zur Voraussetzung beiderseitige Zuneigung haben muss.«[138] In der Kirchenordnung von 1885 wurde in der Batakmission festgelegt, dass kein Mädchen gegen ihren Willen heiraten dürfe. Dies sollte auch dadurch verhindert werden, dass die Missionare bei der Trauung eine beidseitige Zustimmung einforderten, was wiederum Frauen die Möglichkeit gab, sich in letzter Minute, in Anwesenheit der Gemeinde und des Missionars, gegen die Ehe zu stellen, was offensichtlich von Mädchen auch genutzt wurde, um sich gegen Eheschließungen in letzter Minute zu verweigern, wie das folgende Zitat belegt:

> »Wir müssen uns in jedem einzelnen Fall zu vergewissern suchen, dass das Mädchen, denn darum handelt es sich vor allem, den Mann gern hat. […] Das sollte frühzeitig gemacht werden und nicht bis zur Trauung gewartet werden; […] oder es könnte gehen, wie es mir einmal ging, denn nachdem ich die Traurede gehalten, fragte ich gemäss unserer Trauformulare zuerst den Mann, ob er das Mädchen zu seiner Frau haben wollte. Er sagte natürlich ja! Dann fragte ich das Mädchen und die sagte energisch »Nein«.[139]

Der Frauenkauf wurde nicht nur deshalb abgelehnt, weil er in den Augen der Mission ein Beleg für die unterdrückte Stellung der Frau war, die Kritik richtete sich auch gegen die Folgen, die sich mit dieser Heiratspraxis ergaben. Zwangsheirat, Kinderverlobungen, Zurückweisung von Frauen, die keine männlichen Nachkommen geboren haben, die Pflicht der Schwiegereltern beim Tod der Ehefrau, eine andere Tochter als Frau zu geben und die Verschuldung der Familien.[140] In den Augen der Mission degradierte der Brautpreis Frauen zu käuflichen Objekten. Auch kritisierten sie, dass damit ein wirtschaftlicher Vertrag die Grundlage der Ehen bildete und nicht gegenseitige Liebe und Respekt, wie dies aber nach christlicher Auffassung sein sollten. »[…] da ja durch diese die eine Voraussetzung einer rechten christlichen Ehe, die gegenseitige Zuneigung ausgeschaltet wird.«[141] Die Tatsache, dass so vielen Menschen ein Mitspracherecht bei der Eheschließung zugestanden wurde, lehnte die Mission genauso ab, wie die ökonomischen Gründe, die zu Ehen führten.[142] Auf Sumatra kam noch hinzu, dass Missionare in der Anfangszeit gegen den Willen in stunden- und tagelanger Preisverhandlungen

137 Vgl. hierzu Anhang A. Trauzeremonie der Batakmission.

138 Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf allseitig beleuchtet. 1911, Bl. 7, RMG 2.899 Missionarskonferenzen. August Mohri. Über bataksche Eheverhältnisse. 1874, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

139 Wilhelm Volkmann. Die christliche Ehe. 1893, RMG Missionarskonferenzen, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

140 Für einige Familien war es nötig, zunächst eine Tochter zu verheiraten, um dann das Geld für die Verheiratung des Sohnes zu haben. Vgl. Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf allseitig beleuchtet. 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

141 Antwortschreiben der Missionsleitung, 31.5.1911, Bl. 404, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

142 Konferenzprotokoll 1885, Bl. 2, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

involviert wurden. Mitunter bezahlten die Missionare aus privater Tasche die Rückforderungen, die an die christlichen Familien gestellt wurden, nachdem zuvor geschlossene Ehen wegen deren Übertritt zum Christentum aufgelöst worden waren.[143]

Auch erlebten die Missionare selbst, welche Ausmaße diese Heiratspraxis haben konnte. Auf Sumatra drohten Mädchen und junge Frauen nicht nur mit Selbstmord, sondern nahmen sich auch zahlreich das Leben, weil sie keinen anderen Ausweg sahen. Mädchen wurden »in den Block gelegt,«[144] wenn sie sich weigerten die ausgehandelte Ehe einzugehen. Auch suchten betroffene Mädchen und Frauen auf Missionsstationen Schutz vor ungewollten Eheschließungen. Über den Einfluss, den Mädchen auf Zwangsheiraten nehmen konnten, geben die vorliegenden Quellen unterschiedliche Informationen. Während die einen die missliche Situation der Mädchen und die fehlende Mitsprache betonen, gibt es auch solche, die eine Mitbestimmung nicht ausschließen. Mehrfach genannt wird die Drohung mit Selbstmord, was möglicherweise auch als Form der Mitbestimmung gedeutet werden kann.[145] Viele Quellen verweisen auf die harte Behandlung der Mädchen. Gerrit van Asselt malte ein lebhaftes Bild von einem Mädchen, das aufgelöst Schutz auf der Missionsstation suchte, weil ihre Eltern sie zur Ehe mit einem älteren Mann zwingen wollten. Er aber wollte nicht gegen die Autorität des Vaters agieren, deshalb ließ er sie von den Brüdern abholen, die sie gefesselt an Händen und Beinen mitnahmen. Sie versprach nachzugeben. Doch, sobald sie frei war, rannte sie davon und ertränkte sich im nahen Fluss.[146] Obwohl Gerrit van Asselt durchaus die Not des Mädchens sah und die Mission nach außen hin proklamierte, die Befreiung der Mädchen zu verfolgen, war er doch in seinen eigenen Moralvorstellungen gefangen, wie dieses Beispiel deutlich zeigt. Seine Handlungen wurden schlussendlich davon bestimmt, dass Kinder den elterlichen Willen nicht in Frage stellen durften. Auf der Konferenz von 1885 hatten die Missionare nicht nur das Verbot der Zwangsehe beschlossen, sondern ebenfalls festgelegt, dass ein Mädchen, wenn es »ohne den Willen ihrer Eltern zu einem jungen Mann läuft, um sich mit dem zu verheiraten […] sie ohne weiteres wieder aus dem Haus zurückgeholt [werden soll], wenn störrig mit Gewalt.«[147] Die Mission stellte damit die Einhaltung des vierten Gebots (Du sollst Vater und Mutter ehren) über die Sicherheit und Freiheit des betroffenen Mädchens. Dies hatte auch damit zu tun, dass eigensinnige Kinder als Zeichen von Heiden-

143 Konferenzprotokoll 1879, Bl. 279, RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Zur Bedeutung von Preisverhandlungen vgl. Comaroff 1980.

144 Hierzu: Heinrich Brakensiek. Den Frauenkauf allseits beleuchtet 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

145 Johann Angerler erwähnt in diesem Zusammenhang, dass Frauen den auf den Männern lastenden Erfolgsdruck einen Nachkommen zu zeugen nutzten, um sich gegen erzwungene Heiraten zur Wehr zu setzen. J.C. Vergouwen berichtete davon, dass sich Frauen dazu von einer alten Frau unterrichten liessen und sich in den ersten Hochzeitsnächten so passiv verhielten, dass der unerfahrene Ehemann nicht fähig war, den Geschlechtsverkehr zu vollziehen. Dies wiederum war ein anerkannter Grund zur Trennung und Ehescheidung.

146 van Asselt 1911, S. 135. Weitere Beispiele finden sich bei Wilhelm Volkmann. Die christliche Ehe. 1893, Bl. 7f; Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf allseitig beleuchtet. 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

147 Konferenzprotokoll 1885, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tum stilisiert worden waren. Auch wenn Selbstmorde eine Ausnahme darstellten und die meisten Mädchen mehr oder weniger freiwillig den arrangierten Ehen zustimmten, sind sie auch ein (trauriger) Beleg für den fehlenden Handlungsspielraum der Mädchen und Frauen.

In diesem Punkt änderte die Mission allerdings ihre Haltung oder waren es die Missionsschwestern, die zu diesem Umdenken drängten? Jedenfalls wurden Missionsstationen und ganz besonders die Stationen, auf denen Missionsschwestern lebten, zu Schutzräumen für Mädchen und Frauen. Durch die Flucht auf eine Missionsstation konnten sie sich den Zwangsehen entziehen: »[…] es waren vorübergehend auch viel Flüchtlinge im Haus; Mädchen die von ihren Eltern zu einer Ehe gezwungen werden sollten; waren sie erstmal auf der Station, so gaben die Eltern meist gleich nach.«[148] Missionsschwestern stellten sich hinter diese Mädchen und boten ihnen Schutz, bis »der Vater von seinem Vorhaben absteht [absieht].«[149] In einem überlieferten Fall kam Lisette Niemann in Konflikt mit einem Vater, der seine Tochter, eine ihrer ehemaligen Schülerinnen gegen ihren Willen verheiraten wollte. Als sie sich für die junge Frau einsetzte und den Vater aufsuchte, beschwerte sich dieser, dass seine Tochter gerade nicht das vierte Gebot halten würde. Er war wütend, weil sie seine Tochter in ihrem Ungehorsam gegen ihn unterstützte. Da die Tochter in ihren Augen einen christlichen Lebensweg ging und es mit der christlichen Erkenntnis des Vaters – einem »arger Spieler«[150] – nicht weit her war, unterstützte sie ganz klar, die Tochter. Offensichtlich waren Missionsschwestern gewillt den Schutz der Mädchen über die Einhaltung des 4. Gebotes zu stellen.

Trotzdem mit der Einführung christlicher Ehe die Absicht eng verbunden war, Frauen aus ihrer unterdrückten Lage zu befreien, rückte die Freiheit der Frauen stellenweise in den Hintergrund. Nämlich immer dann, wenn sich diese nicht mit den Vorstellungen der Mission deckte oder Entwicklungen erwartet wurden, die nicht mit christlichen Vorstellungen harmonisierten. Wie bspw. die Sorge, dass durch die Abschaffung des Frauenkaufs auf Sumatra die Zahl der Trennungen steigen würde. Das erklärt auch die Ablehnung der Entführungsehe (Mangalua Boru, was so viel heißt wie: die Frau/Tochter entführen), die auf Sumatra durchaus eine Möglichkeit war einen Wunschpartner zu heiraten. Hatte das Mädchen oder die Frau einen Liebhaber, den sie heiraten wollte, konnte sie mit diesem fliehen und nach ihrer Rückkehr die Eltern zu einer Heirat drängen. Zwar war nicht immer sicher, dass die Eltern dem Wunsch der Tochter nachgaben, aber es war doch eine Möglichkeit den Eltern den eigenen Wunsch abzuringen.[151] Heinrich Brakensiek bezeichnete den Mann, der eine Fluchtehe einging, gar als Dieb.[152] Wichtig war den Missionaren nämlich nicht nur, dass Braut und Bräutigam der Ehe zustimmten, Ehen sollten auch nur mit der Zustimmung der Eltern getroffen werden. Die Missionare fühlten sich sogar berechtigt, diese Ehen wieder zu trennen:

148 Berichte der Schwester Anna Alfs über ihre Arbeit in Balige im Jahr 1919. In: DMR 1920, S. 8-10.

149 Lisette Niemann. Schreiben an den Inspektor, Laguboti, 8.8.1898, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

150 Lisette Niemann. In: DMR 1910, S. 61.

151 N.N. Einige Rechtsbestimmungen der Battas auf Sumatra. BdRM 1880, S. 247ff. Auch heute existiert diese Sitte noch. Adam 1994.

152 Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf allseitig beleuchtet. 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Läuft ein Mädchen ohne den Willen ihrer Eltern zu einem jungen Mann, um sich mit dem zu verheiraten, so wird sie ohne weiteres wieder aus dem Hause zurückgeholt, wenn störrig, mit Gewalt.«[153] An diesem Beispiel zeigt sich erneut, dass die Mission unter dem Vorwand der Frauenbefreiung vor allem die Etablierung einer christlichen Ordnung anstrebte.

Aber es trat ein Wandel ein. Mehr und mehr verlor die traditionelle Weise der Eheschließung an Bedeutung, weil Eltern nicht mehr aus sozio-ökonomischen Gründen ihre Kinder verheiraten mussten.[154] Insbesondere unter der jungen Generation setzte sich die von der Mission favorisierte Liebesheirat durch. Die Geliebten flüchteten und stellten die Eltern vor vollendete Tatsachen. Dadurch konnten sie die Liebesheirat erzwingen. Die Missionare kamen von ihrer anfänglichen ablehnenden Haltung ab und begrüßten schließlich diese Heiratspraxis als Fortschritt. »Wir beobachten […] eine Zunahme der Fälle, wo ein Mädchen einem jungen Manne zuläuft, meist so, dass nichts anstössiges dabei vorkommt,« wird im Konferenzprotokoll 1928 dokumentiert, aber so erfährt man weiter: »Die Gemeinden fühlen das Minderwertige dieses formlosen Zusammenlaufens.« Und deshalb wurde diesen keine Trauung in der Kirche erlaubt, sondern »im Dorf vom Lehrer zusammengesprochen.«[155] So wurde diese Eheschließung von den Missionaren toleriert und schließlich auch akzeptiert. Immerhin erfüllten sie die zwei von der Mission gesetzten Bedingungen: sie schlossen die Ehen freiwillig und sie basierten auf Zuneigung und Liebe. Was von der Mission allerdings nicht toleriert wurde war, wenn das Mädchen unehelich schwanger wurde. Dies war traditionell eine weitere Möglichkeit die Zustimmung der Eltern zu einer Verbindung zu erzwingen. Von der Regierung wurden diese Eheschließungen ebenfalls abgelehnt, weil sie nach Gewohnheitsrecht illegal waren. Allerdings verlieh ihr die Kirche durch die Trauungszeremonie, auch wenn diese nur vom Lehrer ausgeführt wurde, in gewisser Weise eine Legitimität, mit der sich diese Form der Eheschließung als Alternative zur Zwangsehe etablieren konnte. Anstatt sich kirchlich trauen zu lassen, bevorzugten die Leute offenbar sogar diese Form der Ziviltrauung.[156] Wichtiger bei der Suche nach der*m passenden Partner*in für Sohn oder Tochter wurden in den 1920er Jahren die Ausbildung des oder der Zukünftigen und damit die Bildung, mit der wirtschaftlicher und sozialer Aufstieg verbunden waren.[157] Dass die Zwangsehen und mit ihr der Brautpreis an Bedeutung verloren, ist folglich nicht direkt auf den Einfluss der Mission zurückzuführen, es waren vielmehr die Zusammenwirkung wirtschaftlicher, politischer und sozialer Faktoren, die dazu geführt haben. Eine Verbesserung der Situation der Batakfrau brachten die gesetzlichen Regelungen der Kolonialregierung von 1892, die Vergewaltigungen strafbar machten. Außerdem schuf die Kolonialregierung die recht-

153 Konferenzprotokoll 1885, Bl. 2, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

154 Immer mehr Menschen hatten als Lehrer, Prediger, Beamten und Händler neue Verdienstmöglichkeiten. So verlor der Brautpreis seine Bedeutung als wirtschaftliche Quelle. van Bemmelen 2012, S. 369f.

155 Konferenzprotokoll 1928, Bl. 49, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

156 Wilhelm Volkmann. Jahresbericht 1919-1920, Sibolga, RMG 2.874 Sibolga.

157 Vgl. hierzu Kapitel VIII.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen Voraussetzungen dafür, dass Frauen ihre Eltern verklagen konnten, sollten diese sie zu einer Ehe mit dem Mann ihrer verstorbenen Schwester zwingen.

6.2 Die christliche Rollenverteilung in der Ehe zwischen Mann und Frau. Das anzustrebende Ideal

Eine Ehe, so die Vorstellung der Mission, sollte auf einen inneren Bund, eine geistige Gemeinschaft beruhen und nicht auf Reichtum oder Schönheit. Denn Äußerlichkeiten und materielle Werte »können keine Bürgschaft zu einer glücklichen Ehe sein und sind es auch nicht.«[158] Im Schwarz-Weiß-Denken der Mission wurde die christliche Ehe als idealisiertes Gegenstück zur »heidnischen Ehe« konstruiert: »Die christliche Ehe besteht vor allem in Hingabe, in gegenseitiger Liebe und Fürsorge.«[159] Neben der Freiwilligkeit stilisierten die Missionare die Liebe als Grundlage der christlichen Ehe. Interessanterweise waren im Kreis der Missionare bis Ende des 19. Jahrhunderts wenige Liebe aus romantischer Liebe geschlossen, sondern vielmehr überwog hier der pragmatische Gedanke. Viele Missionarsehen wurden durch die Missionsleitung gestiftet.[160] In der Hereromission wurde rückblickend die Ehe von Willem Mahareroo und Magdalena Kandese 1866 als »erste Verbindung gegen alle Hererostammessitte«[161] begrüßt. »[…] sie war vielleicht die erste freie Herzenswahl eines Häuptlingssohnes und schlug eine Bresche in die Zwangsheiraten der jungen Herero-Christen.«[162] Magdalena Kandese lebte lange Zeit im Haushalt der Familie Hahn, leitete als Lehrerin eine Schule und Willem Maharero war im Augustineum zum Gehilfen ausgebildet worden. Beide waren demnach über längere Zeit im christlichen Umfeld sozialisiert und waren Teil der sich neu etablierten christlichen Hereroelite.[163] Der Auszug aus der Traurede, die in der Batakmission gehalten wurde, verdeutlicht, welche Rollenerwartungen die Mission vertrat:

> »Das Weib aber soll den Mann ansehen, als von Gott zum Herrn und Haupt gesetzt. Darum soll sie sich in herzlicher Liebe in seinen Willen fügen. Auf solche Weise gewinnt sie ihm das Herz ab, dass er seine Lust und Freude an ihr hat. Wenn aber das Weib durch Trotz und Widersetzlichkeit den Mann erzürnt, oder der Mann statt mit Nachsicht mit Zorn mit seinem Weibe verfährt, dann weicht der Friede von ihnen, und es kommt grosses Herzleid in die Ehe. Ihr aber tut nicht also, sondern helft und traget euch in Geduld und vergebt einer dem andern, wenn ihr aus Schwachheit gegen einander gefehlt habt.«[164]

158 Heinrich Brakensiek. Der Frauenkauf allseitig beleuchtet. 1911, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

159 Wilhelm Volkmann. Die christliche Ehe. 1893, Bl. 3, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

160 Hierzu vgl. Kapitel II.4. Die Liebe wurde auch in Europa erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Basis von Eheschließungen, überwiegend wurden auch dort Vernunftsehen geschlossen.

161 Irle 1915b, S. 17.

162 Ebd. Das Prinzip der »häuslichen Glückseligkeit« war ein im 19. Jahrhundert in der Heimat aufgekommenes neues Programm der deutschen Ehe- und Familienverhältnisse. Hausen 1987, S. 92.

163 Vgl. hierzu Henrichsen 2011.

164 Kirchenordnungen der Batak o.J., RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP. Siehe hierzu auch Agende, Formulare f[ür] kirchliche Handlungen. Barmen 1855, holländisch-Deutsch,

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mithilfe solcher Traureden, aber auch in den Frauen- und Männerversammlungen, sollten europäisch-christlichen Gendervorstellungen in den christlichen Gemeinden etabliert werden und auf die Stellung der Frau »wie sie die Bibel vorgesehen hat,«[165] verwiesen werden und auf die Wertung der Ehe. In den Frauenversammlungen wurden Frauen »über das christliche Eheleben [belehrt]. Dazu gehörten auch die Themen Kindererziehung, Häuslichkeit, Reinlichkeit, Sparsamkeit, Genügsamkeit usw.«[166] Die äußere Reinlichkeit stand dabei im engen Bezug auf die innere, seelische Reinheit. Männer wurden in den Männerversammlungen belehrt über die »Führung einer christlichen Ehe«[167], wie sie »keusch und züchtig mit ihren Weibern«[168] leben sollten. Darüber hinaus sollte den Männern »der Zweck der Ehe […] und die Folgen eines ausschweifenden Lebens an Beispielen«[169] erklärt werden. Eine klare Unterordnung der Frau unter den männlichen Willen galt innerhalb der Mission als Voraussetzung für eine funktionierende christliche Ehe und wurde auch so nach außen hin proklamiert.[170] In diesem Zusammenhang wurden auch die Forderung nach Gleichberechtigung der europäischen Frauenbewegungen als unchristlich abgelehnt. So schrieb Wilhelm Volkmann empört, in Europa sei es bereits »soweit gekommen, dass das Weib in Amt und Stand dem Manne ebenbürtig an die Seite tritt. Nach der Schrift ist das nicht nach Gottes Ordnung. Dem Manne der überhaupt mehr Geist als das Weib besitzt, ist es gegeben, die Welt zu beherrschen und sich Unterthan zu machen, das Weib aber soll nur des Mannes Gehülfin dabei sein.«[171] Mit der »Schrift, wie auch die Natur«[172] wurde die Unterordnung der Frau unter den Mann gefordert. Denn, so führte Wilhelm Volkmann aus, »Ohne sie kann keine Ehe glücklich sein, denn von ihr hängt Hausfrieden und Haussegen ab.«[173] Während also Ende des 19. Jahrhunderts die männliche Dominanzkultur durch die Frauenbewegung in Europa in Frage gestellt und Gleichberechtigung gefordert wurde, hielt die Mission an dieser fest. Aber auch die Missionarsfrauen und z.T. die Missionsschwestern trugen dazu bei diese Geschlechterordnung im Missionsfeld zu etablieren. So schrieb bspw. Marie Johannsen ihrer Freundin nach Deutschland, über ihre Aufgabe, den freiheitliebenden Frauen durch ihre Erziehung erst den Willen zu brechen und sie dann zu einer »rechten Gehilfin« zu erziehen, die dem Willen des Mannes zu folgen hatte. »Die Frauen, die so ganz gewohnt sind, ihren eigenen Weg zu gehen, müssen an mir sehen, wie die Frau dem Mann gehorchen muß, wie sie als rechte Gehilfin ganz nach dem Willen des Mannes sich richtet und ihm dient. Die Frau

S. 53ff, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP. Auch hier wird die Unterordnung der Frau unter den Mann als Grundelement einer christlichen Ehe betont.

165 Antwortschreiben der Deputation, 13.6.1913, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

166 Kirchenordnung von 1906, S. 14, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP.

167 Ebd.

168 Ebd.

169 Ebd.

170 Hinzu kam auf Sumatra die Forderung, dass Frauen nicht älter als ihre Männer sein sollten. Möglicherweise liegt die Ursache für diese Forderung in den Leviratsehen, bei denen es durchaus vorkommen konnte, dass die Frau deutlich älter war als der Mann. Kirchenordnung von 1906, S. 12, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche.

171 Wilhelm Volkmann. Die christliche Ehe. 1893, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

172 Ebd.

173 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

soll dem Willen des Mannes untergeordnet sein – aber die Batak brechen so schwer ihren eigenen Willen – und dies zu lernen, ist Hauptsache des Christen.«[174] Für Marie Johannsen war die Unterordnung unter den Willen des Mannes gottgegeben und wurde nicht hinterfragt. Allerdings hieß das für sie nicht, dass am Handeln des Mannes keine Kritik geübt werden durfte. An ihrer Person zeigt sich sehr eindrücklich, wie dehnbar der Begriff der Gehilfin von den Missionarsfrauen aufgefasst wurde, wie selbständig eine Frau agieren konnte und wieviel Freiheit sie durchaus hatte, solange ihre Tätigkeit als »Beiwerk« galt.

Auch die familiäre Arbeitsteilung bei den Herero und den Batak entsprach nicht den missionarischen Vorstellungen von geschlechterspezifischer Rollenteilung. Dass in beiden Gesellschaften der Großteil der landwirtschaftlichen Arbeit, bei den Herero die Suche bzw. der Anbau von Gemüse und bei den Batak der Anbau von Reis, überwiegend von Frauen geleistet wurde, war in ihren Augen ein weiteres Zeichen für die niedere Stellung der Frauen. Heinrich Wilhelm Thiersch schrieb hierzu: »Dem Manne ist die Last der Nahrungssorge auferlegt. Das weibliche Gemüth, zum Sorgen geneigt, zieht gerne diese Bürde auf sich. Aber sie ist dem Weibe zu schwer. Stärkere Schultern sind dem Manne gegeben; ihm wohnt eine größere natürliche Seelenkraft inne, um unter dem Druck der Nahrungssorgen aufrecht zu bleiben.«[175]

So kritisierte bspw. Wilhelm Volkmann, dass bei den Batak Frauen für den Reisanbau viel Verantwortung und damit Arbeit tragen, währen Männer die Familienarbeit verantworten: »Beim Suchen des täglichen Brodes wird den Weibern doch oft noch zuviel von den Männern zugemutet. In der Pflanz- und Jätezeit sind die Weiber doch recht geplagte Menschen. Da stehen sie monatelang Tag für Tag in den nassen Reisfeldern wohingegen Männer meist in den Dörfern sitzen und höchstens ein wenig auf die Kinder achten und Reis kochen.«[176] Auch in der Hereromission beklagen die Missionare die harte Arbeit, die den Frauen aufgebürdet war. Die Mission aber wollte vielmehr »innerlich und äusserlich geschulte Hausfrauen«[177], die ihre Kinder nach christlichen Vorstellungen erziehen und immer mehr den christlichen Lebenswandel übernahmen. Dass die Missionare dadurch die wirtschaftliche Freiheit der Frauen einschränkten, schien für die Missionare keine Rolle zu spielen. Wie so ein vorbildliches Familienleben aussehen sollte, beschrieb Gottlieb Viehe:

> »Ein großer Segen für die Familien ist darin zu erkennen, daß der Hausvater morgens und abends seine Frau, seine Kinder und sein Gesinde um sich zu versammeln pflegt, ein Lied mit ihnen singt, einen Bibelabschnitt liest und betet. Es fehlt zwar noch sehr viel, daß das Ideal eines christlichen Familienlebens erreicht sei; Mann und Frau gehen mehr nebeneinander als miteinander, nur wenige haben es so weit ge-

174 Marie Johannsen. Schreiben an Fräulein Klemt. 21.2.1890, RMG 86 Johannsen, Marie geb. Sommer.

175 Thiersch 1859, S. 50f. Das Buch von Heinrich Wilhelm Thiersch galt im 19. Jahrhundert als Standardwerk zur Ehe. Marie Sommer, verh. Johannsen las dieses als Vorbereitung zur Ehe. Vgl. Dies. Tagebuch 1886, RMG 86 Johannsen, Marie geb. Sommer.

176 Wilhelm Volkmann. Die christliche Ehe. 1893, Bl. 22, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

177 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> bracht, daß man sie z.B. zusammen spazieren gehen, in geordneter Weise mit ihren Kinder zusammen essen sieht usw.«[178]

Um solch ein christliches Ideal zu erreichen, wurden Jungen und Mädchen im missionarischen Bildungssystem nach christlichen Vorstellungen erzogen und geformt und damit auf ihre zukünftigen Rollen vorbereitet. In den Diskussionen und Publikationen nahm dabei die Erziehung der Mädchen als zukünftige Hausfrauen und Mütter einen dominierenden Platz ein, während die Erziehung der Jungen lediglich unter dem Aspekt ihrer beruflichen Ausbildung diskutiert wurde. Allerdings gingen die Missionare davon aus, dass gleichzeitig auch der Charakter der Jungen ausgebildet werden sollte. Dies änderte sich auf Sumatra in den 1920er Jahren. 1926 wurden speziell die »Jünglingen« gesammelt, um so den christlichen Einfluss zu sichern.[179]

6.3 Die Erziehung der Mädchen zu christlichen Ehefrauen und Mütter

»Nun ist aber die Einwurzelung des Christentums in einem Volk unmöglich, wenn es nicht gelingt, aus den Frauen christliche Mütter zu machen, welche die Familien im christlichen Sinne beeinflussen«[180], schrieb Johannes Warneck 1925 und betonte damit die Bedeutung der christlichen Ehefrau und Mutter für den Erfolg der Mission. Dies war keine neue Erkenntnis. Schon im 19. Jahrhundert versuchten Missionare und Missionarsfrauen auf unterschiedliche Weise Mädchen zu christlichen Ehefrauen und Müttern zu erziehen.

Ganz gezielt diskutierten Missionare in der Hereromission 1885 in ihrer jährlich gehaltenen Konferenz die Frage, wie Mädchen und Frauen besser im Sinne des christlichen Rollenverständnisses beeinflusst werden könnten. Sie mussten sich schließlich eingestehen, dass sie »in Betreff Erziehung des weiblichen Geschlechts zu gesitteten Hausfrauen […] keinen anderen Weg [wussten], als daß die Missionsgeschwister so viel Mädchen in ihre Häuser aufnehmen als ihre Mittel und Kräfte ihnen gestatten und sie unermüdlich zu Fleiß, Ordnung und Reinlichkeit anleiten.«[181] Zweck war es nicht nur Mädchen unter christlichen Einfluss zu stellen, sondern vor allem europäische Weib-

178 Gustav Viehe. Zitiert in: Moritz 2005, S. 87.

179 1926 hatte sich die holländische Regierung gegen die Aussendung von P. Humburg, dieser sollte als Jugendpfleger arbeiten, ausgesprochen. Allerdings nahm sich dieser Arbeit Adrian van der Byl an. Dieser war als Lehrer ausgesandt worden. Damit sollten vor allem auch Studierende erreicht werden. Johannes Warneck. Begleitschreiben zum Konferenzprotokoll 1926, o. D., Bl. 13, RMG 2.897, Missionarskonferenzen.

180 Warneck 1925, S. 214.

181 Konferenzprotokoll 1885, Bl. 6a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. Vorausgegangen war diesem Beschluss das Referat von Freerk Meyer. Die Heiratsgabe und Kindererziehung unserer christlichen Herero 1885, das er mit der Frage schließt: »Die Hauptfrage aber ist und bleibt: Was können wir für unser weibliches Geschlecht thun, um sie zu gesitteten Hausfrauen heranzubilden?« Kinderlose Missionsehepaare hatten oft zahlreiche angenommene Kinder wie bspw. das Ehepaar Krönlein. Vgl. hierzu Sophie Schröder. In fernen Welten, o.J., RMG 1.368 Schröder, Sophie, geb. Teuffel. Zudem Guedes 1992; Irle 1909.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lichkeitsvorstellungen weiterzugeben.[182] Darunter gehörte Haushaltung, Kindererziehung und Kleiderstandards.[183] Teil dieser Erziehung war zudem auch, Mädchen in Elementarfächern zu unterrichten, denn sie sollten Lesen und Schreiben können. Traditionelle Arbeiten der Frauen, wie Töpfern, Herstellen von Körben o.ä., wurden dabei in der Hereromission nicht berücksichtig. Vielmehr wurde ihnen von den Missionarsfrauen gezielt europäische Handfertigkeiten wie Nähen, Stricken, Sticken, Häkeln etc. beigebracht.

Auf Sumatra legten die Missionsschwester den Grundstein für die Ausbildung von Mädchen mit der Aufnahme der ersten mutterlosen Kinder und der darauffolgenden Gründung von Waisenhäusern.[184] Die berufserfahrene Diakonissen Lisette Niemann entwickelte aus dem Waisenhaus in Laguboti ein Erziehungsheim für christliche Mädchen.[185] Die Erziehungshäuser basierten auf einer Simulation eines bürgerlichen bzw. christlichen Familienlebens. Das Besondere der missionarischen Erziehung in Namibia und auf Sumatra war die Trennung der Kinder von ihren Eltern. »Um sie aus der ganz heidnischen Umgebung zu entfernen.«[186] So konnten sie in einer christlichen Umgebung nach christlichen Prinzipien erzogen werden. Diese Methode schien der Mission grundsätzlich für die Erziehung von jungen Christ*innen erfolgversprechend.[187] Die Erfolge zeigten sich entsprechend in der Adaption christlich-europäischer Verhaltensweisen, dem Lebensstil und der Bekleidung. Dies Absicht fasste Hanna Quistorp zusammen:

> »Die Schule ist somit das Fundament, auf welches sich unsere religiöse Unterweisung aufbaut. In engen Zusammenhang mit ihr steht unser Erziehungshaus, welches die

182 In deutschsprachigen Gegenden des 19. Jahrhunderts fand die weibliche Ausbildung hauptsächlich im Haushalt statt. Mädchen gingen »in Stellung«.Vgl. Ladj-Teichmann 1983a, S. 100. Eine besondere Position nahm in protestantischen Gegenden das Pfarrhaus ein. Vgl. Schorn-Schütte 1991. Viele der Missionarsfrauen und -schwestern durchliefen selbst einen solchen Bildungsweg. Auch für die Missionarstöchter war eine solche Ausbildung vorgesehen. Vgl. Töpperwien 2008.

183 Sehr ausführlich berichtete Missionarsfrau Hedwig Irle darüber. Vgl. Irle 1909, S. 15ff. Siehe hierzu auch: N.N. Kätherle's Brief. In: Der kleine Missionsfreund 1873, S. 187ff.

184 Etwa zeitgleich gründeten Lisette Niemann und Lina Zeitter mit der Aufnahme der ersten mutterlosen Kinder die Waisenhäuser. Lina Zeitter entwickelte 1896 erste Pläne für ein Kinderhaus mit Krankenhaus und damit Verbunden Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen und Mädchen in Kinderpflege und Haushaltführung. Vgl. Jordans 2015, 40ff. Innerhalb der Mission hatten die Waisenhäuser nicht viele Befürworter. Vielmehr forderten die Missionare die Schließung der Waisenhäuser. Die Waisen selbst sollten in den einzelnen Gemeinden in Pflegefamilien untergebracht werden. Vgl. u.a. Dr. Johannes Winkler. Antrag betr[effs] die evtl. Aufhebung des Kinderhauses in Pearadja und eine evtl. Neuregelung der Säuglingsfürsorge in den Bataklanden. 1912, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti, Konferenzprotokoll Pearadja, 14.4.1915, Bl. 303f und Antwortschreiben der Missionsleitung aus Barmen auf diese Konferenz, o.D., Bl. 317, RMG 2.895 Missionarskonferenzen.

185 Lisette Niemann war zuvor 19 Jahre als Lehrerin im Dienst der Kaiserswerther Diakonie in Florenz tätig und brachte damit sehr viel Erfahrung mit. Auch dort arbeitete sie in einem Mädchenpensionat. Sie war bereits 41 Jahre alt. Förderlich war sicherlich zudem, dass sie die Schwägerin von Wilhelm Steinsiek war und in ihm einen persönlichen Förderer und Unterstützter fand.

186 Lisette Niemann. Das Waisen- und Erziehungshaus zu Laguboti. In: DMR 1909, S. 7.

187 Auch die Ausbildung der männlichen Gehilfen fand aus diesen Gründen bevorzugt in Internaten statt, wo sie nach christlichen Vorstellungen erzogen wurden. Vgl. hierzu das Kapitel VII.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Mädchen für's praktische Leben tüchtig machen und ihnen einen bleibenden Eindruck von einem christlichen Haushalt und Familienleben mitgeben soll. Die Zahl ist wohl klein angesichts der vielen unerzogenen Mädchen, aber uns leitet dabei der Gedanke, daß sie das Erlernte später in ihren Dörfern auswirken und weitergeben und somit ihrerseits in bescheidenem Sinne Missionsdienst an ihren Volksgenossen tun.«[188]

Während Mädchen so nach christlichen Idealvorstellungen erzogen wurden, war die Mission andererseits darum bemüht, sie nicht aus ihrem Volk zu »entfremden.« Diese beiden im Widerspruch stehenden Ansprüche wurden zur größten Herausforderung der missionarischen Bildungsarbeit.[189] Auf Sumatra begegneten Missionsschwestern dieser Herausforderung, indem sie betonten, dass Mädchen gemäß ihrer Herkunft ausgebildet, aber christlich erzogen wurden. Zum Zeichen dafür, dass Kinder nicht dem Volk entfremdet werden sollten, entwickelte sich bspw. die Betonung der Einfachheit der Ausstattung der Erziehungshäuser.[190] Diese, so die vorherrschende Meinung, würden den »wenigen Bedürfnissen«[191] der Kinder durchaus gerecht werden. Anstelle von Schränken hatten die Mädchen bspw. Kisten, anstelle eines Betts, schliefen »sie zu je Vieren auf einer Matte.«[192] Es wurden aber auch Elemente der batakschen Lebensweise in den Lehrplan aufgenommen, solange diese nicht den christlichen Vorstellungen widersprachen und grundlegend für das Überleben waren.

> »Wir suchen unsre Mädchen ganz bataksch zu halten, in Nahrung, Kleidung u[nd] Beschäftigung. Sie essen 2 mal täglich ihren Reise mit Fisch u[nd] Gemüse, wie alle Tobanesen. In der Ernte kaufen wir einen großen Vorrat von Reis auf. Der dann nach u[nd] nach gestampft wird. Schon kleine Dinger von 7 Jahren müssen ihren Teil stampfen u[nd] tun es gern. […] Das Gemüse ziehen sie selbst im Garten u[nd] was sie nicht brauchen, dürfen sie auf dem Markt verkaufen. Die Batar, Männer und Frauen sind geborene Händler. Alles kauft u[nd] verkauft, selbst die Häuptling- und Lehrerfrauen und -Töchter. Darum lassen wir auch unsere Mädchen auf den Markt gehen.«[193]

Die Mädchen in den Internaten auf Sumatra lernten also ebenso wie die Mädchen auf den Dörfern Reis zu stampfen und wurden, von einer Batakfrau im Weben angeleitet. Außerdem gingen sie als Händlerinnen auf den Markt. Damit wurden Elemente der traditionellen Frauenausbildung in das missionarische Bildungskonzept aufgenommen.

---

188 N.N. Stationsbild Laguboti. In: DMR 1922, S. 84f.

189 Beispielhaft hierzu auch ein Bericht von Schwester Frieda Lau. Helene Schmitz. Frauenecke. Von unseren Schwestern. In: BdRM 1923, S. 112.

190 Aus diesem Grund wurden die mutterlosen Kinder meist fünfjährig wieder zurück ins Dorf zu ihren Vätern oder Verwandten gegeben. Rienecker 1905, S. 66.

191 Hanna Quickstorp über den Zustand des Pensionats in Laguboti. N.N. Stationsbild Laguboti. In: DMR 1922, S. 84f. Die Zivilisiertheit einer Gesellschaft maß sich auch über die Höhe der menschlichen Bedürfnisse. So gingen die Zeitgenossen davon aus, dass die Menschen der westlichen Zivilisation an mehr Luxus gewöhnt seien als die Menschen in Außereuropa. Die Mission machte sich diese Gegenüberstellung für ihre Zwecke zu nutze.

192 Hanna Quickstorp über den Zustand des Pensionats in Laguboti. N.N. Stationsbild Laguboti. In: DMR 1922, S. 84f.

193 Lisette Niemann. Schreiben. Schreiben an die Deputation in Barmen, 25.8.1903, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erstaunlich ist dies insofern, weil vor allem das Handeln auf dem Markt bis dahin als heidnische und unpassende Tätigkeit für eine Frau kritisiert wurde. Verwiesen wurde auf vermeintlich »sittliche« Gefahren. Keine Aufnahme in das Bildungsprogramm fand der Beitrag der Mädchen und Frauen beim Reisanbau, obwohl Frauen traditionell für einen Großteil des Reisanbaus verantwortlich waren. Sie pflanzten, jäteten und ernteten.[194] Allerdings mussten die Mädchen für diese Arbeiten zur Unterstützung ihrer Familien zurück in ihre Dörfer.

Einen großen Platz in der Erziehung der Mädchen nahm hingegen die Webkunst ein. Diese war für die soziale und gesellschaftliche Position der Mädchen sehr wichtig und dies wurde auch von den Missionsschwestern erkannt: »Es ist eine Schande für eine Tobanesin«, wenn sie nicht weben kann, notierte Lisette Niemann.[195] Indem die Missionsschwestern allerdings das Garn dazu aus Barmen importierten, weil »das Färben sehr langwierig u[nd] teuer«[196] war, ging das Wissen über dessen Herstellung und Färbeprozesse verloren. Sandra Niessen hat gezeigt, dass Batakfrauen unter dem Einfluss der Mission angefangen haben auch christliche Elemente in die traditionellen Ulos einzuweben. Den Missionsschwestern schien diese Fusion christlicher und heidnischer Elemente nicht aufgefallen zu sein. Sie äußerten sich zumindest nicht dazu. Allerdings störten sich einig Schwestern daran, dass das Weben solch großen Platz in der Ausbildung einnahm. Sie kritisierten bspw., dass die »Jungfrauen viel zu sehr das Weben mit allen möglichen Mustern übten, aber vom Haushalt und gesunder Feldarbeit wenig«[197] verstünden. Für Lisette Niemann stand dies nicht im Widerspruch mit ihren Erziehungsabsichten. Als Erziehungsziel definierte sie: »es soll ihnen ihr Volkstum erhalten bleiben und sie im Rahmen ihrer Sitte, aber auf christlicher Grundlage zu tüchtigen Frauen und Müttern erzogen werden.«[198] Mädchen sollten also »für den batakschen Haushalt an Ordnung und Reinlichkeit«[199] gewöhnt werden. Auch auf Sumatra war diese Art der Mädchenbildung unter der sich bildenden christlichen Elite sehr beliebt. Dies zeigt sich auch darin, dass die Bedeutung der Einrichtungen als *Waisen*häuser sank, währen die Bedeutung als *Erziehungs*häuser stieg. So waren 1912 nur noch 5 von 32 Mädchen Waisenkinder.[200] Die Plätze waren sogar so begehrt, dass Schülerinnen abgewiesen werden mussten. Es waren die Vorteile, die Mädchen durch die Elementarbildung und hauswirtschaftlicher Ausbildung hatten, die zum Erfolg der

194 Außerdem lag die Kleintierzucht in den Händen der Frauen. Meist Schweine und Hühner. van Bemmelen 2012, S. 272. Siehe hierzu auch Kozok 1990.

195 Lisette Niemann. In: DMR 1909, S. 5.

196 Lisette Niemann. Schreiben. Schreiben an die Deputation in Barmen, 25.8.1903, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

197 Konferenzprotokoll 1913, Bl. 142, RMG 2.895 Missionarskonferenzen.

198 Jahresbericht 1920, Clara Zenker, Laguboti, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

199 Eine wohlausgebaute Schwesternstation. In: DMR 1924, S. 4.

200 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, 28.6.18910, 30.3.1912, RMG 2.073 Niemann, Lisette. Um die Finanzierung kümmerte sich Lisette Niemann selbständig, indem sie von der Deputation die Genehmigung einholte, selbst unter den Missionsfreunden Spenden zu sammeln und indem sie Subventionen bei der holländischen Kolonialregierung beantragte. Lisette Niemann. Schreiben vom 5.3.1897, Schreiben vom 24.7.1899, Schreiben von 22.6.1909, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erziehungshäuser beitrugen. Aber es war auch die Aussicht auf eine bezahlte Anstellung in der Mission, die die Ausbildung besonders attraktiv machte. »Seit einiger Zeit ist damit begonnen, Mädchen aus dem Volk zu gewinnen, welche sich verpflichten, länger bei uns zu bleiben. Sie bekommen ein kleines Taschengeld, erhalten ihre Kleidung und ihr Essen von der Anstalt und gehören überhaupt ganz zum Hause. Bis jetzt hat sich diese Einrichtung gut bewährt.«[201] Als Erfolg werteten die Schwestern zudem, »daß die Mädchen, welche längere Zeit bei Schwester Lisette die Schule besucht haben, sich entschieden weigern, so früh zu heiraten, auch wenn sie von den Eltern und Verwandten dazu gedrängt werden. Sie flüchten dann oft zu uns auf die Station und werden natürlich von uns beschützt.«[202]

In Namibia war dieses Erziehungskonzept erfolgreich, weil es auch unter Herero zur Erziehung der Kinder gehörte, diese einige Zeit zu befreundeten oder verwandten Familien, insbesondere mütterlicherseits, zu geben.[203] Dies diente gleichzeitig zur Stärkung des sozialen Netzwerks. Herero forderten Missionarsfamilien auf, ihre Kinder in den Missionshaushalt aufzunehmen, denn damit erschlossen sich die Familien einen Zugang zu europäischem Wissen. Im Missionshaushalt gelebt und ausgebildet worden zu sein, konnte sich daher in Namibia im 19. Jahrhundert für Jungen und Mädchen als angesehene und gefragte Bildungsweg etablieren.[204] Für diese Erziehung waren Herero auch bereit eine Art Kostgeld zu bezahlen.[205] Mädchen die im Missionshaushalt arbeiteten erhielten zwar keinen regelmäßigen Lohn, aber bei ihrer Verheiratung erhielten sie Kühe, Kleinvieh und Haushaltsgegenstände im dem Wert, der in etwa dem angesparten Lohn entsprach.[206] Die Aussicht auf diese Bezahlung machte die Arbeit im Missionshaushalt für Frauen zusätzlich interessant. Außerdem entwickelten sich z.T. auch sehr enge Beziehungen zwischen Missionsfamilie und den Mädchen bzw. Jungen, die im Haushalt lebten. Davon zeugt bspw., dass Carl Hugo und Emma Hahn und auch Johann und Hedwig Irle mit diesen noch Briefkontakt hielt, nachdem sie die Hereromission verlassen hatten.[207] Auch machten sich Missionar*innen in der Nachkriegszeit

201 Rienecker 1905, S. 67.

202 Wilhelm Steinsiek. Konferenzbericht von 1897, RMG 3.578 Steinsiek, Wilhelm.

203 Vgl. Pennington und Harpending 1993, S. 170. Außerdem Delius 1990, S. 136.

204 Teilweise übergaben Herero ihre eigenen Kinder bei Verwandten, in der Absicht, Verwandtschafts- und damit Wirtschaftsnetze aufrechtzuerhalten. Henrichsen 2011, S. 269. Indem Herero ihre Kinder in den Missionshaushalt gaben, verfolgten sie gleichfalls ihre Verbindungen zur Mission zu vertiefen und erhofften sich dadurch Vorteile. Missionsstationen bildeten für viele Hererochristen einen wichtigen Bezugsrahmen.

205 Für die Missionare bildete diese Kostkinder stellenweise ein unverzichtbares Nebeneinkommen. Vgl. Henrichsen 2011. Sehr kritisch hinterfragt Simone Prodolliet am Beispiel der Basler Mission den Missionshaushalt im Zusammenhang mit dem Export europäischer Werte, Gewaltanwendung innerhalb dieses Erziehungssystems und seinen Folgen für die jeweiligen Gesellschaften. Prodolliet 1987. Dazu auch Mamozai 1989, 2009.

206 Petrine berichtete bspw. in einem Schreiben an Familie Irle, dass die Kuh, die sie als Bezahlung von diesen erhalten hatte gekalbt hat. Irle 1909, S. 68 und 19.

207 Ein Brief von Petrine, die im Missionshaushalt der Familie Irle gelebt hatte, ist überliefert. Darin drückt sich nicht nur ihr Glaube aus, sondern ihr freundschaftliches Verhältnis zur Familie Irle. Irle 1909, S. 71.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf die Such nach ihren ehemaligen »Hausmädchen« und organisierten diesen eine Anstellung bei der Mission. So z.B. Otilie und Emilie. Sie waren beide in Missionshaushalten und arbeiteten später im Waisenhaus in Okahandja.[208]

Die von der Mission ausgebildeten und erzogenen Mädchen waren attraktive Heiratskandidatinnen für Batak und Herero. Aber auch für Mädchen war die Ehe mit einem Lehrer oder Prediger eine interessante Option. »Die Frau eines Lehrers zu werden, scheint den meisten Batakmädchen das höchste Glück zu sein«[209], schrieb Lisette Niemann sehr euphorisch. Allerdings waren diese Mädchen auch für nichtchristliche Männer attraktive Bräute. Auf Sumatra interessierten sich auch Radjas und in Namibia einflussreiche Omuhona für die in den Kinderhäusern erzogenen und ausgebildeten Mädchen als potentielle Schwiegertöchter.[210] Nicht unbedingt die christliche Lebensführung, sondern vielmehr auch die Kenntnis westlicher Kultur und Wissen, waren dabei entscheidend. Diese Tatsache wurde innerhalb der Mission unterschiedlich bewertet. Während die einen darüber klagten, dass christliche Mädchen heidnische Männer heirateten und für die Mission verloren gingen,[211] gingen andere ganz pragmatisch damit um und betonten den Mehrwert dieser Frauen. Denn diese Mädchen konnten Einfluss auf ihre Ehepartner nehmen, diese im Lesen und Schreiben förderten und im christlichen Glauben stärkten.[212]

6.4 Die gesellschaftliche Position der Witwe und die Mission

Bei den Herero wie auch bei den Batak war es gesellschaftlich so geregelt, dass eine Witwe beim Tod ihres Mannes von einem männlichen Verwandten geheiratet wurde. Bezeichnet wurde diese als Leviratsehe und wurde von der Mission abgelehnt. Oft hatten die Witwen auch einen schweren Stand in der neuen Familie.[213] In der Anfangszeit kam noch hinzu, dass, wenn christliche Witwen zu heidnischen Verwandten gingen, diese für die Gemeinde verloren gingen.[214] Um dies zu verhindern, beschlossen die Missionare in der Hereromission gezielt Unterhaltsmöglichkeiten für diese Frauen auf Missionsstationen zu schaffen und sie damit wirtschaftlich unabhängig von ihren Verwandten zu machen.[215] Allerdings konnte es durchaus vorkommen, dass die Wit-

208 Irle 1909, S. 75. Ein Verzeichnis von Mitarbeiter*innen der Hereromission finden Sie online unter: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

209 Lisette Niemann. Tagebuchauszug 25.2.1905; RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

210 Lisette Niemann. Die Mädchenschule in Laguboti. In: DMR 1919, S. 2-7. Vgl. ebenso: Johannes Warneck. Pionierdienst in der Frauenmissionsarbeit auf Sumatra. In: DMR 1939, S. 118-121.

211 Wilhelm Metzler. Schreiben an die Deputation, 18.2.1912, RMG 2.866 Pearadja.

212 Elfriede Harder. Jahresbericht der Mädchenschule Laguboti 1928. In: DMR 1929, S. 144f. Wilhelm Eich. Wie der Herr ein Hereromädchen zu sich gezogen hat. In: Der kleine Missionsfreund 1902, S. 4. Vgl. hierzu auch das Kapitel VII.3.2.

213 Vgl. hierzu bspw. das Lebensbild von Hermine in: Schreiber 1884, S. 57ff.

214 Konferenzprotokoll 1885, Bl. 4a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

215 Ebd. Außerdem: Konferenzprotokoll 1907, §34 und Antwortschreiben aus Barmen 1908, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wen dann ihre Kinder verloren, die von den Verwandtschaft weggenommen wurden.[216] Auf Sumatra beschlossen die Missionare 1872, dass eine »verwitwete Katechumenin«, die – nach der Adat mit vollem Recht – mit ihrem heidnischen Schwager verheiratet wird, ausgelöst werden sollte.[217] Hatte eine Frau bereits einen Sohn geboren, konnte es durchaus vorkommen, dass die Söhne die Verwaltung des Erbes ihren verwitweten Müttern überließen. In diesen Fällen konnten Witwen unverheiratet bleiben und eine gesellschaftlich geachtete Position einnehmen. Waren die Witwen kinderlos oder hatten nur Töchter, blieben sie allerdings ohne Rechte und ihr einziger Schutz war die Ehe mit einem männlichen Verwandten.[218] Sie konnten sich auch nicht dagegen wehren, wenn ein Erbe den ganzen Besitz für sich reklamierte. Auch bei Herero kritisierten die Missionare die Tatsache, dass Witwen als rechtslose Personen offiziell keinen Anteil am Erbe des verstorbenen Gattens resp. Vaters hatten. Noch mehr störte sie, dass Frauen selbst ein »Erbobjekt« waren.[219]

Für solche Frauen schuf die Mission neue Wege: Sie entwickelte Rahmenbedingungen, um Witwen ein finanzielles Auskommen zu ermöglichen und sie trug mit ihrer Politik dazu bei, die soziale Position der Witwen zu verbessern. Indem Kinderlosigkeit bspw. als göttliche Bestimmung umgedeutet wurde, schuf die Mission Voraussetzungen, den Druck von Frauen zu nehmen, einen Sohn zu gebären.[220] In diesem Zusammenhang standen auf Sumatra auch die Ideen der Missionsschwestern Elfriede Harder und Auguste Temming eine Bibelschule bzw. eine Webschule zu schaffen und den Witwen eine berufliche Perspektive zu eröffnen.[221] Im Gegenzug mussten sich die Witwen der Kontrolle der christlichen Gemeinde bzw. die Missionare und Missionsschwestern unterstellen.[222] So übergaben diese z.T. das Erbe der Mission, bis ihre Söhne alt genug waren. »Large sums are therefore with some missionaries for keeping and management.«[223] Die Batakmission sorgte auch für die Witwen ihres eigenen Personals und gründeten eine Witwenkasse, um die Ehefrauen der Lehrer, Prediger und Evangelisten abzusichern. Lebte und handelte eine Witwe allerdings nicht nach den Vorstellungen der Lehrer, Pandita oder Missionare, konnten ihr im äußersten Fall der Witwenbeiträge entzogen werden.[224] Witwen konnten sich aber auch dem missionarischen Einfluss

216 Konferenzprotokoll 1885, Bl. 4a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

217 Bei dieser Heirat trat der Schwager das Erbe seines verstorbenen Bruders an, da die Familie einen Brautpreis entrichtet hatte. Dieser musste dann von der Gemeinde, d.h. dem zuständigen Missionar zurückbezahlt werden. Wenige Jahre später hiess es im Protokoll, dass die Missionare nicht immer auf Scheidung bestehen könne. Konferenzprotokolle 1872, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

218 Vergouwen 1964, S. 247.

219 Peter Heinrich Brincker: »Punkte für die Conferenz pro [sic!] 1885 auf Omburo« [1885], Punkt 4, RMG 1.594 Brincker, Peter Heinrich. Johann Irle, Bericht über die Station Otjosazu und deren Filialen Okatumba, Katjapya Otjohangue, von Oktober 1886-Mai 1888, RMG 1.605 Irle, Johann Jakob.

220 Dass dieser Wunsch nach einem männlichen Nachkommen allerdings noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts tief in der Gesellschaft verankert war, darauf verweist Julia Sarumpaët-Hutabarat: Sarumpaët-Hutabarat 1955/1956.

221 Vgl. hierzu Kapitel VII.

222 Nommensen 1996, 56.

223 Vergouwen 1964, S. 316.

224 BdRM 1896, S. 232.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entziehen, wie das Beispiel von Hermine zeigt. Sie war jung Witwe geworden und deshalb drängte August Schreiber sie dazu sich erneut zu verheiraten, was sie aber nicht wollte. Als es auch noch zu einem Streit kam, wurde sie von August Schreiber verwarnt. Sie zog sich zurück und heiratete schlussendlich ihren Schwager Kehe und konvertierte zum Islam.[225]

Witwen auf Sumatra und in Namibia nahmen die neugeschaffenen Möglichkeiten der Mission offensichtlich wahr. Auf Sumatra verzeichnete der Zensus von 1930 eine besonders hohe Anzahl von Witwen im Batakland. 16,2 % der erwachsenen weiblichen Bevölkerung. Dagegen gab es nur 3,78 % Witwer. Dies kann als Folge der missionarischen Einflussnahme gewertet werden.[226]

Die Witwen waren angestellt in Missionshaushalten (vor allem in Namibia) und Kinderheimen. Sie arbeiteten als Hebammen, als Krankenschwestern oder als Lehrerinnen und hatten somit ihr eigenen Auskommen und waren wirtschaftlich unabhängig von ihren Familien. So wurde bspw. eine Frau namens Rolli von den Schwestern aufgenommen, nachdem sie von ihrem Mann verstoßen wurde, weil ihre beiden Kinder gestorben waren. Zunächst kümmerte sie sich um den Schwesternhaushalt, dann konnte sie eine Ausbildung zur Krankenschwester und Hebamme machen. Sie arbeitete über sieben Jahre lang am Krankenhaus in Pearadja und als in einem Krankenhaus der Ostküste eine erfahrene Kraft gesucht wurde, konnte sie diese Stelle übernehmen.[227]

6.5 Zwischenfazit

Mit der Absicht, Frauen aus ihrer Abhängigkeit zu befreien, begründete die Mission ihren Kampf gegen Polygamie und Bigamie. Geprägt von europäischem Überlegenheitsdenken, zeigten sie sich allerdings unfähig die gesellschaftliche Position der Frauen in ihren komplexen Dimensionen zu erkennen. Gerade weil die Mission die Position der Frauen als sklavenähnlich wahrnahmen, gingen sie auch davon aus, dass gerade Frauen den größten Nutzen durch das Christentum hätten und reagierten mit Unverständnis, wenn Frauen sich gegen die Mission wandten. Während einige Frauen die neuen Möglichkeiten ergriffen und vor ungewollten Zwangsehen auf Missionsstationen flüchteten, hielt manche Hererofrau aus Angst vor den Folgen ihren Mann vom Gottesdienstbesuch ab. Bei den Diskussionen in den beiden Missionsgebieten zeigen sich deutliche Wahrnehmungsunterschiede: Während der Polygamie in Namibia, verstanden als Inbegriff der Unsittlichkeit, zunächst mit äußerster Ablehnung begegnet wurde, wurde der Bigamie, verstanden als »soziale Einrichtung«, sehr viel mehr Verständnis entgegengebracht. Die Diskussionen zeigen allerdings auch, dass in beiden Missionsgebieten die Missionare durchaus fähig waren ihre Wahrnehmung durch bessere Kenntnis der Gesellschaftsformen anzupassen und die Strategie neu auszurichten. Sie akzeptierten beide Formen der Mehrehe in der Übergangszeit, obwohl sie diese als unvereinbar mit

225 Schreiber 1884, 57ff.

226 Darauf verweist van Bemmelen 2018, S. 369.

227 Martha Schächter. Schwesternberichte. In: DMR 1936, S. 62f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Christentum klar ablehnten, drängten allerdings gleichzeitig auf gesetzliche Regelungen, um die Entwicklung zu beschleunigen. Soweit ihnen das möglich war schufen sie mit der Gemeindeordnung und der Kirchenzucht Rahmenbedingungen, die die Monogamie als christliches Eheideal propagierte. Einflussreiche Positionen innerhalb der Gemeinden konnten nur jene Personen einnehmen, die sich von den traditionellen Ehen abwandten. Die christliche Ehe wurde damit zum notwendigen Schritt, um innerhalb der neuen Gemeinden soziale und religiöse Autorität erzielen zu können. Und tatsächlich etablierten sich in Namibia und auf Sumatra christliche Eliten, die sich gerade über die Monogamie definierten. Während allerdings für die Mission in einem wahrhaftig gelebten Christentum nur die monogame Ehe existieren konnte, schien diese Sichtweise von den christlichen Männer und Frauen weder in Namibia noch auf Sumatra geteilt zu werden. Denn es interessierten sich durchaus Herero für den christlichen Glauben, ohne die polygamen Strukturen in Frage zu stellen. Und auf Sumatra konnte die neue entstandene HKB, gerade weil sie Bigamie nicht verurteilten, viele Christen für sich gewinnen.

Ohne die Akzeptanz durch der Gemeindemitglieder, war allerdings eine Durchsetzung neuer, christlicher Ideen unmöglich, da der Mission die Autorität dafür fehlte. Anders als die Kolonialverwaltung, hatte die Mission neben Kirchenzucht und drohenden Entlassungen keine Durchsetzungskraft. Hier mussten die Missionare also gerade immer wieder spüren, wo die Grenzen ihrer Einflussmöglichkeiten lagen. Lokale Bedingungen forderten Neupositionierungen der Missionare, wie bspw. in der Hereromission, wo die Missionare trotz anfänglicher strenger Praxis ihre Haltung änderten und auch Männer und Frauen zur Taufe zuließen, die nicht bereit waren, ihre polygamen Ehen aufzugeben. Die Mission entwickelte folglich in beiden Missionsgebieten einen pragmatischen Ansatz, ohne allerdings vom Ziel ganz abzuweichen. In beiden Missionsgebieten wurden allerdings auch weiterhin Ehen auf traditionelle Weise geschlossen.

Die Missionare, Missionarsfrauen und Missionsschwestern mussten zudem anerkennen, dass ihre eigene eurozentristische Wahrnehmung den Verhältnissen vor Ort nicht gerecht wurde und eingestehen, dass die vorgefundenen Verhältnisse, hierbei insbesondere auch die Stellung der Frauen, nicht so unterdrückt war, wie es ihr überheblicher Blick zunächst wahrgenommen hatte. Vielmehr fanden sich die Missionar*innen, die sich die Befreiung der Frauen auf die Fahne geschrieben hatten, in einer Situation wieder, in der sie nicht immer nur die Freiheit der Frauen vergrößerten, sondern diese gerade durch die Einführung christlicher Genderkonstruktionen in der Ehe beschränkten. Andererseits schuf die Mission mit der Betonung der Freiwilligkeit der Ehe eine entscheidende Möglichkeit für Frauen auf ihre Verheiratung Einfluss zu nehmen. Allerdings beeinflussten auch andere Rahmenbedingungen die Verhältnisse vor Ort, wie das bspw. auf Sumatra war, als sich im 20. Jahrhundert mehr und mehr die auf Liebe und Freiwilligkeit basierende Ehe unter jungen Männern und Frauen durchsetzen konnte. Dies hatte zwar auch mit der Mission zu tun, entscheidend war aber vor allem die veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse. In Namibia kam es zu einem Wiedererstarken polygamer Ehen nach dem Deutsch-Namibischen Krieg, um dadurch den Wiederaufbau sozialer Netze zu beschleunigen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7 Männer predigen und Frauen beten? Geschlechterspezifische Rollenverteilung in den christlichen Gemeinden

7.1 Die patriarchale Ausrichtung der neuen Gemeinden

Unabhängig davon, wie sehr Frauen in der vormissionarischen Zeit in religiöse Handlungen involviert waren, wurden die neuen christlichen Gemeinden auf Sumatra wie auch in Namibia nach der Vorstellungen der europäischen Mission strukturiert. Wie selbstverständlich zeigt sich die patriarchale Ausrichtung der entstehenden Missionskirche in beiden Gebieten, obwohl sich die Mission mit der christlichen Botschaft durchaus an beide Geschlechter richtete.[1] In der Kirchen- und Gemeindeordnung wurden Frauen nicht als aktive Mitglieder gesehen, sondern nach biblischem Vorbild die christliche Gemeinschaft zunächst als eine männliche Gemeinschaft implementiert. Es waren Männer, sogenannte »Älteste«, die die Missionare als Mittelsmänner auswählten, um die Einhaltung aufgestellter Regeln zu gewähren. Sie waren dazu bestimmt, den Missionar in seiner Arbeit zu unterstützen, in seiner Abwesenheit den Gottesdienst zu führen und mit ihm gemeinschaftlich Kirchenzucht zu üben. Frauen hatten – mit Verweis auf den Apostel Paulus – in der christlichen Gemeinde im Hintergrund zu wirken. Allerdings waren Missionare gezwungen immer wieder Ausnahmen zu machen. So spielten Frauen vielfach als Dolmetscherinnen eine wichtige Rolle und dies nicht nur in der Anfangszeit.[2] Damit nahmen sie als Übersetzerinnen eine Rolle in der Gemeinde ein, die Frauen eigentlich nicht zugedacht war. Frauen sollten, auch hier mit Rückgriff auf Paulus, weder lehren noch über dem Mann stehen. Sie sollten vielmehr still sein.[3] In der Gemeindeordnung der Hereromission von 1873 war folglich

1 Bspw. kaufte Gerrit v. Asselt Mädchen und Jungen aus der Sklaverei frei. van Asselt 1911, S. 12.

2 Die Missionarsfrau Hedwig Irle schrieb hochachtungsvoll von Frauen, die oft 4 oder 5 Sprachen fließend beherrschten und vielerorts als Dolmetscherinnen eingesetzt wurden. Irle 1911, S. 148. Die Rekonstruktion der Mitarbeit weiblicher Hilfen ist aufgrund der Quellenlage schwierig. Oft tauchen die Frauen, wenn überhaupt, nur mit ihren Vornamen auf. Über ihre wirkliche Tätigkeit findet sich nur ausnahmsweise Informationen.

3 1. Timotheus 2,12.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch nur von Männern die Rede. Die Gemeinde bestand aus Ältesten und Katecheten, denen in gewisser Weise Mitbestimmungsrechte zugesprochen wurden. Als selbständige Gemeindeglieder waren definiert: »Hausväter […], welche einen eigenen Herd- oder Broderwerb haben und zu den Kirchenbedürfnissen und Armenbedürfnissen der Gemeinde beitragen.«[4] Auch wenn sich diese Definition veränderte und der Begriff »Hausväter« in der Neufassung 1894 verschwand, blieben Frauen von der Teilnahme an Gemeindeversammlungen ausgeschlossen. Das Wahlrecht wurde ihnen nicht zugestanden.[5] Vollberechtigt, und damit stimmberechtigt, waren nur »männlichen Gemeindeglieder, welche das 21. Lebensjahr überschritten«[6] hatten. Erst mit der Revision der Kirchenordnung 1930 wurden auch Frauen in der namibischen Kirche stimm- und wahlberechtigt.«[7]

Auf Sumatra betonte die Kirchenordnung noch 1930 ihre patriarchale Ausrichtung. Für das Amt des Ältesten, kamen nur »verheiratete m ä n n l i c h e Gemeindeglieder in Betracht.«[8] Frauen wurden weiterhin an der Einflussnahme gehindert, und dies, obwohl das Gemeindeleben zu dieser Zeit in hohem Maße von den Frauen beeinflusst und getragen wurde: »Die Frauen sind die Trägerinnen des christlichen Lebens in den Gemeinden. Wo Frauen versagen, liegt das ganze Gemeindeleben darnieder; wo sie aber treu sind, ist das an allen Lebensäußerungen der Gemeinde zu merken.«[9] Trotz ihrer Bedeutung für das Gemeindeleben, wurde ihnen das Mitspracherecht verweigert. Und als Frauen dieses in den 1950er Jahren einforderten, wurde ihr Ausschluss mit Verweis auf vermeintliche »traditionell« und »biblisch« festgeschriebener weibliche Unterordnung verteidigt.[10]

Für Frauen war in den ersten Gemeindeordnungen auf Sumatra und in Namibia, ähnlich wie im 19. Jahrhundert in der deutschen Heimat, einzig die helfende dienende

4 Konferenzprotokoll 1873, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland. Darin wurden Frauen auch aufgrund ihres Geschlechts vom Amt des Ältesten ausgeschlossen. Nur »männlichen Abendmahlsgenossen, welche das 20 Jahr erreicht haben,« kamen dafür in Frage.

5 Auch in Deutschland war den Frauen im 19. Jahrhundert die gleichberechtigte Teilhabe an kirchlichen Entscheidungsprozessen verwehrt. Erst in den 1920er Jahren wurde das aktive und passive Frauenwahlrecht in den neu erlassenen Landeskirchenverordnungen verankert. Ausführlich hierzu: Studienzentrum der EKD für Genderfragen 2019, 18ff. Zur Diskussion über die geschlechtsspezifische Platzverteilung in der Kirche vgl. Müller 1961.

6 Gemeinde-, Kirchen und Konferenzordnung für die ev.luth. Missionskirche im Hereroland 1894, Bl. 122a-130b. Punkt 15, RMG 2.661 Gemeinde-Kirchen- und Konferenzordnungen.

7 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenzordnung für die Evangelische Missionskirche in Südwest Afrika. Ohne Jahr, verm. 1920er Jahre, Punkt 11, Bl. 29a. Siehe auch Gemeinde-Kirchen- und Konferenzordnung von 1930, Punkt 11, Bl. 42, RMG 2.661 Gemeinde-Kirchen- und Konferenzordnungen. Vgl. hierzu auch Trüper 2005.

8 Hervorhebung im Original. Lumbantobing 1961, S. 87. Kirchenordnungen der Batakkirche. Gemeindevertretung 1920, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP.

9 BdRM 1931, S. 307.

10 Vor allem in den 1950er Jahren wurde auf Sumatra die patriarchale Gemeindeordnung durch Führerinnen der PWI und durch Bibelfrauen herausgefordert. Sie verlangten u.a. ein Mitspracherecht in den Gemeinden. Vgl. hierzu: Nyhus 1987, 325f. Kirchenordnung 1960, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Position der Diakonisse[11] vorgesehen und damit die Pflege der Armen, Kranken und Schwachen.[12] Frauen durften als »schlichte Christinnen«[13] ihren Dienst tun, während Männer ausgebildet wurden, um unter »ihren Volksgenossen die erkannte Wahrheit [zu] verbreiten.«[14] Diese Haltung festigte den geschlechterspezifischen Zugang zu Mitbestimmung und Macht. Zur Evangelisten- und Pastorenausbildung waren bis weit in das 20. Jahrhundert hinein ebenfalls nur Männer zugelassen. So kam es, dass Männer predigen und Frauen pflegten, erzogen und umsorgten.

7.2 Männer führen die Gemeinden

7.2.1 Die Ausbildung der Evangelisten und Prediger in der Herero- und Batakmission

Als Älteste, Lehrer und Evangelisten nahmen Männer in den neuen Gemeinden einflussreiche Positionen ein. Eingesetzt werden sollten »bewährte Christen«[15] und »Männer, die wirklich im Glauben stehen und durch unanstössigen und ehrbaren Wandel Achtung und Ansehen geniessen.«[16] Damit bildete die RMG mit den Gehilfen die für die christliche Gemeinschaft nötigen Stützen aus. Sie forderte in beiden Missionsgebieten bisher vorherrschende Autoritätsvorstellungen heraus, schuf neue Wege des sozialen Aufstiegs und setzten alternative Definitionskriterien für Autorität, aber auch für Männlichkeit. Die Aufgaben der Männer in den Gemeinden waren vielfältig: Ganz grundsätzlich gaben sie den neuen Glauben an ihre Landsleute weiter. Sie hatten dafür

11 Als Diakonissen wurden in der Mission Frauen bezeichnet, deren vordergründige Aufgabe die Pflege von Kranken und die Armenfürsorge war. Es gab in der Anfangszeit keine konkrete Ausbildung. Sie wurden vielmehr aufgrund ihrer christlichen Gesinnung eingestellt und auch nicht immer für ihre Arbeit bezahlt.

12 Konferenzprotokoll 1873, § 16, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

13 Diese explizit weibliche Rolle in den Gemeinden betonte auch die Missionsschwester Helene Schneider in einem Bericht im Jahr 1928. Siehe hierzu: BdRM 1928, S. 220.

14 Referat Carl Wandres. Was können und müssen wir tun, um unsere Mission mit eingeborenen Helfern zu versorgen? Swakopmund 1909, Bl. 53a, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland. 1908 verfasste Johannes Warneck ein Buch über die Gehilfen auf Sumatra. Wie selbstverständlich schrieb er nur über die Tätigkeit der Männer. Kein Wort verlor er über Frauen und ihren Beitrag für die Gemeinden.

15 Friedrich Bernsmann. Wie ist die Thatsache zu erklären, daß unsere Evangelisten und Schullehrer, besonders die im Augustineum ausgebildeten bis jetzt wenig den gelegten Erwartungen entsprochen haben? 1902, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

16 Das freiwillige Amt des »unbesoldete[n] Gehilfen« – und damit des Ältesten – entwickelten die Missionare mit Rückgriff auf 1. Tim. 3, 2-4. Zur Definition des Ältestenamtes: Hereromission: Konferenzprotokoll 1873, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland; Konferenzprotokoll 1909, Konferenzprotokoll 1913 und Protokoll der Ältestenkonferenz 1913, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland. Referate: Friedrich Bernsmann 1902. Wie ist die Thatsache zu erklären, daß unsere Evangelisten und Schullehrer, besonders die im Augustineum ausgebildeten bis jetzt wenig den gelegten Erwartungen entsprochen haben?, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland. Zur Batakmission: Konferenzprotokoll 1908, Bl. 107, RMG 2.894 Missionarskonferenzen, BdRM 1882, S. 359f. BdRM 1872, S. 12.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu sorgen, dass alle Gemeindeglieder sich an die christlichen Gesetze hielten und während der Gottesdienste Ruhe und Ordnung herrschte.[17] Sie hielten Predigten und gaben Taufunterricht.[18] Bei Streitigkeiten traten sie als Schlichter auf und sie unterrichteten die Jugend. Die in der Anfangszeit einflussreichen Positionen verloren allerdings mit der Zeit an Attraktivität. Alternative Arbeitsmöglichkeiten, bessere Bezahlung und Anstellungen, die mehr politischen Einfluss versprachen, wurden zur Konkurrenz.[19] Andar Lumbantobing fasst diese Entwicklung für Sumatra folgendermassen zusammen: »Vom Anfang der Missionierung bis zu der Zeit des »Destriktsbestuur« wollte man die Guru-Zending als Schwiegersohn haben, in der darauf folgenden Zeit aber die Regierunspersonen und die Absolventen der HIS.«[20]

Die ersten Gehilfen waren meist Jungen und Mädchen, die von Missionaren in den eigenen Haushalt aufgenommen wurden. Während die Missionare auf Sumatra bereits wenige Jahre nach dem Beginn der Mission 1868 das erste Seminar zur Ausbildung einheimischer Mitarbeitern gegründeten, dauerte es in Namibia über 20 Jahre bis zur Gründung (1866) des Augustineums. In Namibia war die Gründung des Seminars gleichzeitig auch ein Versuch christlichen Einfluss auf die existierende Machtstrukturen zu nehmen. So waren unter den ersten Schülern Söhne einflussreicher Hererofamilien. Nur vier der sechs Schüler waren getauft.[21] Ausgebildet wurden die Gehilfen in Internaten.[22] Dies schien die bestmögliche Erziehungs- und Bildungseinrichtung zu sein. Jungen sollten so aus ihrer gewohnten, heidnischen, Umgebung herausgeholt und in einer christlichen Umgebung »erzogen«[23] und ausgebildet werden. Denn, so formulierten die Missionare in Namibia auf ihrer Konferenz 1867: »Soll erreicht werden, was wir bezwecken, daß die künftigen Gehilfen nicht nur unterrichtet, sondern erzogen werden, dann ist nothwendig, daß sie in einer Familie zusammenwohnen lassen. Weil sie durch Erziehung und Gewohnheiten über das Niveau ihrer Landsleute erhaben werden müssen.«[24] Als besonders vielversprechend galt das Zusammenleben mit der leitenden Missionarsfamilie. Die Missionare griffen dafür das ihnen aus ihrer eigenen Ausbildung bekannte Familienkonzept auf und nutzten das darin versteckte Un-

17 Sie wachten darüber, dass Hausandachten in christlichen Familien gehalten wurden, sie ermahnten säumige Gottesdienstbesucher und sie achteten darauf, dass sonntags nicht gearbeitet wurde. Die Ältesten führten Buch über das Verhalten der Gemeindemitglieder und sammelten die Kirchensteuern ein. N.N. Kriegs- und Friedensarbeit am Tobasee und Silindung. In: BdRM 1885, S. 102, N.N. Sipoholon und Pearadja. In: BdRM 1889, S. 43. Andreas Link. Wie erziehen und erhalten wir einen brauchbaren Gehülfenstand. 1913, Bl. 15, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

18 N.N. Kriegs- und Friedensarbeit am Tobasee und Silindung in: BdRM 1885, S. 102.

19 Für Sumatra diskutierte dies ausführlich: Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche. 1920, Bl. 9f, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

20 Lumbantobing 1961, S. 108.

21 Unter den ersten Schülern waren: Wilhelm Mahaerero, Petrus Tjetejoo, Josaphat Riarua und Manasse Zeraua. Nils Oermann bezeichnet die Gründung des Augustineums in Namibia als Zeichen dafür, dass die Missionare die Machtstrukturen der Herero besser erkannt hatten. Oermann 1999, S. 51. Vgl. hierzu ebenfalls Büttner 1885, S. 51ff.

22 Ausführlich zur Ausbildung der Gehilfen in der Batakmission: u.a. Aritonang 1994; Lumbantobing 1961; Warneck 1908, 1902b. Zur Ausbildung der Gehilfen in der Hereromission: Vedder 1922.

23 Konferenzprotokoll 1867, Bl. 50a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

24 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

terordnungsprinzip. Auch auf Sumatra versuchten Peter Heinrich Johannsen und seine »liebe Frau […] immermehr darauf hinzuarbeiten, Vater- und Mutterstellung unter den Schülern uns zu erwerben.«[25] Wichtig war ein »vorbildliches gemeindlich-kirchliches Leben«[26] mit Andachten, Bibelstunden, Predigten und der Pflege des Gebets und der seelsorgerischen Einzelgespräche. So sollten die Schüler optimal auf ihre zukünftigen Arbeiten vorbereitet und gleichzeitig auch eine neue christliche Identität ausgebildet werden. Konkret kam dies einer *Um*erziehung gleich. In beiden Gebieten wurden zunächst Evangelisten und Prediger aus der Lehrerschaft rekrutiert. Lediglich Männer, die sich bereits als Lehrer bewährt hatten, erhielten die Möglichkeit auf Weiterbildung.

Während die Idee Gehilfen auszubilden in beiden Missionsgebieten verfolgt wurde, zeigen sich in der Umsetzung größere Unterschiede: Kam es in der Batakmission zu einem stetigen Ausbau und einer Weiterentwicklung, wurde die Wissensvermittlung in der Ausbildung der Gehilfen in der Hereromission mehr und mehr eingeschränkt. (Vgl. Tab. 6 und 7) Während die Missionare zunächst mit der Eröffnung der Gehilfenschule das Ziel verfolgten ausgewählte Männer durch den Unterricht »über das Niveau ihrer Landsleute [zu] erheben«, um mehr gebildete Männer in den Gemeinden zu haben, änderten sie in den 1880er Jahren ihre Absicht. Aufgrund der enttäuschten Hoffnungen sollten die Schüler zukünftig »mehr an Arbeit mit ihren Händen und einfaches Leben gewöhnt [werden], damit sie hernach nicht so sehr über ihren Landsleuten stünden.«[27] Gerade in der besseren Bildung der Gehilfen sahen die Missionare den Grund für deren Hochmütigkeit. Anstatt eine breite Allgemeinbildung und theologisches Wissen zu vermitteln, legten die Missionare daher den Schwerpunkt der Ausbildung auf die Vertiefung des Glaubens.[28] Und während die Mission bis dahin für Verpflegung und Bekleidung der Schüler sorgte, mussten ihre Eltern nun einen Teil des Unterhalts aufbringen, wie dies auch in der Batakmission gehandhabt wurde.[29]

Auf Sumatra wurden seit 1883 Prediger, die sogenannten Pandita Batak oder auch Landprediger, ausgebildet. 1885 wurden die ersten Prediger feierlich im Rahmen der Synodalkonferenz vom Ephorus der Batakmission ordiniert und in den Dienst gestellt.[30] Die Nachfrage nach dieser Ausbildungsmöglichkeit war groß. 1893 hatten sich 131 junge Männer für die Aufnahme in den neuen Kurs gemeldet. 29 davon wurden

25 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, ohne Datum, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

26 Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche, Bl. 24, RMG 2.900 Missionarskonferenzen. Andreas Link. Wie erziehen und erhalten wir einen brauchbaren Gehülfenstand? 1913, Bl. 20, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

27 Carl Gotthilf Büttner. Bericht über das Augustineum 1886/1887, Bl. 205a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

28 Vgl. zu dieser Diskussion: Friedrich Bernsmann. Wie ist es zu erklären, dass unsere Evangelisten und Schullehrer, besonders die im Augustineum ausgebildeten, bis jetzt wenig den gehegten Erwartungen entsprochen haben? Referat geliefert für die Konferenz in Omaruru 1902, RMG 1.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

29 Da die Schüler der Gehilfenausbildung auf Sumatra grundsätzlich von ihren Eltern verköstigt werden musste, schuf die Ausbildung keine großen zusätzlichen Kosten. Vgl. hierzu: Menzel 1989, S. 101.

30 Konferenzprotokoll 1885, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufgenommen.[31] 1924 wurden nicht mehr nur Lehrer als Kandidaten zur Evangelistenausbildung aufgenommen, sondern auch junge Männer mit höherem Schulabschluss zugelassen.[32] Auch 1931 sandten die Missionare die ersten Schüler zur theologischen Schule nach Java, die 1938 ihren Dienst antraten und 1939 als gleichberechtigt neben den Missionaren anerkannt wurden.[33] Dass sich die Missionare bei der Gründung einer theologischen Schule beteiligten, war die Folge einer langjährigen Diskussion über die Zukunft der Panditaausbildung. Zwar empfanden auch die Missionare die Reform der Panditaausbildung als »dringend nötig«[34], die Forderung von Seiten der Batak, geeignete Kandiaten zum Studium nach Europa zu senden, lehnte sie jedoch aus verschiedenen Gründen ab. Neben finanziellen Überlegungen und der Sorge um ein mögliches Eindringen »liberaler, unbiblischer Theologie«[35], war es vor allem die Angst um die eigene Position, die die Missionare dabei umtrieb. Bislang hatten sie ihre eigene Position innerhalb der Hierarchie von ihrer höheren Ausbildung abgeleitet. Auch sollte die Einrichtung der theologischen Schule nicht als Reaktion auf die »fortschrittliche Entwicklung der verschiedenen Völker in Niederländisch-Indien [verstanden werden, sondern als] echt missionarische[s] Ziel der geistlichen Verselbständigung der jungen Kirche.«[36]

31 Abgelehnte Jungen wandten sich an Bittschriften an die Missionare und drohten bei »Ablehnung andere Lehrer« zu suchen und damit »zu den Mohammedanern« überzugehen. Davon berichtete Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, 30.11.1893, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich, Wilhelm Metzler. Noch ein Segensjahr auf Sumatra. In: BdRM 1881, S. 109ff. Auch Anfang 20. Jahrhunderts war die Ausbildung zum Pandita eine gefragte Ausbildungsmöglichkeit, das legen die Diskussionen und Schreiben der Missionare offen.

32 Konferenzprotokoll 1925, Bl. 233, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

33 Konferenzprotokoll 1939, Bl. 111, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

34 Johannes Warneck. Schreiben an die Missionsleitung. 1926, Bl. 13, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

35 Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche, 1920. Bl. 38, RMG 2.900 Missionarskonferenzen. Zur Diskussion siehe auch: Andreas Link. Andreas Link. Wie erziehen und erhalten wir einen brauchbaren Gehülfenstand? 1913, RMG 2.900 Missionarskonferenzen. Außerdem die entsprechenden Konferenzprotokolle.

36 Konferenzprotokoll 1937, Bl. 64, RMG 2.898 Missionarskonferenzen, Johannes Warneck. Schreiben an Otto Marcks, 29.12.1932, RMG 1.972 Marcks, Otto, Konferenzprotokoll 1929, Bl. 103, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle 6: Entwicklung der Evangelisten- und Predigerausbildung in der Batakmission

Jahr	Ereignis
1868	Gründung des erste Gehilfen- und Evangelistenseminar in Prausorat unter der Leitung von August Schreiber[*1]
1870	Erste in Prausorat ausgebildete Schüler wurden in Dienst gestellt.
1873-1877	Wanderschule für Seminaristen unter der Leitung von Ludwig Nommensen, Peter Heinrich Johannsen und August Mohri
1877-1898	Gründung des Lehrer- und Evangelistensteminar in Pansurnapitu unter der Leitung von Peter Heinrich Johannsen
1884	Eröffnung der Predigerschule
1885	Ordination der ersten Prediger Johannes und Markus Siregar, Petrus Naustrion
1900	Verlegung des Lehrer- und Evangelistenseminars nach Sipoholon
1926	Reform der Panditaausbildung
1932	Gründung der theologischen Schule in Java
1939	Abgänger der theologischen Schule wurden als gleichberechtigt anerkannt

*1 | Warneck 1912, S. 38.

In Namibia boten die Missionare zusätzlicher zur Lehrerausbildung ab 1892 sogenannte Evangelistenkurse an. Die Missionare hatten schon seit 1888 einen Richtungswechsel eingeschlagen. Sie waren davon überzeugt, dass »die Anstalt nur dann der Missionsarbeit die gehoffte Unterstützung und Förderung gewähren könne, wenn sie mehr Evangelistenschule als bisher Lehrerseminar sei.«[37] Damit wollten die Missionare vor allem »ältere bewährte Christen«[38] für den Evangelistendienst ausbilden, denn schon 1885 hatten sie festgestellt, dass es nicht immer leicht war »Willige zu finden, die sich für die Missionsarbeit anstellen lassen bzw. zu Evangelisten ausbilden«[39] lassen wollten. 1909 hatte sich auch in der Hereromission die Erkenntnis durchgesetzt, dass besser »geförderte Christen«[40] als Evangelisten ausgebildet werden sollten und nicht unbedingt nur Lehrer. Nach dem Tod von Gottlieb Viehe, dem langjährigen Leiter des Augustineums, wurde die Ausbildungsstätte 1901 geschlossen und die Ausbildung der Gehilfen aus Kostengründen in den Missionarshaushalt zurück verlegt.[41] Diese Lö-

37 Konferenzprotokoll 1888, Bl. 7a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. Seit 1882 wurden Lehrer, die zugleich Evangelistendienste hatten, ausschließlich für den Evangelistendienst freigestellt. Konferenzprotokoll 1882, RMG 2.612 Missionarskonferenzen im Hereroland.

38 Konferenzprotokoll 1892, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. Auch in der Batakmission wurden in den 1880er Jahre bereits Älteste in Kursen zu Evangelisten ausgebildet, um die Missionierung weiter voranzutreiben.

39 Johann Irle. Die Evangelisten Arbeit. 1885, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland, Konferenzprotokoll 1888, Bl. 7a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

40 BdRM 1909, S. 182.

41 Konferenzprotokoll 1901, Bl. 177b, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland. Zur Diskussion auch: Konferenzprotokoll 1909, Bl. 37a, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland., Heinrich Vedder. Ort und Art der Gehilfenausbildung in Südwest, o.J., ELCIN, VIII.1. Augustineum, Otjimbingue, Okahandja. Auch schon im 19. Jahrhundert nahmen Missionare oft junge Männer in den Haushalt auf, um sie so für den Gehilfendienst vorzubereiten. Vgl. u.a. Konferenzprotokoll

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sung wurde allerdings von der Missionsleitung nur als »Notbehelf« mit der Betonung als Übergangslösung akzeptiert und gleichzeitig auf die Batakmission als Vorbild in der Gehilfenausbildung verwiesen.[42] Trotz aller Forderungen aus Barmen öffnete das Gehilfenseminar erst 1910 unter der Leitung von Heinrich Vedder erneut die Tore.

Tabelle 7: Entwicklung der Evangelisten- und Gehilfenausbildung in der Hereromission

Jahr	**Ereignis**
1866	Gründung des »Augustinum« (seit 1885 Augustineum) als Ausbildungsstätte für »Gehilfen«, für Lehrer und Evangelisten, von Carl Hugo Hahn*1
1873	Carl Gotthilf Büttner übernahm die Nachfolge von Carl Hugo Hahn
1880-1890	Peter Heinrich Brincker übernahm die Leitung und führte die Schule zusammen mit Carl Gotthilf Büttner
1890	Gottlieb Viehe übernahm die Leitung. Verlegung nach Okahandja
1892	Neu wurden auch Evangelistenkurse angeboten
1901	Mit dem Tod von Gottlieb Viehe (seit 1867 Lehrer am Institut) wurde das Seminar geschlossen. Bis dahin wurden 40 Lehrer ausgebildet
1901-	Ferdinand Lang bildete auf privater Ebene Schüler zu Lehrern und Evangelisten aus
1911	Wiedereröffnung des Gehilfenseminars unter der Leitung von Heinrich Vedder in Gaub
1914	Ausbruch Ersten Weltkriegs und Ausweisung Heinrich Vedders, Schließung des Seminars
1923	Wiedereröffnung in den Gebäuden des alten Augustineums in Okahandja
1937	Neubau des Augustineums
1939	Eröffnung des Paulinums in Otjimbingue (Evangelistenausbildung) unter der Leitung von Friedrich Pönnighaus
1943	Übernahme der Lehrerausbildung durch die südafrikanische Mandatsregierung und damit Verstaatlichung
1949	Wiedereröffnung des Paulinums (Evangelistenausbildung). Erster Pastorenkurs der ELCRN
1951	Ernst Esslinger (Religionslehrer) verließ das Augustineum. Damit endete der Einfluss der Mission auf die Lehrerausbildung

*1 | Er hatte auf seiner Deutschlandreise die Prinzessin Augusta von Lippe-Detmold als Finanzier dieses Projekts gewinnen können. Der Name der Schule war allerdings nicht von der Geldgeberin abgeleitet, sondern in Gedenken an den afrikanischen Kirchenvater Augustin, schrieb Carl Gotthilf Büttner 1877.

Während also auf Sumatra seit den 1920er Jahren über den Ausbau und die Weiterentwicklung der Predigerausbildung diskutiert wurde, fand in der Hereromission über längere Zeit überhaupt keine organisierte Ausbildung statt, bzw. wurde immer wieder

1885, Bl. 8b, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. Zur Ausbildung der Gehilfen im südlichen Afrika vgl. auch: Rempfer 2011.

42 BdRM 1909, S. 184.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unterbrochen. (Vgl. Tab. 7) Hinzu kam, dass in Namibia die Gehilfenschule seit 1922 finanziell von der südafrikanischen Mandatsregierung unterstützt wurde und sich in der Folge vornehmlich zu einer Ausbildungsstätte für Lehrer entwickelte.[43] Und doch waren es nicht nur äußere Umstände, die zu Unterbrüchen in der Gehilfenausbildung führten. Die Missionare in der Hereromission waren so wenig mit der Arbeit der Gehilfen zufrieden und über deren Verhalten so sehr frustriert, dass sie sich fragten, ob es sich überhaupt lohne Gehilfen auszubilden.[44] Nur wenige der seit Anfang 20. Jahrhundert in der Hereromission tätigen Evangelisten hatten eine Ausbildung im Augustineum erhalten. Vielmehr waren die meisten Evangelisten gläubige Christen, die in drei- bis viermonatigen Kursen ausgebildet worden waren.[45] Erst mit der Eröffnung des Paulinums 1939 in Otjimbingue, wurde die Evangelistenausbildung wieder aufgegriffen, ohne allerdings gleichzeitig eine Besserstellung, geschweige denn Gleichberechtigung, der Evangelitsen zu gewährleisten.[46] Vielmehr war es den Evangelisten noch 1938 verboten die volle Liturgie zu halten, auf die Kanzel zu steigen und den Segen durch Handauflegen zu spenden.[47] Einen ersten Anfang eigene Pastoren auszubilden, machte die Evangelisch-Lutherisch Kirche in Namibia seit 1949.

7.2.2 »Treue, Demuth und Fleiß.«[48] Gehilfen in der Diskussion

Die Missionare selbst verstanden sich als »Idealtypus des christlichen Glaubensboten,«[49] was sich durch ihre Tätigkeit der Glaubensverkündung und der Taufe einheimischer Männer und Frauen spiegelte. Unter den einheimischen Männern suchten sie Gehilfen, die sie bei der Ausbreitung des Christentums unterstützten. Dabei wurde diesen Männer nur ein untergeordnete Position zugestanden. (Vgl. die beiden Gruppenfotos der Seminaristen Abb. 13 und 14) Herero und Batak aber sahen in der Ausbildungsmöglichkeit nicht nur die Möglichkeit ihren neuen Glauben zu leben und ihren Landsleuten näher zu bringen, sondern auch einen neuen Weg an Macht, Einfluss und Erfolg zu kommen. Denn der enge Kontakt mit den Missionaren eröffnete den Zugang zu westlichen Informationen und Wissen. So war die Position als Lehrer, Evangelist und Prediger im 19. Jahrhundert in beiden Missionsgebeiten eine begehrte und angesehene Position.[50] Außerdem bot die Mission die Chance von sozialem Auf-

43 Konferenzprotokoll 1922, § 5, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland.

44 Friedrich Bernsmann. Wie ist es zu erklären, dass unsere Evangelisten und Schullehrer, besonders die im Augustineum ausgebildeten, bis jetzt wenig den gehegten Erwartungen entsprochen haben? Referat geliefert für die Konferenz in Omaruru 1902, RMG 1.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

45 Irle 1906a, S. 332.

46 Eine Ausbildung für Pastoren forderte Heinrich Drießler bereits 1928. Mehr zum Paulinum. In: BdRM 1939, S. 169f.

47 Evangelistenordnung 1938, RMG 2.642 Einheimische Mitarbeiter, Evangelistenkonferenzen.

48 Wilhelm Metzler. Schreiben an die Missionsleitung, Pearadja 15.1.1888, S. 6f, RMG 1.937 Metzler, Wilhelm.

49 Weidert 2007, S. 350.

50 Auf Sumatra waren die Gemeindeämter nicht nur wegen der Möglichkeit interessant, innerhalb der christlichen Gemeinde an Autorität und Einfluss zu gewinnen, sondern auch deshalb, weil sie weder den mit von der Kolonialverwaltung eingeführten obligatorischen Frondienst leisten noch-

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

stieg.[51] In beiden Missionsgebieten konnten sich die Gehilfen als neue soziale Gruppe formieren. Sie unterschieden sich von bisher einflussreichen Persönlichkeiten und gewöhnlichen Männer, in dem sie den neuen Glauben predigten und zur Ausbreitung dessen beitrugen. Sie übernahmen damit im 19. Jahrhundert eine einflussreiche Arbeit, die bis dahin unbekannt war und konnten Geld verdienten. Sie zeichneten sich, wenn auch nicht ausschließlich, durch das Tragen westlicher Kleidung und Frisuren aus.[52] Männer untereinander teilten einen gemeinsamen Glauben, der durch ihre Erziehung und Ausbildung gestärkt und vereinheitlicht wurde, wie bspw. gemeinsame Andachten, gemeinsame Lieder und der gemeinsame Gottesdienstbesuch, aber auch durch die Kenntnis der Bibel und schlussendlich auch durch ein neues christliche Männlichkeitsbild. Missionare etablierten mit Nachdruck die neuen Positionen der Lehrer und Evangelisten zu respektierten und einflussreichen Rollen innerhalb der Gemeinden und damit in eine übergeordnete Position zu den traditionellen lokalen männlichen Autoritäten.[53] Darüberhinaus fanden viele Gehilfen in der Kolonialverwaltung eine

Gemeindesteuern bezahlen mussten. Siregar 1988, S. 69. Vgl. zudem JB 1913, S. 62 und Warneck 1908, S. 75. Einen Überblick hierzu bietet zudem: N.N. Die Mitarbeit der eingeborenen Gehilfen in der RM. In: BdRM 1899, S. 135ff.

51 Auf Sumatra wurde es bspw. Männer, die von Sklaven abstammten durch ihre missionarische Ausbildung möglich, in politisch einflussreiche Familien hinein zu heiraten. So heiratete bspw. Johannes Huta Pea, den Gerrit van Asselt als Jungen freigekauft und dann zum Evangelisten ausgebildet hatte, trotz seiner Vergangenheit als Sklave die Tochter des Dorfvorstehers.Gerrit v. Asselt hat sein Lebensbild verfasst: van Asselt 1902. Auch Johannes Pasaribu wurde als 8jähriger freigekauft und wurde 20 Jahre später Pfarrer. Sein Lebensbild wurde von Jacobus Meerwaldt verfasst: Meerwaldt 1904. Ein anderes Beispiel ist Samuel Siregar. Auch er wurde aus dem Sklavenstand freigekauft. Der Missionare Heinrich Heine nahm ihn zur weiteren Ausbildung mit nach Europa. Er war ein Jahr auf dem Seminar in Barmen, bevor er von den Missionaren als Evangelist wieder in die Batakmission zurück geholt wurde. Zunächst heiratete er das Hausmädchen von Heinrich Heine. Nachdem seine erste Frau gestorben war heiratete er – gegen den Willen der Mission – eine Tochter von Si Singamangaradja. Er begründete diese Eheschliessung mit der Absicht dadurch als Vermittler zwischen dem Priesterkönig und der holländischen Kolonialregierung fungieren zu wollen. Protokollbuch der RMG, Eintrag unter Mai 1873, Bl. 15, RMG 11 Protokolle der Deputationssitzungen. Protokollbuch der RMG. Eintrag unter Februar 1872, Bl. 386, RMG 10 Protokolle der Deputationssitzungen; Konferenzprotokoll 1874, RMG 2. 890 Missionarskonferenzen; Samuel Siregar. Schreiben an die Missionsleitung, Laguboti, 12.7.1885, RMG 2.946 Pandita Briefe und Berichte. In seinen Schreiben an die Missionsleitung drückte er seinen Ärger darüber aus, dass er so schnell wieder nach Sumatra geschickt worden war, ohne die Ausbildung zu Ende bringen zu können. Zudem beschwerte er sich über das herablassende Verhalten ihm gegenüber. Vgl. hierzu die Samuel Siregar. Schreiben an den Inspektor Fabri, Silindung 28.5.1874 und Schreiben an Inspektor Fabri, Silindung, Febr. 1875, RMG 2.946 Pandita Briefe und Berichte.

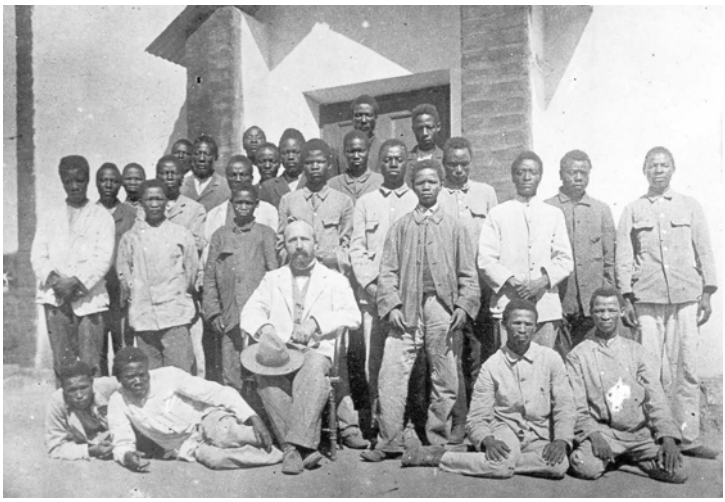
52 Trat auf Sumatra ein Mann dem Christentum bei, musste er seine Haare nach europäischer Art kürzen. Traditionell trugen Männer lange Haare, was mit den europäischen Männlichkeitsvorstellungen nicht vereinbar war.

53 Konferenzprotokoll 1888, Bl. 8b, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anstellung als Übersetzer, Beamter oder Berater.[54] Einige Gehilfen stiegen aus dem Gehilfendienst aus und übernahmen politische Funktionen.[55]

Abbildung 13: Gehilfenschule in Gaub mit dem Leiter Heinrich Vedder, o.J.



Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 903-74

Während die Missionare auf Sumatra es gern sahen, dass in ihren Schulen ausgebildete Männer einflussreiche Positionen in der Kolonialverwaltung einnahmen und damit einen christlichen Einfluss gewährleisten, sahen es die Missionare der Hereromission nicht immer gern, wenn Gehilfen ihren Dienst bei der Mission quittierten. Vielmehr deuteten sie das als Treuebruch. So schrieben sie über jene Männer, die aus dem Dienst der Mission austraten 1899: »Das Allertraurigste ist ja, daß gerade von denjenigen Gehülfen, die wir 10, 20 und mehr Jahre für treu gehalten haben, etwa die Hälfte sich jetzt als untreu erweisen. Daraus geht nur zu klar hervor, daß auch eine große Vorsicht bei der Auswahl junger Leute zum Gehülfendienst uns vor solchen traurigen Erfahrungen nicht schützt.«[56] Dies war vor allem in der Hereromission die große Not der Missionare. Denn aufgrund fehlender Alternativen nutzten viele Männer die Möglichkeit über das Gehilfenseminar eine höhere Ausbildung zu erlangen.[57] Um zu verhindern, dass Männer die Ausbildungsmöglichkeiten für ihre eigenen Zwecke nutzten und nicht

54 Dabei schuf allerdings die holländische Kolonialverwaltung weit mehr Möglichkeiten, als die deutsche Kolonialverwaltung bzw. die südafrikanische Mandatsverwaltung in Namibia. Auf die Tatsache, dass viele innerhalb der Mission gebildeten Männer als Dolmetscher und Berater unter politisch einflussreichen Herero und europäischen Händler tätig waren, verweist auch Dag Henrichsen: Henrichsen 2011, 234f.

55 Auf Sumatra ist Renatus Hutabart so ein Beispiel. Er war seit 1897 Gehilfe und stieg 1900 aus, um das Amt eines Radjas und später Demang zu übernehmen. Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1897 und Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1900, Bl. 62, RMG 1.365 Metzler, Wilhelm.

56 BdRM 1899, S. 223f.

57 Vgl. hierzu auch Kapitel VIII.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in den Dienst der Mission stehen wollten, machten sie einen fünfjährigen Dienst für die Mission verpflichtend. Anderenfalls mussten die Ausbildungskosten zurückerstattet werden. Trotzdem war für viele die Ausbildung im Seminar eine Möglichkeit sich zu bilden und andernorts eine Anstellung zu finden. Einige suchten im Anschluss eine Anstellung als Beamte oder Lehrer in der Kolonialverwaltung bzw. in Regierungsschulen. Sie wurden Händler oder gar Leiter von Plantagen.[58]

Abbildung 14: Schüler des Seminars auf Sumatra, o.J.

Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6001-454

Diese unterschiedlichen Erwartungen an eine Anstellung bei der Mission führten zu einem Zusammenprall von Interessen, denn während die Missionare »treue, vorbildliche Christen [suchten], die sich getrieben fühlen, von dem zu zeugen, was sie selbst erfahren haben,«[59] sahen Herero und Batak auch, dass sich ihnen in und über

58 Eine beeindruckende Karriere hat bspw. Ephraim Harahap vorzuweisen: Er war Klassenkamerad von Markus Siregar am Seminar in Prausorat, aber nie im Missionsdienst. 1875 wurde er Beamter im Büro des Generalstaatsanwalt der Kolonialregierung. Später wurde er zum Oberstaatsanwalt, dem höchsten Amt, das von einem Batak zu dieser Zeit besetzt war. Er war bis 1910 im Amt. Während dieser Zeit ermöglichte er vielen seiner Nachkommen eine gute Bildung und half so die Position seiner und verwandten Familien zu verbessern. Viele seiner Nachkommen wurden bekannt auf nationaler und regionaler Ebene. Vgl. hierzu: Aritonang 1994, S. 137; van Bemmelen 2012, S. 238.

59 Antwortschreiben aus Barmen, August 1908, Bl. 86. RMG 2.616, Missionarskonferenzen im Hereroland. Hierzu auch: Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche. 1920, Bl. 18ff, RMG 2.900 Missionarskonferenzen; Johannes Warneck. Bemerkungen zu den von der Deputation gemachten Vorschläge betreffend der Regelung des Seminarbetriebs, 1907, RMG 2.920 Seminar Sipoholon; Andreas Link. Wie erziehen und erhalten wir einen brauchbaren Gehülfenstand? 1913, RMG 2.900 Missionarskonferenzen. Vgl. hierzu auch die Bedingungen zur Aufnahme ins Augustineum, o.J. auf der folgenden Seite.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Mission neue Lebensperspektiven öffneten. Um nun zu gewährleisten, dass möglichst viele dieser Männer der Mission erhalten blieben, mussten die zukünftigen Gehilfen ihre christliche Haltung und ihren vorbildlichen Charakter vor der Aufnahme zur Ausbildung durch mindestens einen Missionar bestätigten lassen. Waren die Gehilfen verheiratet, wurde erwartet, dass auch ihre Ehefrauen den Kriterien der Mission entsprachen.[60]

Bei der Auswahl der jungen Männer für den Evangelisten- und Gehilfedienst war nicht ihre Bildung entscheidend, sondern vielmehr der Charakter und ihr christlicher Glaube. Es wurden deshalb, die »besten, nicht bloss die klügsten und geschicktesten Jungen«[61] für die Ausbildung ausgewählt. »Wichtiger aber als intellektuelle ist die geistliche Begabung,«[62] betonte auch Erich Pichler aus der Batakmission. Wobei durchaus ein gewisses Maß an »intellektuelle[r] Begabung«[63] für das Amt voraussetzt wurde, damit der Gehilfe »im sozialen und gesellschaftlichen Leben nicht als der Dumme dazustehen braucht.«[64] Die zukünftigen Gehilfen sollten also vor allem »innerlich qualifiziert«[65] sein. Darüber hinaus wurde von den Gehilfen erwartet, dass sie sich in ihrem Lebenswandel deutlich von ihren Landsmännern unterschieden. Das Idealbild eines einheimischen Gehilfen, im schwarz-weiss-Denken der Mission formuliert, klang folgendermassen:

> »Sie sind reinlicher, fleißiger, anständiger, wahrheitsliebender als ihre Dorfgenossen; sie lügen nicht mehr, führen wenigstens einen ernsten Kampf gegen den angeborenen Hang zum Lügen; man kann ihnen etwas vertrauen, sie üben christlichen Barmherzigkeit, sind friedfertig, hilfsbereit, geduldig. An ihnen sieht das Volk ein christliches und doch echt batakssches Familienleben ohne Zank, mit den Anfängen einer christlichen Kindererziehung. Ihre Häuser und Kleider sind reinlich, Hausandachten werden gehalten. Ihr sittliches Verhalten wird scharf beobachtet.«[66]

Erwartet wurde von den Gehilfen, Lehrern, Predigern und Evangelisten, dass sie sich von »unsittlichem Verhalten«[67] distanzierten und eine monogame Ehe nach christlichen Vorstellungen führten. Denn »spiritual progress was not a sufficient precondition for Protestant Christan masculinity,« wie auch Jacqueline van Gent für die Mission in Australien gezeigt hat.[68] Vielmehr war die christliche Ehe, geschlossen durch einen Missionar, genau so essentiell wie eine Taufe.[69] Insbesondere in der Hereromission nahm die Diskussion über die Sittlichkeit der Gehilfen viel Raum ein. Nachdem immer

60 Brüne Mindermann. Das Schulwesen im Batakland, 1914, RMG 2.917 Volksschulen auf Sumatra.
61 Christian Spellmeyer. Welche Methoden und welches Ziel müssen wir verfolgen bei der Erziehung unserer eingeborenen Gehilfen, 1928, Bl. 60, RMG 2.628 Missionarskonferenzen im Namaland.
62 Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche, 1920, Bl. 18ff, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.
63 Ebd.
64 Ebd.
65 Protokoll der Ältestenkonferenz, 1913, Bl. 101, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.
66 Warneck 1908, 60f.
67 Konferenzprotokoll 1893, Bl. 24, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.
68 van Gent 2015, S. 77.
69 Beides waren auch Machtdemonstrationen der Missionare.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wieder Schüler aufgrund »unsittlichem Verhalten«[70] augeschlossen werden mussten, wurden seit den 1880er Jahren bevorzugt »tüchtige, gereifte, erprobte und verheiratete Männer«[71] aufgenommen.[72] Dies schien zwei Vorteile zu bieten: Zum einen schien damit die Sittlichkeit der Gehilfen garantiert zu werden. Zum anderen rückten damit auch auf die Ehefrauen in den Einflussbereich der Mission.[73] Doch es gelang den Missionaren nicht, ihre Ansprüche durchzusetzen. Vielmehr entliessen die Missionare weiterhin viele Gehilfen wegen »anstössigem Lebenswandel.«[74] Den Gehilfen wurde ein fehlendes »Sündengefühl«[75] unterstellt und ein »oberflächlicher Charakter«[76] vorgeworfen. Mit der christlichen Sittlichkeitsmoral konnten sich viele Herero trotz angedrohter Kirchenzucht und Entlassung nicht identifizieren. So beobachtete Friedrich Bernsmann:

> »Alle Zurechtweisungen, Ermahnungen und Strafen dieserhalb haben bisher fast nicht gefruchtet. Die Missionare haben keine Mittel, um sie vom »Herumbummeln« abzuhalten oder polizeiliche Hilfe einzufordern; was sie tun können ist: »fleissig und dringend für sie beten, dass der Herr durch seinen Geist sie zu rechtem Eifer, Treue und Gewissenhaftigkeit in ihren Lehrverpflichtungen erwecken wolle, und ferner sie durch Wort und Beispiel zu treuer und pünktlicher Ausübung derselben anhalten, nötigenfalls auch kirchliche Zucht anzuwenden.«[77]

Neben dem sittlichen Fehlverhalten der Gehilfen, hatten die Missionare der Hereromission auch die Frau als Schuldige ausgemacht. Dabei war ihnen vor allem die weibliche Mobilität ein Dorn im Auge. Denn Frauen machten ihnen »zuviele Besuchsreisen zu Familien und Verwandten insbesondere in Zeit der Niederkunft.«[78] Damit gerieten die »Strohwitwer« in Versuchung und versündigten sich.[79]

---

70 Konferenzprotokoll 1880, Bl. 87a, RMG 2.612 Missionarskonferenzen im Hereroland, BdRM 1909, S. 242.

71 Irle 1906a, S. 331.

72 Allerdings kam hinzu, dass Männern in beiden Missionsgebieten erst nach ihrer Heirat als vollwertige Mitglieder zählten und damit auch erst ein Mitspracherecht in den Dorfversammlungen zugesprochen wurde. Lumbantobing 1961, S. 184.

73 Zur Bedeutung der Braut vgl. Kapitel VII.3.2.

74 Friedrich Bernsmann. Wie ist die Thatsache zu erklären 1902, RMG 2.516 Omburo, Heinrich Drießler. Die Gehilfenfrage in Südwest. Warum haben wir in Afrika noch keine eingeborenen Pastoren? In: BdRM 1929, S. 109ff. 1926 beschloßen die Missionare der Hereromission, dass zwar Lehrer, die aus sittlichen Gründen »gefallen sind« wiedereingestellt werden könne, Evangelisten aber nicht. Konferenzprotokoll 1926, Bl. 140, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland.

75 Heinrich Riechmann. In wie weit kann bei unsern Christen von e[iner] wahren Herzensbekehrung d[ie] Rede sein? 1901, RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland.

76 NN. BdRM 1909, S. 183. Kurt Nowack. Die Seminarfrage, 1909, RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland.

77 Friedrich Bernsmann. Was kann von unserer Seite geschehen um unsere Schulen zu heben? 1899, Bl. 240a. RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland.

78 Friedrich Bernsmann. Wie ist die Thatsache zu erklären, daß unsere Evangelisten und Schullehrer, besonders die im Augustineum ausgebildeten bis jetzt wenig den gelegten Erwartungen entsprochen haben? 1902, Bl. 58b, RMG 2.516 Omburo.

79 Weil viele der Lehrer offensichtlich nicht bereit waren nach christlichen Moralvorstellungen zu leben, schienen die vielen Mischlingskinder in der Nachkriegszeiteine Lösung des Problems zu bieten. »Brauchbare Lehrer werden wir in diesen Seminaren erst heranziehen können, wenn unse-

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

N.N. Bedingungen zur Aufnahme ins Augustineum, o.J.[80]

Aufrichtig christliche Gesinnung
Das ernstliche Vorhaben, der Mission im Dienst der Rh.M.G zu dienen
Alter 16-22 Jahre
Kenntnisse: Fliessend lesen und wenigstens einigermassen ordentlich schreiben
Nichtherero müssen mit der Hererosprache einigermassen bekannt sein
Wenn der Aufnahmesuchende als Kind getauft ist, so soll er vor der Aufnahme confirmiert sein
Der Aufnahmesuchende hat dem Leiter des Augustineums ein schriftliches Gesuch durch seinen Pfarrer (Missionar) einzusenden und Letzterer wird gebeten, diesem Gesuch was ihm nötig scheint über die Persönlichkeit des Bittstellers beizufügen.

Auch 1910 begrüssten die Missionare die Tatsache, dass die meisten der Männer, die sich zur Ausbildung gemeldet hatten, verheiratet waren, »da dadurch eher sittlichen Verirrungen der Seminaristen vorgebeugt wird. »[…] Von Wert ist auch, dass dieses Frauen die Zeit ihres Aufenthaltes am Seminar hindurch unter dem dauernden Einfluss der Mission stehen, und sich allerlei Möglichkeiten bieten werden, auch sie durch Anleitung und Mahnung für ihren zukünftigen besonderen Beruf vorzubereiten.«[81] Wegen des »sittlichen Verhaltens« der jungen Generation, sollten bevorzugt ältere und »bewährte Christen«[82] als Evangelisten eingesetzt werden. So beschlossen die Missionare in RMG, nur noch verheiratete Schüler aufzunehmen, denn die »Brauchbarkeit unserer Gehilfen wird eben auch davon abhängig sein, wie weit es ihnen möglich ist, ihr häusliches Leben vorbildlich zu gestalten. In diesem Punkt wird die Frau eine große Rolle spielen.«[83] Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich auch auf Sumatra. Auch dort wurden zur Predigerausbildung bevorzugt verheiratete Männer aufgenommen, um die Ehefrauen parallel dazu auf die von ihr erwartete Rolle vorzubereiten.

Waren die Gehilfen verheiratet, wurde die Qualifikation und Fähigkeit eines Gehilfen nicht mehr allein vom Verhalten des Mannes bestimmt, sondern war darüber hinaus abhängig vom Verhalten seiner Frau. Dabei konnten Ehefrauen die Fähigkeit eines Gehilfen durch ihr Verhalten, das nicht den christlichen Weiblichkeitsvorstellungen entsprach, »trüben«, aber sie konnte auch durch ihr vorbildliches Verhalten Fehler des Mannes ausmerzen. Wie wichtig den Missionaren ein vorbildliches Familienleben

re Waisen resp. Erziehungshäuser das nötige Material herangebildet haben.« Konferenzprotokoll 1906, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland. Von dieser Idee rückten die Missionare aber wieder ab.

80 Eine Auflistung der Bedingungen zur Aufnahme ins Augstineum: N.N. Bedingungen zur Aufnahme ins Augustineum, o.J., ELCIN, VIII.1. Augustineum, Otjimbingwe, Okahandja.

81 Konferenzprotokoll 1910, Bl. 211, RMG 2.617 Missionarskonferenzen im Hereroland.

82 Heinrich Vedder. Vorschläge zur Missionsarbeit in SWA. 1910, RMG 2.635a Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

83 Heinrich Vedder. Aus der Gehilfenschule Gaub. In: BdRM 1913, S. 12.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ihrer Evangelisten und Prediger war, zeigt die Tatsache, dass sie sich »im Interesse der Arbeit«[84] das Recht herausnahmen, bei der Verheiratung mitzureden.[85]

Wie nun die Schüler in der Ausbildung zu treuen, demütigen und fleißigen Männer gemacht werden sollten, macht Johannes Warneck deutlich: »Im Seminar aber wird der eigene Wille erbarmungslos gebrochen: da müssen die jungen Leute reinlich, pünktlich, ordentlich sein und strikt gehorchen. Da gibt's keinen Widerspruch, kein Trotzen, kein Zaudern gegenüber dem Befehl.«[86] Die Unterordnung unter den missionarischen Befehl, der oft mit dem göttlichen gleichgesetzt wurde, war dabei die oberste Priorität.[87] So wie die Missionsleitung von den Missionaren erwartete, dass diese sich unter ihren Befehl stellten, so verlangten auch die Missionare von ihren Gehilfen, Evangelisten, Lehrern und Predigern, dass sich diese bedingungslos ihren Anweisungen unterstellten. Handelten sie dagegen riskierten sie die Entlassung aus ihrem Amt. Die Missionare erwarteten dabei nicht nur, dass sich die Gehilfen dem Willen der Mission unterordneten, sondern außerdem, dass sie sich politisch distanzierten. Bei Forderungen nach »selbständig denkenden, festen Charakteren […],«[88] wurde daher das »selbständige« Denken verstanden im christlichen Sinn. Wie genau dies zu verstehen war, zeigt ein Beispiel aus Sumatra von Paul Landgrebe aus dem Jahr 1925: Er kritisierte, dass die zukünftigen Prediger »noch zu wenig nachdenken gelernt haben.«[89] Und um dies zu fördern, führte er eine Fragestunde ein. Als jedoch die Schüler anfingen, diese zu nutzten und bestehende Verhältnissen und damit auch die Missionshierarchie in Frage zu stellen, ging ihm das doch zu weit und er warf ihnen vor »spitzfindig zu sein […].«[90] Ihre Bibelauslegungen stießen dabei auch nicht auf seine Zustimmung. Vielmehr kritisiert er, dass dabei »[…] etwas ganz verkehrtes oder etwas sehr weit abliegendes«[91] herauskommen würde. Auch Otto Marcks betonte diesbezüglich: »Es ist eine rechte

84 Konferenzprotokoll 1907, RMG 2.894 Missionarskonferenzen. In Namibia wurde ein Teil des Gehaltes der Schüler in einen Fond einbezahlt, dass eine Verheiratung nicht an fehlenden finanziellen Mitteln scheiterte. Konferenzprotokoll 1931, Bl. 26, RMG 2.631a Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.

85 Die ersten, aus der Sklaverei freigekauften, Jungen auf Sumatra hielten es, so berichtete zumindest Heinrich Heine, allerdings für selbstverständlich, dass die Mission ihnen zu einer Frau verhalf. Als Bedingung erwarteten die Missionare, dass diese einen christlichen Hausstand gründeten. Heinrich Heine in: BdRM 1870, S. 297ff. Dieser Aspekt wird im Kapitel VII.3.2 vertieft.

86 Warneck 1908, S. 97.

87 Dies betonte u.a. auch Andreas Link in seinen Ausführungen zur Erziehung und Förderung der Gehilfen: »Sehr wichtig ist, dass die Seminaristen zum Gehorsam und zur Wahrhaftigkeit erzogen werden. […] Jeder kleine Ungehorsam muss bestraft werden.« Andreas Link. Wie erziehen und erhalten wir einen brauchbaren Gehülfenstand? 1913, Bl. 20, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

88 Christian Spellmeyer. Welche Methoden und welches Ziel müssen wir verfolgen bei der Erziehung unserer eingeborenen Gehilfen. Oder Warum, wie und wozu ich mir eingeborene Gehilfen herangezogen habe. Bl. 64, RMG 2.628 Missionarskonferenzen im Namaland. Außerdem: Paul Landgrebe. Jahresbericht vom Seminar Sipoholon 1925, RMG 2.920 Seminar Sipoholon.

89 Paul Landgrebe. Jahresbericht vom Seminar Sipoholon 1925, RMG 2.920 Seminar Sipoholon.

90 Ebd.

91 Jacobus Meerwaldt. Jahresbericht vom Seminar Sipoholon 1910, RMG 2.920 Seminar Sipoholon. Auch die Entwicklung der HKB wurde zunächst positiv gewertet. Als diese sich allerdings immer stärker gegen die Allmacht der Missionare richtete und zu einer Konkurrenz wurde, stellte sich die Mission gegen diese Bewegung.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Durchdringung des Wissens mit Göttlichem nötig, dass sie in der Demut bleiben, oder vielmehr Demut von Oben erhalten und sich bewahren lassen.«[92] Die bestehende Missionshierarchie durfte folglich nicht in Frage gestellt werden. Auch die Auslegung biblischer Texte musste im Sinne der Missionare erfolgen. Die Loyalitatät und Treue, die von den Christen gegenüber der Mission erwartet wurde, konnte sogar soweit gehen, dass es als »Ungehorsam« gegenüber der Mission gedeutet wurde, wenn »begabte Jungs«[93] eine Anstellung bei Weißen suchten, anstatt sich als Lehrer ausbilden zu lassen.

Ein anderer Aspekt der in der Hereromission zu Entlassungen und Diskussionen führte, war die unterschiedlichen Auffassung von Arbeitsmoral. »Tüchtigkeit« wurde von den Missionaren verstanden als wichtiges Zeichen eines Christen, der sich damit von den als »faul« charakterisierten Heiden, ganz im Sinne des schwarz-weiß-Denkens, sichtbar abgrenzte. Da aber der »Müssiggang« der Gehilfen in der Hereromission als »Hauptübelstand« gedeutet wurde, forderte Friedrich Bernsmann 1902: »Es ist die Pflicht von uns Missionaren unsere Leute […] immer wieder zu ermahnen, daß sie lernen sollen, im Schweiß ihres Angesichts ihr Brot zu essen und sechs Tage die Woche zu arbeiten.«[94] Gleichzeit legt die Kritik die unterschiedliche Haltung zur Arbeit offen, die zwischen Herero und Missionare vorherrschte, wie auch das folgende Zitat belegt. »Sie achten es für Grösse und Ehre, anstrengende und mühsame Arbeiten nicht tun zu brauchen. In ihren Augen schändet Arbeit einen, der sich Herr über andere nennen kann.«[95] So fiel der Evangelist Gottlieb Murangi bei Friedrich Pönnighaus deshalb in Kritik, weil er nicht beim Anspannen des Wagnes half. »Auf meiner letzten Farmreise hab ich mit dem sonst trefflichen Hereroevangelisten Gottlieb Murangi die Erfahrung gemacht, daß er sich für zugut hält, irgendwie helfend beim Wagen und dem Gespann einzugreifen.«[96] Gleichzeitig zeigt die Betonung der »Faulheit« nicht nur auf die zentrale Bedeutung der Arbeit innerhalb der missionarischen Agenda, sondern belegt auch die vielschichtigen Widerstände der einheimischen Männer, die ihre eigene individuelle Arbeitsweise entwickelten.

Teil dieser Diskussion war die Tatsache, dass zahlreiche junge Männer die Anstellung bei der Mission als Möglichkeit nutzten Vieh zu akkumulieren und damit im traditionellen Sinne zu Macht und Einfluss zu gelangen. Denn unter Herero definierte sich ein Mann über die Fähigkeit Vieh und Anhänger zu kontrollieren. Je einflussreicher ein Mann war, desto mehr Vieh hatte er, das er seinen Anhängern auch leihen konnte. Vieh war aber nicht nur wirtschaftliche Grundlage, sondern zudem Voraussetzung zur Verehrung der Ahnen. Die Anstellung bei der Mission eröffnete jungen Männern

92 Otto Marcks. Schreiben an Johannes Warneck. 21./22.10.1932, RMG 1.972 Marcks, Otto.

93 Lina Stahlhut. Halbjahresbericht Karibib, 30.3.1927, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rhode.

94 Friedrich Bernsmann. Wie ist die Thatsache zu erklären 1902, Bl. 60. Hervorhebungen im Original, RMG 2.516 Omburo.

95 Friedrich Bernsmann. Wie ist es zu erklären, dass unsere Evangelisten und Schullehrer, besonders die im Augustineum ausgebildeten, bis jetzt wenig den gehegten Erwartungen entsprochen haben? 1902, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland. Die unterschiedliche Arbeitsethik beschrieb Johann Irle anhand verschiedenen Beispielen: Irle 1906a, S. 115f

96 Heinrich Drießler. Die Gehilfenfrage in Südwest. Warum haben wir in Afrika noch keine eingeborenen Pastoren? In: BdRM 1929, S. 111. Peter Heinrich Brincker, Bericht zu Neubarmen 1872/73, Bl. 33, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eine Möglichkeit Rinder zu akkumulieren, ohne sich notwendigerweise an einen Omuhona zu binden. Sie forderten damit also das existierende Patronagesystem heraus. Darüber hinaus provozierten Männer durch ihr Verhalten auch die Missionare, denn die Arbeit als Lehrer oder Evangelist sollte aus Glaubensgründen erfolgen und nicht, um Reichtum zu akkumulieren.[97] Außerdem verlangte die Bekehrung die Abkehr von heidnischen Strukturen, Ritualen und Traditionen. Folglich wurde das Bestreben der Männer als Gehilfen, Vieh zu akkumulieren, aus Sicht der Mission als »Gefahr« für die Evangelisten gedeutet: »Da ist die Gefahr für den Hereroevangelisten groß, daß er sein noch so gering bemessenes Gehalt durch große Sparsamkeit aufspart, bis es zum Kauf eines genügend großen Viehbestandes reicht, um dann sein Predigeramt mit der Freiheit des Herdenbesitzers zu vertauschen.«[98] Gleichzeitig offenbart sich hier, wie Herero die Möglichkeiten, die sich für sie durch eine Anstellung bei der Mission eröffneten, für eigene Zwecke nutzten.[99] Dies galt für das 19. und das 20. Jahrhundert. Insbesondere auch in der Zeit nach dem Deutsch-Namibischen Krieg war es die Anstellung bei der Mission, die es Herero ermöglichte, den eigenen Viehbestand wieder aufzubauen und zu Ansehen zu kommen.[100]

Vor diesem Kontext fand in Namibia auch die Diskussion über die Bezahlung der Gehilfen statt. Während die einen darauf hinwiesen, dass der schlechte Lohn eine Ursache der schlechten Arbeitsmoral sei und eine Gehaltserhöhung vermeide, dass Gehilfen einen Zusatzverdienst als Frachtfahrer, Schreiber oder Übersetzer suchten, konterten andere, dass auch ein besserer Lohn nicht notwendigerweise eine bessere Arbeitsweise zur Folge hätte. Vielmehr wurde den Gehilfen unterstellt, ihren Lohn dazu zu nutzen, um an weltliche Luxusgüter wie Kaffee, Zucker, »schöne Kleidung«[101] und Alkohol zu gelangen. Den Erwerb weltlichen Luxus, so die Missionare, sei aber nicht Sinn und Zweck des Gehilfengehalts. Obwohl die Mission europäische Lebens- und Konsumgewohnheiten durchaus als Symbole erfolgreicher Christianisierung wertschätzte und von Christen erwarteten, wurde das Streben nach weltlichem Luxus als unchristlich abgelehnt. Anette Dietrich hat gezeigt, dass gerade Europäer ihre »höherwertige Kultur«[102] gern durch ihre Lebens- und Konsumgewohnheiten zum Ausdruck brachten.

97 Ein anderes Beispiel, wie junge Männer Mission und die älteren Hereromänner herausgefordert hatten, ist die Diskussion über das Zylinderhuttragen. Vgl. hierzu: Prein 1994.

98 Heinrich Drießler. Die Gehilfenfrage in Südwest. Warum haben wir in Afrika noch keine eingeborenen Pastoren? In: BdRM 1929, S. 110. N.N. Gang durch unsere afrikanische Mission. BdRM 1909, S. 181.

99 Als Pensionsvergütung gab die Mission den Evangelisten allerdings auch Vieh nach »Landesbrauch«. Kirchenordnung für die Missionskirche der RM in SWA, o.J. [in der Zeit unter südafrikanischem Mandat], Bl. 30b, RMG 2.661 Gemeinde-, Kirchen und Konferenzordnungen.

100 In vielen Fällen erhielten Evangelisten als Gegenleistung für ihre Mitarbeit auf der Farm, wo sie die Christ*innen betreuten, Kleinvieh. Hierzu vgl. Henrichsen 2011; Gewald 2000b; Bollig und Gewald 2000; Krüger 1999.

101 Vorgeworfen wurde ihnen, dass sie ihren Gehalt ausgeben für Kaffee, Zucker, Tabak, Spirituosen, »schöne Kleidung« und Viehbesitz. Friedrich Bernsmann. Wie ist es zu erklären, dass unsere Evangelisten und Schullehrer, besonders die im Augustineum ausgebildeten, bis jetzt wenig den gehegten Erwartungen entsprochen haben? 1902, Bl. 130, RMG 1.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

102 Dietrich 2009, S. 186.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Insofern kann die Kritik von Friedrich Bernsmann auch als Versuch gedeutet werden, existierende Rassengrenzen zu zementieren.

Auf Sumatra lehnten die Missionare Forderungen nach einem höheren Gehalt mit dem Hinweis ab,"Geld entferne die Leute von Gott.«[103] Abgelehnt wurde auch hier das Streben nach sogenannten »irdischen Gütern«. So schrieb Pandita Samsana 1904: »Ein Pandita darf sich nicht wie ein Radja verhalten: Beim Essen und Kleidung; Er darf wie die Reichen Kopfbedeckungen tragen und siri kauen, aber nicht seine Ohren mit Gold behängen und Zähne abschlagen und mit Gold umrunden lassen.«[104] Auch dies war eine klare Aufforderung an die Gehilfen, soziale und kulturellen Grenzen nicht zu überschreiten. Noch 1920 betonte Erich Pichler, dass die Pandita mit ihren Gehältern gar nicht reich werden sollten.[105] Die Diskussion muss allerdings auch vor folgendem Hintergrund gesehen werden: Armut wurde traditionell auf Sumatra als Zeichen gedeutet, dass ein Mensch keinen Segen empfangen hatte. Segen in Form von Reichtum zu erlangen war in logischer Konsequenz das Bestreben vieler Batak.[106] Die geforderte Bescheidenheit der Gehilfen, kann folglich auch als deutliche Abgrenzung zu heidnischen Glaubensgrundsätzen verstanden werden.[107] Auf Sumatra verlor die Anstellung bei der Mission auch aufgrund der schlechten Bezahlung immer mehr an Attraktivität. Besserbezahlt und daher erstrebenswerter war die Anstellungen in der Kolonialverwaltung oder in der Plantagenwirtschaft an der Ostküste. Pandita Samsana umschrieb die schwierige Situation eines Gehilfens folgendermaßen: »Schwer ist das Amt eines P[andita], denn eng sind die Grenzen für die Händel dieser Welt, in die er sich einlassen darf.«[108] Denn obwohl verlangt wurde, dass sie keinen Luxus anstreben sollten, forderten die Missionare andererseits, dass die Gehilfen sich durch ihren Lebenswandel durchaus von Heiden sichtbar unterschieden mussten. Sie sollten sich in »mannierlicher Weise«[109] nach europäischem Standard kleiden, ohne dabei aber allerdings zuviel

103 Pandita Samsana diskutierte in einem Aufsatz ausführlich, warum sich Pandita von Geld und Reichtum fernhalten sollten. Pandita Samsana. In wieweit darf sich ein Pandita in weltliche Dinge einlassen? 1904 (Übersetzt von Ludwig Nommensen), RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

104 Ebd.

105 Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche, Bl. 40, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

106 Diskussion dazu: Friedrich Eigenbrod. Die finanzielle Verwaltung unserer batakschen Gemeinden.« 1932, RMG 2.901 Missionarskonferenzen und Pandita Samsana. Inwieweit darf sich ein Pandita in weltliche Dinge einlassen? Übersetzt von Ludwig Nommensen, 1904, RMG 2.899 Missionarskonferenzen. Vgl. hierzu auch den aufschlussreichen Aufsatz von Armencius Munthe mit dem Titel »Muß ein Pfarrer arm sein? Er schrieb bspw., dass noch in den 1980er Jahre Gemeindeglieder und Pfarrer kritisiert wurden, wenn sie besser gekleidet waren als die andern. Munthe 1987, S. 137.

107 Carl Wandres. Was können und müssen wir tun, 1909, Bl. 57b, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland. Hierzu auch: Heinrich Püse. Pangaloan auf Sumatra. In: Der kleine Missionsfreund 1876, S. 37.

108 Pandita Samsana. Inwieweit darf sich ein Pandita in weltliche Dinge einlassen? 1904 (übersetzt von Ludwig Nommensen), RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

109 Christliche Hererofrauen kleideten sich in langen, hochgeschlossenen »viktorianischen« Kleidern, wie sie von den Missionarsfrauen Mitte/Ende 19. Jahrhundert getragen wurden. Hereromänner kleideten sich ähnlich wie ihnen das die Missionare vorlebten. Ein weiteres Zeichen einer christlichen Hererofrau wurde das um den Kopf geschlungene Tuch. Vgl. hierzu auch: Ross 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wert auf ihre äußere Erscheinung zu legen. Die Wohnungen sollten sich – zumindest was die Sauberkeit betraf – abheben und stand als Symbol für einen tiefgreifenden Lebenswandel.[110] Einige Missionare waren voll des Lobs über die gewandelten Lebensumstände ihrer Gehilfen. Wie bspw. Heinrich Beiderbecke in der Hereromission, der schrieb: »Besonders gefallen hat es mir in der Wohnung Wilhelms, des ältesten Sohnes des heidnischen Oberhäuptlings, Maherero. In der sauberen Wohnstube sah man nicht nur Tisch und Stühle, sondern auch ein Bücherbrett und eine Orgel. Jeden Morgen und Abend hielt Wilhelm hier mit seiner Familie und seinem Gesinde Hausandacht, bei welcher der Gesang, den seine Frau auf der Orgel begleitete, nicht fehlte.«[111] Der Bau eines europäischen Hauses, neuartiger Einrichtungen, wie Stühle, Tische und Bettgestelle sowie europäische Kleidung kostete christliche Familien allerdings »einen bedeutenden Theil ihres Gesamtvermögens.«[112]

Um nun die Gehilfen unter ihrem Einfluss zu halten, sie als treue Mitarbeiter der Mission zu halten und gleichzeitig jegliche Formen der Selbständigwerdung zu verhindern, versammelten die Missionare ihre Mitarbeiter, soweit dies möglich war, und forderten regelmäßige Arbeitsberichte ein.[113] In ihren eigenen Berichten rechtfertigen die Missionare diese enge Kontrolle der Gehilfen mit dem Hinweis auf die ständige Gefahr des Scheiterns.[114] Allerdings war eine absolute Kontrolle für die Missionare nicht möglich. Vielmehr waren die Versuche, eine absolute Kontrolle über die einheimischen Mitarbeiter zu etablieren, ein verzweifelten Bemühen der Missionare, die Entwicklungen nicht aus den Händen zu verlieren. Andererseits verweist diese Entwicklung auf das selbständige und eigenwillige Handeln der als Lehrer, Ältesten, Evangelisten und Prediger angestellten Männer. Während für die Missionare die religiöse Erlösung und die Loyalität mit der Missionsgesellschaft eng verknüpft waren und damit das eine ohne das andere nicht denkbar war, existierte für die neuen Christ*innen diese Verbindung nicht notwendigerweise. Vielmehr betonten diese ihre ganz persönliche Beziehung zu Gott, die unabhängig von der Institution Missionsgesellschaft existierte und damit individuelle Entscheidungen durchaus möglich machten und nicht im Widerspruch stehen mussten.[115]

Fassen wir noch einmal zusammen: Gehilfen sollten tüchtig sein, aber nur im Dienst der Mission. Sie sollen lesen und schreiben, aber nur in der Bibel und auf keinen Fall politische Zeitungen. Sie sollten einen tiefen Glauben entwickeln, aber nicht die Aussagen der Bibel bzw. die Auslegungen der Missionare hinterfragen. Sie sollten selbständig arbeiten, ohne dabei die missionarische Höherstellung zu kritisieren. Sie sollten sich reinlich und ordentlich kleiden, aber nicht eitel sein. Sie sollten sich Häuser mit mehreren Zimmern bauen, Tische und Stühle anschaffen, aber dabei weder hochmütig werden noch nach Luxus oder gar einem höheren Gehalt streben. Sie sollten eine

110 Vgl. hierzu auch Comaroff und Comaroff 1991.

111 Beiderbecke 1922, S. 13. Vgl. hierzu auch: Spiecker 2013, S. 90.

112 BdRM 1873, S. 237. Dag Henrichsen zeigt, dass sich selbst wohlhabende Familien verschuldeten, um sich den geforderten neuen Lebensstil leisten zu können. Henrichsen 2011, S. 53ff.

113 Andreas Link 1913. Wie erziehen und erhalten wir einen brauchbaren Gehülfenstand? Bl. 11f, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

114 Vgl. hierzu auch: van Gent 2015, S. 103.

115 Kößler 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

christliche Frau heiraten, die sie in ihrer Arbeit unterstützt und ihre Sittlichkeit gewährleistet. Als gute Mutter und Ehefrau sollte die Frau dabei ein leuchtendes Vorbild für die Gemeinde sein. Die Frau sollte nicht zänkisch und hochmütig sein, sondern demütig und sanft und nicht die Höherstellung des Mannes hinterfragen.

Die Missionare emanzipierten ihre Gehilfen und waren doch nicht bereit sie als gleichberechtigte Mitarbeiter zu akzeptieren und/oder ihnen Mitspracherechte zuzugestehen. Dabei zeigten sich zwischen den beiden Missionsgebieten vor allem große Unterschiede bei den Diskussionen über die Sittlichkeit der Gehilfen und deren »Tüchtigkeit«, die in der Hereromission einen weit grösseren Platz einnehmen, als dies auf Sumatra der Fall war. Während Lehrer, Evangelisten und Pandita auf Sumatra bereit waren, die sittlichen Vorstellungen der Mission aufzunehmen, was vor allem hieß auch bei Kinderlosigkeit keine zweite Frau zu heiraten, waren die einheimischen Mitarbeiter der Hereromission weniger bereit christliche Sittlichkeitsvorstellungen zu übernehmen und nahmen dabei auch Entlassungen in Kauf.

7.2.3 Mehr als nur »Gehilfe«. Die Bedeutung der einheimischen Mitarbeiter*innen

Anders als ihre Bezeichnung nahelegt, übten die »Gehilfen« nicht nur Hilfstätigkeiten aus, sondern arbeiteten weitgehend selbständig.[116] Eine komplette Überwachung wäre durch die Missionare gar nicht möglich gewesen. Die Missionare selbst waren sich nicht nur der Bedeutung der Gehilfen bewusst, sondern haben deren Arbeit als wichtigen Beitrag anerkannten, denn in ihrer Arbeit waren sie auf die Gehilf*innen angewiesen.[117] Insbesondere in Namibia waren die ersten Gehilf*innen für die Spracherforschung unerlässlich. Aber auch die Missionare und Missionsschwestern im 20. Jahrhundert waren wesentlich auf die Unterstützung lokaler Dolmetscher angewiesen. Die Gehilf*innen als lokale Agent*innen wurden zu wertvollen Verbündeten. Sie kannten nicht nur die lokalen Sprachen (im besten Falle mehr als eine), sondern sie waren auch mit den lokalen Gegebenheiten vertraut, im Gegensatz zu den europäischen Missionar*innen, die sich erst in die Situationen vor Ort einfinden mussten. Weil diese Gehilf*innen Missionar*innen halfen, die Kultur besser zu verstehen und ständige Rück- und Nachfragen erlaubten, nahmen Missionare und später Missionsschwestern sobald sich die Gelegenheit ergab Jungen oder Mädchen in ihren Haushalt auf.

Wie groß die Abhängigkeit von den lokalen Gehilf*innen war, zeigt sich auch darin, dass 1874 die Mission von Heinrich Beiderbecke und Hugo Baumann auf der Station Otjozondjupa einbrach, als der Dolmetscher wegen Ehebruchs ausschlossen wurde.[118] Für Sumatra belgt dies die Tatsache, dass 1908 die 338 Filialen der Batakmission sämtlich von »inländischen Predigern« betreut wurden.[119] Insbesondere die Bedeutung

116 Erst seit einigen Jahren wird der Anteil der Missionsgehilfen an der Ausbreitung des Christentums erforscht. Lange wurden sie nur als unselbständige Hilfskräfte wahrgenommen.

117 Sehr positiv über den Beitrag des Evangelisten Manasse Kujartura Harenge schrieb bspw. Johann Irle in einem Lebensbild. Irle 1915a.

118 JB 1874, S. 26.

119 Warneck 1908, S. 8.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Gehilf*innen in den ersten Übersetzungsarbeiten kann nicht überschätzt werden. Dies belegt auch ein Briefausschnitt von Emma Hahn vom 5.4.1848 an ihre Mutter, der über den Ablauf der Übersetzungsprozesse folgendes verrät: »At present, the method adopted by the missionaries is this – they translate a portion of the Scripture, say the Creation, and affix the explanation and application, then read it over to a native who has for some time past been very useful to them in this department, and under his instructions they correct the translation. These will be collected and put together with others which yet remain to be done […].«[120] Auch die Übersetzungsarbeiten der Missionare auf Sumatra basierten auf der Zusammenarbeit mit Gehilfen. Peter Heinrich Johannsen übersetzte mit Hilfe verschiedener Batakjungen, die er am Seminar unterrichtete. Einer zog für diese Arbeit für mehrere Monate ins Missionshaus.[121]

Gehilf*innen nahmen folglich eine zentrale Position zwischen den Missionaren und ihrer Herkunftsgesellschaft ein. Sie bildeten eine Brücke von einer zur anderen Kultur. Sie ermöglichten erst den Kontakt zwischen europäischen Missionar*innen und der lokalen Bevölkerung und sie halfen den Missionar*innen zu einem besseren Verständnis von der Kultur, wie das auch in dem Urteil von Ludwig I. Nommensen über seinen Gehilfen Abraham deutlich wird:

> »Er ist ein eifriger Zeuge der Wahrheit und hat ein aufrichtiges gläubiges Herz. Er macht mir viele Freude und liefert mir durch seine genaue Kenntnis der battaschen Sitten und Gebräuchen besonders den Stoff, um den Leuten die Thorheit ihres Aberglaubens recht deutlich zu machen. Ich glaube, er ist vom HErrn dazu bestimmt, ein Friedensbote unter seinem Volke zu werden. Jetzt hilft er mir bei der Uebersetzung der biblischen Geschichten. […] Er ist verheiratet mit Sara, sie sind kinderlos; das ist unter Batak ein grosses Unheil, dass dieses erste getaufte Ehepaar ihre Kinderlosigkeit als Gottes Wille hinnimmt ist schon sehr beeindruckend.«[122]

Später waren es gerade die Evangelisten, die in Namibia und auf Sumatra als »Wegbereiter«[123] neue Gebiete für die Mission erschlossen und damit entscheidend für deren Ausbau waren. Wenn wir uns bewusst machen, wie Missionare in jahrelangen internen Diskussionen darüber nachdachten, wie bestimmte Wörter wie »Gott« und »Sünde« etc. in die neuen Sprachen übersetzt werden sollten, wird deutlich, welch großen Einfluss Übersetzer*innen in der Anfangszeit nehmen konnten. Denn es oblag zu großen Teilen den Gehilf*innen, die christliche Lehre verständlich zu machen. Einfluss konnten Missionare selbst erst nehmen, als sie die Sprache erlernt hatten und selbst dann standen die einheimischen Evangelisten und Prediger den Menschen näher und kannten sich vor allem auch mit lokalen politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten besser aus

120 Guedes 1992, S. 97.

121 Davon schrieb Marie Johannsen in verschiedenen Briefen. Sie nannte die Gehilfen Jonathan und Martin. U.a. Marie Johannsen. Schreiben an Frl. Gosche, 12. 1. 1887 und Marie Johannsen. Schreiben an Frl. Gosche, 6.6.1887, RMG 86 Johannsen, Marie, geb. Sommer. Jonathan von Sistadjur lebte im Missionshaus und wurde für seine Arbeit bezahlt. Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, 11.1.1887, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich, Marie Johannsen. Schreiben an eine Freundin 6.6.1887, RMG 86 Johannsen, Marie, geb. Sommer.

122 Schreiber 1884, S. 40.

123 Diesen Begriff verwendet Johannes Warneck in diesem Zusammenhang Warneck 1908, S. 21.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als die Missionare. Die ersten Gehilfen in Namibia waren bereits in den 1870er eingesetzt worden, um ihre Landsleute zu missionieren: Josua, Elias, Salomo, Paul, Lucas, Zacharias von Otjimbingue, Johannes von Barmen, Paul Shepherd.

Diese Abhängigkeit und Unselbständigkeit im Missionsfeld muss ein großer Frust für die Missionare gewesen sein. Dachten sie doch, dass sie ausgesandt wurden, um Menschen das Evangelium zu bringen.[124] Auf die vom spezifischen Kulturverständnis abgeleitete Hermeneutik der Missionare verweist Thorsten Altena. Er schreibt: »Es gab Geber und Empfänger, Väter und Söhne, Mütter und Töchter, Lehrer und Lernende, Aufgeklärte und Wilde […] letztlich Wissende und Unwissende.«[125] Angekommen im Missionsfeld mussten die Missionare feststellen, dass sie in ihrer Tätigkeit gerade von den Heiden, die sie ja eigentlich missionieren wollten, abhängig waren. Sie wurden von Wissenden zu Unwissenden, von Lehrern zu Lernenden und waren abhängig von jenen, denen sie sich als kulturell höherstehend verstanden.[126] Diese »verkehrte« Situation prägte den missionarischen Alltag und die Abhängigkeit von den Gehilf*innen war allgegenwärtig. Welche Folgen dies im schlimmsten Fall annehmen konnte, zeigt der Vorfall von Christian Knudsen, der aus Frust auf seinen Übersetzer und Gehilfen Zaib einschlug, weil er der Meinung war, dass dieser falsch übersetzte.[127] Auch Carl Hugo Hahn kritisierte die Übersetzungsfähigkeit seiner Gehilfen. Diese Vorfälle verweisen einmal mehr auf den eigenständigen Umgang der Gehilfen mit den ihnen übertragenen Aufgaben. Über den Übersetzer Franz[128] schrieb Emma Hahn:

> »Franz, our stupid Omuherero boy, is no longer of use as interpreter. Constantly making mistakes, he misleads rather than helps and what is worse when he does make a blunder he will not acknowledge it, but [he is] affirming even in opposition to other Ovaherero who may be present that he is right. My poor husband quite loses courage and has determined not to use him again, at least for a time.«[129]

Die Kritik, dass Franz in die Irre führen würde mit seinen Übersetzungen und darüber hinaus seine Fehler nicht anerkennen wollte, lässt vermuten, dass Franz eigene Konventionen und Konzepte entwickelt hatte, die sich offensichtlich nicht mit den Vorstel-

124 Der Frust bei Carl Hugo Hahn über die »Dummheit« seiner Zuhörer führte dazu, dass er den Sjambok als Drohung mit in den Gottesdienst nahm. Vgl. Lau 1985, S. 192, Tagebucheinträge 3.2.1846, 16.5.1846 und 29.5.1843. Vgl. auch BdRM 1854, S. 225ff. Ausführlich diskutiert Thorsten Altena die Reaktion der Missionare nach der Konfrontation mit den vorgefundenen Realitäten und den daraus entwickelten Strategien. Altena 2003, S. 420.

125 Während das Afrikabild im ausgehenden 17. Jahrhundert noch weitgehend positiv besetzt war, änderte sich dies seit Ende des 18. Jahrhunderts. Es entwickelte sich ein Superioritätsgefühl der Europäer. Afrikaner*innen wurden als weniger weit entwickelt wahrgenommen. Daraus leitete sich die moralische Legitimation für die zivilisatorische Sendung europäischer Staaten ab, um diese Menschen auf eine höhere Stufe zu bringen. Zum Afrikabild deutscher Missionare siehe Altena 2003, 107ff. Zum Einfluss der Missionsberichte auf das Afrikabild in der deutschen Heimat vgl. Pfeffer 2012.

126 Indem Maharero die Missionare als »seine Kinder« bezeichnete, zeigt er, wer seiner Meinung nach die einflussreichere Position hat. Nachruf Philipp Diehl in: BdRM 1920, S. 90.

127 Schreiben an die Deputation, Juli 1851, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

128 Unklar ist, wann genau Franz die Familie Hahn verlassen hat.

129 Ausschnitt aus dem Tagebuch von Emma Hahn (12.3.1846) in: Lau 1985, S. 531.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungen und Überlegungen von Carl Hugo Hahn deckten. Der angesprochene Konflikt zwischen den Herero, verweist zudem auf mögliche Kämpfe um die Deutungshoheit.

War diese Abhängigkeit noch bezeichnend für die Anfangszeit in Namibia, so änderte sich die Situation mit dem Spracherwerb der Missionare. Und doch waren die Missionare in der Ausbreitung des Christentums ganz entscheidend auf die Mitarbeiter*innen angewiesen. Welch grossen Beitrag die Gehilfen leisteten, belegt auch die Aussage über den Gehilfen Erastus in der Hereromission: »dank seiner Arbeit hat Miss. Meier auf den Farmen nach 2 3/4 Jahren 425 Heiden taufen können, 356 Erwachsene und 69 Kinder.«[130]

Etwas anders gelagert war die Situation auf Sumatra. Dort konnten die Missionare auf die Spracharbeiten von Herman Neubronner van der Tuuk[131] zurückgreifen. Das heißt, sie mussten nicht erst die Sprache erforschen, die sie für ihre missionarische Tätigkeit bedurften. Und trotzdem waren auch auf Sumatra die Gehilf*innen für die Missionare für Übersetzungsarbeiten von entscheidender Bedeutung. Denn kulturelle Konventionen und Konstrukte verstand keiner besser als die lokale Bevölkerung selbst. Gehilf*innen waren folglich unersetzlich, weil sie nicht nur Zugang zur lokalen Gesellschaft hatten aus der sie kamen, sondern durch das Zusammenleben mit der Missionsfamilie einen Zugang zur Lebenswelt der Europäer gewannen.[132] Sie boten den Missionaren einen Einblick in religiöse und soziale Themen. Sie sammelten Sprichwörter und Fabeln.[133] Damit wurde es ihnen möglich bestimmte Konzepte für die eigene Gesellschaft zu übersetzen. Peggy Brock bezeichnete sie gerade aus diesem Grund als christliche Doppelagentinnen und -agenten.[134]

Auf ihrer Konferenz 1880 beschlossen die Missionare in Namibia sich diesen Vorteil zunutze zu machen und mit Hilfe dieser lokalen Agent*innen die Ausweitung der Mission voranzutreiben. »Aeltere oder sonst geeignete Persönlichkeiten [sollten] für bestimmte nicht allzufern von der Station bestehende Posten eingesetzt werden.«[135] »Nach besten Vermögen«[136] sollten diese die Heiden zum Christentum führen. Auch Älteste sollten, als sogenannte Katecheten,[137] auf entferntere Plätze stationiert werden.

130 BdRM 1911, S. 272ff.

131 Er war im Dienst der niederländischen Bibelgesellschaft nach Nordsumatra gereist, um die Sprache der Toba-Batak zu erforschen. Er übersetzte Teile der Bibel, die im Verlag der Bibelgesellschaft in Amsterdam veröffentlicht wurden.

132 Ihre Bedeutung legt Johannes Warneck sehr ausführlich dar. Warneck 1908, S. 20ff.

133 In beiden Missionsgebieten sammelten Missionare Sprichwörter und Fabeln, um ein besseres Verständnis von und über die gesellschaftlichen Strukturen zu gewinnen und damit erfolgreicher missionieren zu können.

134 Brock 2005b, S. 133.

135 Konferenzprotokoll, 1880, §11 Mittel und Wege zur Christianisierung der Herero, Bl. 32b-33a, RMG 2.612 Missionarskonferenzen im Hereroland. Zum Amt der Gehilfen, der Evangelisten und Lehrer in der Hereromission vgl. auch Gemeinde-, Kirchen- und Konferenz-Ordnung für die evangelisch-lutherische Missionskirche im Hereroland 1894, Bl. 123bff, RMG 2.661 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenz-Ordnungen.

136 Konferenzprotokoll, 1880, §11 Mittel und Wege zur Christianisierung der Herero, Bl. 32b-33a, RMG 2.612 Missionarskonferenzen im Hereroland.

137 Katecheten bereiteten Gläubige auf den Empfang der Sakramente vor und verbreiteten die christliche Botschaft.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Bedeutung, die die Missionare dieser Arbeitsleistung entgegenbrachten und die Notwendigkeit dieser Unterstützung, spiegelt sich auch darin wider, dass vorgesehen war den Gehilfen für ihre Arbeit »einen bedeutenderen Gehalt aus der allgemeinen Kirchenkasse«[138] zu bezahlen. Damit schufen sie erste Verdienstmöglichkeiten im Dienst der Mission.

Bedeutend für die Mission waren die einheimischen Mitarbeiter*innen auch deshalb, weil sie, im Gegensatz zu den europäischen Missionare, viel weniger in ihrer Tätigkeit und ihrer Mobilität durch lokale Autoritäten und auf Sumatra durch die holländische Kolonialregierung eingeschränkt waren.[139] Darum basierte auch die Gründung neuer Stationen zum Teil auf die Arbeit von Gehilfen. So konnten bspw. in Namibia zwei neue Filialen angelegt werden, weil die beiden Lehrer Martin und Abjathar jahrelang jeden Sonntag hingegegangen sind, um den Leuten dort das Wort Gottes zu verkündigen.«[140] Bei Abwesenheit oder Krankheit der Missionare waren es die Gehilfen, Älteste und engagierte Christen oder Lehrer die predigten.[141] Dass die Gehilfen in ihren Predigten nicht einfach nur den europäischen Glauben wiedergaben, sondern ihr eigenes Verständnis der Bibel und der christlichen Lehre vermittelten, war dabei von entscheidender Bedeutung. Dieses basierte zum Teil auf dem, was die Missionare ihnen beigebracht hatten, aber auch auf ihren eigenen Deutungen und Interpretationen. Diese Fähigkeit wurde von den Missionaren erkannt und, wenn es zum Vorteil der Missionsarbeit war, auch als solche hervorgehoben, wie bspw. im Jahresbericht von Wilhelm Metzler von 1896 zu lesen ist: »Sie haben in der Schule und in der Gemeinde zu meiner vollen Zufriedenheit gearbeitet; einige von ihnen predigen auch ganz ausgezeichnet, einfach, schriftgemäß, für ihre Landsleute durchaus verständlich, so daß ich sehr viel Anlaß habe, dem HErrn für diese große Mithilfe zu danken.«[142] Und doch war gerade dies auch eine Hauptkritik an den Gehilfen. Denn die Missionare befürchteten, dass der Glaube nicht »richtig« ausgelegt werden könnte und zu sehr mit lokalen Tra-

138 Konferenzprotokoll, 1880, §11 Mittel und Wege zur Christianisierung der Herero, Bl. 32b-33a, RMG 2.612 Missionarskonferenzen im Hereroland. Carl Wandres. Was können und was müssen wir tun, um unsere Mission mit eingeborenen Helfern zu versorgen? 1909, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland.

139 Ludwig Nommensen berichtete bspw. 1878, dass aufgrund fehlender Erlaubnis der Missionare zunächst die Missionsarbeit außerhalb von Silindung von Evangelisten ausgeführt werden musste. »Wir sind jetzt wieder genöthigt das Werk durch die Evangelisten zu betreiben, bis sie [die Missionare, Anm. d. Verf.] Erlaubniß haben.« Ludwig Nommensen. Schreiben an Inspektor von Rohden, Pearadja 8.7.1878, RMG 2.890 Missionskonferenzen. Vgl. hierzu außerdem Gray 1990, S. 80f.

140 N.N. Die Mitarbeit der eingeborenen Gehilfen der RM. In: BdRM 1899, S. 137.

141 Vgl. u.a. Philipp Diehl. Bericht über Okahandja, 1876/77, Bl. 194a, Gustav Viehe. Bericht über Okonzondye 1876/77, Bl. 197a und Carl Gotthilf Büttner. Bericht über Otjimbingue 1874, Bl. 69a-b, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland. Auch Friedrich Eich berichtete darüber, dass sein Gemeindeältester Jacob Syimaende während seiner Abwesenheit »Gottesdienst gehalten und Schwierigkeiten geschlichtet« hat. Friedrich Eich. Bericht von 1875/76, Bl. 115a-115b, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

142 Zitiert in: N.N. Die Mitarbeit der eingeborenen Gehilfen der RM. In: BdRM 1899, S. 138.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ditionen verknüpft wurde, obwohl sie in gewisser Weise die Entstehung eines »lokalen Glaubens«[143] durchaus befürworteten.

Während also in den missionseigenen Publikationen die Mission dargestellt wurde, als Kampf zwischen christlicher Zivilisation und Heidentum, einem entweder-oder, zeigte die Realität in den Missionsgebieten ein anderes Bild. Denn gerade die ersten christlichen Männer und Frauen waren noch in ihren nicht-christlichen politischen und kulturellen Strukturen verankert. Doch gerade ihre Brückenfunktion zwischen den Kulturen war entscheidend für die Ausbreitung des Christentums.[144] Denn die Beziehungen zur Mission eröffnete ihnen Zugang zu europäischem Wissen und Kultur. Dies wiederum ermöglichte alternative Lebensformen. Dieses Verhältnis zeigt sich sehr gut in einem Bericht von Eduard Dannert aus dem Jahr 1880 über seine Reise in Begleitung des Ältesten Salomo Kaunario:

> »Mein Ältester Salomo ging in verschiedenen Eigenschaften mit mir. Zunächst war er mein Wegweiser. Er allein kannte das ganze Feld genau, das wir zu bereisen hatten. Ohne einen solchen Führer hätte ich die Reise überhaupt gar nicht unternehmen können, denn hier zu Lande giebt (sic!) es eben so wenig Wegweiser als Wege, auch keine Kirchtürme oder Schornsteine, die einem schon von weitem das Ziel anzeigen, […] Die zweite Eigenschaft, durch welche Salomo mir nützlich wurde, war die eines Gesellschafters. Auf solch einer längeren Reise hat man doch auch das Bedürfnis, zuweilen mit einem vernünftigen Menschen ein vernüftiges Wort zu sprechen. Auch gab es unter den Heiden, die wir aufsuchten, für mich noch manches Neue zu sehen und da ist es etwas großes und für unsere Missionsarbeit sehr heilsames, wenn man einen verständigen Mann bei sich hat, den man über alles, was einem auffällt, fragen kann. […] Vor allen Dingen sollte Salomo aber auf der Reise auch missionarisch mit thätig sein, und darin hat er denn auch ganz meinen Hoffnungen entsprochen, ja ich muß sagen, ich habe selbst von ihm gelernt.«[145]

Aus diesem Zitat spricht auch die Nähe, die zwischen den Gehilfen und Missionaren entstehen konnte. Offensichtlich wird, dass die Mission ohne dieses »Fußvolk« nicht solch einen Erfolg erlebt hätte. Norman Etherington betont daher: »the most effective agents for the spread of those ideas were African evangelists, not white missionaries.«[146] Darauf verweist auch eine Aussage von Carl Gotthilf Büttner über den Ältesten Salomo Kaunario: »Da unsere Aeltesten die wirklichen Zustände der Gemeinde viel besser kennen, als der Missionar, so können sie auch viel besser im Einzelnen ausführen, was der Missionar nur im allgemeinen besprechen kann, und wir können nur dem Herrn danken, daß die Gemeindeentwicklung in solche Bahnen hineingelenkt worden

143 Damit rechtfertigte Johannes Warneck Anfang 20. Jahrhundert die führende Position der Missionare in der Batakmission. Vgl. Johannes Warneck. Missionsaufgaben in Sumatra. In: BdRM 1928, S. 47ff.

144 Peel 2008, 217ff.; Neylan 2003, S. 130.

145 Schreiber 1884, S. 19f. Eduard Dannert hielt offensichtlich sehr viel von Salomo Kaunario. Er bezeichnete ihn 1880 als »wichtige[n] Vermittler« der Mission. Eduard Dannert. Stationsbericht über Omburo, 1880, Bl. 91a, RMG 2.612 Missionarskonferenzen im Hereroland.

146 Etherington 1996, S. 216.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist.«[147] Aber die Gehilfen predigten nicht nur, sie schrieben auch Lieder und Gebete. Von Gustav Kamatoto bspw. ist ein Lied überliefert, das er gedichtet hat.[148]

> Während Er da ist, fürchte ich mich nicht,
> Weil die Liebe, die Er hat, mich stützt.
> Und ich verlange danach und sage jetzt:
> Liebe: ich fürchte mich nicht.
> Ich bin Dein und empfinde keine Furcht.
> Liebe, ich fürchte mich nicht. Amen.

Den immensen Einfluss und die Anziehungskraft, die gerade von einheimischen Evangelisten ausging und den wichtigen Beitrag, die diese leisteten, beschrieb Eduard Dannert in einem Nachruf an Salomo Kaunario. Darin zeigt sich auch wie eng der Glaube mit einer Person verbunden wurde, denn mit dem Tod dieses Evangelisten wandten sich einige Taufkandidaten wieder von der Mission ab:

> »Es ist gut, daß wir den Verlust, welchen sein Tod unserem Werk gebracht hat, gar nicht zu berechnen vermögen, wir würden uns sonst über denselben gar nicht trösten können. Der Herr allein weiß, wie viele er [Salomo Kaunario, Anm. d. Verf.] durch seinen Wandel und durch seine Ermahnungen die er in aller Stille ausrichtete, zum Segen geworden ist. Salomo ist für einen großen Teil der Gemeinde zu Otjimbingue, sowie für die ganze Gemeinde hier auf Omburo der anziehende Magnet gewesen, durch ihn sind die jetzigen Gemeindeglieder meist aus den Heiden herausgeholt, um ihn haben sie sich zunächst gesammelt. Nach dieser Seite hin werde ich ihn am meisten entbehren. Einige der letzten mir von ihm noch zugeführten Taufkandidaten haben uns nach seinem Tode bereits wieder verlassen.«[149]

Die Beiträge der Gehilf*innen wurde in der missionseigenen Geschichtsschreibung nur gewürdigt, wo sie in eine heroische Geschichte der *europäischen* Mission passten, obwohl sie in den Quellen durchaus dokumentiert ist. Damit wurde die Bedeutung der Gehilf*innen für die Ausbreitung des Christentums und die Entwicklung eines lokalen Glaubensverständnis gezielt ausgelassen und zu eigenen Erfolgen umgedeutet.

7.2.4 »Ausdrücklich ist ihm verboten, die heiligen Sakramente zu erteilen.«[150] Die internen Diskussionen über den Platz der Gehilfen in der Missionshierarchie und die Frage der Ordination

Trotzdem die einheimischen Gehilfen, als Lehrer, Evangelisten und Prediger, einen entscheidenden Beitrag zur Ausbreitung des Christentums und damit zum Erfolg der Mission leisteten, weigerten sich die Missionare diese in ihrem vollen Umfang anzuerkennen. Vielmehr grenzten sich die Missionare über eine klar definierte Hierarchie von

147 Zitiert nach Schreiber 1884, S. 18.

148 Dammann 1987, S. 272f. Gustav Kamatoto (geb. 1870) gehörte zur ersten Generation Männer, die Augustineum von Missionar Gustav Viehe zu Lehrern ausgebildet wurden.

149 BdRM 1898, S. 49.

150 Konferenzprotokoll 1873, § 9 Katechet, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesen ab. Dass die beiden Gehilfen Jan Bam und Daniel Cloete an den Missionarskonferenzen der Hereromission als mehr oder wenig gleichberechtigte »Brüder« teilnahmen, stellt eine große Ausnahme in dieser Entwicklung dar.[151] Ein Antrag von Eduard Dannert von 1891, den Evangelisten Traugott von Omburo an der Konferenz teilnehmen zu lassen, wurde bspw. von den Missionaren abgelehnt.[152] Zugleich verweist dies auch auf die sich verändernde Situation in der Mission.[153] Ordiniert wurde im 19. Jahrhundert in der Hereromission nur ein Gehilfe: Jan Bam 1853.[154] Und auch seine Ordination hatte mehr »sozialen Charakter.«[155]

Anders lag die Situation auf Sumatra. Dort wurden die ersten, als Pandita Batak bezeichneten, Prediger im Anschluss ihrer Ausbildung feierlich 1885 im Rahmen der Synodalkonferenz vom Ephorus ordiniert. Es handelte sich hierbei um Markus Siregar, Petrus Nasution und Johannes Siregar.[156] Mit der Ordination erhielten sie das Recht die heiligen Sakramente der Kirche auszuteilen, allerdings blieben sie trotz der Ordination den Missionaren zumindest offiziell untergeordnet.[157] Dass das Verhältnis zwischen Gehilfen und Missionaren immer wieder neu definiert werden musste, zeigen die zahlreichen Diskussionen in beiden Missionsgebieten. Die Missionare waren dabei nur sehr zögerlich bereit irgendwelche Zugeständnisse an deren Selbständigkeit

151 Vgl. hierzu u.a. die Konferenzprotokolle 1859, 1866, 1867, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland. Trotzdem Daniel Cloete offensichtlich als gleichberechtigtes Mitglied in den Missionarskonferenzen gilt, unterschrieb er seine Briefe an Carl Hugo Hahn mit »Sohn« und bezeichnet Carl Hugo Hahn als »Vater«. Daniel Cloete in BdRM 1861, S. 314ff.

152 Konferenzprotokoll 1891, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

153 Im 19. Jahrhundert wurden ausgewählte christliche Männer zur Weiterbildung nach Europa geschickt und diesen dadurch weit höhere Ausbildungsmöglichkeiten eröffnet, als die Missionare selber hatten. Bspw. hielten sich 1844 einige christliche Männer aus dem südlichen Afrika in Barmen auf. »Für den Unterricht der afrikanischen Brüder muß noch besonders gesorgt werden, denn vier derselben wollten, nachdem sie im Missionshause die nöthige Vorbereitung empfangen hatten, eine Universität besuchen, um als ordinierte Prediger in ihre Heimath zurückkehren zu können.« In: JB 1847, S. 5. Auch Johannes Bam erhielt in Barmen eine missionarische Ausbildung und wurde 1874 in die Kapkolonie ausgesandt. Vgl. dazu: Konferenzprotokoll 1880, Bl. 36a, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland, Menzel 1978, 168ff. Zwischen 1873/1874 hielt sich auch Samuel Siregar aus der Batakmission in Barmen auf und wurde in der Missionsschule ausgebildet.

154 Er verstarb kurze Zeit nach seiner Ordination. Sein Sohn Johann Heinrich Bam (1849-1891) wurde in Deutschland erzogen und ausgebildet und arbeitete nach seiner Rückkehr als ordinierter Missionar in der Namamission.

155 Konferenzprotokoll 1853, Bl. 22b, §15, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland. Als weiteres Zeichen seiner Aufnahme in den Kreis der Brüder ist zu werten, dass ihm die Missionsleitung in Deutschland eine Braut suchte und seine Kinder, wie die der anderen Missionare, in Deutschland ausgebildet wurden. Weitere Information zu Jan Bam finden Sie im Verzeichnis von Mitarbeiter*innen der Hereromission. Online verfügbar unter: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

156 Johannes Sitompul starb während der Ausbildung. Zu den Biographien zu den drei ersten Pfarrern siehe Hutauruk 1987. Ein Verzeichnis von Mitarbeiter*innen der Batakmission finden Sie online unter: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

157 Konferenzprotokoll 1885, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu machen, obwohl oder vielleicht auch gerade weil sie sich der Bedeutung der Gehilfen bewusst waren. Die Prediger sollten »in einer abhängigen Stellung«[158] gehalten werden. Es wurde ihnen lediglich ein eingeschränktes Mitspracherecht zuerkannt. An den Jahressynoden der Batakmission durften sie zwar teilnehmen, aber nur am zweiten Teil der Konferenz, den »allgemeinen Synodal-Verhandlungen«, und auch dort nur in beratender Funktion. Begründet wurde der Ausschluss mit dem Fehlen einer »nötigen Reife.«[159] Obwohl die Pandita den Missionaren »dem Amte nach gleichstehen,«[160] waren sie weit davon entfernt diesen gleichgestellt zu sein. Auch das Drängen der Missionsleitung führte zu keiner Veränderung.[161] Anstelle den Pandita und Lehrern mehr Selbständigkeit zu übertragen, beschlossen die Missionare 1896 vielmehr die Pandita und Lehrer »weiter zur Unterordnung«[162] anzuleiten. Und dies, obwohl die Missionare durchaus sehr zufrieden waren mit der Leistung ihrer Prediger: So schrieb bspw. Peter Heinrich Johannsen 1893 über die Pandita: »Es sind gottlob doch Leute unter ihnen, die einem europäischen Missionar in der Arbeit nicht viel nachstehen, die auch angesehen sind.«[163] In den Gemeinden waren die Pandita respektierte und angesehene Persönlichkeiten. Pandita wurden mit dem Titel »Tuan«[164] angeredet, einem Titel, der vor allem im Umgang mit Europäern üblich war. Dass diese konstruierte Unterordnung und »Unselbständigkeit« nicht den Verhältnissen vor Ort entsprach, konnte bereits im vorhergehenden Kapitel aufgezeigt werden. Auch der Beschluss, dass erfahrene Pandita nicht mit neu ausgesandten Missionaren zusammen arbeiten sollten, bestätigt dies. Und doch waren die Missionare offensichtlich bestrebt, die Hierarchie aufrechtzuerhalten. So wurde bspw. Pandita Johannes in Muara kurzerhand auf eine andere Station versetzt, weil an seiner Stelle ein junger europäischer Missionar stationiert werden sollte. Diese Versetzung erfolgte unabhängig davon wie erfolgreich der Pandita gearbeitet hatte und auch ungeachtet seiner Beziehung zur Gemeinde.[165] Wenn also Theodor Müller-Krüger über das Verhältnis der Missionaren und Pandita Anfang des 20. Jahrhunderts schreibt: »Ihr Vertrauen auf die missionarische Führung war so selbstverständlich, daß auch die paternalistische Haltung, mit der viele Missionare die bewegte Situation [der 1920er Jahre; Anm. d. Verf.] zu meistern versuchten, kein Mißklänge hervorrief,«[166] kann dies vor allem als Rechtfertigung der missionarischen Hal-

158 Konferenzprotokoll 1888, Bl. 141, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

159 Ebd. Aber auch die fehlende deutsche Sprachkenntnis wurde aufgeführt. Konferenzprotokoll Juni 1890, Pearadja, Bl. 18, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

160 Konferenzprotokoll Juni 1890, Pearadja, Bl. 18, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

161 Antwortschreiben aus Barmen 1896, RMG 2.891 Missionarskonferenzen. Andererseits ordinierten sie 1919 die Panditaschüler direkt nach dem Examen entgegen der Aufforderung der Missionsleitung in Barmen, diese noch eine sechsmonatige Probezeit durchlaufen zu lassen. Konferenzprotokoll 1919, Bl. 21, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

162 Konferenzprotokoll 1896, RMG 2.891 Missionarskonferenzen.

163 Schreiben von Peter Heinrich Johannsen. Zitiert nach Menzel 1989, S. 206. Vgl. hierzu auch BdRM 1892, S. 327.

164 Warneck 1908, S. 108; Paul Landgrebe. Jahresbericht vom Seminar Sipoholon, 1925, RMG 2.920 Seminar in Sipoholon.

165 Konferenzprotokoll 1906, Bl. 344, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

166 Hutauruk 1980, S. 121.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tung verstanden werden, nicht aber als Darstellung der Verhältnisse vor Ort.[167] Denn die geforderte Unterordnung wurde durchaus von einheimischen Mitarbeitern herausgefordert und in Frage gestellt. Die Missionare waren jedoch bemüht, Missklänge nicht nach aussen dringen zu lassen. So wurden in einem Fall im Jahr 1915 kurzerhand alle Älteste abgesetzt, nachdem sie mit den Missionaren in Streit geraten waren, weil sie eben nicht bereit waren, sich dem Willen der Missionare unterzuordnen. Den Männern wurde »Starrköpfigkeit u[nd] Unbeugsamkeit«[168] vorgeworfen und eine Wiedereinsetzung nur dann gewährt, wenn sie bereit waren sich dem Willen der Missionare zu »beugen.«[169] Und der Pandita Paulus wurde nach siebenjähriger Tätigkeit in der Gemeinde Pearadja 1933 kurzerhand an die Ostküste versetzt, weil »das Zusammenarbeiten mit diesem sehr hochmütigen Gehülfen unerträglich geworden war.«[170] Allerdings wurden vor allem jene Mitarbeiter als »hochmütig […] und weniger treu in der rechten Missionsarbeit«[171] kritisiert, die sich gegen die geforderte Unterordnung zur Wehr setzten. Gelegentlich wurde ihnen zudem »Einbildung und [Neigungen] zur Herrrschsucht«[172] vorgeworfen. Erich Pichler jedenfalls gab schon 1920 zu bedenken, »dass der Gedanke der Emanzipation«[173] unter den Pandita schon »viel mehr Raum gewonnen hat«[174] und die Pandita sich »nichts mehr sagen lassen wollen und meinen […] in allem selbständig handeln zu müssen und verstimmt werden, wenn ihrem Amtsdünkel Bremsen angelegt werden.«[175] Jegliche eigenständige Entwicklung der Gemeinden, die nicht mit den Vorstellungen der Missionare übereinstimmte, wurde, wenn möglich, im Keim erstickt oder lächerlich gemacht und als Fehlentwicklung des »richtigen Glaubens« gedeutet, wie auch das folgende Beispiel illustriert:

> »Die sangeskundigen Lehrer haben den törichten Ehrgeiz, seltsam, oft geradezu tingeltangelhafte Meldodien aufzustöbern (das Kino in Tarutung gab ihnen erhabene Vorbilder), oder gar durch Zusammenstückeln aus allen möglichen Noten selbst zu komponieren, widerwärtige Weisen mit haarsträubenden Harmonien. Die Posaunen-

167 Auch Jubil Hutauruk vertritt die Haltung, dass die Mehrheit der einheimischen Mitarbeiter die Unabhängigkeit der Kirche nicht anstrebte. Insbesondere das Individuumsbezogene Verständnis von Hamajoun, sieht er hier als größten Hemmfaktor. Denn diese entwickelte keine Ausweitung auf größere soziale Bereiche, während die Hamajoun-Vorstellung indonesischer Nationalisten eng mit der Unabhängigkeit der »Inländer« von der holländischen Herrschaft und deren Kollaborateure verbunden war. Hutauruk 1980, S. 132. Hierzu vgl. die Vision von Herkules Marbun. Christus und das Volk der Batak: Marbun 1987.

168 Hermann Weisenbruch. Arbeitsbericht, Balige 18.09. 1915, RMG 1.985 Weisenbruch, Hermann.

169 Ebd.

170 Wilhelm Müller. Jahresbericht 1933/44, RMG 2.866 Pearadja.

171 Konferenzprotokoll 1910, Bl. 257, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

172 Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche. 1920, Bl. 12, RMG 2.900 Missionarskonferenzen. Der Fall Pandita Willi in Medan in: Konferenzprotokoll 1929, Bl. 100, RMG 2.897 Missionarskonferenzen. Er weigerte sich seine »Verfehlungen« offen darzulegen. Deshalb wurde ihm der Rückweg ins Amt »verschlossen«.

173 Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche. 1920, Bl. 12, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

174 Ebd.

175 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> chöre gefallen sich im Abspielen ordinärer Märsche und Tanzmelodien, wobei die unausgesetzt bearbeitete Pauke die Hauptsache ist.«[176]

Diese kritischen Aussagen sind deutliche Belege für einen selbständigen und kreativen Umgang mit christlichen Elementen durch Prediger und Christ*innen. Unter den Missionaren gab es allerdings nicht nur solche, die auf Unterordnung der einheimischen Prediger drängten,[177] sondern auch einzelne, die durchaus das wachsende Selbst- und Eigenständigkeit förderten.[178] Und doch schlugen die Missionare erst in den 1920er Jahren neue Strategien ein, nachdem sie die wachsende Kritik, v.a. artikuliert durch die HKB, nicht mehr ausblenden konnten.[179] So forderte Johannes Warneck die Missionare dazu auf, die einheimischen Mitarbeiter als »Kameraden, die neben uns arbeiten, […]«[180] und nicht als »Handlanger« anzuerkennen. In seinen Ausführungen wurde er dann sehr deutlich:

> »Wir müssen mit diesen Männern arbeiten, sonst können wir einpacken und nachhause gehen. […] Wer von uns nicht dem Willen oder die Fähigkeit hat, durch und neben ihnen zu wirken, der gehe lieber heim und suche sich andere Arbeit.[…] Wir werden gewinnen, wenn wir auf ihren Rat, ihre Warnungen und Einwürfe hören. In machen Dingen sind sie erfinderischer als wir, kennen jedenfalls ihr Volk besser. Es ist nicht weise, wenn wir als selbstverständlich annehmen, wir wüssten alles besser.«[181]

Damit sollte die lauterwerdende Kritik abgeschwächt und Unabhängigkeitsbestrebungen aufgehalten werden.[182] Es folgten einige Zugeständnisse, wie bspw. das Mitbestim-

176 Johannes Warneck in: BdRM 1921, S. 30. Die Erwähnung der Pauke lässt vermuten, dass hier traditionelle Trommelmusik mit christlichen Elementen kombiniert wurde. Traditionelle Trommelmusik (Godang) war allerdings von den Missionaren als heidnischer Brauch verboten worden, da darüber Kontakt zu Ahnen gesucht wurde.

177 Friedrich Strötker bspw. betonte, dass die Missionare den einheimischen Pandita zwar respektvoll entgegentreten sollten und diese fördern, aber auch immer klar sein musste, dass sie das »geistige Übergewicht« über die Gehilfen behalten. Friedrich Strötker. Was können wir thun zur Förderung u. Pflege unserer eingeborenen Gehülfen. 1900, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

178 Wilhelm Steinsieck. Jahresbericht 1922, RMG 2.845 Laguboti. Peter Heinrich Johannsen sagte: »ich weiss, dass ich dabei auf Widerspruch stossen werden […]. Unsere Pandita Batak können in ihrer Arbeit ganz gut und würdig an unsere Seite treten, […]. Ich wage getrost zu sagen, dass sie ihren Volksgenossen viel näher treten können als wir von vornherein ihnen ein grösseres Verständnis entgegenbringen, was ein europäischer Mission, selbst nach 10jähriger Arbeit, schwer erworben hat.« Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, 8.1.1889, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

179 Ein höhergestellter Beamte, Sohn eines Pandita, hatte Otto Marcks geäussert, dass es den Missionaren »an der Geisteshaltung [fehle. Sie] sässen schon zu lang auf einem Platz und hemmten die Entwicklung.« Otto Marcks. Schreiben Johannes Warneck 21./22.10.1932, RMG 1.972 Marcks, Otto.

180 Johannes Warneck. Vor welchen Aufgaben steht die Mission. 1921, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

181 Ebd. Auch Erich Pichler forderte, dass immer mehr Aufgaben an die Pandita übergeben werden sollten. Vgl. Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche, Bl. 34f, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

182 Hinderlich für die Unabhängigkeitsentwicklung der Batakkirche war die negative Haltung gegenüber dem »Nationalismus«. Versuche die Batakkirche als eigenständige Kirche zu etablieren

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mungsrecht und die Einrichtung des Kerkeraads.[183] Aber es gelang den Missionaren nicht, ihre von Paternalismus geprägte Haltung gegenüber den einheimischen Mitarbeitern zu durchbrechen.[184] Das Ziel der Missionare, nämlich sich »selbst überflüssig zu machen,«[185] wiesen sie auch Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem Hinweis auf die »Unselbstständigkeit« der Pandita in weite Ferne und das obwohl sie im gleichen Atemzug die Pandita in deren Selbständigkeitsbestreben bremsten. Erst die Absolventen der theologischen Schule in Java wurden auf der Jahreskonferenz 1939 als gleichberechtigt akzeptiert.[186] Und doch konnten die Pandita trotz Zugeständnisse erst 1940, und damit nach der Internierung der europäischen Missionare, Leitungspositionen übernehmen.

Auch in der Hereromission war den Gehilfen, trotz der oben genannten Ausnahmen, nur ein untergeordneter Platz zugewiesen. Wie widersprüchlich diese Situation war, zeigt auch das Konferenzprotokoll von 1873, in dem die Missionare die Position der Gehilfen folgendermassen definierten: Der Gehilfe »soll dem Missionar in allen in […] aufgeschriebenen Stücken gleichen jedoch nicht ordiniert sein […] Ausdrücklich ist ihm verboten, die heiligen Sakramente zu erteilen. Diese Aufgabe haben sich die Missionare vorbehalten.«[187] So wurde Manasse Kukuris 1882 von Johann Irle zwar durch Handauflegung vor versammelter Gemeinde und unter Gebet als Evangelist abgeordnet und erhielt eine »von den Aeltesten der Gemeinde gutgeheißene Dienstanweisung«[188], das Recht aber die Sakramente auszuteilen, wurde ihm vorenthalten.

In der Hereromission festigten Missionare die untergeordnete Position der Gehilfen dadurch, dass sie ihnen die Ordination verweigerten. Dies führte soweit, dass 1894 einzelnen Evangeisten bestimmte Rechte übertragen und sie in Abgrenzung zu den anderen Evangelisten als »Hauptevangelisten« bezeichneten wurden. Aber ihnen wurden eben nicht alle Rechte eines Predigers zugesprochen. Jedoch waren diesen Hauptevangelisten in »Notfällen beauftragt, eine Hauptstation bei einer Vakanz ganz zu betreuen.«[189] Damit standen sie »in nichts ordinierten Pastoren nach.«[190] Hauptevangelisten wurden bspw. Samuel Kariko, Nikodemus Kido und Gottfried Tjiharine. 1931 waren

---

als »antieuropäischer Nationalismus« wurde abgelehnt. Zur Diskussion ausführlich vgl. Hutauruk 1980, 223ff.

183 Beteiligung der batakschen Christen an der Synode 1922 und Verfassung der Batak-Kirche (Hoeria Kristen Batak Protestant – (HKBP), 1930, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche. Zu den internen Diskussionen vgl. die Konferenzverhandlungen 1922-1929.

184 Eine Zusammenarbeit mit der HKB lehnte Johannes Warneck ab mit dem Hinweis, dass diese eine politische Partei sei und die kirchlichen Angelegenheiten sie nichts angingen. Vgl. ausführlich zur Unabhängigkeitswerdung der Batakkirche Hutauruk 1980, S. 147ff.

185 Konferenzprotokoll 1910, Bl. 257, RMG 2.894 Missionarskonferenzen. Zum Festhalten der eigenen Macht hat möglicherweise auch dazu geführt, dass die Missionare zahlenmäßig seit 1911 aufgrund der finanziellen Lage der Mission weniger wurden. 1911 waren es noch 55, während in den 1930er Jahren nur noch die Hälfte stationiert waren.

186 Konferenzprotokoll 1939, Bl, 111, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

187 Konferenzprotokoll 1873, § 9, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

188 Irle 1915a, S. 19.

189 Bspw. Nikodemus Kido in Outjo. Friedrich Pönnighaus. Der Mangel an eingeborenen Pastoren in SWA und sein Grund. In: BdRM 1933, S. 111.

190 Friedrich Pönnighaus. Der Mangel an eingeborenen Pastoren in SWA und sein Grund. In: BdRM 1933, S. 111.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es neun in der ganzen Hereromission.[191] Obwohl diese Männer durchaus »den vollen Dienst eines Predigers«[192] leisteten, verweigerten die Missionare ihnen aus »pädagogischen Gründen«[193] das Tragen des Talars und des Titels Pastor. Kam es zu Differenzen oder zeigte sich ein Evangelist zu selbständig, schreckten die Missionare nicht davor zurück, diesen zu entlassen. Dies musste auch der Schulmeister Franz Hoesmemab in Windhuk erlebte. Er wurde wegen »fortgesetzter Gehorsamsverweigerung«[194] zunächst abgesetzt und dann wegen Polygamie aus dem Dienst entlassen. Evangelisten wurden auch entlassen, wenn sie sich mit Politik[195] befassten. Als Gründe für den Ausschluss wurden u.a. folgende aufgeführt: »Trägheit, Unpünktlichkeit, Empfindlichkeit, Hochmut, Defekte auf dem Gebiet der Sittlichkeit […] Parteilichkeit und eigener Lebensführung.«[196]

Doch auch die Missionare unterschieden sich in ihrem Verhalten gegenüber den Gehilfen. Es gab durchaus jene Missionare, die sich für die Selbständigkeit ihrer Gehilfen einsetzten. Friedrich Bernsmann bspw., der 1889 davon berichtete, dass er »seinen beiden Ältesten und seinem Schullehrer Unterricht über das Predigtamt [gab], um sie vorzubereiten für eine eventuelle selbständige Leitung der Gemeinde.«[197] August Kuhlmann rief 1926 euphorisch dazu auf, die Arbeit in die Hände der einheimischen Mitarbeiter zu legen: »Was sind mir dieses Männer wert! Ich habe sie stets als meine Mitarbeiter angesehen und nicht als meine Untergebenen.«[198] Trotz dieser vereinzelten Beispiele rückte das ursprüngliche Ziel, eigenständige christliche Gemeinden aufzubauen, aus dem Blick. Anstatt die Eigenständigkeit der Gehilfen zu fördern, intensivierten viele Missionare ihre Kontrollfunktion zur Absicherung der eigenen Position.[199] Neben der Angst vor einer zu großen Selbständigkeit und dem Verlust der eigenen Macht kam in Namibia noch der wachsende Rassismus hinzu, der die Missionare offensichtlich auch

191 Ebd., S. 109.

192 JB 1931/32, S. 18.

193 Ebd.

194 Altena 2003, S. 455. Zuvor schon hatte er durch das Tragen eines Zylinderhuts Ärger ausgelöst. Regierungsrat von Zadrow. Die Herero. Bl. 8., R 1001/4997. Zur Zylinderhutfrage vgl. Prein 1994.

195 Irle 1915a, S. 31.

196 Christian Spellmeyer. Unsere Stellung und unser Verhalten zu unsern eingebornen Mitarbeitern. RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland. Johannes Warneck notierte am Rande des Referats: »Wir müssen es heute lernen tragen, dass die eingeborenen Arbeiter an unsere Seite treten, nicht mehr unsere Helfer sind sondern wir ihre Helfer.« (Bl. 207).

197 JB 1889, S. 25. Bernhard Trey forderte 1923 die Ordination von Nikodemus Kido, die ihm aber nicht zugestanden wurde. BdRM 1923, S. 74.

198 August Kuhlmann äußerte sich sehr positiv über die Arbeit seiner Gehilfen. Er verstand nicht, warum diese Männer immer noch nicht ordiniert werden sollten. Er schrieb über Bernhard Katjiviku: »Aber nie trat mir etwas entgegen, was ihn nicht als Prediger des Evangeliums geeignet erscheinen ließ, oder wodurch er kein gutes Beispiel gegeben hätte.« Oder über Nikodemus Kido: »Über den Gehülfen […] erfüllte mich bald rückhaltlose Bewunderung. Sie haben damit bewiesen, daß sie wohl fähig sind, allein eine Arbeit zu tun.« In: BdRM 1926, S. 75ff. Vgl. hierzu auch JB 1924, S. 18.

199 Noch 1934 forderten sie die »völliger Abhängigkeit« von den Gehilfen. Und auch die Gehilfenordnung von 1938 verbot den Evangelisten die volle Liturgie zu sprechen und auf die Kanzel zu steigen. Evangelistenordnung 1938, RMG 2.642 Einheimische Mitarbeiter, Evangelistenkonferenzen, Christian Spellmeyer. Unsere Stellung und unser Verhalten zu unsern eingebornen Mitarbeitern, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daran hinderte auch ihre bewährten Evangelisten zu ordinieren: So schrieb Christian Spellmeyer bspw., dass nicht unbeding das Verhalten und die Fähigkeit der Evangelisten die Ursache für das Vorenthalten der Ordination sei, sondern vielmehr, dass sich die Missionare davor scheuten »aus Rücksichtnahme auf die weissen Gemeinden.«[200] Auch Johann Irle nannte die Angst vor der Reaktion der weißen Siedler als Grund für die vorenthaltene Ordination: »Nicht allein die Augen der Herero, die sehr scharf sehen, sondern auch die so vieler ungläubiger, weltlich gesinnter Weißen sahen auf sie.«[201] Damit verweigerten sie den Evangelisten die Anerkennung ihrer Arbeit und schrieben gleichzeitig deren Unterordnung fest, obwohl durchaus das Recht Amtshandlungen zu vollziehen weitergegeben wurde.[202] Es ging in der Diskussion in der Hereromission also um die symbolische Gleichstellung und die Anerkennung der Arbeitsleistung der einheimischen Mitarbeiter. Die Tatsache, dass erst 1948 den Evangelisten offiziell das Tragen des Talars und die Austeilung der Sakramente zugestanden wurden, ist nur eine Konzequenz dieser von Paternalismus, Rassismus und Superioritätsvorstellungen geprägten Haltung.[203] »Zum ersten Male in der Geschichte der rheinischen Mission amtierte am Grabe ein schwarzer Pastor im Talar,« schrieb Helene Köhler 1949 über die Beerdigung des Lehrers Theophilus.[204]

Die Entwicklung beider Missionsgebiete zeigt eindrücklich, wie selbständig einheimische Mitarbeiter von Anfang an agierten und die Diskussion über Zugeständnisse an die einheimischen Mitarbeiter im Widerspruch zu deren tatsächlicher Arbeit stand. Es zeigt sich deutlich, wie irreführend und unzutreffend die Bezeichnung der einheimischen Mitarbeiter als »Gehilfen« ist. Vielmehr wird deutliche, dass mit dieser Bezeichnung bewusst die untergeordnete Rolle festgeschrieben wurde und damit Ausdruck eines existierenden Macht- und Herrschaftsverhältnisses ist.[205] Es weist also weniger auf ihre Tätigkeit und Mitarbeit der Gehilfen an sich, als vielmehr auf die Sorge der Missionare um ihre eigene *Ent*machtung.[206]

---

200 Christian Spellmeyer. Unsere Stellung und unser Verhalten zu unsern eingebornen Mitarbeitern, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland.

201 Irle 1906a, S. 335 Vgl. dazu auch BdRM 1909, S. 181 und Friedrich Pönnighaus in: BdRM 1933, S. 109ff.

202 Antwortschreiben aus Barmen 1922, Bl. 186, RMG 2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland.

203 Friedrich Pönnighaus. Bericht über die Einordnung der künftigen Pastoren in unsre Arbeit, 4.10.1948. Außerdem Konferenzprotokolle der Süd-West-Afrika-Geschwister, 27.-30.9. 1948, RMG 2.631a Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika. Um sich weiter von den einheimischen Predigern abzugrenzen, forderten die Missionare nun für sich eine theologische Ausbildung, welche die Missionsleitung aber ablehnt. »Die Forderung nach volltheologischer Ausbildung der Missionare scheint unser einem gewissen Minderwertigkeitskomplex unserer Brüder als einer sachlich richtigen Erwägung zu entspringen.« Bemerkungen zum Konferenzprotokoll der Süd-West-Afrika-Geschwister 27.-30.9.1048, Bl. 166, RMG 2.631b Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.

204 Helene Köhler. Schreiben an »meine Lieben!«, Otjimbingue, 20.11.1949, Bl. 3, RMG 1.756 Köhler, Helene.

205 Walgenbach 2008, S. 55.

206 Sebald 1997, S. 201; Oloukpona-Yinnon 2005. Peter Sebald plädiert in diesem Zusammenhang dafür die Gehilfen vielmehr als »Funktionsträger der Missionskirche« zu betrachten, die zum Wachsen der Missionskirche entscheidend beitrugen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bereits Ende des 19. Jahrhunderts lässt sich in Namibia ein deutlicher Anstieg paternalistischen und rassistischen Gedankenguts unter den Missionaren ausmachen. Klare Ideen von afrikanischer Inferiorität, zeichnen sich schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderst ab, diese verfestigten sich aber insbesondere durch die Kolonialisierung und den Deutsch-Namibischen Krieg bzw. dessen Nachkriegszeit, so dass insbesondere um 1920 eine starre Ober- und Unterordnung zwischen weißen und schwarzen Christ*innen offensichtlich wird. Eine christliche Gemeinschaft, wie sie in zur Anfangszeit der Mission zwischen schwarzen und weißen Christ*innen existierte, war im 20. Jahrhundert so nicht mehr vorstellbar.

Auch auf Sumatra hatte sich das Verhältnis zwischen einheimischer Gemeinde und Missionar*innen verändert. Auch hier zeigen sich die Folgen europäischer Rassismustheorien und der Festigung von Superioritätsvorstellung von Weißen. Zudem trat die Betonung der eigenen Nationalitätszugehörigkeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Berichten vielemehr hervor. Ersichtlich wird auch ein Generationenunterschied zwischen den Missionaren, was sich offensichtlich auch im Verhalten gegenüber den Einheimischen zeigte, wie sich im folgenden Quellenausschnitt belegt: Missionsschwester Auguste Temming berichtete von einem Gespräch mit dem Pandita Henoch. Dieser fragte sie nach der Ursache für das unterschiedliche Verhalten der älteren und der jüngeren Missionare gegenüber den einheimischen Mitarbeitern. »Ich möchte ihm doch mal sagen wie es eigentlich käme, daß die Brüder der jetzigen Zeit gar nicht mehr so freundlich u[nd] zuthunlich wären wie die alten Brüder.«[207] Sehr reflektiert brachte Auguste Temming die Lage auf den Punkt: »Ich sagte: ich glaubte, daß es zum Teil in der Richtung der jetzigen Zeit u[nd] der Erziehung läge, zumeist aber darin, daß sie nicht mehr so viel zu leiden u[nd] zu befürchten hätten!«[208]

7.3 Die Rollen der Frauen in den christlichen Gemeinden auf Sumatra und in Namibia

7.3.1 Der Gehilfe war auch in der Anfangszeit schon weiblich

Die wissenschaftliche Forschung hat die Bedeutung der Gehilf*innen für die Mission zwischenzeitlich erkannt und begonnen diese aufzuarbeiten.[209] Dabei wird überwiegend von Gehilfen in männlicher Form gesprochen, weil das der patriarchalen Ausrichtung der Gemeindestruktur entsprach.[210] Außen vor bleiben die Frauen.[211] Und trotzdem Frauen und ihre Arbeit weniger deutlich präsentiert wurden, waren sie nicht weniger relevant. Insbesondere in der Hereromission waren die Missionare gerade in

207 Auguste Temming. Schreiben an Inspektor, Pearadja, 12.7.1902, RMG 2.083 Temming, Auguste.

208 Ebd.

209 Vgl. hierzu u.a. Brock et al. 2015; Brock 2005b, 2005a.

210 Den Beitrag von Zara Schmelen in der Übersetzungsarbeit ihres Mannes hat Ursula Trüper aufgearbeitet: Trüper 2006.

211 Verwiesen werden soll an dieser Stelle auf die Arbeiten zu Bibelfrauen in Indien. Lalitha 2012; Jathanna 2012.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Anfangszeit viel auf Frauen angewiesen. Dass die Mitarbeit von Frauen weniger Erwähnung in den Quellen findet, liegt sicher auch daran, dass ihre Mitarbeit nicht direkt in das von der Mission bevorzugte Rollenbild der Frau passte. Die Quellen belegen, und das soll an dieser Stelle betont werden: Von Anbeginn waren die Missionare auf lokale Männer *und* Frauen angewiesen.[212] Eine weitreichende Ausbildung von Frauen begann allerdings erst, nachdem alleinstehende Frauen, die Missionsschwestern in den Dienst genommen wurden. Die Missionsschwestern betonten die Notwendigkeit, Frauen ins Missionsprojekt einzubinden, v.a. mit Verweis auf deren Position, als kulturelle Vermittlerinnen:

> »Die eingeborenen Frau kann letzten Endes nur durch ihre Volksgenossen erreicht werden. Da wir christliche Persönlichkeiten unter den Frauen haben, sind wir verpflichtet, sie zur Mitarbeit in der Gemeinde unter ihrem Geschlecht zu erziehen, sowie auch die Männer als Gehilfen des Missionars erzogen werden. Die europäische Frau erreicht in ihrer Erziehungsarbeit nur einzelne, da sie eine Fremde ist. Dagegen hat die bataksche Frau einen weittragenden Einfluß auf ihre Schwestern, da sie die Volksseele kennt in ihrer für uns verborgenen Tiefe.«[213]

Aber werfen wir zunächst einen Blick zurück auf die Anfangszeit der Mission: Gerade da waren bspw. zahlreiche Frauen als Lehrerinnen und Übersetzerinnen in der Hereromission tätig. Von Carl Hugo Hahn ist überliefert, dass er auf mehrere Frauen bei seinen Übersetzungen angewiesen war. »Vorigen Winter hat Johanna mir viel bei meinen Uebersetzungsarbeiten geholfen […].«[214] In seinem Tagebuch erwähnt er Maria, Urieta (die spätere Johanna Gertse),[215] Bumbi und Marieta. Damit waren es in der Hereromission gerade Frauen, die die Festlegung bestimmter Begrifflichkeiten und Konzepte in den ersten Übersetzungen mitbestimmten und beeinflussten. Aber (junge) Frauen wurden vielfach auch als Lehrerinnen angestellt. Ob dies immer nur erfolgte, weil keine Männer für die Arbeit gefunden werden konnte, liess sich nicht abschliessend klären. Möglicherweise wurde die Position der Lehrerin einheimischen Frauen, ähnlich wie in der deutschen Heimat, als sogenannte weibliche Tätigkeit zugestanden. Immerhin waren auch einige der Ehefrauen der Pioniermissionare der Hereromission vor ihrer Ehe als Lehrerinnen tätig.[216] Gerade diese Ehefrauen bildeten einzelne Mädchen, die in Missionsfamilien lebten, zu Lehrerin aus. Diese Art der Ausbildung im Missionshaushalt war bei Herero beliebt und ihr Mehrwert für die Familie, durch die Verbindung

212 Ausführlich wurde in den Missionspublikationen über »das alte Betchen« berichtet, die als Diakonisse in Berseba gearbeitet hatte. Vgl. u.a. Der kleine Missionsfreund 1956, S. 9-16 und 1858, S. 14-16.

213 Elfriede Harder. Antrag. Beilage. Konferenzprotokoll.1932, RMG 2.897 Missionarskonferenzen.

214 Der kleine Missionsfreund 1861, S. 181.

215 Ein Verzeichnis von Mitarbeiter*innen der Hereromission finden Sie online unter: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf. Vor allem an den Beitrag von Urieta, die spätere Johanna Gertse, erinnerte die Mission in diversen Publikationen. Johanna Gertse gilt als erste Christin unter den Herero. Hervorgehoben wird in diesen Publikationen ihr christlicher Lebensstil als Ehefrau und Mutter, nicht aber ihr Einfluss als Übersetzerin. Irle o.J. Vedder 1936, 1949.

216 U.a. Emma Hahn, geb. Hone und Anna Rath, geb. Jörris.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit der Missionsfamilie, anerkannt und geschätzt.[217] Aus Okandyoze berichtete bspw. Johann Irle 1889, dass der Erstling der Getauften, eine junge Frau war, die nach der Taufe die Schule mit 24 Schüler*innen leitete. »[U]nd man muß es ihr lassen, sie thut es mit Eifer und Geschick.«[218] Und in Otyosazu wurde von Alwine, der Frau des Ältesten Josaphat, die Mädchen- und Frauenschule gehalten.[219] Überhaupt waren in der Hereromission oft Frauen »Erstlinge« der Mission.

Wenig glücklich war Carl Hugo Hahn allerdings darüber, als er auf eine Frau als Dolmetscherin angewiesen war: »Bruder Jan Bam kam den 2. von Elberfeld-Esek zurück mit der Botschaft, dass wir keinen Dolmetscher, wohl aber eine Dolmetscherin erhalten sollten. Wir müssen uns in die Umstände fügen und eine Frau – Maria – als Dolmetscherin in den Gottesdiensten gebrauchen.«[220] Sie lehnten die weibliche Übersetzerin im Gottesdienst ab, weil Frauen grundsätzlich per Geschlecht von der Wortverkündigung ausgeschlossen sein sollten.[221] Im März hatte Carl Hugo Hahn zudem erfahren, dass seine Dolmetscherin bereits Ehebruch begangen habe und sich bisher, so schrieb er in seinem Tagebuch, als »unbussfertig«[222] erwies. Zielstrebig intensivierte er den Unterricht von seinem Gehilfen Franz, um Maria ersetzen zu können.

Aus der Batakmission sind solche Beiträge von Frauen aus der Anfangszeit nicht überliefert. Es waren zwar auch dort Mädchen unter den ersten Täuflingen, weil auch weibliche Sklaven von den Missionaren freigekauft wurden, aber grundsätzlich wurden Mädchen nicht gern als Haushaltshilfen in Missionsfamilien abgegeben.[223]

Aber auch auf Sumatra lassen sich Spuren früher Mitarbeit von Frauen rekonstruieren. So wird bspw. Hester Needham, die erste Missionsschwester auf Sumatra, nicht nur von dem blinden Gehilfen Bartimäus unterstützt, sondern auch von einer Frau mit Namen Esther aus Sipoholon.[224] Und Augustina boru Pasaribu, davon berichtete Pandita Elisa Tampubolon, legte den Grundstein für die Mission in dem Ort Sampuran. Als Tochter einer Christenfamilie hatte sie den Menschen von Gottes Wort erzählt, worauf

217 Ausführlich diskutiert wird dies in Kapitel V und VI.

218 JB 1889, S. 26.

219 Hedwig Irle. Unsere Kinder in Otyosazu. In: Der kleine Missionsfreund 1879, S. 104.

220 Lau 1985, S. 206 (5.1.1845). Die Frau kam am 8.1.1845. Sie wurde kurze Zeit später von einer Schlange gebissen und fiel als Übersetzerin aus. So konnte Carl Hugo Hahn keine weiteren Gottesdienste halten. (23.3.1845) Ihre Spur verliert sich. Carl Hugo Hahn erwähnt sie am 10.2.1852 als »damalige Dolmetscherin Maria.« Lau 1985, S. 586.

221 Auch Hans Schinz reagiert auf seiner Reise sehr ärgerlich und ablehnend, als der Ovahona Kahimemua mit zwei Frauen als Dolmetscherinnen zu ihm kam und fragte ihn, »ob er denn ein Weib sei, dass er Weiber als Dolmetscher bringe […]«. Tagebuch 21.8.1886 in: Schinz 2012, 148 FN 295.

222 Lau 1985, S. 206.

223 Unter den Kindern, die Gerrit v. Asselt aus der Sklaverei befreit hatte und die im Anschluss in seinem Haushalt lebten, war ein Mädchen. Sie wurde mit den anderen Hausjungen unterrichtet und getauft. Ihre Spur verliert sich. Vgl. van Asselt 1911. Auch von Heinrich Heine ist überliefert, dass ein Mädchen mit Namen Maria in seinem Haushalt lebte, welches er mit nach Europa nahm. Sie wurde von den Missionaren als Braut für den Evangelisten Simon Siregar zurückgefordert. Konferenzprotokoll 1874, RMG 2. 890 Missionarskonferenzen.

224 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an Julius Schreiber, 1.8.1895, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese von Missionar Wilhelm Steinsiek einen Lehrer erbaten, den sie 1899 erhielten.[225] Sie war zwar in diesem Sinne keine von der Mission ausgebildete Gehilfin, aber ihre Geschichte belegt, dass Frauen von Anbeginn einen wichtigen Beitrag zur Ausbreitung des Christentums geleistet haben. Auch in späteren Jahren waren es engagierte Christinnen, die eigenständig Versammlungen gründeten, Frauen und Mädchen sammelten, sie im Lesen und Schreiben und darüber hinaus in christlicher Lehre unterrichteten. Im 20. Jahrhundert waren es vor allem die in den Erziehungshäusern der Mission ausgebildeten Mädchen, die europäisches Wissen und den christlichen Glauben in ihren Heimatdörfern weitergaben.[226]

7.3.2 Die »rechte Frau«[227] für die Gehilfen. Bräutekurse der Mission

Wichtig für die Mission waren Frauen jedoch nicht primär als selbständige Gehilfinnen, sondern als »rechte«[228] Ehefrauen der Lehrer und Evangelisten. Sie sollten, wie dies auch von den Missionarsfrauen erwartet wurde, ihre Ehemänner in deren Arbeit unterstützen und für die Gemeinden eine Vorbildfunktion sein. Damit dies im Sinne der Mission geschah, erweiterte die Mission die Ausbildung der Lehrer und Evangelisten um die Erziehung der Frauen. Auf Sumatra mussten bspw. ab 1887 auch die Familien der Pandita am Seminar wohnen. Auch in Namibia wurden ab 1882 bevorzugt verheiratete Männer zur Ausbildung aufgenommen[229] und seit 1913 war es eine Aufnahmebedingung, dass Männer verheiratet waren.[230] Während zunächst die Verheiratung die Sittlichkeit der Gehilfen garantieren sollte, wurde auch immer wichtiger, dass so die Ehefrauen im christlichen Sinn beeinflusst werden konnten.[231] Sie wurden im Lesen und Schreiben unterrichtet, aber auch in Sauberkeit und Ordnung. Ihnen wurden Grundlagen der Krankenpflege und Kindererziehung beigebracht. Ehefrauen sollten »tüchtige Stützen [sein], und vor allem selbst später ein geordnetes Hauswesen«[232] führen können.

> »Die Brauchbarkeit unserer Gehilfen wird eben auch davon abhängig sein, wie weit es ihnen möglich ist, ihr häusliches Leben vorbildlich zu gestalten. In diesem Punkt wir die Frau eine große Rolle spielen. Es wird unser Bestreben sein müssen, in Zukunft nur verheiratete Zöglinge aufzunehmen. […] Wir dürfen uns nicht die einzigartige Gelegenheit entgehen lassen, in den 3 Jahren der Ausbildung auch die Frauen der

225 Pandita Elisa Tampubolon aus Laguboti. Übersetzte Mitteilung, RMG 3.578 Steinsiek, Wilhelm.

226 Elfriede Harder. Jahresbericht der Mädchenschule Laguboti 1928. In: DMR 1929, S. 144f.

227 Johannes Warneck. Jahresbericht 1900 Pansur na pitu, RMG 2.920 Seminar Sipoholon.

228 Ebd.

229 Konferenzprotokoll 1882, Bl. 87a, RMG 2.612 Missionarskonferenzen im Hereroland.

230 Heinrich Drießler. Die Gehilfenfrage in Südwest. Warum haben wir in Afrika noch keine eingeborenen Pastoren? In: BdRM 1929, S. 109ff. Die Ausbildung der Ehefrauen zu Gehilfinnen ihrer Männer, wurde auch 1948 durch eine Versammlung der Missionarsfrauen und Missionsschwestern als wichtiges Arbeitsfeld bestätigt. Protokoll der Konferenz September 1948, Bl. 187, RMG 2.631b Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.

231 Konferenzprotokoll 1910, Bl. 211, RMG 2.617 Missionarskonferenzen im Hereroland.

232 Christian Spellmeyer. Zur Instituts- und Schulfrage. 1907, Bl. 266b, RMG 2.628 Missionarskonferenzen im Namaland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> zukünftigen Gehilfen unter unseren Einfluß zu bringen, da diese zum großen Teil kaum die einfachste Schulbildung besitzen, in häuslicher Arbeit durchaus unerfahren sind und größtenteils kaum wissen, was arbeiten heißt.«[233]

Dieses Frauenideal definierte sich insbesondere über die Sittlichkeit der Frauen, ihre äußere Erscheinung, ihre Bildung und ihre haushalterischen Fähigkeiten. Vorausgesetzt wurde auch bei ihnen ein tiefer Glaube. Eine optimale Ehefrau, so beschrieb Wilhelm Metzler, war »demütig, bescheiden und hatte auch Erkenntnis in der h[eiligen] Schrift.«[234] Um zukünftige Ehefrauen systematischer zu bilden, wurden später sogenannte »Bräutekurse« organisiert. 1896 schrieb Thora v. Wedel-Jarlsberg: »Es wäre z.B. gut, wenn alle Lehrerbräute gleichsam einen solchen Kursus durchmachten. […] Einen Kursus wo sie Gehorsam, Arbeit und Reinlichkeit lernten.«[235] Eine Lehrerfrau sollte darüber hinaus »lesen können u[nd] schreiben.«[236] Unterrichtet wurden biblische Geschichte, Katechismus, Lesen und Schreiben, Kochen, Waschen, Nadelarbeiten, Bügeln und Rechnen.[237] Auf Sumatra wurde in diesen Kursen nicht nur der christlich-europäischen Vorstellung einer Frau Rechnung getragen, sondern darüber hinaus wurden in den Kursen auch Kenntnisse im Weben und Flechten, und damit wichtige traditionelle Kenntnisse für Batakfrauen gepflegt und weitergegeben. Peter Heinrich Johannsen berichtete bspw. darüber, dass Binsen zum Flechten bestellt wurde, »damit sie sich gegenseitig darin unterrichten.«[238] Die Kurse wurden damit auch zu Plattformen, um regionales Wissen weiterzugeben. Wichtig für die Mission blieb allerdings, dass Frauen in diesen Kursen erzogen wurden, um »im rechten Sinne des Worts eine Gefährtin«[239] sein zu können. Was darunter verstanden wurde, illustriert folgende Aussage von Auguste Temming:

> »Daß sie den Hauswegen ordentlich vorsteht u[nd] nicht alles verloddern u[nd] im Dreck umkommen lässt über ihre Weberei u[nd] der Mann womöglich zum Besen greifen muß u[nd] fegen, wenns einigermaßen rein sein soll; daß das Essen zur rechten Zeit fertig ist, damit er pünktlich seine Arbeit tun kann; er auch nicht seine eigenen Kleider waschen muß oder wohl gar Wasser holen, was auch schon vorgekommen

233 Heinrich Vedder in: BdRM 1913, S. 12. Für diese Arbeit wurde Helene Bernsmann, die Tochter von Friedrich Bernsmann freigestellt.

234 Wilhelm Metzler über Sophia Boru Hutagalang, Frau des Lehrers Josu H.B., Tochter des Ältesten Thomas in Peanadjagar. Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1895, S. 51, RMG 1.356 Metzler, Wilhelm.

235 Thora v. Wedel-Jarlsberg. Schreiben an Inspektor, Laguboti, 9.1.1896, RMG 2.074 von Wedel-Jarlsberg, Thora. Solche Kurse fanden auch in Barmen statt. Die Missionarsfrauen wurden ebenfalls in Brautkursen auf ihre Aufgabe als Ehefrau und Mutter vorbereitet.

236 Marie Johannsen, ohne Anschrift, ohne Datum, (verm. Anfang 1887). RMG 86 Johannsen, Marie geb. Sommer. Diese Forderung wurde 1907 zur Bedingung für eine Eheschließung gemacht. N.N. Was Schwester Lisette Niemann in der Mädchenschule in Laguboti erlebt. In: DMR 1914, S. 53-55.

237 Needham 1899, S. 48. Marie Sommer. Schreiben an Fräulein Klemt vom 21.2.1890. Zitiert nach Menzel 1989, S. 76. August Bonn. Johann Peter Heinrichsen. Unveröffentlichtes Manuskript, S. 6, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

238 Das Flechthandwerk wurde vor allem von Frauen aus Angkola und Sibolga beherrscht. Sie brachten diese Tätigkeit den Frauen aus Toba bei. Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an die Missionsleitung, August 1888, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

239 Auguste Temming. Schreiben an Inspektor, Pearadja 10.10.1907, RMG 2.083 Temming, Auguste.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> sein soll, weil die Frau vornehmer war als ihr Mann, kurzum daß sie dem Mann die Hände frei hält zur Arbeit.«[240]

Diesen Ausführungen, nach denen die Frau sämtliche Haushaltungsarbeit zu übernehmen hatte, steht die Ausführungen von Pandita Samsana gegenüber, der in einem Referat von 1904 darüber reflektiert, wie die Arbeitsteilung von Mann und Frau seiner Meinung nach sein sollte. Diese Quelle ist besonders wertvoll, weil solche Stellungnahmen nur ganz vereinzelt überliefert sind. Er unterschied sich dabei deutlich von der von der Mission vertretenen Arbeitsteilung. Interessant an diesen Ausführungen ist vor allem auch seine Herangehensweise. Denn er entwickelte sein Männlichkeitskonzept explizit in Abgrenzung zur europäischen Männlichkeit. »Der Mann darf auch seiner Frau helfen, z.B. beim Kochen und nicht den Fremdländern[241] gleichen die ihrer Frau alle Arbeit überlassen, […]. Der Mann darf und soll seiner Frau helfen z.B. die Stube fegen und die Gerätschaften an Ort und Stelle legen.«[242] Allerdings, so führt er weiter aus »ziemt es sich nicht für einen P[andita], daß er unter der Herrschaft seines Weibes stehe […].«[243] Während er hier ein Miteinander im Haushalt beschrieb, waren die Haushaltskünste der Männer in missionarischen Quellen kein Thema. Ganz klar galt der Haushalt als weiblicher Bereich. Und dies, obwohl in den meisten Missionarsfamilien Jungen im Haushalt arbeiteten und damit oft vertraut waren mit europäischen Standards, was bspw. Hygiene und Sauberkeit betraf.[244]

Doch nicht nur die Mission hatte ein Interesse daran, die Ehefrauen der Gehilfen besser auszubilden. Auch die Ehefrauen der Gehilfen nutzten diese Gelegenheit an europäisches Wissen, verstanden als Teil der Modernität, zu gelangen, wie Lisette Niemann 1892 schrieb: »Die Frauen der Lehrer u[nd] Aeltesten kommen, auf ihre eigene Bitte, schon seit längerer Zeit zu meinem Schwager [Wilhelm Steinsiek].«[245] Frauen der Lehrer und Gehilfen begnügten sich offensichtlich nicht nur mit ihrer Rolle als vorbildliche Hausfrauen und Mutter, sondern trugen zur Ausbreitung des christlichen Glaubens bei. Sie unterricheten Mädchen in elementaren Kenntnissen und evangelisierten unter Mädchen und Frauen.[246] Wie wichtig die Position der Ehefrau von Missionaren gewertet wurde, zeigt die Aussage von Peter Heinrich Johannsen von 1895 über die Fähigkeiten seiner Predigerschüler. »Dabei ist der Schüler mit Namen Marinus entschieden der

240 Ebd.

241 Seine weiteren Ausführungen zeigen, dass er unter »Fremdländer« nicht die Missionare fasst, denn an anderer Stelle wird erwähnt, dass diese »Fremdländer« Frauen in all ihrer Arbeit sitzen lassen, um sonntags Fuß- bzw. Faustballspielen zu gehen. Missionare lehnten die sonntags stattfindenden Fuß- und Faustballspiele ab, weil sie in ihren Augen die Heiligkeit des Sonntags verletzten.

242 Pandita Samsana. Inwieweit darf sich ein Pandita in weltliche Dinge einlassen? 1904, übersetzt von Ludwig Nommensen, RMG 2.899 Missionarskonferenzen.

243 Ebd.

244 Vgl. hierzu auch das Kapitel VIII.

245 Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti 10.3.1892, RMG 2.073 Niemann, Lisette. Zu ihrer vorherigen Arbeit: AFKSK 4-2/Ausg. Schwester/55/Lisette Niemann/1868-1891.

246 Thora v. Wedel-Jarlsberg. Schreiben an Inspektor, 7.12.1891, RMG 2.074 von Wedel-Jarlsberg, Thora, Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1895, S. 52, RMG 1.356 Metzler, Wilhelm.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schwächste.«[247] Aber: »seine Frau [ist] entschieden die beste, auch was [das] Wissen angeht. Sie hat großen Trieb und auch Geschick zu missionieren.«[248] Über die Tätigkeit einer Lehrersfrau schrieb Lisette Niemann: »[…] wenn sie ein Mann wäre, würde sie noch besser und tüchtiger sein als der Lehrer.«[249]

Schwierig war es für die Mission eine systematische Bräuteausbildung zu etablieren. Überlegungen der Batakmission aus dem Jahr 1906, dass Bräute ein halbes Jahr auf einer Missions- oder Schwesterstation leben sollten, scheiterten an der Frage der Finanzierung, an der fehlenden Bereitschaft der Eltern, ihre Töchter in den Missionshaushalt abzugeben und »weil die batakschen Verlobungsverhältnisse solches so zu sagen unmöglich machen.«[250] Eine Lösung war, dass den vom Seminar entlassenen Lehrern erlaubt wurde, sich vor Eintritt in ihre Arbeit zu verloben, »um so wenigstens einen dreimonatlichen Ausbildungskurs ihrer Bräute möglich zu machen.«[251]

In der Hereromission war bis weit in das 20. Jahrhundert der Missionshaushalt die einzige Möglichkeit Mädchen im christlichen Sinn zu erziehen. Die Ehefrauen der Gehilfen konnte die Mission nur während der Ausbildungszeit der Männer unterrichten.

Die Forderung nach Erziehung von Mädchen und Frauen war einer der Hauptgründe der RMG unverheiratete Frauen auszusenden. Daher überrascht es auch nicht, dass gerade die Missionsschwestern die Notwendigkeit der Mädchenerziehung und die Bedeutung christlicher Frauen für die Christianisierung besonders hervorhoben, schließlich war ihre Position eng vom Erfolg und der Notwendigkeit abhängig. Auf ihrer Konferenz 1929 betonten sie deshalb, dass die Schwestern mit ihrer Arbeit zur Erziehung der christlichen Gesellschaft einen wesentlichen Beitrag leisten, ohne die kein Volk aus seinem niederen Zustand gehoben werden kann. Auf Sumatra waren es auch die Missionsschwestern die forderten, dass möglichst »kein pandita oder guru heiraten darf, wenn seine Braut nicht erst durch eine besondere Schul- und Internatserziehung gegangen«[252] ist.

7.3.3 »Die »bescheidene[n] Helferinnen«[253] in Namibia

In den Berichten der Missionare tauchen Frauen als »treue Gottesdienstbesucherin« auf und belegen damit, dass auch Frauen an der Mission und den damit verbunden Neuerungen interessiert waren. Es kann davon ausgegangen werden, dass einige der

247 Peter Heinrich Johannsen. Schreiben an August Schreiber, Pansur na pitu 1.8.1895, RMG 1.927 Johannsen, Peter Heinrich.

248 Ebd.

249 N.N. Was Schwester Lisette Niemann in der Mädchenschule in Laguboti erlebt. In: DMR 1914, S. 53-55.

250 Konferenzprotokoll, Sipoholon Febr. 1906, Bl. 344, RMG 2.895 Missionarskonferenzen.

251 Konferenzprotokoll 1913, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

252 Protokoll der Schwesternkonferenz, Pearadja 7.2.1929, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen. Vgl. hierzu auch das Referat: Auguste Temming. Die Arbeit an den Batakfrauen. 1913, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen.

253 August Kuhlmann. Die Mitarbeit eingeborener Christenfrauen. 1913, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frauen schon deshalb zu aktiven Verbreiterinnen des Christentums wurden, weil Frauen bei den Herero für die Weitergabe von Geschichten und Traditionen zuständig waren und dabei möglicherweise biblischer Geschichten und Gebete einflochten. Allerdings ist für die Hereromission wenig über weibliche Evangelistinnen überliefert. Die wenigen Hinweise legen jedoch offen, dass sie Sonntagsschule für Kinder hielten, Gesangstunden leiteten und als Lehrerinnen unterrichteten.[254] »Am Sonntag Nachmittag hält Silpa, eine getaufte Frau, mit den Kindern Sonntagsschule, danach ist Gesangstunde. An den Nachmittagstunden der Woche kommen Mädchen und Frauen in unser Haus und werden im Nähen unterrichtet.«[255] Einzelne Frauen konnten in Missionsfamilien eine Ausbildung erhalten und wurden als Lehrerinnen angestellt. Carl Hugo und Emma Hahn brachten die in ihrem Haushalt lebenden Schwestern Johanna und Magdalena zur weiteren Ausbildung nach Stellenbosch (Südafrika) als sie sich auf einer Heimatreise befanden.[256]

Trotzdem also Mädchen und Frauen als Lehrerinnen und Übersetzerinnen vor allem auch in der Anfangszeit wichtige Aufgaben übernahmen und dadurch zur Ausbreitung des Christentums und westlicher Elementarbildung beitrugen, wurde im 19. Jahrhundert keine konkreten Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen diskutiert. Eine gezielte Frauenarbeit unter den Herero begann erst 1909. Da Missionsschwestern in ihren Frauenstunden auf Übersetzerinnen angewiesen waren, wurden die Bibelauslegungen weitgehend von den Hererofrauen mitbestimmt. »Natürlich kann ich diese [die Frauenstunde, Anm. d. Verf.] nicht in der Eingeborenensprache halten; da übersetzt eine der Frauen, die Deutsch sprechen kann.«[257]

Interne Diskussionen und Schriftwechsel[258] der Missionare belegen die sehr zwiespältige Haltung zum Umgang mit und zur Einbindung von Frauen. Generell war die Mitarbeit von Frauen als »bescheidene Helferinnen«[259] innerhalb der Gemeinden willkommen und erwünscht. Die Mitarbeit von Frauen verstanden die Missionare als »christliche Pflicht.«[260] Nicht aber als Berufstätigkeit, sondern als Berufung, und damit als unbezahlter Dienst, wurde die Mitarbeit von Frauen im Gemeindedienst gesehen. Die Zeit, so die Meinung der Missionare und Missionsleitung, sei auch 1913 noch nicht reif, einheimische Christenfrauen besoldet in den Dienst zu nehmen.[261]

---

254 JB 1889, S. 26; JB 1900, S. 22.

255 Johann Irle. Otjosazu. In: BdRM 1874, S. 298.

256 N.N. Die schwarze Johanne. In: Der kleine Missionsfreund 1861, S. 179-188. Hier ist auch ein Brief von ihr abgedruckt.

257 Hildegard Reinartz. Arbeitsbericht über meine Tätigkeit von März-November 1930 in Karibib. In: DRM 1931, S. 80.

258 Heinrich Vedder. Zur Frauenfrage in Südwest Afrika, 1931, Bl. 42 RMG 2.656 Frauenarbeit in Südwestafrika, August Kuhlmann. Die Mitarbeit eingeborener Christenfrauen. 1913, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland. Konferenzprotokoll 12.-20.10.1913 und Antwortschreiben der Deputation, 27.1.1914, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

259 August Kuhlmann. Die Mitarbeit eingeborener Christenfrauen. 1913, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland.

260 Ebd.

261 Vgl. Konferenzprotokoll 1913. Anmerkungen zu Br. Kuhlmanns Referat, Bl. 121, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland. Auch die Missionsleitung stimmte zu, »dass es noch nicht an der

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Als Argument gegen eine bezahlte Anstellung wurde die »Sorge um die fehlende Kontrolle«[262] angefürt. Eine unbezahlte Mitarbeit hingegen begrüssten bzw. erwarteten sie. Sollten »vertrauenswürdige farbige Christinnen«[263] vorhanden sein, die um des Heilands Willen bereit waren, ohne besondere Besoldung Dienst in der Gemeinde zu tun, so sollte »dankbar zugegriffen werden.«[264] Vorgesehen war dabei allerdings nicht die Einbeziehung junger Frauen, sondern vielmehr sollten ältere Frauen, bevorzugt »ehrbare, gottesfürchtige Witwen, die durch die Not, die dem Krieg folgte an harte Arbeit gewöhnt […] und zur Arbeit willig [waren] in den Dienst genommen werden.«[265] Auch die Forderung aus Barmen war eindeutig: Christliche Frauen sollten als »weibliche Älteste, freiwillige Helferinnen«[266] eingebunden werden. Sie sollten »helfen mit Wortverkündigung, einfacher Seelsorge, Krankenbesuch, schlichter Unterweisung usw.«[267] Allerdings durfte weder eine Ausbildung noch die Anstellung der Frauen Kosten verursachen. Neben der Unmöglichkeit, Frauen auszubilden ohne Kosten zu verursachen, rechtfertigte Heinrich Vedder die fehlende Ausbildungsmöglichkeiten mit dem Verweis auf die komplexen familiären und verwandschaftlichen Beziehungen:

> »Der Frau oder dem Mädchen ist bei all diesen heiligen Verrichtungen keine Wirkungsstätte eingeräumt. Und weil man in unserm Lande keinen rechten Unterschied zu machen weiß zwischen wirklichem Heidentum und altväterlicher Ordnung und Sitte, darum hält man auch das Hervortreten einer Frau oder eines Mädchens in Krankenpflege und einfachster Seelsorge für etwas, was wohl das Christentum als Fremdreligion fordern mag, was aber gegen die alte gute Sitte ist. Ich spreche hier vom Hervortreten in der Gemeinde, nicht innerhalb der Sippe.«[268]

Als weitere Schwierigkeit wurde die Arbeitspflicht der Frauen angeführt: »die besten Frauen und Mädchen befinden sich vom Morgen bis zum Abend in der Arbeit der Häuser der Europäer. […] Viele Frauen und Mädchen sind selbst an den Sonntagen nicht einmal dienstfrei.«[269] Anstatt Frauen auszubilden und besoldet anzustellen und diesen damit eine alternative Arbeitsmöglichkeit zu schaffen, forderten die Missionare vielmehr, die Ausbildung der Ehefrauen von Lehrern und Evangelisten zu intensivieren. Damit sollte zweierlei erreicht werden: Die Mitarbeit der Frauen im Sinn der Mission zu gestalten und zudem war es so möglich Geld zu sparen. Denn die Ehefrauen

---

Zeit ist, Diakonissen im Hauptamt einzustellen und zu besolden.« Antwortschreiben der Deputation 27.1.1914, Bl. 84a, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

262 Konferenzprotokoll 1913, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

263 Vgl. Konferenzprotokolle 1913, Anmerkungen zu August Kuhlmanns Referat, Bl. 121. RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

264 Ebd.

265 August Kuhlmann. Die Mitarbeit eingeborener Christenfrauen. 1913, Bl. 91, RMG 2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland.

266 Johannes Warneck. Gedanken zur Schwesternarbeit. 1931, RMG 560 Schwesternarbeit.

267 Ebd.

268 Heinrich Vedder. Zur Frauenfrage in Südwest Afrika. 1931, RMG 2.656, Frauenarbeit in SWA. Darauf verwies auch Schwester Helene Köhler in einem Schreiben an Johannes Warneck, 27.1.1935, Bl. 77, RMG 1.756 Köhler, Helene.

269 Heinrich Vedder. Zur Frauenfrage in Südwest Afrika. 1931, S. 39, RMG 2.656, Frauenarbeit in Südwestafrika.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

waren »pekuniär versorgt durch das Gehalt ihres Mannes, waehrend fast alle andern Frauen arbeiten muessen, wenn sie ihren Lebensunterhalt haben wollen.«[270] Bezahlte Arbeitsmöglichkeiten für Frauen in den Gemeinden zu schaffen und damit eine Alternative zur Arbeit im Kolonialsystem anzubieten, wurde von den Missionaren nicht in Betracht gezogen.

Während die Missionare noch darüber diskutierten, wie die Mitarbeit von Hereromädchen und Frauen in den Gemeinden aussehen sollte und konnte, zeigt der Blick auf die Tätigkeit der Missionsschwester Lina Stahlhut, dass sie bereits – mehr oder weniger offiziell – zahlreiche Mädchen und Frauen in einer »Frauenbibelschule«[271] als Helferinnen ausbildete. Damit legte sie erste Grundsteine für die Einbeziehung von Frauen in den Gemeindedienst.[272] So hatten zwei Christenfrauen, Sofia und Hulda, die medizinische Versorgung der Kranken und Verletzten übernommen.[273] Außerdem waren einige Frauen auch ohne Anleitung von Missionsschwestern bereits in unterschiedlichen Bereichen tätig, wie bspw. die Christin Ida, die dem Evangelisten Elia Kandirikiria in der Schularbeit half.[274]

Diese Frauen waren zwar nicht nach einem bestimmten Lehrplan ausgebildet und schlossen ihre Ausbildung auch nicht mit einem Examen ab, arbeiteten aber trotzdem als Krankenpflegerinnen, Lehrerinnen oder Gemeindehelferinnen und wurden zumindest zum Teil für ihre Arbeit bezahlt.[275] Einigen der ausgebildeten Frauen gelang es darüber hinaus bei der deutschen Kolonialregierung eine Anstellung als Übersetzerin oder als Handarbeitslehrerin zu finden.[276] Außerdem organisierten sich Frauen in Frauengruppen und schufen sich damit explizit weibliche Plattformen.[277] Damit schufen sie sich neue, semi-öffenliche spezifisch weibliche Austauschmöglichkeiten. Schwester Frieda Schröder schrieb von dem grossem Interesse, das den Schwestern von Frauen und Mädchen entgegengebracht wurde: »Mit viel Freude wurden wir bis jetzt überall von den Frauen aufgenommen. Ein starkes Band von der Frau zur Frau durften wir wahrnehmen. Und da es auch hier so ist, dass die Frauen den größten Teil der Gemeinden ausmachen, wird es gut sein, sie zu pflegen.«[278]

Tatsächlich lässt sich für Namibia eine geschlechterspezifische Haltung zur Mission ausmachen: es waren mehrheitlich Männer, die sich insbesondere nach dem deutschnambischen Krieg von der Mission ab- und mehrheitlich Frauen und Kinder, die sich der Mission zuwandten. Auch interessierten sich Frauen in den Städten mehr für die

270 Helene Köhler. Schreiben an Johannes Warneck, 27.1.1935, Bl. 78, RMG 1.756 Köhler, Helene.

271 Davon schrieb Johannes Olpp. Schreiben an Lina Stahlhut, 17.10.1932, Bl. 108b, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rhode.

272 Davon berichtete sie bspw. im Quartalsbericht aus Karibib 10.7.1911, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rhode.

273 Lina Stahlhut. Arbeitsbericht, Januar-Juni 1931, Tsumeb, Bl. 60b, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rhode.

274 Elia Kandirikiria. Bericht Okondyoze, 19.1.1890, in: BdRM 1891, S. 235f.

275 Lina Stahlhut. Arbeitsberichte, Jan-Juni 1931, Tsumeb, Bl. 60b, RMG 1.742 Stahlhut, Lina, geb. Rhode.

276 Kurt Nowack. Jahresbericht 1912, Bl. 29, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

277 Lina Stahlhut. 2. Halbjahresbericht aus Karibib, 8.9.1927, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rhode.

278 Frieda Schröder. Schreiben an Margarete, Windhuk 6.9.1936, Bl. 113a, RMG 1.755a Schröder, Frieda.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kirchenaktivitäten, als jene, die auf dem Land lebten. Ein Grund hierfür dürfte sein, dass viele in den Städten lebenden Frauen unverheiratet und ohne familiäre Verbindungen waren und sich über die Gemeinden ein soziales Netz schufen. Zudem war für unverheiratete Frauen eine Kirchenmitgliedschaft schon deshalb interessant, weil diese sie vor den angeordneten Untersuchungen auf Geschlechterkrankheiten schützen.[279] Darüberhinaus konnte sie auf Unterstützung der Mission zählen, sollten sie von ihren Familien zu einer Zwangsheirat genötigt werden.[280]

Obwohl 1925 drei neue Missionsschwestern nach Namibia ausgesandt wurden, begannen die Schwestern erst zehn Jahre später in größerem Stile Gemeindehelferinnen zu gewinnen, indem sie an verschiedenen Orten mehrtägige Bibelfreizeiten »Frauenbibelwochen« für Frauen anboten.[281] Durch die Vermittlung von biblischem Wissen und dem Aufbau eines christlichen Gemeinschaftsgefühls legten Missionsschwestern Ansätze für eine weibliche Gemeindearbeit. Eine konkrete Ausbildung boten diese Kurse freilich nicht, aber sie nahmen erstmals Frauen als Mitglieder der Gemeinden in den Fokus und Meta Domnowsky formulierte als Ziel dieser Kurse ganz klar: »Dass solche Frauen Missionarinnen werden unter ihrem eigenen Volk.«[282] Frauen wurden aufgefordert, Bibel- und Gebetskreise in den Gemeinden zu gründen und damit zur Ausbreitung des Wortes Gottes beizutragen. Eine besoldete Anstellung christlicher Frauen war allerdings, insbesondere von Seiten der Missionare, weiterhin nicht vorgesehen. Es ging also auch hier vor allem darum, das ehrenamtliche Engagement christlicher Frauen innerhalb der Gemeinden zu fördern. Eine systematische Ausbildung mit anschließender Möglichkeit einer Anstellung, schien immer noch nicht realisierbar. Die Initiative zum Ausbau der Frauenarbeit in der Hereromission, kam von den Missionsschwestern. Um die Ausbildung von Frauen möglich zu machen, setzten sie sich dafür ein, dass eine Schwester »hauptamtlich« dafür angestellt wurde, was bis dahin nicht der Fall war.[283] Mit der Aussendung von Schwester Meta Domnowski 1938 sollten endlich konkrete Schritte zur Einbindung von Frauen in die Gemeindearbeit erfolgen:

> »Nun haben wir in der Dep[utation] den dringenden Wunsch, daß aus ihrer Tätigkeit das herauswachse, was wir schon lange für Südwestafrika erhoffen, daß nämlich in irgendeiner Form das weibliche Geschlecht zur aktiven Mitarbeit beim Bau der werdenden Kirche zielbewußt mit herangezogen wird. Wir bitten darum auch stets klar im Auge zu behalten, daß unserer Mission iregdnwo ein Eingeborenen-Lazarett zur Pflege anvertraut wird, damit das weibliche Geschlecht Gelegenheit hat, sich in

279 Vgl. hierzu auch Kapitel V und VI.

280 Vgl. hierzu Gewald 2000a, S. 221; Wallace 1998; Krüger 1996.

281 Frieda Schröder, Luise Schütte, Luise Hohl. Bericht über die erste Frauen-Evangelisationswoche in Swakopmund, 23.01.1936, Bl. 26-27, RMG 2.677 Schwesternarbeit in Südwestafrika. Zudem siehe: NN. Frauenbibelwochen in Südwestafrika. In: DMR 1937, S. 138-141; Frieda Schröder. Schreiben an »sehr geehrter, lieber Herr Superintendent«, Swakopmund 22.12.1936, Bl. 110b, RMG 1.755b Schröder, Frieda; Meta Domnowsky. Bericht vom 7.7.1936, Bl. 98ff, RMG 1.761b Domnowsky, Meta.

282 Meta Domnowsky. Bericht vom 7.7.1936, Bl. 101, RMG 1.761b Domnowsky, Meta.

283 Erna Okolowitz. Gemeindeschwesternarbeit in Südwest, ihre Art, ihr Einbau in das Gemeindeleben, ihr Ausbau. 1936, Bl. 70-71, RMG 2.677 Schwesternarbeit in Südwestafrika.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> der Krankenpflege auszubilden. Die weibliche Diakonie der Eingeborenen muß unbedingt nach und nach in unser Gemeindeleben eingebaut werden.«[284]

Trotz vielerlei Bemühungen mussten die Missionsschwestern allerdings 1954 gestehen, dass Frauen noch immer keine spezielle Aufgaben in den Gemeinden hatten.[285] Erst auf Initiative von Frieda Schröder wurde 1956 eine Frauenbibelschule und einige Jahre später ein Gemeindehelferinnenseminar gegründet.[286] 1963 wurde die Ausbildung auf Initiative der Schwestern weiter ausgebaut und ein Oberkurs eröffnet, wo »befähigte und bewährte Mädchen«[287] eine Ausbildung machen konnten. Ursula Pönnighaus urteilte 1964 über die Missionsarbeit unter Frauen: »Bis vor 8 Jahren, kann man wohl sagen, gab es in unserer Kirche, außer persönlichen Initiativen hier und da, noch keine eigentliche »einheimische Diakonie«.«[288]

Wie langsam die Einbindung von Frauen in den christlichen Gemeinden in Namibia voranging, belegt außerdem ein Rundschreiben aus dem Jahr 1963. Darin berichtete Otto Milk, dass nun endlich regelmäßig mittwochnachmittags Frauenstunden gehalten wurde, in denen Frauen in Handarbeiten und biblischer Ausbildung angeleitet wurden. Auch diese Frauenstunden waren nicht dazu da selbständige unabhängige Mitarbeiterinnen auszubilden, sondern Frauen zu guten Ehefrauen zu erziehen: »Damit haben wir endlich eine systematische Ausbildung der 30 Frauen begonnen, die später in den Gemeinden die große Aufgabe haben, ihren Männern in der Arbeit zur Seite zu stehen.«[289] Und so verwundert nicht, dass die Pastorin Emma Shimbuli-Mujoro 1992 noch über die Rollenverteilung in den Gemeinden in Namibia sagte: »Männer predigen, und Frauen leisten die hauptsächliche Arbeit in den kirchlichen Kindergärten, Schulen und Wohnheimen; sie singen im Kirchenchor, machen Krankenbesuche und leisten Sterbehilfe.«[290] Als Pfarrerinnen wurden Frauen in der lutherischen Kirche Namibias erst 1991 zugelassen. Im Mai 1992 wurden die ersten vier ordiniert. Zuvor konnten sie zwar das theologische Seminar besuchen, aber nicht als Pfarrerinnen tätig sein.[291]

---

284 Antwortschreiben der Deputation auf die Verhandlungsniederschrift der Konferenz der Rheinischen Missionare in Südwestafrika. Barmen, 31.1.1938, Bl. 258, RMG 2.631b Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika.

285 Umfrage von 1954 vom Deutschen Frauenmissionsverband zur Frauenfrage und dem Stand der Frauen/Ehe etc. in den Missionsfeldern, Antwort zur Frage NR 11, RMG 2.656 Frauenarbeit in Südwestafrika.

286 Frieda Schröder selber leitete diese Schule bis zu ihrem Tod 1970. Rückblickend wurde in ihrem Nachruf geschrieben: »Sie ist missionarische Lehrerin einer Generation von Müttern und Mädchen in Südwest gewesen, sie, die während ihrer ganzen Lehrerinnen-Tätigkeit nie einen Tag die Schule versäumt hat.« N.N. Nachruf, RMG 1755b Schröder, Frieda.

287 N.N. Bemerkungen zum Einsatz von Missionsschwestern in der E[vangelisch] L[utherischen] K[irch] in SWA, Bl. 98, RMG 3.512 Schwesternarbeit in SWA.

288 Ursula Pönnighaus. Unser Weg in die einheimische Diakonie. 1964, RMG 560 Schwesternarbeit.

289 Otto Milk. Otjimbingue. Rundschreiben zum Paulinum, 28.9.1963, Bl. 2, BAB, PA.1 Fritz Gaerdes.

290 Zitiert in: Khaxas und Frank 1993, S. 121.

291 Dazu Khaxas und Frank 1993, 118ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7.3.4 Von der Bibelfreizeit zur Bibelschule. Die weiblichen Mitarbeiterinnen auf Sumatra

Auf Sumatra lassen sich schon frühe Ansätze finden, Frauen in das Gemeindeleben einzubeziehen.[292] So sah die erste Gemeindeordnung von 1867 neben drei Diakonen auch die Position einer Diakonisse und einer Kleinkinderlehrerin vor. Ludwig Nommensen wies bereits 1876 darauf hin, Witwen zur Krankenpflege zu »ermuntern.«[293] Dieser Überlegung folgten allerdings weder Diskussion noch konkrete Pläne zur Umsetzung. Allerdings stellten die Missionare bereits 1884 die Bitte nach einer unverheirateten Schwester. Diese sollte einerseits den Missionarsfrauen als Geburtshelferin beistehen, aber gleichzeitig auch Batakfrauen ausbilden. Die Missionsleitung sah zwar davon ab ein »unverheiratetes Frauenzimmer«[294] hinauszusenden, aber der erneuten Bitte,[295] sechs Jahre später, folgte schließlich 1889 die Aussendung der ersten unverheirateten Missionsschwester der RMG.[296]

Mit Hester Needham begann in der Batakmission die gezielte Missionierung von Mädchen und Frauen.[297] Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Batakmission, nämlich der problematische Zugang zu Mädchen und Frauen, hatten innerhalb der RMG ein Umdenken bezüglich der Geschlechterfrage befördert, das schließlich die Aussendung unverheirateter Frauen möglich machte.[298] Allerdings sollte es auch auf Sumatra noch einige Jahrzehnte dauern, bis Frauen eine andere Rolle als die der gläubigen Christin zugestanden wurde.

Vor der Aussendung der unverheirateten Missionsschwestern, hatten bereits einzelne Missionarsfrauen damit angefangen christliche Mädchen zu sammeln und zur Mitarbeit in den Gemeinden auszubilden. Susanne Pilgram (geb. Lübkes) betrieb eine intensive Mädchen- und Frauenarbeit. Sie hielt Sonntagsschule für Mädchen, in der sie diese auch im Lesen und Schreiben unterrichtete. Das Interesse war groß. Um die Arbeit leisten zu können, bildete sie sich einige Mädchen als Gehilfinnen aus.[299] Susanne Pilgram selbst war ausgebildete Lehrerin und blieb kinderlos. Thora v. Wedel-Jarlsberg war beeindruckt von ihren »blühenden Sonntagsschulen.«[300]

In großem Stil gelang es allerdings erst den Missionsschwestern Mädchen und Frauen zur Mitarbeit in den Gemeinden auszubilden. Sie sammelten Frauen und Mäd-

292 Schon 1877 berichtete Ludwig Nommensen: »Christen sind grösstenteils Frauen.« In: BdRM 1877, S. 365.

293 Ludwig Nommensen. »Seelsorge« (Referat) 1876. In: Schreiner 1996, 37ff.

294 Antwortschreiben der Deputation, Oktober 1884, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

295 Konferenzprotokoll, Pearadja, 3.-5.6.1890, Bl. 20, RMG 2.892 Missionarskonferenzen.

296 Antwortschreiben der Deputation 1890, RMG 2.892 Missionarskonferenzen. Zum Leben von Schwester Needham vgl. Needham 1899.

297 Vgl. hierzu auch das Kapitel II.5.

298 Missionsinspektor August Schreiber galt als Förderer der Frauenmission. Er setzte sich öffentlich dafür ein, Frauen in den Missionsdienst einzubeziehen. Vgl. u.a. August Schreiber 1891, S. 277-287.

299 Gustav Pilgram. Bericht von Balige. In: BdRM 1892, S. 337f. Die Sonntagschule der Knaben hielt der Missionar selbst.

300 Thora v. Wedel-Jarlsberg. Schreiben an Inspektor, Laguboti 7.12.1891. RMG 2.074 von Wedel-Jarlsberg, Thora.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen in Frauenbibelstunden. Sie organisierten Sonntagsschulen und boten Abendschulen an, um Mädchen und Frauen trotz deren ökonomischen Verpflichtungen erreichen zu können. Sie gaben aber auch Tauf- und Konfirmandenunterricht.[301] Sie wählten aus diesem Frauenkreis Frauen, die sie als Helferinnen bezeichneten, die sie aber auch in ihrer Arbeit auch vertraten. Vor allem auf den zentralen Stationen wie Pearadja konnte sich so eine rege Frauenarbeit entwickeln.[302] Und doch zielte eine der Hauptkritik der HKB in den 1920er Jahre gerade auf die patriarchale Ausrichtung der RMG und der männlich dominierten Gemeindestrukturen. Sie kritisierten den Ausschluss von Frauen aus den Seminaren und die fehlenden Partizipationsmöglichkeiten in den christlichen Gemeinden. In ihrer Zeitschrift fragten entsprechen: »Wie verhält es sich nun mit ihrem gepredigten Himmelreich? Haben wir Töchter dort auch keinen Zutritt? Denn auf dieser Erde stellen sie uns von vornherein zur Seite.«[303] Frauen konnten zwar in Bibelstunden und Frauenversammlungen tätig sein, aber eine Ausbildung zur Gemeindehelferin, geschweige denn zur Predigerin stand ihr nicht offen. Entsprechend forderte die HKB die Öffnung der Seminarausbildung für Frauen. Diese Forderungen fielen in eine Zeit, in der auch Missionsschwestern vermehrt einheimische Frauen in die Gemeindearbeit einbanden. Sie führten sogenannte Helferinnenstunden durch, in denen 10-15 Frauen angeleitet wurden, Kranke zu besuchen, »säumige Bibelstundenbesucherinnen« nachzugehen und für die Missionsarbeit zu beten.[304] Es wurden zudem Kenntnisse in europäischer Krankenpflege vermittelt. Die Kurse vermittelten Wissen und Fähigkeiten, die Frauen in der Gemeindearbeit einsetzen konnten. Allerdings war eine bezahlte Anstellung dieser Frauen nicht vorgesehen. Diese Helferinnenkurse, in denen der Austausch persönlicher Glaubenserlebnisse einen großen Raum einnahm, lösten eine Welle von Erweckungen unter Frauen aus. Damit schufen diese Frauenversammlungen spezifisch weibliche Plattformen, auf der Frauen sich über ihren Glauben, aber nicht nur, austauschen konnten und wurden als »ganz winzige Anfänge von Gemeindehelferinnenarbeit«[305] bezeichnet. Frauen agierten aber bereits auch ganz eigenständig. Sie organisierten in den Dörfern Mädchenunterricht, Sonntagsversammlungen und/oder Bibelstunden.[306] Von Lamina aus Delocan bspw. wissen wir, dass sie aus »eigenem Antrieb eine besondere Frauenstunde«[307] eingerichtet hatte, zu der 98 Frauen kamen. Sie war später eine der ersten Schülerinnen der Bibelfrauenschule.

---

301 Darüber berichtete bspw. Auguste Temming. Schreiben an Inspektor, 7.3.1901, RMG 2.083 Temming, Auguste.

302 Vgl. zur Anfangszeit auch Jordans 2015.

303 Carl Gabriel. Die national-batakssche Bewegung in Sumatra in ihrem Verhältnis zur Mission und zur holländischen Kolonialregierung. In: BdRM 1920, S. 111f.

304 Grete Steinsiek spricht von »Lisette's Bibelfrauen«. Grete Steinsiek. Die beiden ersten rheinischen Missionsschwestern auf Sumatra, RMG 3.578 Steinsiek, Wilhelm.

305 N.N. Bericht über Bibelfrauen in der Batakkirche, o.J., RMG 2.923 Frauenbibelschule. Darüber berichtete auch Eduard Nyhus, der sich in seinen Ausführungen auf Interviews mit ehemaligen Mitarbeiterinnen von Elfriede Harder bezieht. Nyhus 1987, S. 43.

306 Elfriede Harder, 4. Jahresbericht, Laguboti April 1929, RMG 2.113 Harder, Elfriede. Vgl. zudem: Das Verzeichnis von Mitarbeiter*innen der Batakmission. Online verfügbar unter: https://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/docs/biografischesverzeichnis_dorotheerempfer.pdf.

307 Hanna Warneck. Streiflichter aus dem religiösen Leben der Batakfrau. In: DMR 1931, S. 9.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Missionsschwester Elfriede Harder setzte sich ganz besonders für die Ausbildung von Gemeindefrauen ein. Dabei wollte sie mehr erreichen als nur die ehrenamtliche Mitarbeit von Frauen. Noch bevor die Bibelfrauenschule gegründet wurde, nahm sie sogenannte Bibelstundenfrauen in den Dienst. Dank einer großzügigen Spende einer deutschen Studienrätin konnte sie diesen ein kleines Gehalt bezahlen.[308] 1930 waren es bereits 40-50 Helferinnen, die »jede Woche 3-4 mal auf die Dörfer [gingen], um Trauernde zu trösten, Kranke zu besuchen, Rückfällige zu ermahnen und Heiden und Fernstehende einzuladen.«[309] Der Anfang war allerdings nicht leicht: An Spottnamen fehlte es nicht. Eine Zeitung fragte höhnend: »Von welchem Geist werden die Frauen getrieben, die jetzt auf den Dörfern die Arbeit von Ältesten, Lehrern und Pfarrern tun?«[310] Zwei Frauen wurde von ihren Verwandten gedroht, sie von ihren Männern wieder wegzuholen, weil die Männer sie *nicht* daran hinderten, Dorfbesuche zu machen. Frauen bereiteten Frauen auf die Taufe vor. Auf verschiedenen Plätzen waren so zahlreiche Frauengebetsstunden entstanden. Trotz aller Widrigkeiten gingen »die weiblichen Pfarrer oder »Evangelistinnen« oder wie sie sonst noch beschimpft werden, […] ihren Weg.«[311] Mit den Frauenbibelkursen wurden noch mehr Gemeindehelferinnen gewonnen. Zu einem Kurs im Jahr 1931 auf Laguboti kamen 105 Frauen.[312] Zunächst richtete sich Elfriede Harder mit diesen Kursen an ältere Frauen. 1931 waren das erste mal auch junge Frauen dabei und, so schrieb Elfriede Harder, »die Erfahrungen mit ihnen haben mich bestärkt in dem Willen, sie auch ferner zu den Frauenkursen zuzulassen.«[313] Stattgefunden haben diese Kurse zunächst in einem umgebauten Schwein-Pferde-Stall.[314] Auch Männer interessierten sich für diese Evangelisationen, von denen sie allerdings ausgeschlossen blieben.[315] Um noch mehr Frauen zu erreichen, organisierten Schwestern und Missionarsfrauen zudem sogenannte Bibelfreizeiten im ganzen Land.[316] Sie luden Frauen ein an diesen Bibelfreizeiten teilzunehmen und forderten sie auf, diese Treffen unter ihren Freundinnen bekannt zu machen. Grundsätzlich liefen diese Treffen wie ausgedehnte Bibelstunden ab. Einen ganz zentralen Platz nahmen dabei die Erweckungserlebnisse der Frauen ein. Wie beliebt diese Veranstaltungen waren, zeigt die Zahl der teilnehmenden Frauen: es versammelten sich bis zu 800 Frauen

308 N.N. Bericht über Bibelfrauen in der Batakkirche, o.J., RMG 2.923 Frauenbibelschule.

309 Elfriede Harder. Jahresbericht der Mädchenschule Lagoeboti, 9.4.1930. In: DMR, S. 154f.

310 N.N. Bericht über Bibelfrauen in der Batakkirche, o.J., RMG 2.923 Frauenbibelschule.

311 Elfriede Harder Jahresbericht der Mädchenschule, Lagoboti, 9.4.1930, RMG 2.113 Harder, Elfriede.

312 Elfriede Harder. Jahresbericht 1931, RMG 2.923 Frauenbibelschule, Jahresbericht der Mädchenschule Lagoeboti 1931/32, 26.3.1932, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti. Eine weitere Freizeit fand im Januar 1931 in Siantar statt. Maria Bregenstroth. Unsere Freizeit vom 26.-31. Januar in Siantar in: DMR 1931, S. 110-112.

313 Elfriede Harder. Jahresbericht der Mädchenschule Lagoeboti 1931/32, 26.3.1932, RMG 2.918 Internats- und Schularbeit für Mädchen in Laguboti.

314 Elfriede Harder Schreiben an Direktor, Lagoeboti 14.11.1933, RMG 2.113 Harder, Elfriede.

315 Elfriede Harder. Jahresbericht der Mädchenschule Lagoeboti 1931/32, 26.3.1932, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

316 Elfriede Harder. Aus Sumatra und China. Bibelfrauenfreizeit auf Lagoboti. In: DMR 1931, S. 44-49. Auch in der Heimat organisierte die RMG Bibelfreizeiten für Schwestern und Bräuten. Schreiben an Susanne Pilgram, 27.4.1927, RMG 1.941 Pilgram, Gustav.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu den Bibelfreizeiten.[317] Mit diesen Freizeiten gelang es den Schwestern Frauen zu mobilisieren und als eine Art »weibliche Aelteste«[318] in den Gemeinden einzusetzen. Frauen übernahmen ähnliche Aufgaben wie die männliche Ältesten und Evangelisten: »Sie besuchen regelmäßig Kranke, stärken Angefochtene, trösten Sterbende und Trauernde. Auch halten sie hin und her in den Dörfern Bibelstunden; fast in jedem Dorfkomplex kommen abends Frauen zusammen.«[319] Damit leisteten Frauen nicht nur einen aktiven Beitrag zur Ausbreitung des Christentums, sondern beteiligten sich auch bei der Auslegung der Bibel. Sie entwickelten einen spezifisch weiblichen Glauben, fanden doch die Bibelkurse und die Bibelstunden in einem ausschließlich weiblichen Umfeld statt. Die Batakfrauen organisieren sich u.a. auch ganz selbständig, wie der Bericht über die Arbeit von Teresia, der Frau eines Ältesten, offenbart: »Ueber vier Kilomenter ist ihr Dorf von der Kirche entfernt. Jeden Sonntag, wenn der Gottesdienst aus ist, versammelt sie die Mädchen, die nicht lesen können, legt ihnen die Predigt noch aus, läßt sie Verse lernen und unterweist sie im Lesen. Die Mädchen kommen gern und lernen fleißig. Hernach geht sie am Sonntag noch in die Dörfer und treibt Seelsorge an christlichen und heidnischen Frauen. Erst gegen Abend kehrt sie in ihr Dorf zurück.«[320] Diese Frauenstunden waren deshalb bedeutsam, weil dort nicht nur Gottes Wort verbreitet wurde, sondern auch elementare Schulkenntnisse von Frauen an Frauen weitergegeben wurden.[321] Frauen entwickelten offensichtlich ein funktionierendes Unterstützungsnetz innerhalb der Gemeindestrukturen. So schlossen sich Frauen auch zusammen und gründen Hilfskassen wie bspw. in Pearadja die »Kasse der Barmherzigkeit.«[322] Ein Teil des Geldes spendeten sie der Kirche und der andere Teil war reserviert für notleidende Familien. Von den Frauen sind nur einzelne Namen und noch weniger Fotos überliefert. Eine Ausnahme ist das Foto der Bibelfrau Porman (Vgl. Abb 15), die auch als Mutter noch als Bibelfrau tätig war.

Während sich Männer in den 1930er Jahren eher von der Kirche abwandten, nutzen Frauen die Möglichkeiten, welche die Gemeindestrukturen für sie boten auch für ganz eigene Zwecke. Johannes Warneck schrieb 1931: »Die Frauen sind die Trägerinnen des christlichen Lebens in den Gemeinden. Wo Frauen versagen, liegt das ganze Gemeindeleben darnieder; wo sie aber treu sind, ist das an allen Lebensäußerungen

317 Elfriede Harder. Aus Sumatra und China. Bibelfrauenfreizeit auf Lagoboti. In: DMR 1931, S. 44-49.

318 Lore Werner. Allerlei Gemeindedienst in den Bataklanden. In: DMR 1934, S. 172f. Zudem Elfriede Harder. Aus Sumatra und China. Bibelfreizeit auf Lagoboti. In: DMR 1931, S. 44-49. Aufgrund der patriarchalen Ausrichtung der Gemeindeorganisation konnten Frauen nicht als Älteste gewählt werden. Eduard Nyhus verweist allerdings in diesem Kontext auch darauf, dass die Adat Batakfrauen generell eine untergeordnete Position zuwies. Nyhus 1987, S. 325.

319 Lore Werner. Allerlei Gemeindedienst in den Bataklanden. In: DMR 1934, S. 172f; Elfriede Harder. Aus Sumatra und China. Bibelfreizeit auf Lagoboti. In: DMR 1931, S. 44-49.

320 N.N. Einzelne Züge aus den Berichten der Pandita Batak. In: BdRM 1931, Vormerkung von Johannes Warneck, S. 304ff.

321 Lamina – eine ehemalige Schülerin von Lisette Niemann im Internat von Laguboti wurde eingeladen die Ausbildung an der Bibelschule zu machen. Frau Dr. Warneck. Streiflichter aus dem religiösen Leben der Battafrau. In: DMR 1931, S. 4-10.

322 N.N. Einzelne Züge aus den Berichten der Pandita Batak. In: BdRM 1931, Vormerkung von Johannes Warneck, S. 304ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Gemeinde zu merken.«[323] Trotz dieser Bedeutung für die Gemeinden war die Missionare nicht bereit, eine Ausbildungsstätte für Frauen mitzutragen und Frauen mehr Gestaltungsmöglichkeiten zuzustehen. Dass es trotzdem zur Gründung einer Bibelschule kam, ist die Folge des unermüdlichen Engagements der Missionsschwester Elfriede Harder. Sie setzte sich auch gegen den Widerstand der Missionsleitung für die Gründung einer Bibelfrauen-Schule ein und kümmerte sich selbständig um deren Finanzierung.[324] Spenden für den Bau des Hauses kamen mehrheitlich aus Amerika.[325] Um die Bibelschule zu finanzieren, stellte Elfriede Harder ein Liederbüchlein zusammen, das in Laguboti gedruckt wurde, und dessen Reingewinn der Bibelschule zukam. Auch der Gewinn aus der Neuauflage des »Herzbüchlein«[326] kam der Bibelschule zugute.

Elfriede Harder begründete die Notwendigkeit der Schule mit der »Rückständigkeit« der Frauen und dem Mangel an Gemeindehelferinnen. Sie erinnerte an die Verpflichtung »christliche Persönlichkeiten unter den batakschen Frauen«[327] auszubilden. Ihr schwebte dabei eine 1-3jährige Ausbildung vor.

Die Schule wurde im August 1934 in Narumonda[328] eröffnet[329] und richtete sich mehrheitlich an Witwen oder verlassene Frauen, um diesen eine neue Lebensperspektive und ein bezahltes Auskommen zu schaffen.[330] Unterhalten mussten sich die Frauen während der Ausbildung selbst. Neu durchliefen die, bis dahin von Missionarsfrauen und Missionschwestern ausgebildeten oder auf Eigeninitiative aktiven, Gemeindehelferinnen eine mehrjährige Ausbildung. Den Schülerinnen wurde Bibelkunde und Kirchengeschichte gelehrt.[331] Sie lernten Sonntagsschule zu halten und Bibelstunden vorzubereiten. Darüber hinaus vermittelte Elfriede Harder auch Kenntnisse in Säuglingspflege und Kindererziehung.[332] Außerdem hatten die Schülerinnen feste Aufgaben im Haushalt und im Garten.[333] Die Ausbildung schloss mit einem Examen und die Frauen wurden besoldet angestellt.[334] Die ersten Schülerinnen waren sechs Witwen, zwei geschiedene Frauen und drei unverheiratete Frauen, was der Schule den Namen

323 Ebd.

324 Elfriede Harder. Schreiben vom 27.3.1934 und Schreiben an liebe Freunde, Lagoeboti 14.3.1934, RMG 2.113 Harder, Elfriede. Gegenüber Eduard Nyhus erinnerte sich Elfriede Harder 1961, dass »she gained permission to open the school from the responsible German missionary after repeating her request in an intentially tearful scene.« Nyhus 1987, S. 44 FN46.

325 Vgl. N.N. Bericht über Bibelfrauen in der Batakkirche, o.J., RMG 2.923 Frauenbibelschule.

326 Vgl. hierzu Konferenzprotokoll 1936, Bl. 48, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

327 Elfriede Harder. Schreiben an die Brüder und Schwestern, ohne Datum, RMG 2.113 Harder, Elfriede.

328 Nach drei Jahren wurde sie nach Laguboti verlegt.

329 Elfriede Harder. Eröffnung der Frauen-Bibelschule in Naroemonda. In: DMR 1934, S. 180-182.

330 Die missionseigene Zeitschrift auf Sumatra Immanuel, April 29, 1934. Zitiert nach Aritonang 1994, FN 97.

331 Zum Examen der Bibelfrauen siehe: Helene Stiegler. Über das Examen batakscher Gemeindehelferinnen. In: DMR 1938, S. 164-166.

332 Elfriede Harder. Bataksche Gemeindehelferinnen in Vorbereitung und Dienst. In: DMR 1935, S. 147.

333 N.N. Brief einer Frau. In: DMR 1935, S. 60f.

334 Elfriede Harder. Examen des zweiten Bibelschuljahrganges für bataksche Gemeindehelferinnen. In: DMR 1937, S. 62-64, N.N. Bericht über Bibelfrauen in der Batakkirche, o.J. und Jahresberichte 1934, 1935 von Elfriede Harder, RMG 2.923 Bibelschule für Frauen in Laguboti.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 15: Bibelfrau Porman mit Kind, o.J.

Quelle: Des Meisters Ruf 1936, S. 105

»Witwen-Schule«[335] einbrachte.[336] Das entsprach durchaus der missionarischen Idee aus dem Witwenstand Mitarbeiterinnen zu rekrutieren. Nach dem biblischen Vorbild, sollte die Ausbildung zur Bibelfrau zunächst älteren verwitweten Frauen eine Lebensaufgabe geben. Witwen fanden in Elfriede Harder eine Frau, die sie in ihrer sozial geächteten Situation aufnahm und ihnen eine neue Lebensperspektive eröffnete.[337] Doch mit der Zeit etablierte sich die Bibelschule so gut in der Gesellschaft, dass sich vielmehr Interesentinnen meldeten, als aufgenommen werden konnten. Auch das Alter und die Vorbildung der Frauen veränderte sich mit der Zeit. So waren 1938 nur noch zwei von 28 Schülerinnen Witwen und die Schülerinnen im Alter zwischen 13 und 30.[338]

335 Nyhus 1987, S. 44.

336 N.N. Bericht über Bibelfrauen in der Batakkirche, o.J., RMG 2.923 Bibelschule für Frauen in Laguboti.

337 Darauf verweist Eduard Nyhus: Nyhus 1987, S. 43.

338 Elfriede Harder. Jahresbericht der Frauenbibelschule in Laguboti, 6.1.1938, RMG 2.923 Bibelschule für Frauen in Laguboti.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Obwohl auch von Seiten der Missionare und Missionsleitung die Notwendigkeit Frauen für den Gemeindedienst auszubilden und einzustellen anerkannt wurde, betonen diese unermüdlich die *dienende* Rolle der Frau und vor allem den unbezahlten Dienst. Sie »wünschen von Herzen, dass die Frauen, die durch diese Bibelkurse gegangen sind, nun im ganz schlichten Dienst von Frau zu Frau sich bewähren, ohne dass ihnen der Sinn steht nach bezahlten Aemtchen in der Gemeinde.«[339] Vielmehr sollen eine Frau »als Ehefrau und Mutter still und unauffällig«[340] weitergeben, »was ihres Lebens Kraft geworden ist.«[341] Elfriede Harder aber wollte explizit bezahlte Stellen für Frauen schaffen und damit alternative Lebenswege schaffen. Die Bezahlung organisierte sie ab 1937 durch die Einkünfte, die sie über die Bibelkurse generierte.[342] Einen weiteren Schritt der Anerkennung ihrer Arbeit erhielten die Bibelfrauen 1936, als die »seit 1,5 Jahren im Dienst bewährten Bibelfrauen aus dem 1. Kurs« eingesegnet wurden.[343]

Die Missionare allerdings standen dem Eindringen der Frauen ins Gemeindeleben ganz offensichtlich kritisch bis ablehnend gegenüber. Denn nachdem die ersten ausgebildeten Bibelfrauen vom Ephorus feierlich in den Dienst eingesegnet worden waren, sollten diese, das überliefert das Konferenzprotokoll von 1927, zukünftig »o h n e besondere Einsegnung«[344] für ihr Amt abgeordnet werden. Auch die Missionsleitung in Barmen billigte die Zurücknahme der symbolischen Anerkennung: »Wir billigen es durchaus, dass ihre Einführung in die Gemeinden ohne besondere Einsegnung für das Amt in bescheidener Stille geschieht. Vielleicht zeigt sich hier ein Weg zur Einbürgerung der weiblichen Gemeindediakonie.«[345] Mit der Betonung auf die »bescheidene Stille« erinnerte die Missionsleitung daran, dass sie von einer christlichen Frau Demütigkeit erwartete und ihren Dienst in Stille verrichte, ohne dafür weltlichen Ruhm zu ersuchen. Eine weitere Einschränkung forderten die Missionare 1937. So sollte ihnen ein »nicht zu großer Arbeitskreis«[346] zugewiesen werden. Doch die Ausbildung der Bibelfrau konnte sich trotz aller (männlichen) Widerstände etablieren und war gefragt. So berichtete Elfriede Harder 1938 über den Beginn des vierten Kurses: »Früher war es ein Risiko sich für die Bibelschule zu melden und nur solche, die mit ganzem Ernst ihr Leben auf den Altar Gottes legen wollten, taten es. Heute ist es kein Risiko mehr. Die Bibelfrauen sind angesehen im Volk.«[347] Es konnten nicht alle aufgenommen werden,

339 Antwortschreiben der Deputation 1.10.1935, Bl. 31, RMG 2.898 Missionarskonferenzen. Diese Argumentation war beeinflusst von der schwierigen finanziellen Situation der RMG zu diesem Zeitpunkt. Die Missionare selbst hatten 1935 seit vier Monaten keinen Gehalt mehr erhalten. Schreiben des Moderamens an die Missionsleitung, Pearadja, 25.9.1935, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

340 Ebd.

341 Ebd.

342 Auf der Konferenz stellte Elfriede Harder dieses Konzept vor, das von der Konferenz angenommen wurde. Konferenzprotokoll, Sipoholon 6.-11.7.1937, Bl. 65, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

343 Elfriede Harder. Jahresbericht der Frauenbibelschule in Laguboti, 6.1.1938, RMG 2.923 Frauenbibelschule in Laguboti.

344 Konferenzprotokoll 1938, Bl. 84, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

345 Antwortschreiben 1938, Bl. 95. RMG 2.898 Missionarskonferenzen. Anstatt die Arbeit zu würdigen, wurde die »Stille«, in der diese Arbeit verrichtet werden sollte, betont. Frauen durften nicht zu viel Aufmerksamkeit auf sich ziehen und nicht zu viel Aufhebens um ihre Rolle machen.

346 Konferenzprotokoll 1937, Bl. 65, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

347 N.N. Aus der Frauenmissionsarbeit in Niederländisch-Indien und Afrika. In: DMR 1939, S. 77.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die sich bewarben. Überwiegend interessierten sich junge Frauen für die Ausbildung. Darüber war Elfriede Harder zunächst nicht glücklich. Da die Bibelfrauen angesehen waren im Volk, so kritisierte sie »kommt der Gedanke auf, daß die Bibelschule eine ganz nette Gelegenheit für solche ist, die eigentlich Hebamme oder Lehrerin werden wollten, aber nicht ankamen wegen Ueberfüllung.«[348] Sie unterstellte den Frauen gar, »die schon das gewöhnliche Heiratsalter überschritten haben, […] daß sie durch den Besuch der Bibelschule vielleicht für Männer »anziehender« werden könnten.«[349] Möglicherweise lag sie auch gar nicht so falsch mit dieser Annahme. Denn Mädchen und Frauen waren an jeglicher Form von Weiterbildung interessiert, die ihnen bislang nur in beschränkter Zahl offen stand.[350] Daher ist es durchaus möglich, dass nicht bei jeder Frau, die sich für die Ausbildung gemeldet hatte, unbedingt die Gläubigkeit, sondern vielmehr der Wunsch nach einer Ausbildung, der Aussicht auf eine bezahlte Stellung und damit einer alternativen Lebensweise oder aber auch die Hoffnung auf eine bessere Heirat und ein damit verbundener sozialer Aufstieg Motiv für die Bewerbung war. Andererseits konnte die Qualität der Ausbildung gesteigert werden, da die meisten jungen Frauen eine gute Elementarbildung mitbrachten, wenn sie auch dafür »weniger Lebenserfahrung«[351] mitbrachten. 1939 waren 66 Bibelfrauen in den Gemeinden tätig.

Einige der Frauen wurden als Gemeindehelferinnen in ihren Dörfern angestellt. Andere fanden eine Stellung im Schwesternhaushalt. Eine Bibelfrau wurde zur »Mutter« der Hebammenschülerinnen und eine, »die am meisten begabte Tochter unseres bekannten Evangelisten Tyrannus,«[352] wurde Mitarbeiterin in der Bibelschule. Ähnlich wie bei den Männern, wurde auch in der Bibelschule Wiederholungskurse für ehemalige Schülerinnen angeboten, so dass der Kontakt zu den Bibelfrauen immer wieder neu gefestigt werden konnte.[353] Vereinzelt publizierte die RMG Berichte dieser Gemeindehelferinnen in den missionseigenen Zeitschriften, als Beweis für die erfolgreiche Frauenmission.[354] Eine wichtige Ansprechperson war die Bibelfrau für Frauen in Not. Insbesondere deshalb, weil Privatgespräche zwischen Männern und Frauen gesellschaftlich nicht angemessen waren, war es Frauen eigentlich unmöglich Rat bei einem Mann zu suchen. Witwen suchten deshalb den Rat und die Hilfe von Bibelfrauen. Armen Frauen halfen Missionsschwestern und Bibelfrauen bspw. ganz konkret, indem sie ihnen Reis liehen, den diese dann nach der Erntezeit zurückzahlen konnten.[355] Frauen entwickelten ganz spezifisch weibliche Unterstützungssysteme als Hilfe zur Selbsthilfe.

348 Ebd., S. 78.

349 Ebd. Zudem: Elfriede Harder. Examen des zweiten Bibelschuljahrganges für bataksche Gemeindehelferinnen. in: DMR 1937, S. 62-64, Helene Stiegler. Examen batakscher Gemeindehelferinnen. In: DMR 1938, S. 164-166.

350 Dieser Aspekt wird ausführlich diskutiert in Kapitel VIII.

351 Elfriede Harder Jahresbericht 1938, Balige, 3.1.1938 und Elfriede Harder. Jahresbericht der Frauenbibelschule in Lagoeboti-Sumatra, 10.3.1939, RMG 2.923 Bibelschule für Frauen in Laguboti.

352 Elfriede Harder. Bataksche Gemeindehelferinnen in Vorbereitung und Dienst. In: DMR 1935, S. 148.

353 Helene Stiegler. Examen batakscher Gemeindehelferinnen. In: DMR 1938, S. 165.

354 U.a. N.N. Jahresbericht einer jungen Gemeindehelferin. In: BdRM 1940, S. 111 und N.N. Eine bataksche Gemeindehelferin berichtete über ihre Arbeit. In: DMR 1938, S. 71f, Hanna Warneck. Tamars [Sibarani] Weg nach Silulu und Bandan. In: BdRM 1940, S. 202-203.

355 Nyhus 1987, S. 311.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Trotz ihrer wichtigen Rolle im Christianisierungprozess hatten die Bibelfrauen bis 1950 keinen Sitz im Gemeindekirchenrat und mußten sich mit ihrem kirchenorganisatorisch inoffiziellen Status abfinden. Noch auf der Synode von 1954 wurde das von ihnen geforderte Mitspracherecht abgelehnt.[356] Erst Ende der 1950er Jahren wurde ihnen ein offizieller Status zugestanden. Im Jahr 1953 organisierte die Christliche Frauenvereinigung Indonesiens eine Zusammenkunft in Tarutung, um die Stellung der Frau in der Gesellschaft zu diskutieren.[357] Frauen forderten neben der Gleichheit der Rechte für Söhne und Töchter die Ausweitung ihrer Arbeitsmöglichkeiten und ein Mitspracherecht und appellieren an die Solidarität der Frauen untereinander. Der Einfluss von Frauen in den Gemeinden war unbestreitbar. Sie waren die wesentlichen Ansprechspersonen für Mädchen und Frauen bei Glaubens- und Lebensfragen. Auch ohne Mitspracherecht in der Gemeinde forderten die Bibelfrauen allein durch ihr Dasein und ihre Tätigkeit die patriarchalen Strukturen der Gemeinde heraus. Von Evangelisten, Lehrern und Ältesten wurden sie offensichtlich als Konkurrentinnen wahrgenommen, gegen die sie sich zunächst zur Wehr setzten: Männer versuchen durch Diffamierung Frauen aus der Gemeindearbeit herauszuhalten. Missionar August Theis berichtete von einer Frauensammlung auf Samosir, die von Männer boykottiert wurde, indem sie Steine auf das Wellblechdach der Kirche warfen und Einlass forderten. Interessanterweise war es in diesem Fall der Missionar selbst, der sich schützend vor die Frauen stellte und Männer am Eindringen hinderte. Er setzte sich für Frauen ein und gestand diesen damit eine aktive Rolle innerhalb der christlichen Gemeinden zu. Die weibliche Emanzipation wurde innerhalb der christlichen Gemeinde von den Batakmännern offensichtlich als Angriff auf ihre patriarchalischen Rechte verstanden und machte ihnen Angst.[358] Noch 1940 berichtete Elfriede Harder, dass ein batakscher Prediger gegen die Bibelfrauen sprach.[359] Und doch: Die Bibelfrau konnte sich trotz Gegenwehr gesellschaftlich etablieren. Schon vor dem Beginn der Mission hatten Frauen eine wichtige Rolle als Medium und damit als Vermittlerin zwischen den Ahnen und den Lebenden.[360] Insofern passt auch ihre Rolle als Bibelfrau, da sie auch hier als Vermittlerinnen zwischen Gott bzw. Gotteswort und den Menschen – vor allem Frauen – auftrat.

Ein Zeichen für die gesellschaftliche Akzeptanz der Bibelfrauen und der ihnen entgegengebrachte Respekt war, dass ihnen in Adatzeremonien ein Fleischanteil zugesprochen wurde. »The incorporation into adat ceremonies reflected the measure of change in status which Biblewomen had experienced since they began their work in the 1930s under the cloud of derision as graduates from the widow's school.«[361] Allerdings war die Rolle der Bibelfrauen auch eine ambivalente und ihre Anerkennung abhängig von den Kreisen, in denen sie sich bewegten: in dörflichen Gemeindestrukturen nahmen sie als

356 Lumbantobing 1961, S. 89.

357 Julia Sarumpaët-Hutabarat hielt eine Rede. Diese ist übersetzt abgedruckt in: Sarumpaët-Hutabarat 1955/1956, S. 129ff.

358 August Theis zitiert nach Adam 1994, S. 157.

359 Elfriede Harder. Schreiben an alle lieben, mitbetenden Freunde in der Heimat, Laguboti 19.2.1940, RMG 2.113 Harder, Elfriede.

360 Ausführlich hierzu Angerler 2009.

361 Auch, wenn eine Bibelfrau ihre Gemeinde verlies, konnte ihr zu Ehren eine Adatzeremonie abgehalten werden. Nyhus 1987, S. 312f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besser gebildete Frauen eine fortschrittliche Rolle ein und suchten sich selbstbewusst ihren Platz in den christlichen Gemeinden. Aufgrund ihrer Ausbildung und Position wurden sie geachten und waren innerhalb der christlichen Elite begehrte Bräute. Gar wurde manche Bibelfrau auf dem Land wegen ihrer modernen Kleidung kritisiert.[362] Andererseits beobachteten die Bibelfrauen die Tätigkeit der politisch aktiven Batakfrauen, die sich nach 1949 zur PWKI (Persatuan Wanita Kristen Indonesia – Indonesischen Christlichen Frauenvereinigung) zusammengeschlossen hatten, mit Mißtrauen, da sie ihr zu politische gefärbt waren und ihnen deren Forderungen zu weit gingen, weshalb wiederum die Bibelfrauen von der PWKI als rückschrittlich kritisiert wurden.[363] Auch den besser gebildeten Frauen in den Städten galten die Bibelfrauen als wenig gebildet und zu konservativ im Auftreten und Verhalten.[364]

Obwohl Bibelfrauen also einerseits eine sehr fortschrittliche Position als Frau innerhalb der Batakgesellschaft einnahmen, standen sie dennoch auch für das Traditionelle und Patriarchale, das Feministinnen bekämpften.

Mit den Bibelfrauen schuf die Mission, gedrängt von Elfriede Harder, ein neues Frauenbild. Die Bibelfrauen blieben im Verhältnis sehr lange unverheiratet.[365] Elfriede Harder brachte mit der Ausbildung batakscher Bibelfrauen die patriarchale Struktur der christlichen Gemeinden ins Wanken und eröffnete christlichen Frauen mit dieser Ausbildung eine Möglichkeit sich aktiv und bezahlt in das Gemeindeleben einzubringen und damit das Gemeindeleben mitzubestimmen und mitzuformen. Während Frauen als engagierte Christinnen relativ selbständig und ohne Einschränkung Frauenversammlungen leiten und führen konnten, lässt sich mit der Etablierung der weiblichen Mitarbeiterin ein Bestreben erkennen, den Einflussbereich der Frauen von Seiten der Mission zu beschränken. Wenn aber Andar Lumbantobing über die Position der Bibelfrauen scheibt: »They became a reserve of obedient helpers for the male church ministers and religious teachers […].«[366] ist das allerdings zu kurz gegriffen. Vielmehr nimmt seine Aussage vor allem die offizielle Position der Frauen in den Blick und verkennt den großen Einfluss, den Frauen gerade auf die Ausbreitung und Entwicklung eines von Frauen geprägten christlichen Glaubens und darüber hinaus nahmen, wie bspw. die gegenseitigen Unterstützungnetze belegen.

Werfen wir abschliessend noch einen Blick auf die weitere Entwicklung der Schule: Mit der Internierung der Missionsschwestern verlor die Bibelschule ihre Leiterin. Doch auf Drängen der Frauen wurde die Bibelschule von Pandita K. Sirait und der Bibelfrau Damaris wiedereröffnet. Der erste Kurs startete am 15.3.1945 mit sieben Schülerinnen.[367] Die Bibelfrau Damaris blieb unverheiratet und engagierte sich weiter für die Schule. Über sie heisst es, dass sie »von Gott gerufen [wurde], ihr Leben der Bibel-

362 N.N. Aus der Frauenmissionsarbeit in Niederländisch-Indien und Afrika. In: DMR 1939, S. 78.

363 Vgl. Lumbantobing 1961, S. 88.

364 Nyhus 1987, S. 313.

365 Simbolon 1998, S. 65.

366 Simbolon 1998, S. 66.

367 Schreiben von K. Sirait an Elfriede Harder (übersetzt). Lagobuti 1.7.1950, RMG 2.113 Harder, Elfriede.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

frauenausbildung zu widmen, ohne zu heiraten.«[368] Im Jahr 1957 standen in Sumatra 76 Bibelfrauen besoldet im Dienst der Batakkirche, es gab ein Frauenblatt, Melatti,[369] und durch die Zending Batak wurden zwei Bibelfrauen zur Mission nach Mentawai gesandt.[370] Als Zeichen der engen Verbundenheit zwischen der RMG und der Batakkirche, wurden 1952 zwei Bibelfrauen für ihre weitere Ausbildung ins Kaiserswerther Diakonissenhaus eingeladen. 1954 gründete die HKBP eine Theologische Mittelschule, die auch Frauen aufnahm. Frauen zu ordnieren, lehnte die Generalsynode allerdings noch 1959 mit dem Hinweis darauf ab, dass die Batakgesellschaft noch nicht dafür bereit sei.

7.4 Zwischenfazit

In den Missionsgebieten gründeten die Missionare christliche Gemeinden patriarchaler Ausrichtung. Ohne die lokalen Verhältnisse in Betracht zu ziehen, wurde eine funktionierende Gemeindestruktur nach europäischem Modell angestrebt: Männer predigten und Frauen dienten. Macht und Autorität waren nicht nur innerhalb der Mission, sondern auch in den neuen Gemeinden ein klar männliches Privileg. Männer konnten als Evangelisten, Lehrer und Prediger einflussreiche Positionen wahrnehmen. Damit war die öffentliche Repräsentation der Kirche, demonstriert über die Predigt und das Ausgeben der heiligen Sakramente, den Männern vorbehalten. Religiöse Autorität im sozialen Raum stand ausschließlich Männern offen.[371] Damit lag offiziell die Interpretation des christlichen Glaubens in der Hand von Männern, die im Auftrag der Missionare durch das Land reisten und so einen wichtigen Beitrag zur Ausbreitung des Christentums leisteten.

Und trotzdem waren es viele Frauen, die sich auch von der Mission angezogen fühlten. Vor allem in der Hereromission waren viele erste Konvertiten Frauen. In der noch wenig strukturierten Anfangszeit lebten sie in Missionsfamilien, gelangten so an europäisches Wissen und hatten die Möglichkeit als Lehrerinnen zu arbeiten und damit ihr Wissen an ihre Landsleute weiterzugeben. Auch auf Sumatra interessierten sich Mädchen und Frauen für die Möglichkeiten, die ihnen die Mission bot. Zunächst noch vereinzelt und auf wenige Missionsstationen beschränkt, nahm das Interesse der Mädchen und Frauen mit dem Beginn der Frauenarbeit durch Missionsschwestern ihren Aufschwung.

Als Bibelfrauen erkämpften sich Frauen auf Sumatra bezahlte und respektierte Mitarbeitsmöglichkeiten innerhalb der Gemeindestruktur. Frauen in beiden Missionsgebieten gründeten spezielle Frauengruppen und schufen sich damit neue, semi-öffenliche, spezifisch weibliche Austauschmöglichkeiten und entwickelten dabei auch einen spezifisch weiblichen Glauben. Aber sie sicherten sich mit diesen Vereinen

368 N.N. Bericht über Bibelfrauen in der Batakkirche, o.J., RMG 2.923 Bibelschule für Frauen in Laguboti.

369 N.N. Jubiläumsbericht, 29.10.1939, RMG 560 Schwesternarbeit.

370 Emmi Viering. 70 Jahre Schwesternarbeit, RMG 560 Schwesternarbeit.

371 Diese Entwicklung zeigt auch Jacqueline van Gent für Australien. van Gent 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und Bünden auch gegenseitig soziale Unterstützung zu. Ähnlich wie im Europa des 19. Jahrhunderts entwickelten sich Gebetskreise und andere Zirkel zu weiblichen Aktionsräumen im Gemeindeleben. Damit schufen sich Frauen ihre eigenen Zugang zum Christentum und verfolgten ihre eigene Auslegung. Es waren Frauen, die Frauen den Glauben auslegten. Frauen ergriffen die von der Mission angebotenen Partizipationsformen und entwickelten diese im eigenen Sinn weiter. Während Frauen in den Anfangszeiten aus unterschiedlichen Gründen der Mission reserviert und aus Angst vor den Folgen ablehnend gegenüberstanden, so formten sie zunehmend die Mehrheit in den Gemeinden in Namibia und auf Sumatra.[372] Auch wenn ihnen nicht die gleichen Rechte und Positionen wie den Männern zugestanden wurden, beteiligten sich Frauen – ohne Auftrag und ohne Bezahlung – an der Ausbreitung und an der Interpretation des europäischen Glaubens im eigenen kulturellen Kontext. Sie forderten männliche Vorrechte heraus und kämpften für ihre Mitspracherechte.

Die Gehilf*innen der Mission formten als spezifisch christliche Männer und Frauen eine neue soziale Gruppe, die sich aktiv von den Landesgenossen abgrenzte.[373] Ihre Mittlerfunktion eröffnete ihnen grundsätzlich neue Handlungsspielräume und Möglichkeiten der Einflussnahme, die zum Teil weit darüber hinausgingen, was die Mission ihnen als Tätigkeitsfeld zugewiesen hatte. Es zeigt sich hier aber auch, dass die Annahme des Christentums keineswegs die generelle Aufhebung kultureller Unterschiede und nicht immer die Übernahme der christlichen Geschlechterordnung bedeutete. Dies zeigt vor allem die Diskussion über die Ordination einheimischer Prediger. Wegen fehlender sittlicher Reife, ausgeprägte Faulheit, zu wenig tiefes Sündenverständnis und mangelnder Selbständigkeit wurde den Gehilfen die Gleichstellung verweigert. Eine Diskussion, die in dieser Form unter den Frauen nicht geführt wurde. Allerdings stellten auch die Missionsschwestern, ihre eigene höhere Position in der Missionshierarchie grundsätzlich nicht in Frage. So wurden auch einheimische Bibelfrauen nicht Teil der Schwesternkonferenzen. Und doch waren die Missionsschwestern daran interessiert, die Bibelfrauen innerhalb der Gemeinden gut zu positionieren. Vielmehr waren es die Missionare und die Missionsleitung, die den Arbeitsbereich der einheimischen Frauen bspw. durch Zurücknahme der Einsegnung und Beschränkung ihrer Tätigkeiten einschränkte. Schwestern schienen sich durch einheimische Mitarbeiterinnen weniger in ihrer eigenen Position gefährdet gesehen zu haben, als dies bei den Missionaren beobachtet werden kann.

Die Selbständigkeit der neuen Christ*innen und ihr kreativer Umgang mit christlichen Glauben waren es, den die Mission einerseits forderte und gleichzeitig fürchteten. Die Entwicklung von Synkretismen wurde verurteilt, obwohl andererseits die Entwicklung eines lokalen Christentums gefördert wurde.[374] Werschätzung wurde den Gehilf*innen insbesondere aufgrund ihrer Vermittlerposition entgegengebracht. Die Sor-

372 Dies lässt sich auch für andere Missionen aufzeigen. Bspw. unter den Karobatak. Vgl. hierzu Smith Kipp 1998, S. 212.

373 Am Beispiel der indischen Bibelfrauen zeigt dies Jathanna 2012.

374 Der qualitative Erfolg der Mission in Form einer »Indigenisierung des Christentums« war wesentlich abhängig davon wie früh Missionare vor Ort von bestehenden Bildern und Urteilen Abstand nahmen, schreibt: Altena 2003, S. 420.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ge vor dem Einflussverlust führte zum krampfhaften Festhalten an der eigenen Macht, die erst durch die Unabhängigkeitsbewegung in Namibia und die Internierung der Missionare, Missionarsfrauen und Missionschwestern auf Sumatra gebrochen wurde. Einfluss auf die Ausbreitung des Christentums nahmen einheimische Mitarbeiter*innen von Beginn an. Sie waren es, die die Leute vom neuen Glauben überzeugten, die die Gemeindestrukturen entwickelten und ihren Bedürfnissen entsprechend ausbauten.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

8 Geschlecht und Wissen

8.1 Die allgemeine Schulbildung und der Gendergap

Zugang zu Wissen und (Aus-)Bildung eröffnet neue Möglichkeiten.[1] Im Zusammenhang mit der Frage nach den Genderkonstruktionen und dem missionarischen Einfluss, ist der Blick auf die Bildungsinstitute unerlässlich, verstand doch die RMG die Schulen weniger als Bildungs- und mehr als Erziehungsinstitutionen. Daher schrieb Heinrich Brincker 1874 aus Neubarmen: »Alle Taufbewerber, männlich und weiblich müssen lesen lernen bevor sie zur Taufe zugelassen werden, denn ohne Lesen zu können, kann sich das Christentum nicht befestigen.«[2] Es waren die (Aus-)Bildungsangebote der RMG, die dafür benutzt wurden, christliche Rollenvorstellungen in den Missionsgebieten einzuführen. Die RMG wollte nicht nur elementare Grundkenntnisse in ihren Schulen, sondern vielmehr christliche Lebensvorstellungen vermitteln. So sollte die »Missions-Volksschule […] ihrem wahren Charakter getreu, in erster Linie das Mittel zur Volkschristianisierung und -erziehung sein, […].«[3] Damit wurden Missionsschulen zu eigentlichen »Pfeilern«[4] der Missionsarbeit. Inwiefern die RMG mit ihren Ausbildungseinrichtungen Einfluss auf vorgefundene Geschlechterkonstruktionen und

1 Heller 2008. Zur Zivilisierungsmission vgl. Osterhammel und Barth 2005. Almut Steinbach betont die Bedeutung der Sprache im Kolonialkontext: Steinbach 2005, S. 149ff.

2 Heinrich Brincker. Bericht über Neu-Barmen 1874-75, Bl. 63b, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

3 Christian Spellmeyer. Zur Schul-Reformfrage unserer Missionsschulen in D.S.W. Africa, Bl. 211, RMG 2.628 Missionarskonferenzen im Namaland. Außerdem N.N. Wie man mit Hugo Hahn zu den armen Kindern von N[eu] Barmen reist. In: BdRM 1852, S. 13. Sehr detailliert zur Entwicklung der Schulbildung in Sumatra siehe u.a. Aritonang 1994 und Schlunk 1922. Informationen zum Bildungswesen in Namibia vgl. Schlunk 1914. Zur Mädchenbildung in Namibia u.a. Akakpo-Numado 2005.

4 Mit dem Ausbau der Kolonialsysteme in beiden Missionsgebieten war die Schule nicht mehr nur eine Möglichkeit, christliche Glaubensvorstellungen unter die Bevölkerung zu bringen, sondern auch zu einem Machtmonopol geworden, das die RMG nicht verlieren wollte. Die deutsche Kolonialregierung errichtete selbst keine Schulen in Namibia. Sie subventionierte die RMG in ihren Bildungseinrichtungen lediglich dort, wo die Schulen ihren Forderungen entsprachen. Kurt Nowack betonte die Bedeutung der Schultätigkeit für die Missionierung: Kurt Nowack. Missionsschulwe-

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rollen nehmen konnte und inwiefern sie eigene Konzepte revidieren musste, wird im folgenden Kapitel untersucht.

Mit ihren Schulen wollten die Missionare Jungen und Mädchen gleichermaßen erreichen, denn als Erziehungsmittel »[…] kann sie [die Schule, Anm. d. Verf.] auch nicht an der weiblichen Jugend vorbei gehen.«[5] Es ging der Mission darum mit ihren Schulen möglichst viele Menschen unter ihren Einfluss zu bringen, »so an Zucht und Ordnung gewöhnen, ihnen die elementarsten Kenntnisse [zu] verschaffen, um so für Gottes Wort den Boden bereiten zu helfen.«[6] Sie richteten sich an Christ*innen und Heid*innen und vermittelten vor allem elementares und anwendbares Wissen in der Hoffnung, dadurch die Voraussetzung für eine weitreichende Christianisierung zu schaffen. Herkömmliche, lokale Bildungssysteme wurden von der Mission aufgrund ihres möglichen heidnischen Einflusses abgelehnt und oft gar nicht als solches wahrgenommen.[7] Vielmehr sollten die Missionsschulen »[…] ein Hebel sein, um das Volk aus seiner Unwissenheit und Aberglaube heraus zu heben, ein Mittel, um die wilden Kinder zur Ordnung und Wahrheit und guten Sitten zu erziehen.«[8] Mit Strenge und hohem moralischen Grundsatz wurde in den Schulen folglich die als christlich definierten Charaktereigenschaften betont: Pünktlichkeit, Reinlichkeit Frömmigkeit, Disziplin und Freude an der Arbeit, Genügsamkeit und Zucht.[9] Insbesondere um die Jahrhundertwende erhielten diese Forderungen mehr und mehr Bedeutung im gesamten Christianisierungs- und Erziehungsprozess. Ausdrücklich der Aspekt der Reinlichkeit wurde in beiden Missionsgebieten genutzt, um Christ*innen von den als »schmutzig« bezeichneten Heid*innen abzugrenzen und damit eine eigene, christliche Gruppenidentität zu schaffen.[10]

---

sen. 1910, Bl. 118ff, RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland. Vgl. hierzu auch diverse Schreiben mit der Kolonialregierung BArch R1001/1872 und BArch R/1001/1874 Kirchensachen.

5 Christian Spellmeyer. Zur Schul-Reformfrage unserer Missionsschulen in D.S.W. Africa. Bl. 211, RMG 2.628 Missionarskonferenzen im Namaland.

6 Clara Zenker. Jahresbericht 1917, 16.2.1918, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

7 Die westliche Ausrichtung der Schulen wurde von Batakfrauen, die Sita van Bemmelen für ihre Arbeit befragt hatte, grundsätzlich positiv bewertet. Es galt als Vorrecht eine solche Schule besuchen zu dürfen. van Bemmelen 1992, S. 147.

8 Christian Schütz. Die Battaschulen. In: Der kleine Missionsfreund 1881, S. 84-88. Ähnlich ablehnend äußerten sich auch andere europäische Reisende in jener Zeit gegenüber traditionellen Bildungs- und Erziehungsmethoden: »Sie lernen bloss ex usu, was sie von ihren Umgebungen hören und sehen, und werden bald vertraut mit den Einrichtungen im Dorfe, mit den täglichen Arbeiten, die sie zu verrichten und mit den Haustieren, die sie zu verpflegen haben. Alleinige Erzieherin ist die Natur […].« Junghuhn 1847, S. 130. Während die europäischen Schulen folglich Kultur vermitteln sollten, wurde behauptet, die bisherige Erziehung erfolge nach der Natur. Dies war eine gängige Abgrenzung zwischen Europa und Außereuropa, zwischen dem europäischen Kulturvolk und den außereuropäischen Naturvölkern.

9 Ähnliche Kampagnen zur Arbeitserziehung wurden auch von der Inneren Mission gegen die revolutionsverdächtige Unterschicht in Deutschland im 19. Jahrhundert geführt.

10 Allerdings waren in den Schulen nicht ausschließlich getaufte Kinder, so dass diese Abgrenzung nicht wirklich durchsetzbar war. Entwurf der Kirchenordnung für die Batakkirche, 1906, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche. Helene Quistorp berichtete davon, dass in der Schulpause eine Wanne aufgestellt wurde, in der sich die Mädchen waschen mussten, die die Reinlichkeitsprüfung durch die Schwester nicht bestanden hatten. N.N. Stationsbild Laguboti. In: DMR 1922,

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Trotz egalitärer Ausrichtung des Bildungswesens der Mission kam es zu einem Gendergap in beiden Missionsgebieten. Wie aber kam es dazu?

»Hier ist es jetzt Mode, daß die Mädchen die Schule besuchen,« berichtete die Missionsschwester Thora v. Wedel-Jarlsberg 1903 aus der Batakmission.[11] Doch dies war auf Sumatra nicht immer so. Vielmehr gelang es zunächst nur, die christlichen Eltern davon zu überzeugen, ihre Söhne in die Schulen zu schicken. Mädchen wurde selten erlaubt Schulen zu besuchen.[12] Allerdings gab es durchaus lokale Unterschiede.[13]

Nun war die Mission aber durchaus daran interessiert den Schulbesuch der Mädchen zu erhöhen. Dazu gründeten einzelne Missionarsfrauen reine Mädchenklassen. So bspw. Anna Leipoldt (geb. Esselen),[14] Susanne Pilgram (geb. Lübke),[15] und Marie Johannsen (geb. Sommer).[16] Mädchen waren offensichtlich interessiert an den Bildungsangeboten und kamen gern. So wurde 1882 aus Sumatra berichtet, dass obwohl die Mädchen »noch immer nicht geregelt in die Tagesschule zu kriegen [sind], kommen [sie] desto fleißiger in die Sonntagsschule, wo die älteren von ihnen schreiben, die jüngeren lesen und alle zusammen Katechismus und Gesänge lernen.«[17]

Der Versuch Mädchen in gemischten Klassen zu unterrichten gelang u.a. deshalb nicht,[18] weil Mädchen und Jungen unterschiedliche Aufgaben in der Familienwirtschaft

---

S. 84; Meta Domnowsky. Bericht vom 27.5.1927, Bl. 85, RMG 1.761 Domnowsky, Meta. Hedwig Irle betonte ebenfalls den Aspekt von Sauberkeit und Ordnung. Irle 1911, S. 134. Christian Schütz. Die Battaschulen. In: der kleine Missionsfreund 1881, S. 86. Zur Konstruktion des »Fremden« und seine Folgen in Bezug auf Rassismus vgl. Bechhaus-Gerst 2009; Bechhaus-Gerst und Gieseke 2006; Dietrich 2007, 2009; Förschler 2005; Isaak 2011; Kundrus 1997, 2003b, 2005; Mamozai 1989, 2009; Maß 2006; Pfeffer 2012; Prodolliet 1987; Walgenbach 2005; Wildenthal 2003.

11 Thora v. Wedel-Jarlsberg. Schreiben an die Missionsleitung, Laguboti 10.1.1903, RMG 2.073 von Wedel-Jarlsberg, Thora.

12 Wilhelm Gericke. Einiges aus dem Leben und Treiben der batakschen Jugend. In: Der kleine Missionsfreund 1918, S. 20, N.N. Die Schule in Silindong. In : Der kleine Missionsfreund 1868, S. 134. Über die Schwierigkeiten seiner Schulanfänge berichtete auch Gerrit v. Asselt: van Asselt 1911, S. 62.

13 Ludwig Nommensen berichtete von 55 Jungen und 40 Mädchen in der Missionsschule. Ludwig Nommensen, in: BdRM 1873, S. 262. Christian Schütz. Die Battaschulen. In: Der kleine Missionsfreund 1881, S. 85.

14 Die Tochter von Missionaren kam 1874 nach Pansur na pitu. Sie hatte zuvor in Südafrika als Lehrerin gearbeitet. Sie unterrichtete Elementarfächer und Nähen. Sie blieb kinderlos und übte ihrem gelernten Beruf auch nach der Heirat aus.

15 Auch sie war eine Lehrerin. Erfolgreich gründete sie Sonntagsschulen. Vgl. BdRM 1872, S. 22.

16 Marie Johannsen, geb. Sommer war Lehrerin. Sie leitete vor ihrer Ehe einige Jahre eine Schule. Hierzu Marie Johannsen, geb. Sommer. Diverse Briefe, RMG 86 Johannsen, Marie geb. Sommer.

17 N.N. Aus den letzten Jahresberichten von Sumatra. BdRM 1882, S. 372f, Wilhelm Gericke. Einiges aus dem Leben und Treiben der batakschen Jugend. In: Der kleine Missionsfreund 1918, S. 20. Von dem Interesse an Bildung seitens der Mädchen berichtete auch Thora v. Wedel-Jarlsberg. Drei Wochen in einer battakschen Panditafamilie. In: Der kleine Missionsfreund 1894, S. 174.

18 Es kam aber durchaus vor: Wilhelm Heine berichtete bspw. 1877 von seinen drei Schülerinnen: Fahel, Magdalene und Maria. Und auch Ludwig Hanstein und Christian Schütz schrieben von Mädchen in ihren Klassen. Wilhelm Heine. Christenkinder in Sibolga. In: Der kleine Missionsfreund 1877, S. 35; Ludwig Hanstein. Sipahutar. Brief vom 4.1.1884. in: BdRM 1884, S. 114. Auch Carl Klammer schrieb aus Sipirok, dass er in seiner Schule 9 Mädchen und 31 Knaben habe. N.N. Aus den letzten Jahresberichten von Sumatra I. Carl Klammer Sipirok. In: BdRM 1877, S. 331ff; Christian Schütz. Die Battaschulen. In: Der kleine Missionsfreund 1881, S. 84-88.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hatten und folglich zu unterschiedlichen Zeiten von den Familien entbehrt werden konnten.[19] Dass die Schulen nur von wenigen Mädchen besucht wurden, lag folglich vor allem am Widerstand der Eltern.[20] Zum einen wollten sie ihre Arbeitskraft nicht entbehren, zum anderen hatten offensichtlich vorwiegend Männer Angst vor unberechenbaren Folgen der Mädchenbildung.[21] Pandita Karl berichtete bspw. von Barnara, dass ihm verboten worden war den Mädchen Schreiben beizubringen, weil Männer befürchteten, dass Mädchen, wenn sie erst schreiben könnten, hochmütig werden und sich über Männer erheben würden.[22] Diese Sorge vor den Folgen der Mädchenbildung scheint kein Einzelfall gewesen zu sein. Später kam wohl auch unter den Missionaren die Sorge auf, dass Mädchen in den Bildungseinrichtungen der Missionsschwestern viel besser ausgebildet werden könnten als Jungen, denn Schwester Thora v. Wedel-Jarlsberg betonte in ihrem Bericht von 1903, dass Mädchen nicht zu »Blaustrümpfen«[23] und damit intellektuell gebildeten und zu geistig unabhängigen Frauen erzogen würden. »Außer Religion, Lesen, Schreiben und Rechen (bis jetzt nur bis 100) sind je 1/2 halbe Stunde für Anschauungsunterricht u[nd] Heimatkunde angesetzt. Soviel oder mehr

19 Auch die Jungen fehlten immer wieder aufgrund ihrer Verpflichtungen. Die Mädchen fehlten während der Jät- und Erntezeit und die Jungen während der Aussaat und Ernte. Schrieb Ludwig Nommensen 1872, in: BdRM 1873, S. 262. Die ökonomischen Verpflichtungen der Kinder waren auch Anfang 20. Jahrhunderts noch ein Problem bei der Durchführung regelmäßigen Schulunterrichts. Konferenzprotokoll 1924, Bl. 217, RMG 2.896 Missionarskonferenzen. Über die Verpflichtungen von Jungen und Mädchen schrieb Wilhelm Gericke: Einiges aus dem Leben und Treiben der batakschen Jugend II.in: Der kleine Missionsfreund, S. 25-28.

20 Anna Metzler berichtete darüber, dass die Tagesschule in Pearadja aufgrund des Widerstands der Eltern gegen den Schulbesuch der Mädchen eingestellt werden musste. Aus Briefen unserer Schwestern: Anna Metzler in: DMR 1909, S. 9f. Mädchen suchten offensichtlich Schutz und Hilfe bei Missionsschwestern. Und Missionsschwestern setzten sich dafür ein, dass Eltern den Schulbesuch ihrer Töchter erlaubten. Bspw. Lisette Niemann. Tagebuchaufzeichnungen 14.2.1909, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

21 Zur traditionellen Erziehung und Ausbildung vgl. Aritonang 1994, S. 35ff.

22 Wilhelm Gericke. Einiges aus dem Leben und Treiben der batakschen Jugend. In: Der kleine Missionsfreund 1918, S. 20.

23 Ein Teil der männlichen Elite in Europa diskutierte seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wieviel Bildung einer Frau zustand. Seit dem 19. bis weit ins 20. Jahrhundert hinein galt der Blaustrumpf als Inbegriff des Unweiblichen. Der Ursprung des Begriffs liegt in England um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Dort machten einige gebildete und geistig unabhängige Frauen ihre Salons zu Orten des Gesprächs über Literatur und Wissenschaft. Statt Karten zu spielen, luden Frauen wie Elizabeth Robinson Montague (1720-1800) oder Elizabeth Versey (um 1715-1791) regelmäßig interessante männliche und weibliche Gäste ein. Gern gesehen bei solchen anspruchsvollen Zusammenkünften war der Botaniker, Philosoph und Dichter Benjamin Stillingfleet (1702-1771). Er war allerdings finanziell nicht so gut gestellt und konnte sich die obligatorischen schwarzen Seidenstrümpfe nicht leisten. Dagegen kam er in blauen Strümpfen. Diese blauen Strümpfe wurden im Laufe der Jahre in England zum Synonym für literarisch und intellektuell ausgerichtete Zusammenkünfte von Frauen und zum Synonym für weibliche Anmaßung sich Wissen anzueignen. Eva Weickart. Der Blaustrumpf – ein fast vergessenes Schimpfwort. https://www.vernetzungsstelle.de/index.cfm?uuid=4566B782C2975CC8A429C69F0FF72C9D&and_uuid=BA20B15BC2975CC8A9F47B1D4F74AECE, 22.05.2015. Vgl. zudem Stein 1985.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lernen die Jungens auch, so daß ihre späteren Frauen keinen Grund haben werden sich über sie zu erheben, wenigstens deshalb nicht.«[24]

Aber es war noch ein anderer Punkt, der sich bei der Durchsetzung der Mädchenschulbildung bemerkbar machte. Während sich innerhalb der Mission für Jungen die Möglichkeit eröffnete als Lehrer oder Evangelist eine bezahlte Stelle anzunehmen, existierten solche beruflichen Perspektiven für Mädchen nicht.[25] Folglich war das Interesse der Eltern an Schulbildung ihrer Töchter klein. »Von der Gelehrsamkeit wirst du nicht satt,«[26] warnten Eltern auf Sumatra und verboten ihren Töchtern den Schulbesuch.

*Tabelle 8: Entwicklung der Schüler*innenzahlen in der Batakmission*

Jahr	Mädchen	Jungen	Schulen
1897	759	5 826	172
1899	907	6 799	184
1901	1 542	7 499	216
1903	2 555	10 408	262
1905	3 766	15 216	384
1912	6 326	25 162	523
1920	3 640	22 3555	510
1925	5 708	19 175	414
1928	7 032	22 895	443
1931	10 074	29 730	524
1932	11 493	31 603	524

Eltern drohten sogar mit Gewalt, um ihre Töchter vom Schulbesuch abzuhalten. Ihnen wurde u.a. das Essen verweigert, um sie damit an ihre sozio-ökonomischen Verpflichtungen zu erinnern.[27] Für die Eltern war wichtig die Töchter weiterhin auf ihre zukünftige Rolle als Ehefrau und Mutter im

herkömmlichen Sinn vorzubereiten. Dazu war für ein Mädchen wichtig, dass es lernte nach welchen Prinzipien der Reisanbau funktionierte, dass es Weben, Schweine und Hühner züchten und auf dem Markt Handel treiben konnte. All diese Fähigkeiten waren, im Gegensatz zu Lesen und Schreiben, für das Überleben von Familien essenziell. Dieser Trend zeigt sich auch in der Entwicklung der Schüler*innenzahlen. Es waren

24 Thora v. Wedel-Jarlsberg. Schreiben an Inspektor, Laguboti 10.1.1903, RMG 2.074 von Wedel-Jarlsberg, Thora.

25 Bis zur Ankunft der Schwestern ist lediglich von Susanne Pilgram überliefert, dass sie Mädchen als Sonntagslehrerinnen anstellte, allerdings ohne ihnen einen Lohn zu bezahlen.

26 Thora v. Wedel-Jarlsberg. Drei Wochen in einer batakschen Panditafamilie. In: der kleine Missionsfreund, 1894, S. 166, Wilhelm Gericke. Einiges aus dem Leben und Treiben der batakschen Jugend. In: Der kleine Missionsfreund 1918, S. 20.

27 Ebd. In Namibia wurden Herero mit dem Hinweis »Iss Worte« an ihre Rolle in der Viehhaltergesellschaft erinnert. Vgl. hierzu: Henrichsen 2001.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

immer deutlich weniger Mädchen in den Schulen als Jungen, wie Tabelle 8 zeigt.[28] Das Interesse an Bildung für Jungen stieg, als der Schulbesuch neue Lebensperspektiven eröffnete, bzw. diese offensichtlich wurden.[29] Insbesondere mit der Etablierung der holländischen Kolonialverwaltung, wurden der Kontakt zur Mission und die Kenntnisse im Lesen und Schreiben hilfreich für eine Karriere innerhalb der Kolonialverwaltung. Nun verband sich mit dem Schulbesuch die Hoffnung auf eine gute Stelle verbunden mit sozialem Aufstieg. Aus diesem Grund begrüßten die Missionare, wenn bspw. auch Lehrer eine Anstellung in der Kolonialverwaltung erhielten. Denn dadurch stiegt die Attraktivität der Missionsschule und folglich der Einflussbereich der Mission.[30] Außerdem war die Mission durchaus daran interessiert christlich gebildete und insbesondere christlich gesinnte Männer in der Kolonialverwaltung unterzubringen, um damit Einfluss auf die politischen Entwicklungen nehmen zu können. Für Batak garantierte eine solche Anstellung nicht nur die materielle Existenz, sondern brachten Macht, Ehre und Würde für die ganze Familie. So konnte sich die Schule für Jungen schon im 19. Jahrhundert als wichtiger Schritt für den sozialen Aufstieg etablieren.[31] Gleichwertige berufliche Perspektiven für Mädchen fehlten. Mädchen stand im 19. Jahrhundert weder eine Beamtenlaufbahn in der Kolonialverwaltung noch die Möglichkeit einer bezahlten Anstellung innerhalb der Mission offen. Dies änderte sich auf Sumatra erst mit der Ankunft der Missionsschwestern.

Auch in der Hereromission entstand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Gendergap im Bildungswesen. Jungen und Mädchen wurden hier zunächst mehrheitlich gemeinsam unterrichtet. Mädchenschulen wurden nur an einzelnen Orten gegründet.[32] Allerdings waren die Missionare um eine räumliche Trennung der Geschlechter bemüht: »die Knaben [sitzen] vorne und die Mädchen hinten.«[33]

Ähnlich wie bei den Batak waren auch bei den Herero Kinder schon im jungen Alter in die Familienökonomie eingebunden. Jungen wurden als Hirten auf den Viehposten beschäftigt, und waren deshalb oft abwesend. Mädchen dagegen blieben weitgehend

28 Möglicherweise gab es lokale Ausnahmen. Wilhelm Müller berichtete bspw. aus Pearadja, dass der Schulbesuch der Mädchen besser ist als der der Jungen. Wilhelm Müller. Jahresbericht über das Jahre 1926/27, RMG 2.866 Pearadja.

29 Vgl. hierzu auch Kapitel VII.

30 August Simoneit. Jahresbericht über Simorangkir, 1877-1878, RMG 2.890 Missionarskonferenzen.

31 Dies schrieb der Autor von Me and toba. Vgl. Siregar 1988, S. 71. Gerrit v. Asselt berichtete darüber, dass ein Datu sehr ärgerlich war, weil er ehemaligen Sklaven Lesen und Schreiben beibrachte. Kenntnisse, die bis dahin nur den Datu vorbehalten waren. van Asselt 1911, S. 21f. Aufgrund ihrer Bildung hatten Batak bessere Chancen die zur Verfügung stehenden Arbeitsplätze in Regierung, Verwaltung, im Schulwesen und Dienstleistungsgewerbe zu übernehmen. Sibeth 1990, S. 25.

32 BdRM 1867, S. 118. Carl Gotthilf Büttner. Statistisches über Otyimbingue. In: BdRM 1874, S. 142. Carl Gotthilf Büttner. Schulvisitationsreise im Herero-Lande 1879. Otjizeva. In: BdRM 1879, S. 311f. Lediglich von Otjimbingue ist die Gründung einer reinen Mädchenschule überliefert. »Dort wird die Mädchenschule von Magdalena gehalten.« BdRM 1867, S. 118. Später übernahm Katharina Kleinschmidt (Tochter von Franz Heinrich Kleinschmidt und Zara Schmelen) diese Aufgabe. Ihr Nachfolger ab 1872/73 war Cornelius Zeraua. Heinrich Beiderbecke. Bericht über Otjimbingue, 1872/73, Bl. 38a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

33 N.N. Wie man mit Hugo Hahn zu den armen Kindern von N[eu] Barmen reist. In: BdRM 1852, S. 13.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit ihren Müttern auf den Missionsstationen.[34] Die Etablierung der Herero als Rinderhaltergesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte Auswirkung auf die Schulen. Jungen wurden vermehrt als Hirten benötigt und konnten dann die Schule nicht mehr oder zumindest unregelmäßig besuchen.[35] Auch in Trockenzeiten leerten sich die Schulbänke.[36] Denn in trockenen Zeiten verließen Herero die Missionsstation und zogen zu den Weideplätzen.[37] Der Beitrag des Einzelnen, auch der Kinder, war wichtig für das Überleben. Die Freistellung der Kinder für den Unterricht insofern auch ein Luxus, den sich nicht alle leisten konnten oder wollten. Der Evangelist Elia Kandikirikira berichtete: »So ließ vor kurzem sogar Kambazembi auf Anraten eines seiner älteren Söhne zwei seiner Jungen, die gern zu mir in die Schule gekommen wären, durchprügeln, indem er sagte: der Kambazembische Stamm habe bereits genug Leute für die christliche Lehre abgestanden; mehr könne er nicht dafür hergeben.«[38]

War es zunächst die Einbindung ins familiäre System, die die Jungen vom Schulbesuch abhielt, kam Ende des 19. Jahrhunderts noch hinzu, dass Jungen lieber als Bambusen bei deutschen Soldaten angestellt waren, als die Schulen der RMG zu besuchen. Anders als auf Sumatra konnte in Namibia nur eine begrenzte Anzahl von Herero in der Kolonialverwaltung eine bezahlte Stelle finden und für eine Karriere außerhalb der Mission schien eine Bildung nicht von Belang.[39] Die Schulbildung war damit ohne direkten Nutzen bzw. ohne berufliche Perspektiven. Auch die deutsche Kolonialregierung hatte kein Interesse daran, diesen Zustand zu ändern und Versuche der Missionare, eine Schulpflicht einzuführen, stießen ins Leere.[40] Überhaupt zeigte die deutsche Kolonial-

34 Männer waren für die Viehhaltung und Frauen für die Milchwirtschaft verantwortlich. Während Männer vielfach außerhalb der Gehöfte sich aufhielten, blieben Frauen in der Nähe der Onganda. Ausführlich hierzu Henrichsen 2011, S. 43ff.

35 Vgl. hierzu Carl Gotthilf Büttner. Schulvisitationsbericht. In: BdRM 1879, S. 312. Die Ovahona beschränkten den Zugang zu Missionsschulen aus Machtgründen. Es fand eine gezielte Bildung einzelner Kinder statt. Vgl. Henrichsen 2011, S. 256.

36 Auch später stellten Trockenheit und Hungersnot Schwierigkeiten dar, um regelmäßigen Unterricht durchführen zu können. So bat 1933 Heinrich Stritter aus Otjimbingue, um Nahrungsmittelsubventionen, damit die wenigen Kinder in der Schule blieben. Letter of the Office of the education Department Windhuk to the Secretary for South West Africa, June 1933, NAN SWAA, 1181 A 58.60.3 Schools Otjimbingue.

37 Friedrich Bernsmann. Was kann von unserer Seite geschehen um unsere Schulen zu heben?, Bl. 241a, RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland.

38 Gehilfen im Damraland. Elia Kandikirikira. In: BdRM 1889, S. 113. Vgl. Hierzu auch: Henrichsen 2001, 2011.

39 »Die heranwachsenden Knaben finden als Maschinenputzer etc. bei der Bahn Arbeit; die Mädchen sind bei Weißen im Dienst; oder arbeiten als Handlangerinnen bei der Bauverwaltung der Bahn.« Philipp Diehl. Konferenzbericht Mai 1909-Oktober 1910, Usakos, Bl. 193a, RMG 2.530 Usakos.

40 Einzig subventionierte die deutsche Kolonialregierung die Vermittlung einzelner Fähigkeiten wie Deutsch und die Ausbildung der Jungen und Mädchen in geschlechterkonformen Handfertigkeiten. Sie waren lediglich daran interessiert, dass Herero zu »brauchbaren Arbeitern« ausgebildet wurden. Mädchen sollten befähigt werden in europäischen Haushalten zu arbeiten und Jungen als Handlanger in der Kolonialwirtschaft. Einfluss auf die Entwicklung des missionarischen Schulsystems nahmen in Namibia vor allem Siedler, die der RMG vorwarfen in ihren Schulen zu viel Wissen zu verbreiten. So forderten die Siedler u.a. von der Kolonialregierung, dass der RMG die Schultätigkeit erschwert werden sollte. Panzergrau 1998, S. 179; Barth 2005, S. 219.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

regierung wenig Interesse an den Bildungseinrichtungen. 1915 lagen alle Bildungseinrichtungen in den Händen von Missionen.[41]

Mit Kirchenzucht und Androhung von Geldstrafen übten die Missionare Druck auf die Eltern aus.[42] Allerdings ohne großen Erfolg. Während die Schüler*innenzahlen um die Jahrhundertwende noch zwischen Mädchen und Jungen ausgeglichen waren, zeigt sich vor allem in den folgenden Jahren, dass Mädchen deutlich stärker in den Schulen vertreten waren als Jungen, wie auch in Tabelle 9 ersichtlich wird.[43] Die Anzahl Mädchen in den Schulen war fast immer doppelt so hoch wie die Anzahl der Jungen. »Manche Klassen sind reine Mädchenklassen,«[44] notierte Johannes Spiecker auf seiner Inspektionsreise. Die Missionare befürchteten, dass Mädchen dadurch eine bessere Schulbildung erhielten als Jungen.[45] Diese Entwicklung schien unvereinbar mit der von der Mission gelebten Rollenteilung und doch blieb der Mission nichts anderen übrig, als diese Entwicklung hinzunehmen.

*Tabelle 9: Entwicklung der Schüler*innenzahl in der Hereromission*

Jahr	Mädchen	Jungen	Schulen
1900	1 324	1 257	49
1901	1 226	1 171	52
1905	1 500	829	30
1912	998	587	35
1920	826	620	25
1925	760	570	26
1928	1 044	790	23

Bereits Ende der 1870er Jahre beobachteten die Missionare in Namibia eine Entwicklung, die Carl Gotthilf Büttner zynisch kommentierte: Es »[…] sind die reicheren Herero […] durchaus nicht abgeneigt, ihre Töchter, wenn auch nur für einige Zeit, auf die Station und in die Schule zu schicken. Wenn sie dabei auch nicht allzu viel lernen, so gibt es ihnen doch mehr Ansehen und sie lassen sich leichter vortheilhaft verheira-

41 Melber 1979, S. 9. Dies änderte sich auch nicht wesentlich unter der südafrikanischen Mandatsherrschaft. 1939 leitete die RMG noch immer 50 von 76 Schulen in der Polizeizone, 25 weitere Schulen wurden von anderen Missionsgesellschaften geleitet, und nur eine von der Regierung. Allerdings subventionierte die südafrikanische Mandatsregierung die Lehrerausbildung und nahm insofern Einfluss auf das Bildungswesen. 1943 übernahm die Mandatsregierung die Lehrerausbildung komplett. Von 4 605 Schüler*innen waren 3 415 in Schulen der RMG. Werner 1998, S. 114.

42 Friedrich Bernsmann. Was kann von unserer Seite geschehen um unsere Schulen zu heben?, Bl. 241a, RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland, Christian Spellmeyer. Zur Schul-Reformfrage unserer Missionsschulen in D.S.W. Africa. Bl. 204-219, RMG 2.628 Missionarskonferenzen im Namaland.

43 JB 1910, S. 32. Hierzu auch: Johannes Böhm in: BdRM 1889, S. 110 und Carl Gotthilf Büttner. Schulvisitationsreise im Herero-Lande 1879. Otjizeva. In: BdRM 1879, S. 311f.

44 Spiecker 2013, S. 374 (27.8.1906).

45 JB 1907, S. 34; JB 1910, S. 20; JB 1912, S. 23.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

then.«[46] Für Mädchen wurde Bildung offensichtlich zum Statussymbol und ermöglichte über die Ehe einen sozialen Aufstieg. Auch Missionare förderten diese Entwicklung insofern mit, indem sie Lehrer und Evangelisten drängten, christlich gebildete Frauen zu heiraten.[47] Während es für Jungen bereits im 19. Jahrhundert möglich war, mit der Schulbildung beruflich neue Wege zu gehen und damit außerhalb traditioneller Wege zu Macht, Einfluss und sozialem Prestige zu kommen, scheint es so, als ob sich für Mädchen in beiden Missionsgebieten vor allem ihre Heiratschancen verbesserten.

8.2 Der Ausbau der Mädchenbildung auf Sumatra seit der Ankunft der Missionsschwestern

War das Erziehungs- und Bildungssystem im 19. Jahrhundert auf Sumatra, bis auf wenige Ausnahmen, eine überwiegend männliche Domäne, änderte sich dies mit der Aussendung von Missionsschwestern. Denn nun erlebte die Mädchenbildung einen Aufschwung. Die beruflich erfahrene Lisette Niemann eröffnete 1892 eine Tagesschule mit 20 Schülerinnen, deren Bau sie von ihrem privaten Vermögen finanziert hatte.[48] Sie unterrichtete Mädchen in biblischer Geschichte, im Lesen, Schreiben und Nähen.[49] Nachdem sie Räumlichkeiten dafür hatte, begann sie mit einer Abendschule, so dass Mädchen auch nach ihren familiären Verpflichtungen die Schule besuchen konnten. Das Interesse der Batakmädchen an den Abendschulen war groß. »Sobald die Sonne untergeht, um 6, kommen die Mädchen; viele haben $\frac{3}{4}$ Stunden zu gehen, trotzdem kommen sie regelmässig.«[50] Den Unterricht teilte sich Lisette Niemann mit dem Lehrer Renatur. Die Schülerinnen konnten in der Schule übernachten, was viele taten. Sie standen um 5 Uhr früh auf und gingen dann zurück zu ihren Dörfern.[51] Mädchen setzten sich mit ihrem Bedürfnis nach Bildung auch gegen den Widerstand der Eltern durch. Denn hatte Lisette Niemann zu Beginn 1892 etwa 10-15 Mädchen in der Tagesschule, waren es 1899 schon 60, 1911 200[52], 1914 bereits 250[53] und 1928 400. 1928 wurden sie in 8 Fächern unterrichteten.[54] Durch Lisette Niemanns dreißigjähriges Engagement ent-

46 Carl Gotthilf Büttner. Schulvisitationsbericht. In: BdRM 1879, S. 312. Im Jahresbericht 1910 wird von einer Schule mit 70 Schüler*innen berichtet, davon waren 60 Mädchen. In: JB 1910, S. 32.

47 Vgl. hierzu Kapitel VII.

48 Für den Bau bat Lisette Niemann die Missionsgesellschaft um 150 Gulden, die sie von ihrem letzten Jahresgehalt gespart hatte. Lisette Niemann. Schreiben an die Deputation, Laguboti, 4.1.1893 und Lisette Niemann. Schreiben an den Inspektor, Laguboti, 22.6.1893, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

49 Lisette Niemann. Schreiben an die Deputation, Laguboti 4.1.1893, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

50 Lisette Niemann. Die Battamädchen am Tobasee. In: Der kleine Missionsfreund 1894, S. 115-121.

51 Ebd.

52 Lisette Niemann. Schreiben an den Inspektor, Laguboti, 9.2.1911, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

53 Clara Zenker. Jahresbericht 1914/15 von Lagubotie, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

54 Elfriede Harder. Jahresbericht 1928/1929 von Laguboti, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wickelte sich in Laguboti ein Zentrum für Mädchenbildung.[55] Dieses umfasste nicht nur die Schulbildung, sondern auch die Entstehung der Lehrerinnenausbildung und damit die beruflichen Perspektiven für Mädchen.[56] So arbeiteten bspw. 1911 neben 2 Lehrern auch 6 Lehrerinnen in der Tagesschule von Laguboti.[57] 1924 existierten Mädchenschulen in Simorangkir, Pearadja, Balige und Laguboti. Missionsschwestern waren, davon hing schließlich auch ihre eigene Arbeit ab, daran interessiert, die Mädchenbildung auszubauen und schufen entsprechende Rahmenbedingungen. Mädchen kamen mit etwa 7 Jahren in die Schule und verließen diese mit 12 Jahren wieder. Um solche Schülerinnen aufzufangen, die aus unterschiedlichen Gründen nicht regelmäßig in den Unterricht kommen konnten, wurden zusätzlich Förder- und Nachhilfegruppen eingerichtet.[58] Das sehr durchlässige Schulsystem der Mission musste umgestellt werden, als die holländische Bildungsbehörden die Einführung von Jahresklassen forderte. Um die Regelmäßigkeit des Schulbesuchs zu steigern, wurde der treue Schulbesuch am Schuljahresende belohnt. Die Schülerinnen erhielten bspw. eine Tasche, einen Armreif, Kamm oder Nähgarn.[59]

Damit Mädchen möglichst lange die Schule besuchten, setzten die Missionsschwestern als Bedingung für die Aufnahme in den Konfirmandinnenunterricht fest, dass Mädchen die 5. Klasse absolviert haben mussten. Damit verhinderten sie, dass Mädchen bereits nach der 3. Klasse abgingen, sich dann konfirmieren ließen und damit das Heiratsalter erreicht hatten.[60] An dieser Stelle sei bemerkt, dass, während Missionsschwestern mit dem Ausbau der Schulbildung das Heiratsalter der Mädchen nach oben verschoben, bei den Jungen eine gegensätzliche Entwicklung stattgefunden hat. So plädierte bspw. Jacobus Meerwaldt 1905 dafür, dass das Einstiegsalter der Schüler von 18 auf 16 herabgesetzt werden müsse, weil das spätere Einstiegsalter die Verheiratung verzögere und Jungen sich deshalb mit »unkeuschen Gedankenbildern beschäftigen und sich dem unter dem Batakvolk stark verbreiteten Laster der Onanie«[61] hingaben.

Missionsschwestern setzten sich auch persönlich für ihre Projekte und Mädchen ein: Lisette Niemann und Thora v. Wedel-Jarlsberg finanzierten in den ersten Jahren viele Projekte aus eigenem Vermögen. Es gelang ihnen zudem selbständig und erfolg-

55 Die »Geschichte der modernen kolonialen und postkolonialen Mädchenbildung,« so Juliane Jacobi, »nahm ihren Ausgangspunkt in der frommen Erweckungsbewegung.« Jacobi 2013, S. 232.

56 Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1891, Bl. 40 und Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1892, Bl. 42, RMG 1.356 Metzler, Wilhelm. Außerdem Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti 10.3.1892. RMG 2.073 Niemann, Lisette. Im Schreiben vom Dezember 1894 schrieb sie, dass ihre Tagesschülerinnen Geschmack am Lernen finden und sie sich eine Abendschülerin zur Hilfe nahm. Lisette Niemann. Schreiben an Inspektor, Laguboti, 8.12.1894, RMG 2.073 Niemann, Lisette.

57 Lisette Niemann. Schreiben an den Inspektor, Laguboti, 9.2.1911, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

58 Clara Zenker. Jahresbericht 1914/15, 1916, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

59 Clara Zenker. Jahresbericht 1914/15, 1916 und Clara Zenker. Jahresbericht 1917, 16.2.1918, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

60 Elfriede Harder. Jahresbericht Mädchenschule Lagoeboti, 20.4.1927, RMG 2.113 Harder, Elfriede.

61 Jacobus Meerwaldt. Jahresbericht über die Arbeit am Seminar, 1905, RMG 2.921 Seminar Narumonda.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reich ausreichend Spenden für ihre Arbeit unter Missionsfreunden zu sammeln.[62] Einzelne Schwestern setzten sich für einzelne Mädchen ein. So zahlte Hildegard Reinartz bspw. das Schulgeld für zwei Mädchen, deren Eltern nicht bereit waren das Geld für die Schule aufzubringen oder dies auch nicht hatten. »Die Mädchen möchten aber so sehr gern die Schule richtig abschließen, da bezahle ich für die Beiden.«[63] Entscheidend aber für die weitere Entwicklung war nicht, dass einzelne Mädchen aus der eigenen Tasche finanziert wurden, sondern dass die Missionsschwestern rasch bezahlte Arbeitsmöglichkeiten für Mädchen schufen. Mit der Schaffung von Arbeitsmöglichkeiten für Mädchen erhöhten die Missionsschwestern die Bedeutung der Schulbildung und schufen neue Wege für Mädchen zur Familienökonomie beizutragen. Die Schulbildung gewann schon allein deshalb an Bedeutung, weil dort europäische Handfertigkeiten vermittelt wurden. Denn mit diesen ließ sich wiederum Geld verdienen: So schrieb Wilhelm Metzler 1902: »Mit der Mädchenschule wird die Nähschule verbunden, was die Kinder besonders anzieht und ihre Mütter sie fleissiger senden.«[64] Das Interesse an der Schulbildung stieg, wo klare Anwendungsmöglichkeiten mit diesem Wissen in Verbindung standen, sich also neue Möglichkeiten eröffneten für den Lebensunterhalt zu sorgen.

Vielen Missionaren blieb die Mädchenbildung suspekt und die Sorge um die »richtige« Mädchenbildung war weit verbreitet. Auch deshalb betonten Schwestern immer und immer wieder die Zweckmäßigkeit des von ihnen vermittelten Wissens. Einige Schwestern wurden nicht müde zu betonen, dass es ihnen nicht darauf ankam, »eine beschränke Anzahl von Schülern mit glänzenden Resultaten heranzubilden,« sondern vielmehr »möglichst viele Mädchen unter [ihren] Einfluss [zu] bringen, so an Zucht und Ordnung [zu] gewöhnen, ihnen die elementarsten Kenntnisse [zu] verschaffen, um so für Gottes Wort den Boden bereiten zu helfen.«[65] Die meisten Missionaren und Missionsschwestern waren sich darin einig, dass Bildung nur im Kontext christlicher Erziehung stehen sollte.

Forderungen nach höherer Mädchenschulbildung stießen innerhalb der Mission nicht nur auf Unterstützung. Einer der prominenteste Gegner der höheren Mädchenbildung war Johannes Warneck. Er nutzte »jede Gelegenheit [dazu], den Leuten ans Herz zu legen, von welcher Bedeutung für ihre Töchter als künftige Mütter es sei, wenn sie die Volksschule, die Grundlage der christlichen Erziehung, besuchen.«[66] Aber eine höhere Ausbildung für Mädchen hielt er nicht für nötig. Vielmehr betonte er die Bedeutung christlicher Erziehung für zukünftige Müttergenerationen, um die Weitergabe des Glaubens an die Nachkommen zu gewährleisten. Intellektuelle Bildung für Frauen lehnte er hingegen ab. Damit erinnerte er an die ursprüngliche Absicht der Frauenmission: nämlich Mädchen und Frauen für den christlichen Glauben zu gewinnen und diese im christlich-europäischen Sinn zu guten Müttern und Ehefrauen zu erziehen,

62 Über die Entwicklung der Schwesternarbeit auf Sumatra vgl. Jordans 2015, 56ff.

63 Hildegard Reinartz. Schreiben an »ihr Lieben«, Oktober 1933, RMG 2.123 Reinartz, Hildegard.

64 Wilhelm Metzler. Jahresbericht 1902, Bl. 66f, RMG 1.365 Metzler, Wilhelm.

65 Clara Zenker. Jahresbericht 1917, 16.2.1918, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

66 Warneck 1925, S. 29.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um dadurch einen gesellschaftlichen Wandel anzustreben. Und doch wurde der Drang nach höheren Schulen auf Sumatra so groß, dass die Mission ihre Haltung überdenken und Zugeständnisse machen mussten.

8.3 Höhere Schulbildung für alle? Ein Blick auf beide Missionsgebiete

Die Elementarschulen wurden aufgrund der ihnen zugeschriebenen Erziehungsfunktion als wichtige Pfeiler der Missionsarbeit gedeutet. Dementsprechend galt der Bau von Schulen neben der Errichtung von Gotteshäusern als Symbol des Missionserfolgs. Höhere Bildung anzubieten war von der RMG zunächst nicht vorgesehen. Vielmehr lehnte sie rein intellektuelle Bildung grundsätzlich ab.[67] Vermutlich hätte die RMG bei ihren Spender*innen auch nicht viel Unterstützung dazu erfahren, da sich die Missionsfreunde überwiegend aus bäuerlichen und handwerklichen Schichten rekrutierten.[68] So wundert es nicht, dass die Missionsleitung auch im 20. Jahrhundert Mühe hatte finanzielle Mittel für höhere Bildungseinrichtungen in den Missionsgebieten freizugeben. Auf Sumatra stand 1919 deshalb die höhere Schule für »Söhne und Töchtern unserer besser gestellten Bataks […] vor dem Ruin, weil die Schule […] in der Heimat von Seiten der geehrten Deputation nicht die nötige Beachtung und Würdigung«[69] fand, wie Otto Marcks beklagte. Auch unter den Missionaren und Missionsschwestern herrschte keine einheitliche Haltung.[70] Noch komplizierter wurde der Sachverhalt, wenn die Frage um höhere Bildung auch Mädchen betraf. Dies ist zunächst auch nicht weiter verwunderlich. Zum einen öffnete auch in der deutschen Heimat weiterführende Bildungseinrichtungen für Mädchen erst Ende des 19. Jahrhunderts die Tore.[71] Und zum anderen suchten die Missionare und Missionarsfrauen auch für ihre Töchter mehrheit-

67 Jacobus Meerwaldt schrieb bspw., dass er seine Schüler in der Häuptlingsschule nicht nur mit Wissen »aufblähen« wolle. Jacobus Meerwaldt. Jahresbericht über die Seminararbeit in Narumonda, 1910, RMG 2.921 Seminar Narumonda.

68 Eggert 1970, S. 76. Anders war dies bei der katholischen Mission, die durchaus den Aufbau höherer Bildungseinrichtungen anstrebte. Vgl. hierzu u.a. Freitag 1995.

69 Otto Marcks. Schreiben an die Deputation, 27.10.1919, RMG 2.866 Pearadja.

70 Johannes Warneck. Bemerkungen zum Protokoll von 1930, Bl. 140f, RMG 2.897 Missionarskonferenzen.

71 Die erste Schule für höhere Mädchenbildung in Deutschland wurde von einer Gruppe Frauenrechtlerinnen um Helene Lange in Berlin eröffnet. Das erste Gymnasium für Mädchen wurde 1893 gegründet. 1908 verpflichtete sich der Staat Preußen dazu, Mädchengymnasien einzurichten und zu fördern. Vgl. hierzu u.a. Jacobi 1996, 2013; Kleinau und Opitz 1996; Kleinau 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich keine intellektuelle Bildung.[72] Wie sah aber nun die Entwicklung auf den beiden Missionsgebieten aus? Und welche Faktoren beeinflussten die Diskussion?

In Namibia war höhere Bildung ausschließlich für Jungen vorgesehen. Zunächst gründeten die Missionare das Gehilfenseminar (Augustineum) 1866 mit der Absicht ausgewählte junge Männer durch den Unterricht »über das Niveau ihrer Landsleute [zu] erheben«[73] und damit die Zahl gebildeter Männer in den christlichen Gemeinden zu steigern.[74] Jene, die sich nicht zu einer Anstellung bei der Mission verpflichten wollten, konnten die Schule auf eigene Kosten besuchen.[75] Damit beabsichtigte die RMG zwei Ziele: zum einen wollte sie damit die politische Elite der Herero erreichen und zum anderen wollten sie grundsätzlich das Interesse an Schulbildung steigern. Bei Übernahme der Kosten stand es den Jungen frei, ob sie im Anschluss bei der RMG eine Anstellung als Lehrer annahmen oder sich eine andere, oft besserbezahlte, Beschäftigung suchten.[76] Und obwohl Carl Gotthilf Büttner bereits 1879 feststellte, dass zwar Interesse an höhere Bildung, aber nicht unbedingt an einer Anstellung bei der Mission bestand, kam es nicht zur Öffnung einer Weiterbildungsschule.[77] Vielmehr wurden die Schüler zu einem mehrjährigen Missionsdienst verpflichtet, nachdem zu viele sich für eine berufliche Laufbahn außerhalb der Mission entschieden hatten.[78] Diese Entwicklung hatte dazu geführt, dass 1899 überlegt wurde, das Gehilfenseminar komplett in eine Mittelschule umzuwandeln. Schließlich sprachen sich die Missionare dagegen

72 Die Missionarskinder wurden aufgrund der »Gefahren« in den Missionsgebieten in Kinderheimen erzogen. Während zunächst dabei auch die Zugehörigkeit zum »niedrigen Stand« der Missionsleute nicht vergessen werden sollte, lässt sich mit der Zeit durchaus ein Wandel der beruflichen Perspektiven für Missionskinder, aber auch in der eigenen Wahrnehmung der Missionarsfamilien feststellen. Allerdings wurden auch die Missionarskinder den geschlechterkonform (aus-)gebildet. Während idealerweise die Söhne als Missionare den Vätern folgen sollten, sollten die Töchtern einen Missionar heirateten und diesem eine gute Gehilfen sein. Vgl. hierzu Töpperwien 2008. Zudem Rundschreiben von der Missionsleitung an Missionsangehörige, 1847, RMG 93 Rundschreiben der Missionsleitung an Missionsangehörige.

73 In der ersten Klasse wurden sechs Jungen aufgenommen. 1885 waren es fünf Herero und drei Nama. Konferenzprotokoll 1867, Bl. 50a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen, Carl Gotthilf. Büttner. Bericht über das Augustineum für das Conferenzjahr 1875-1876, Bl. 113a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

74 Unterrichtet wurde Englisch, Holländisch und Deutsch. Rechnen, Lesen und Schreiben. Darüber hinaus Geographie und Bibelkunde. Carl Gotthilf Büttner. Bericht über das Augustineum für das Conferenzjahr 1875-1876, Bl. 113 und Bericht über das Augustineum von 1876/77, RMG 2.611 Missionskonferenzen im Hereroland.

75 Kamaherero hatte Knaben für das Augustineum freigestellt, die aber nicht Schulmeister werden sollten. Vgl. Carl Gotthilf Büttner. Augustineum 1879, Bl. 205ff, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

76 Die Nützlichkeit des Wissens wurde von Ovahona durchaus erkannt und, zwar selektiv, aber doch die Ausbildung der eigenen Söhne unterstützt. Vgl. hierzu Carl Gotthilf Büttner. Schulvisitationsbericht. In: BdRM 1879, S. 313.

77 1873 meldeten sich 24 interessierte Schüler. Irle 1906a, S. 246.

78 Carl Gotthilf Büttner. Schulvisitationsbericht. In: BdRM 1879, S. 308f.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus.[79] Erneut wurde dies 1910 diskutiert.[80] Auch dieses Mal wurde die Eröffnung einer Mittelschule in Windhuk unter Leitung von Kurt Novack vertagt. Dieses Mal zugunsten der Wiedereröffnung des Gehilfenseminars in Gaub. Schließlich hatte die Notwendigkeit Lehrer und Evangelisten auszubilden die Diskussionen über höhere Bildung verdrängt. Hinzu kam, dass sich die Mission gegenüber Vorwürfen der deutschen Siedler rechtfertigen musste, ihre Bildungseinrichtungen würden Herero »künstlich«[81] heben und damit »der Entwicklung Südwestafrikas abträglich«[82] sein. Missionsschulen, so die Forderung, sollten den Mädchen und Jungen lediglich jene Fertigkeiten und Fähigkeiten vermitteln, die sie als zukünftige Arbeiter*innen und Angestellte in der Kolonialwirtschaft brauchten.[83] Die Mission gab dem Druck nach und im Jahresbericht von 1928 hieß es entsprechend über den Zweck der Missionsschulen: »Der Zweck ist, die Jugend für ihren späteren Arbeitsdienst bei den Weißen anstellig und geschickt zu machen.«[84] Auch wurde den Kindern von den »weltlichen Dingen nur soviel beigebracht […], wie die Kinder zum praktischen Leben unmittelbar brauchen.«[85] Allerdings bestand weiterhin die Möglichkeit, das Lehrerseminar als höhere Bildungseinrichtung zu besuchen. Wurden die Kosten übernommen, mussten sich die Jungen nicht fürs Lehramt verpflichten.[86] Herero wiederum kritisierten Missionsschulen und forderten stattdessen staatliche Schulen mit höherer Qualität, die die Schülerin*innen wiederum befähigen sollten eine Anstellung in der Kolonialverwaltung anzunehmen und damit neue Verdienstmöglichkeiten zu finden.[87] Die südafrikanische Mandatsregierung führte zwar ein neues Schulsystem ein und sorgte damit für eine Vereinheitlichung, aber die Forderung nach staatlichen Schulen erfüllte auch sie erst in den 1940er Jahre. Eine höhere

79 In seinem Originaltext schrieb Friedrich Bernsmann, dass damit alle der Hererosprache mächtigen »Knaben und Mädchen« erreicht werden könnten. Mädchen wurde allerdings wieder gestrichen. Friedrich Bernsmann. Was kann von unserer Seite geschehen, um unsere Schulen zu heben? 1899, RMG 2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland. Zur weiteren Diskussion vgl. Friedrich Bernsmann. Wie ist es zu erklären, dass unsere Evangelisten und Schullehrer, besonders die im Augustineum ausgebildeten, bis jetzt wenig den gehegten Erwartungen entsprochen haben? 1902, RMG 1.613 Bernsmann, Peter Friedrich.

80 Konferenzprotokoll 1910, Bl. 216f, RMG 2.617 Missionarskonferenzen im Hereroland.

81 Christian Spellmeyer. Zur Schul-Reformfrage unserer Missionsschulen in D.S.W. Africa. Bl. 213, RMG 2.628 Missionarskonferenzen im Namaland.

82 Rust 1905, S. 472. Zudem vgl. Panzergrau 1998, S. 172ff

83 Panzergrau 1998, S. 179.

84 JB 1928, S. 19.

85 Christian Spellmeyer. Zur Schul-Reformfrage unserer Missionsschulen in D.S.W. Africa. Bl. 209, RMG 2.628 Missionarskonferenzen im Namaland.

86 Kirchenordnung für die Missionskirche der RMG in SWA, o.J., [bereits unter südafrikanischem Mandat], Bl. 31a, RMG 2.661 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenz-Ordnungen.

87 BdRM 1936, S. 166. Über die Einrichtung nach englischem Unterricht diskutierten die Missionare auch in den 1920er Jahren. Vgl. hierzu bspw. Schreiben von Johannes Olpp an Heinrich Vedder, Swakopmund, 21.8.1924, ELCIN, V III 1. Training and Educational Institutions of Rhen. Mission, VIII.1. Augustineum, Otjimbingwe, Okahandja. Die südafrikanische Mandatsregierung hatte bereits 1929 beschlossen, dass bei entsprechender Nachfrage in den Reservaten Regierungsschulen eröffnet werden sollten. Letter Office of the Administration Windhuk, 15.08.1929, SWAA1181 A 58 60 3 Schools Otjimbingue.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bildung für Herero war allerdings weiterhin nicht vorgesehen.[88] Höhere Bildung den Mädchen zugänglich zu machen, stand in der Hereromission nie zur Diskussion, auch wenn es offensichtlich ein Interesse dafür gehabt hätte und »es auch nicht an begabten Mädchen mangeln würde.«[89] Mädchen sollten vielmehr zu Hausfrauen und Mütter erzogen und gebildet werden.

Während in der Hereromission das Gehilfenseminar die einzige höhere Bildungseinrichtung blieb, sah die Situation in der Batakmission doch ganz anders aus: Schon 1892 berichtete Ludwig Nommensen davon, dass er in Si Gumpar eine Mittelschule eröffnet hatte, »in der die Größten und Gefördertsten zur Schule gehen, momentan 15 bis 20.«[90] Für Söhne aus einflussreichen Familien errichtete die RMG 1900 in Narumonda eine höhere Schule, die als »Schule der Häuptlingssöhne«[91] bezeichnet wurde. Damit nahm die Mission das wachsende Bedürfnis nach höherer Bildung auf.[92] Dies sollte gleichfalls verhindern, dass die bildungsinteressierten Familien an religionslose Schulen verloren gingen.

Die Nachfrage an höherer Bildung war groß und während Johannes Warneck 1907 noch vor den Folgen von Mittelschulen und »halbgebildeten« Männern warnte, die »nicht mehr mit den Händen arbeiten will und uns viel Sorgen bereiten wird,«[93] gründete Wilhelm Steinsiek eine Mittelschule, um das Bedürfnis nach höherer Bildung zu befriedigen.[94] Über die Stimmung in der Bevölkerung schrieb er: »Früher konnte man die Kinder nicht in die Schule bekommen, und jetzt nicht heraus.«[95] Die Wahrnehmung und Bedeutung von Schulbildung hatte sich innerhalb der Gesellschaft verändert. Der

88 Besonders ausgeprägt war die Boykottbewegung, die sich vor allem gegen die von den Missionen geführten Schulen richteten, im Aminuis-Reservat. Sie wurden angeführt von Hosea Kutako. Vgl. hierzu JB 1935, S. 32. Von starker antieuropäischer Stimmung wurde aber auch aus Otjimbingue berichtet. Letter of the Education Department Windhuk, 12.11.1928, SWAA1181 A 58 60 3 Schools Otjimbingue. Wallace 2015, S. 392; Hayes et al. 1998, S. 41. Die Forderungen der Herero nach Schulen mit gleichem Niveau wie Schulen für Europäer konnten schon aus Mangel an entsprechend ausgebildeten Lehrern nicht erfüllt werden. Native affair. Report of the year 1941, NAN SWAA 474 A50.188.1-9 Annual reports 1939-1944.

89 Heinrich Vedder. Zur Frauenfrage in Südwest Afrika. 1931, Bl 40, RMG 2.656 Frauenarbeit in Südwestafrika.

90 N.N. Aus unserer Battamission. In: BdRM 1892, S. 330.

91 N.N. Bericht über die Synodalconferenz 1899, 21.1.1899, RMG 2.893 Missionarskonferenzen.

92 Die Schüler sollten für eine Beamtenlaufbahn vorbereitet werden. Da allerdings nicht alle Schulabgänger bei der Kolonialregierung angestellt wurden und damit die Erwartungen der Eltern und Schüler nicht erfüllt werden konnten, veränderte die RMG die Ausrichtung der Schule zu einem Lehrerseminar, das allerdings 1919 geschlossen wurde. Bereits 1903 hatten einige Schüler der Schule (Mangihut Hesekiel Manullang, Gayus Sihite und Immanuel Siregar) für eine besser definierte Zukunft demonstriert. Daraufhin wurden sie von ihrem Lehrer Otto Marcks entlassen. Hutauruk 1980, S. 108. Nach der Schließung 1919 wurden die Schüler nach Sipoholon überwiesen. N.N. An den Ufern des Tobasees. In: BdRM 1905, S. 226. Konferenzprotokoll 1919, Bl. 24, RMG 2.896 Missionarskonferenzen. Zur Entwicklung des missionarischen Bildungswesen vgl. Aritonang 1994, S. 170f und 190ff.

93 Johannes Warneck. Bemerkungen zu den von der Deputation gemachten Vorschläge betreffend der Regelung des Seminarbetriebs, 1907, RMG 2.920 Seminar Sipoholon.

94 Wilhelm Steinsiek. Jahresbericht 1912, RMG 2.845 Laguboti.

95 Wilhelm Steinsiek. Jahresbericht 1913, RMG 2.845 Laguboti.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesellschaftliche Wandel und seine Folgen erreichte nicht nur die Städte, sondern auch weit abgelegene Dörfer.[96] Die Vorstellung von Fortschritt und der Wunsch nach Fortkommen und Aufstieg hatten sich durchgesetzt. »Hamajoun«, und damit Aufstieg und Erfolg, wurde zum Schlüsselwort des neuen Zeitalters.[97] Batak wollten mehr als nur die Konversion zum Christentum. Sie strebten eine verbesserte materielle Existenz an und die Möglichkeit aus traditionellen Strukturen auszubrechen und traditionelle Autoritäten herauszufordern. Ganz neu war die Hoffnung auf Vorteile im weltlichen Sinn nicht. Schon die ersten Christ*innen im 19. Jahrhundert erwarteten einen sozialen Aufstieg, Macht und Fortkommen von einer Konversion. Die Hoffnungen wurden allerdings zahlreicher und formten sich zu konkreten Forderungen bezüglich Bildungsmöglichkeiten. Bei Batak leitete sich der soziale Status eines Mannes von seiner Zugehörigkeit zur herrschenden und landbesitzenden Familie ab, aber es war durchaus möglich Prestige und Einfluss auch durch besondere Kenntnisse und wirtschaftlichen Erfolg zu erwerben. Westliche Bildung spielte dabei eine entscheidende Rolle, denn erst darüber wurde es möglich am Fortschritt teilzuhaben.[98] Die holländische Kolonialregierung hatte diese Entwicklung befeuert, als sie 1914 die Position des Demangs einführte, die nun nicht mehr aufgrund von Familienzugehörigkeiten zugewiesen wurde. Vielmehr spielte der Bildungsstand potenzieller Kandidaten eine entscheidende Rolle.[99] Vor diesem Hintergrund geriet die Bildungspolitik der RMG in die Kritik. Gefordert wurde Unterricht in Holländisch und nicht nur in Batak, denn die Kenntnis des Holländischen wurde zur Voraussetzung dafür, eine Anstellung in der Verwaltung der Kolonialregierung zu erlangen.[100] Hinzu kam, dass Indonesier, die Kenntnis der Sprache ihrer Kolonialverwalter auch als Zeichen der Gleichberechtigung deuteten.[101]

---

96 1919 hatte die holländische Kolonialregierung eine Straße bis ins Batakland fertig gestellt. Damit intensivierten sich der Austausch mit der Ostküste und der westliche nichtmissionarische Einfluss. Die bis dahin weitgehende Isolation der Batak war damit aufgehoben. So schwappten Ideen zu Nationalismus und Unabhängigkeit auch ländliche Gebiete. Hinzu kam für die Mission die Gefahr, dass christliche Batak, die nach Medan zogen dort zum islamischen Glauben übertraten. Pedersen 1970, S. 93.

97 Vgl. hierzu u.a. Pedersen 1970, S. 91ff; Aritonang 1994; van Bemmelen 2012, S. 325.

98 Dies zeigte auch das Scheitern Schule für »Häuptlingssöhne« in Narumonda. Diese Schule wurde auch deshalb zu einem Lehrerseminar umgewandelt, weil die Schüler keine Lust hatten Gottes Wort zu lernen, wenn sie nachher keine Anstellung in der Gemeinde fanden. Konferenzprotokoll 1907, Bl. 27, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

99 In den 1890er Jahren war es auch deshalb »Mode geworden, Christ zu werden«, weil Batak mehr Interesse an Bildung hatten. Lumbantobing 1966, S. 132; Streng 1989, S. 184; Aritonang 1994; van Bemmelen 1992.

100 Im 19. Jahrhundert war auf Sumatra Holländisch nicht als Verkehrssprache benutzt worden. Auch die holländischen Beamten sprachen mit Indonesiern »simple Malay«. Dies änderte sich nach 1900 unter Gouverneur General Joannes Benedictus van Heutsz (1904-09). Da die Kolonialregierung wie auch die Wirtschaft davon profitierte, dass die einheimische Bevölkerung Holländisch sprach und schrieb, wurde der Unterricht seitens der Regierung gefördert. Locher-Scholten 2011, S. 42.

101 Locher-Scholten 2011, S. 42.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Insbesondere die neugegründete Hatopan Kristen Batak (HKB) zeigte sich hier als Wortführerin in Bezug auf Forderungen höherer Bildung.[102] Vor diesem Hintergrund gründeten die Missionare vermehrt seit 1919 Schulen, in denen holländisch unterrichtet wurde. Dies waren die sogenannten HIS, eine davon in Narumonda.[103] Doch die HKB warf der Mission vor allem auch vor, die Mädchenbildung zu wenig zu fördern und verlangte holländische Schulen auch für Mädchen.[104] Außerdem verlangten sie eine Verringerung missionarischen Einflusses auf die Bildungsinstitutionen. Wenn auch der Vorwurf, die RMG würde sich wenig um Mädchenbildung bemühen, nicht gerechtfertigt war, so fand doch die Forderung nach höherer Bildung Unterstützung bei bereits in Missions- und Regierungsschulen ausgebildeten Männer.[105] Die Nachfrage nach besserer Schulbildung für Mädchen stieg insbesondere dort, wo viele inländische Beamten wohnen.[106] Aber auch Lehrer und Pandita interessierten sich für eine höhere Schulbildung für ihre Töchter.[107] Die Elterngeneration war dabei jedoch nicht bestrebt, die Töchter zu wirtschaftlich unabhängigen Frauen zu erziehen, vielmehr sollte die bessere Bildung dazu helfen die Tochter mit gebildeten Männern zu verheiraten und dadurch einen sozialen Aufstieg für die ganze Familien ermöglichen.[108] Die vielfach in den Städten ausgebildeten Männer suchten nach der Rückkehr in den Dörfern verzweifelt nach Ehefrauen mit ähnlichem Bildungsniveau.[109]

Wie aber gingen die Missionar*innen in der Batakmission mit diesen Forderungen nach höherer Mädchenbildung um? Das Anliegen der Mission auf Sumatra war es vor allem eine flächendeckende elementare Schulbildung für Mädchen zu erreichen. Höhere Bildung für Mädchen wurde zunächst nicht als Aufgabe der Mission gesehen. Noch immer gab es zahlreiche Regionen, in denen die Eltern ihre Töchter noch nicht in die Schule gaben und die Mission »gar nicht weiter kommt mit der Kindererziehung […] und die heranwachsenden Mädchen«[110] noch immer nicht erreichte. Folglich sollte der

102 Carl Gabriel. Die national-bataksche Bewegung in Sumatra in ihrem Verhältnis zur Mission und zur holländischen Kolonialregierung. In: BdRM 1920, S. 111f.

103 Vgl. hierzu Konferenzprotokoll 1919, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

104 Otto Marcks. Die neue Zeit in unserer Missionsarbeit auf Sumatra. Ihre Gefahren und deren Überwindungsversuche. 1919, Bl. 20, RMG 2.896 Missionarskonferenzen, Otto Kappner. Jahresbericht von Sipoholon, 1918/19, Protokoll der Versammlung des Kristenbundes, RMG 2.855 Sipoholon.

105 Konferenzprotokoll 1920, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

106 Vgl. u.a. Lisette Niemann, Schreiben an Inspektor, Laguboti 27.8.1916, RMG Niemann, Lisette. Elfriede Harder. Jahresbericht 1929/30, Laguboti, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti.

107 Viele Schülerinnen in den Kinderhäusern und Internaten der RMG waren Töchter von Lehrern und Predigern. N.N. Eine wohlausgebaute Schwesternstation. In: BdRM 1924, S. 4ff. Außerdem: Johannes Warneck. Vor welche Aufgaben stellt uns die derzeitige Lage unserer Mission? 1921 Bl. 16, RMG 2.900 Missionskonferenzen.

108 Familien mit gebildeten Töchtern konnten gezielter ihre Schwiegersöhne aussuchen. Insofern zahlte es sich für Familien aus, auch Mädchen in die Schulen zu schicken und für sie bessere Bildung zu fordern. Vgl. hierzu: van Bemmelen 1992, S. 151ff, 2012, S. 120ff; Aritonang 1994, S. 37ff.

109 Viele Lehrer und Pandita suchten sich in den Erziehungs- und Bildungshäuser der Mission ihre Ehefrauen. Vgl. hierzu: Lisette Niemannn. Das Waisen- und Erziehungshaus zu Laguboti (Sumatra), in: DMR 1909, S. 8.

110 Eduard Möller. Jahresbericht 1922 über Sipoholon, RMG 2.855 Sipoholon; Konferenzprotokoll 1920, Bl. 63, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Schwerpunkt auf den Ausbau elementarer Bildungseinrichtungen gelegt werden. Abgelehnt wurde höhere Bildung für Mädchen u.a. auch mit dem Argument, dass Frauen »als zukünftige Mütter«[111] weder eine höhere Bildung noch eine Berufsausbildung nötig hätten. Johannes Warneck versuchte »den Antragstellern klarzumachen, daß ihre Töchter ja doch samt und sonders heiraten, also für den Lehrerinnenberuf gar nicht in Frage kämen. Aber man verstand mich nicht.«[112] Während also für Batak höhere Bildung auch für Frauen als zukünftige Mütter von Bedeutung war, lehnten Teile der Mission dies ab. Lokale Forderungen und missionarische Geschlechtervorstellungen schienen sich unvereinbar gegenüberzustehen. Allerdings sahen sich die Missionare und Missionsschwestern gezwungen, ihre Bildungspolitik zu überdenken, wollten sie verhindern, dass bildungsinteressierte Familien der RMG den Rücken kehrten und ihre Kinder auf Regierungsschulen gaben oder womöglich zu anderen Religionsgemeinschaften wechselten. Der Wunsch nach Bildung war unter den Batak größer als die Identität mit der neuen Religion: »Es kommt vielen unserer Christen dabei gar nicht darauf an, ob es Katholiken, Sabbatisten oder eine andere Religionsgemeinschaft ist, wenn sie nur das höhere Schulwesen recht betreibt und verspricht, höhere Schulen zu eröffnen.«[113] Überhaupt häuften sich die Klagen der Missionare darüber, dass ganz grundsätzlich das Interesse an Religionsunterricht bei Schüler*innen und auch bei Lehrer*innen sank. Interessiert waren diese offensichtlich vielmehr an »all den Neuerungen.«[114] Es war also auch die Furcht vor der Konkurrenz, die die Mission zu einem Umdenken zwang.[115]

Innerhalb der Mission setzten sich namentlich die Missionare Otto Marck und Hendrick Ydens für den Aufbau höherer Bildungsinstitutionen ein, die auch Mädchen offenstehen sollte.[116] Sie wollten die Bildungsbestrebungen der Batak auffangen und zumindest Sorge dafür tragen, dass der christliche Einfluss auf die besser gebildeten Menschen nicht verloren ging. Die Mission war nämlich durchaus daran interessiert eine *christliche* Bildungselite zu schaffen, die später auf politische Entwicklung des Landes Einfluss nehmen konnte. »Aus unseren Jungens sollen später einflussreiche Männer werden, und wie notwendig ist es dann, dass es christliche Karakter sind, die

111 Johannes Warneck. Wie ich Sumatra wiederfand. In: BdRM 1921, S. 29.

112 Ebd.

113 Otto Marcks. Jahresbericht von Pearadja 1921/1922, RMG 2.866 Pearadja. Außerdem: Lisette Niemann, Schreiben an den Inspektor, Laguboti 27.8.1916, RMG 2.073 Niemann, Lisette. J.I. Der Ruf nach Schwestern vom Missionsfelde her. In: DMR 1920, S. 5-7. Jacob Koole. Jahresbericht über die holl. Innl. Missionsschule Narumonda 1928-1929, RMG 2.921 Seminar Narumonda.

114 So dass Johannes Warneck einen möglicherweise anstehenden Verlust von Schulen, nicht bedauert. Johannes Warneck. Begleitschreiben zum Protokoll von 1924, 8.7.1924, Bl. RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

115 Die katholische Mission eröffnete erst 13 Jahre später eine Mädchenschule mit 5 Nonnen, die aber in Konkurrenz mit dem Mädcheninternat der RMG stand. Vgl. hierzu: Kurze Nachrichten aus allerlei Berichten. In: Der kleine Missionsfreund 1935, S. 76.

116 Otto Marcks. Schreiben an die Deputation, Pearadja 27.10.1919, RMG 2.866 Pearadja. Weitere Diskussionen zum Schulsystem in: Konferenzprotokoll 1925, Bl. 233ff, RMG 2.896 Missionarskonferenzen, Otto Marcks. Die Batakmission in ihren Fortschritten und Hemmungen. 1926, RMG 1.972 Marcks, Otto.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Christus als ihren Führer erwählt haben.«[117] So wurde durchaus begrüßt, dass »eine Anzahl batakscher Jüngling«[118] eine höhere Schulbildung durchliefen und in Büros, in Geschäften und im Verwaltungsdienst eine Anstellung fanden. In den folgenden Jahren eröffnete die RMG insgesamt sieben neue HIS und eine MULO für Jungen.[119] Ein Schüler ging später auf die »höchste Schule Indiens«, die Ärzte ausbildet, 16 befanden sich in einer Lehrerausbildung für HIS-Schulen, 3 waren auf Regierungsschulen, um im Anschluss als Regierungsbeamte angestellt zu werden und 50 weitere waren »gegenwärtig in gutbezahlten Stellungen.«[120]

Gleichzeitig warnte Johannes Warneck vor den Folgen zu vieler gebildeter Menschen. Er schrieb 1921: »[…] so ist doch die Menge der Studierenden viel zu groß, als daß alle dereinst ihre Kenntnisse nützlich verwerten könnten. Sie werden uns und der Regierung einst zu schaffen machen.«[121] Auch die Missionsleitung in Barmen verhielt sich zögerlich in Bezug auf den Aufbau höherer Schulen. Während sie 1917 durchaus einverstanden waren, dass auch Lehrer ein, von der Regierung gefordertes, Examen ablegen, um dafür zu sorgen, dass immer mehr Lehrerstellen mit christlichen Lehrern besetzt werden, war sie nicht bereit Gelder für den Ausbau einer höheren Schule ohne Berufsbezug freizustellen.

Auch die Missionsschwestern beteiligten sich an der Diskussion über höhere Bildung oder agierten in diesem Kontext eigenständig. Clara Zenker hatte bereits 1917 eine »Oberklasse« für Mädchen eröffnet, in der sie Fremdsprachen, Erdkunde, Batak, Rechnen und verschiedene Handarbeiten unterrichtete und forderte die Unterstützung der Missionsleitung zur Eröffnung höherer Mädchenschulen.[122] In ihrem Unterricht hatte sie lokalen Forderungen Rechnung getragen, denn eine Lehrplanerweiterungen hatte sie vorgenommen, »weil die Mädchen oft Händler«[123] und Unterbeamte heirateten. Missionsschwestern zeigten sich offensichtlich gewillt auf die Bedürfnisse von Mädchen einzugehen und diese in die Ausbildung aufzunehmen. Gegenüber der Missionsleitung rechtfertigten Missionsschwestern den Ausbau des Lehrplans mit dem Hinweis, dass Mädchen erst mit diesen Kenntnissen gute Gehilfinnen ihrer Ehemänner sein können. Die Missionsschwestern zeigte sich in diesem Fall flexibel und fähig die Interessen der Mädchen aufzunehmen und argumentierten so, dass die Erweiterung nicht im Widerspruch zu missionarischen Vorgaben stand.

Bei der Forderung nach höherer Schulbildung für Mädchen argumentierten auch die Schwestern vor allem mit dem drohenden Verlust bildungsinteressierter Mädchen

117 Jacob Koole. Jahresbericht über die holl. Innl. Missionsschule Narumonda 1928-1929, RMG 2.921 Seminar Narumonda.

118 Johannes Warneck. Wie ich Sumatra wiederfand. In: BdRM 1921, S. 25.

119 Ausführlich zur Entwicklung des Schulsystems vgl. Aritonang 1994. Zudem siehe auch: Lumbantobing 1955.

120 Otto Marcks. Schreiben an die Deputation, Pearadja 27.10.1919, RMG 2.866 Pearadja.

121 Johannes Warneck. Wie ich Sumatra wiederfand. In: BdRM 1921, S. 25.

122 Clara Zenker. Jahresbericht 1917, 16.2.1918, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit an Mädchen in Laguboti.

123 Ebd. und N.N. Eine wohlausgebaute Schwesternstation. In: BdRM 1924, S. 6.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an »religionslose«[124] Regierungsschulen und damit gleichzeitig mit einem möglichen Einflussverlust auf die Mädchen. Die Dringlichkeit eine höhere Mädchenschule einzurichten, begründeten sie auch mit dem Hinweis darauf, dass einige Mädchen bereits in die höhere Schule der RMG in Sigompulon aufgenommen worden waren und damit in geschlechtergemischten Klassen saßen, was in ihren Augen eine Gefahr für die Sittlichkeit darstellte, wie Lisette Niemann argumentierte:

> »Leider sollen auch in Sigompulon 8 Mädchen von Br. Ydens aufgenommen worden sein. Ich verstehe nicht, daß man auch Mädchen in diese höhere Knabenschule bringt, wo doch nur Lehrer unterrichten. In der Regierungsschule in Balige sind doch wenigstens Lehrerinnen tätig. Ich fürchte, die armen Dinger verlieren da ihre gute Adat u[nd] werden ihrem Volke fremd.«[125]

1922 waren 60 Mädchen auf der HIS in Sipoholon. Hendrik Ydens hatte bereits ein Internat errichtet, um die christliche Erziehung der Mädchen zu gewährleisten und war bereit, die dafür nötige Haushaltslehrerin auf eigene Kosten anzustellen. Die Haushaltslehrerin sollte »die Mädchen in ihrer Freizeit in den Künsten unterrichten, die sie später als Hausfrauen brauchen.«[126] So öffnete die Mission zwar Mädchen auch den Zugang zu höheren Bildungseinrichtungen, betonte aber durch die Internate und die über die intellektuelle Bildung hinaus erfolgte Erziehung, dass Mädchen vor allem zu Ehefrauen und Müttern im christlichen Sinn ausgebildet werden sollten.

Damit schien die Einrichtung eines Internats ein Kompromiss auch für diejenigen Missionare zu bieten, die sich grundsätzlich gegen höhere Schulbildung für Mädchen aussprach. Auch unter Batak wurden diese Einrichtungen beliebt. »Die der neuen Zeit maßvoll angepasste Einrichtung und Erziehung des Internats, findet unter den Batak lebhaften Anklang und es steht zu hoffen, dass die dort ausgebildeten Mädchen seiner Zeit als Frauen und Mütter an der Hebung des Batakvolkes gesunden Anteil leisten werden.«[127] Es war folglich das Internat, welches für die Mission einen Weg eröffnete, höhere Bildung für Mädchen in Einklang mit den missionarischen Zielen zu bringen, verbunden mit der Hoffnung, dass diese christlich gebildeten Mädchen dazu beitrugen, dass die »Hebung« des Volkes auf »gesundem« Wege ablief und damit im christlichen Sinn. Denn, so argumentierte Johannes Warneck, »die gehobenen Schulen schaden dem Volke mehr, als sie nützen, wenn nicht Internate damit verbunden sind. Wenn man die Kinder in Lagoeboti und Sigompoelon beobachtet, bekommt man einen tiefen Eindruck davon, wie segensreich das tägliche und stündliche Zusammensein mit den erziehenden Schwestern für sie ist. […].«[128] Absicht des Internats sollte sein, »dem Batakvolk

124 Lisette Niemann. Schreiben an den Inspektor, Laguboti 27.8.1916, RMG 2.073 Niemann, Lisette. Damit sicherten sich Missionsschwestern gleichzeitig ihre eigene Arbeit ab.

125 Lisette Niemann, Schreiben an den Inspektor, Laguboti 1.10.1915, RMG 2.073 Niemann, Lisette. Noch 1951 machten Mädchen in den allgemeinen Mittelschulen eine Minderheit aus. Eduard Nyhus zitiert eine Statistik, die besagt, dass 1951 die Klassenzusammen folgendermaßen aussah: 27 Jungen und 7 Mädchen bzw. 35 Jungen und 5 Mädchen. Nyhus 1987, 315 FN 19.

126 Konferenzprotokoll 1922, Bl. 155, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

127 Konferenzprotokoll 1923, Bl. 194, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

128 Johannes Warneck. Begleitschreiben an die Deputation in Barmen, 24.06.1925, Bl. 246, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch Erziehung eines Teils ihrer weiblichen Jugend zu tüchtigen Hausfrauen zu dienen.«[129] Möglich wurde der Ausbau des missionarischen Bildungssystems auf Sumatra ganz allgemein, aber auch speziell für Mädchen, weil die holländische Kolonialregierung bereit war diesen Ausbau »großzügig zu subventionieren.«[130] Schließlich verfolgte die Kolonialregierung bei der Mädchenbildung ähnliche Ziele wie die Mission.[131] Die Nachfrage nach diesen Schulen war groß und so wurde nach der Eröffnung des Internats in Laguboti,[132] 1923 ein weiteres in Sigompulon bei Pearadja und 1925 eines in Balige gegründet.[133] Auch von den Batak war diese Kombination scheinbar gern gesehen. Zumindest waren in Sigompulon, wo die HIS mit einem Internat verbunden war, mehr Mädchen als in Narumonda, wo es kein Internat gab. Eine HIS für Mädchen wurde allerdings nicht eröffnet. Die holländische Kolonialregierung bevorzugte die Einrichtung sogenannter Mädchenpflegeschulen (Meisjesverfolgschoolen). Diese weiterführenden Schulen wurden nicht in Holländisch unterrichtete und hatten eine praktische Ausrichtung. Der zweijährigen Schulbildung war ein drittes praktisches Jahr angegliedert, in dem Mädchen Haushaltungsunterricht und Grundlagen der Krankenpflege erhielten. Der Mission kam es grundsätzlich entgegen, dass auch die Kolonialregierung die praktische Ausbildung für Mädchen präferierten.

Und doch unterschied sich das Internat in Sigompulon bei Pearadja unter Leitung von Frida Lau von den bisherigen Internaten und deren Erziehungskonzept für Mädchen. Zum einen war diesem Internat eine höhere Bildungseinrichtung angegliedert und zum anderen wurden die etwa 35-45 Mädchen im Alter von 8 bis 14 Jahre nach »europäischer Sitte«[134] erzogen.[135] Bisher waren Mädchen vor allem auf die traditionellen Pflichten der »Dorffrau« vorbereitet und im christlichen Sinn beeinflusst worden. Damit nahm diese Einrichtung die Forderungen nach besser gebildeten Frauen auf. Aber auch in dieser Einrichtung wurde nicht vergessen Mädchen zu guten Ehefrauen und Mütter auszubilden. Neben schulischer Bildung, stellte folglich die Ausbildung in allerlei Hausarbeiten, »deren richtige Ausübung ja für Mädchen so wichtig«[136] ist, das Herz dieser Internatsbildung. Neu war für die Internate und die angegliederten Schulen, dass diese für Mädchen eine vierjährige Ausbildung mit einem einheitlichen Lehrplan boten. 1926 nach der Schulreform wurde die Ausbildung um zwei Jahre verlängert bzw.

129 N.N. Jahresbericht über 1922, RMG 2.845 Laguboti.

130 Hendrik Ydens hatte darauf hingewiesen, dass die Kolonialregierung grundsätzlich bereit war den Ausbau der Mädchenbildung finanziell zu unterstützten. Konferenzprotokoll 1922, Bl. 155, RMG 2.896 Missionarskonferenzen. Außerdem Helene Quistorp. Jahresbericht 1922, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti. Hierzu auch: Lekkerkerker 1916, S. 192.

131 Lekkerkerker 1916, S. 192ff.

132 Das Internat musste bereits 1930 vergrössert werden. Neu hatten nun anstatt 50 100 Mädchen Platz. Anna Mikat. In: DMR 1930, S. 163.

133 Lydia Schmitt. Jahresbericht von Pea Radja 1932, RMG 2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Pearadja und Sigompulon.

134 Helene Schmitz. Von unseren Schwestern. In: BdRM 1923, S. 112.

135 Frida Lau stand mit vielen ihrer Schülerinnern noch in Briefkontakt, nachdem diese die Schule abgeschlossen hatten. Frida Lau. Bericht Mädcheninternat zu Sigompoelon 1930, 2. April 1931, RMG 2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Pearadja und Sigompulon.

136 Schreiben und Berichte über das Mädcheninternat zu Sigampoelon, RMG 2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Pearadja und Sigompulon. Siehe auch Frieda Lau in DMR 1924, S. 5ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Schulbildung in drei Grundschuljahre und drei Jahre weiterführende Schule aufgeteilt. Damit wurden die Mädchenschulen in die bereits erwähnten Meisjeskopschool oder auch Haushaltungsschulen umgewandelt und damit eine weitere finanzielle Unterstützung durch die Kolonialregierung gewährleistet.[137] Die Missionsschulen hatten damit eine vergleichbare Qualität wie Regierungsschulen, was die Abwanderung bildungsinteressierter Batak an religionslose Schulen verhinderte. Nachdem zuerst die Mädchenschule in Balige in eine solche umgewandelt wurde, folgte die Schule in Pearadja 1928[138] und Laguboti 1929.[139] Mädchen wurden dort in »Haus-, Küchen-Gartenlehre und Handarbeiten unterrichtet, ebenso in Kranken- und Säuglingspflege.«[140]

Obwohl also die Mädchenschulen alle die Ausbildung der Schülerinnen zu guten Hausfrauen und Müttern betonten, boten diese Schule auch mehr. Denn den Mädchen standen im Anschluss verschiedene Möglichkeiten offen. Auch deshalb entwickelten sich die Internate zu »prachtvollen«[141] Bildungseinrichtung, deren Plätze begehrt waren. Bspw. konnten die Schulabgängerinnen auf das Lehrerinnenseminar der Kolonialregierung gehen und sich dort zu staatlich anerkannten Lehrerinnen ausbilden lassen, die in Meisjeskopschoolen unterrichteten.[142]

Den Schwestern war vor allem die christliche Erziehung ihrer Schützlinge wichtig. So waren auch nicht alle Missionsschwestern begeistert darüber, dass die missionarischen Mädchenschulen zu Meisjeskopschoolen umgewandelt wurden, denn nun mussten sie die an Regierungsschulen ausgebildeten Lehrerinnen anstellen.[143] Während Elfriede Harder sich 1928 noch sehr darüber freute, dass »3 unserer Mädchen aus der obersten Klasse in ein staatliches Seminar [in Siantar] aufgenommen«[144] wurden und dies als »großer Fortschritt für unsere Schule und auch für die Bildung und Erziehung der batakschen Mädchen«[145] gesehen wurde, weil vor allem »christliche Lehrerinnen so

137 Von unseren Schwestern: Anna Mikat. In: DMR 1928, S. 82.

138 Die Mädchenschule wurde unter der Leitung von Lydia Schmitt und einer einheimischen Lehrerin als weiterführende Schule eröffnet. Es mussten drei parallele Klassen gebildet werden, weil 136 Schülerinnen aufgenommen wurden. Dazu: NN. Aus Sumatra. In: DMR 1928, S. 124.

139 Die Mädchenschule auf Lagobuti hatte 100 Schülerinnen. Konferenzprotokoll 1926, Bl. 5 und Konferenzprotokoll 1929, Bl. 6. Außerdem: Jahresbericht der Mädchenschule Lagoeboti. In: DMR 1929, S. 141f.

140 Anna Mikat. Aus dem Internat in Laguboti. In: DMR 1928, S. 33.

141 N.N. Jahresbericht der holl. Inl. Missionsschule zu Narumonda 1928-29, RMG 2.921 Seminar Narumonda. In diesem Bericht wurden die hohen Schulkosten und erhaltenen Subsidien erwähnt. Hierzu auch: Lydia Schmitt. Jahresbericht 1932, Ende Febr. 1933, RMG 2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Pearadja und Sigompulon.

142 Im Anschluss konnten die HIS-Abgängerinnen auf das staatliche Lehrerinnenseminar. Diese Möglichkeit wurde oft von Lehrerstöchter genutzt: »Soeben erhielt einer unserer Lehrer die telegraphische Mitteilung, dass seine Tochter das Lehrerinnenexamen bestanden hat. Sie ist eine ehemalige Schülerin unserer Schule, die 1919 ins Leben gerufen wurde. Jacob Koole. Jahresbericht der holl. Inl. Missionsschule Naroemonda über das Schuljahr 1928-29, RMG 2.921 Seminar Narumonda.

143 Die Lehrerinnen der weiterführenden Schulen waren meist ausgebildet am fünfjährigen Seminar für Mädchen (Meisjesnormaalschoolen), die zwischen 1918 und 1919 von der Regierung gegründet wurden.

144 Elfriede Harder, Schreiben an »liebe Friedenskinder«, Lagoeboti, 3.5.1928, RMG 2.113 Harder, Elfriede.

145 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nötig«[146] waren. Schrieb sie nur ein Jahr später, dass diese Lehrerinnen nicht wirklich »in den Rahmen unserer Missionsschule«[147] passten, weil sie »während ihrer Ausbildungszeit in keiner Weise als Christen gepflegt«[148] wurden. Um der Konfrontation mit diesen Lehrerinnen aus dem Weg zu gehen, stellte Elfriede Harder in Laguboti bevorzugt Lehrer an, die im Lehrerseminar der RMG ausgebildet worden waren.[149] Neben der fehlenden christlichen Ausrichtung der Lehrerinnen bezog sich die weitere Kritik von Seiten der Missionsschwestern auf die unterschiedlichen Gehälter. Die Lehrerinnen wurden nach staatlichen Sätzen bezahlt und hatten damit ein sehr viel höheres Gehalt als Missionslehrer, »die Familienväter sind und noch viel Gemeinde- und Predigerdienst haben.«[150] Das von der Mission bevorzugt Alleinverdienermodell des Mannes, bzw. die Festlegung des Lohns aufgrund des Geschlechts und nicht der Qualifikation, wurde dadurch in Frage gestellt. Auch die von der Regierung angestellten Lehrerinnen der Elementarschulen erhielten ab 1930 mehr Lohn, was von den Missionsschwestern ebenfalls kritisiert wurde. »Damit beginnt eine neue Not,«[151] schrieb Elfriede Harder. Nicht allerdings das Gehalt war das Problem, sondern, dass dieses Gehalt den Frauen ermöglichte, die »von anderer Seite her eindringenden Einflüssen europäischer Kultur«[152] für sich zu nutzen. Konkret hieß das, diese Frauen konnten sich moderne Kleider kaufen, sie konnten ins Kino gehen und an den Veränderungen teilhaben, vor denen die Mission die Christ*innen eigentlich »schützen«[153] wollte. Die Mission allerdings fordert von ihren Christ*innen, egal ob Mann oder Frau, einen bedachten und sparsamen Umgang mit Geld und Lohn und die Distanzierung zur Modernität, die durch den Ausbau der Straßen auch im Batakland Einzug hielt. Dabei unterschied die Mission zwischen willkommenen europäischen Elementen und unwillkommenen. Sich selbst sahen sie dabei als Trägerin willkommener Elemente.[154] Ziel der Missionsschwestern war es deshalb ein eigenes Lehrerinnenseminar zu gründen. Elfriede Harder schrieb dazu: »Es ist mir so aufs Herz gelegt worden, für ein christliches Lehrerinnenseminar zu beten, daß unserem Volk dadurch geholfen wird.«[155] Die Lehrerkonferenz stellte bereits 1925 den Antrag ein Seminar für Mädchen zu errichten. Nachdem die Missionare diese Bitte

146 Ebd.

147 Elfriede Harder. 4. Jahresbericht der Mädchenschule Lagoeboti. 11.4.1929. In: DRM 1929, S. 141.

148 Ebd.

149 Auch auf den Regierungsschulen ausgebildete Männer wurden nicht als Lehrer an den Missionsschulen angestellt. Dies wurde auf der Jahreskonferenz 1925 nochmals bestätigt. Ausnahmen wurden gemacht, wenn die Lehrer noch einen einjährigen Kurs im Seminar besucht hatten, womit die »Ausbildung in Religion« gewährleistet werden sollte. Konferenzprotokoll 1925, Bl. 240, RMG 2.89 Missionarskonferenzen.

150 Elfriede Harder. 4. Jahresbericht der Mädchenschule Lagoeboti. 11.4.1929. In: DRM 1929, S. 141.

151 Elfriede Harder. Von unsern Schwestern. Lagoeboti. In: DMR 1930, S. 84.

152 Schreiben an Missionare, 14.6.1909, S. 211-212, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

153 Ebd.

154 Johannes Warneck hielt diesbezüglich fest: »Die Missionsarbeit war einfacher, als die Batak noch in stiller Verborgenheit und Abgeschlossenheit lebten, als heute, wo sie in den Strom der Menschheitsgeschichte hineingerissen werden.« Warneck 1912, S. 232.

155 Elfriede Harder, Schreiben aus Laguboti, an ihre lieben Beter in der Heimat, o.D., und Elfriede Harder. Schreiben an »liebe Friedenskinder«, Laguboti 3.5.1928, RMG 2.113 Harder, Elfriede. Elfriede Harder. Von unseren Schwestern. Lagoeboti. In: DMR 1930, S. 80-83.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als unausführbar abgelehnt hatten, stellten die Lehrer ein Jahr später den Antrag, das Lehrerseminar auch für Mädchen zu öffnen. Auch dieser Antrag wurde jedoch abgelehnt.[156]

Während die Missionsschwestern schon früh, die Lehrtätigkeit an den Elementarschulen an die von ihnen ausgebildeten Lehrerinnen übergaben, hielten sie die Leitung der Internate und die Aufsicht über die Schulen fest in ihrer Hand, um den Erhalt eines christlich-sittlichen Einfluss zu garantieren. Dies wurde den Bataklehrerinnen nicht zugetraut.[157] Und doch gab es eine Ausnahme: In Balige übernahm Dora Lumbantobing[158] die Vertretung von Lore Werner für ein Jahr, weil keine andere Missionsschwester zur Verfügung stand bzw. von der Missionskonferenz nicht freigestellt wurde.[159] Diese Vertretung wurde allerdings nur als Übergangszustand akzeptiert: »Natürlich ist es dringend zu wünschen, dass bald wieder eine europäische Kraft an die Spitze tritt.«[160] Damit es nach der Rückkehr von Lore Werner nicht erst zu Differenzen über Kompetenzen kam, wurde Dora Lumbantobing kurzerhand nach Pearadja an die Seite von Lydia Schmitt versetzt.[161]

Ähnlich wie die Missionare waren auch die Missionsschwestern zwar bereit Mädchen und Frauen auszubilden, sie aber als gleichwertige Arbeitskolleginnen zu akzeptieren, die ihre Stelle einnahmen, waren auch die Schwestern offensichtlich nicht bereit. Vielmehr wurden sie als Konkurrenz wahrgenommen.[162] Dies vermutlich auch, weil die Lehrerinnen, die an einer Regierungsschule ausgebildet wurden, z.T. ein höheres Lehrerinnenexamen hatten als europäische Missionsschwestern. Über die Schwierigkeit im Umgang mit diesen besser ausgebildeten Frauen, schrieb Elfriede Harder 1930, dass sie noch keine von der Regierung ausgebildete Lehrerin für die Leitung der Mädchenschule in Laguboti habe und war gleichzeitig auch froh darum, denn »ich weiß gar nicht, wie ich mit ihnen umgehen müßte.«[163] Abwertend bezeichnete sie diese als »moderne Dämchen von der Regierung.«[164] Dem Streben nach weltlichen Gütern und Ruhm, stand die Mission grundsätzlich ablehnend gegenüber. Vielmehr galt ein ärmliches Leben im Dienst Gottes, wie dies z.T. die Missionar*innen selbst lebten, als erstrebens-

156 Konferenzprotokoll 1925, Bl. 240 und Konferenzprotokoll 1927, Bl. 34, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

157 Anna Alfs; Schreiben an Missionsleitung vom 2.7.1912; RMG 2.098 Alfs, Anna; Clara Zenker: Jahresbericht von 1914, RMG 2.102 Zenker, Clara; A Weetneck: Schreiben vom 16.2.1909, RMG 2.087 Weetneck, Auguste.

158 Sie war die Tochter des Pandita Jorbet Lumbantobing.

159 Ein Versetzungsantrag von Elfriede Harder wurde von den Missionaren abgelehnt, weil ihre Arbeitskraft in Laguboti gebraucht wurde. Konferenzprotokoll 1928, Bl. 51, RMG 2.896 Missionarskonferenzen. Im Protokoll der Schwesternkonferenz vom 7.2.1929 wurde nur festgehalten, dass die inländische Schwester diese Arbeit nicht allein bewältigen könne. Protokoll der Schwesternkonferenz vom 7.2.1929, RMG 2.902 Schwesternkonferenzen. In den Missionspublikationen wurde darüber nichts berichtet.

160 Konferenzprotokoll 1928, Bl. 51, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

161 Lore Werner. Schreiben aus Balige, 14.2.1930 In: DMR 1930, S. 129.

162 Eine ähnliche Situation zeigt sich auch bei den katholischen Schwestern, wie dies die Arbeiten von Julia Hauser und Katharina Stornig belegen. Hauser 2015; Stornig 2013.

163 Elfriede Harder. Jahresbericht der Mädchenschule Lagoeboti. 9.4.1930. In: DMR 1930, S. 153.

164 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wertes Ideal und als moralisch überlegen. Diese Kritik am Verhalten der Lehrerinnen zeugt auch von einem wachsenden Selbstbewusstsein der Batakfrauen aufgrund ihrer höheren Qualifikation, die sich offensichtlich auch im Verhalten gegenüber den Missionsschwestern äußert. Dies wurde von den Schwestern nicht unbedingt als Zeichen des Fortschritts gesehen. Vielmehr wurde die wachsende Distanz zur Mission kritisiert. Dies wiederum zeigt aber auch, dass das Interesse der Bevölkerung an missionarischer Bildung als Möglichkeit gesehen wurde, an Modernität und Fortschritt teilzuhaben.[165]

Eine Änderung trat 1936 ein. Denn die Schulen und damit auch die Mädchenschulen, wurden alle der HKBP übergeben. Die bisher den Schulen vorstehenden Lehrschwestern verloren damit die Oberaufsicht. Als Gemeindeschwestern blieb zwar »die geistige Leitung u[nd] pädagogische Erziehung der inl[ändische] Lehrerinnen«[166] weiter in ihren Händen, aber die einheimischen Lehrerinnen übernahmen mehr und mehr die Schulleitung. Mit den neuen Bestimmungen wurden die einheimischen Lehrerinnen rechtlich und finanziell den europäischen Missionsschwestern gleichgestellt, was weitere Irritationen auslöste. Die Schwestern verloren ihre »Vollmacht der Oberaufsicht«[167] und fürchteten um ihren Einfluss und ihre Position innerhalb des Missionsprojekts. In der missionseigenen Zeitung Des Meisters Ruf wird die Bedeutung der Missionsschwestern hervorgehoben. »Ohne eine Schwester an der Spitze würden unsere drei blühenden Mädchenschulen nicht die Stattlichkeit, weder quantitativ noch qualitativ, besitzen, derer sie sich jetzt erfreuen.«[168]

Während die Leitung einzelner Mädchenschulen, wie Pearadja, Butar und Laguboti, bereits 1937 in den Händen einheimischer Lehrerinnen lagen, blieb die Oberleitung der Internate weiter in den Händen der Schwestern. Mit der Übergabe der Leitungsfunktion der Mädchenschulen war die Sorge eng verbunden, dass diese Schulen nun nicht länger in »christlicher Tradition«[169] geführt werden würden und die Schulen so zu »säkularen Institutionen herabsinken«[170] könnten. Die Beziehungen zwischen leitenden Missionsschwestern und jungen einheimischen Lehrerinnen, die ihre Ausbildung am Seminar der Regierung in Padang Panjang abgeschlossen hatten, war schwierig. Darauf verweist auch ein Artikel in der Soara Batak, der fragte: »Why does the headmistress of the school has to be a European? Is the Batak Mission not yet willing to transfer the responsibility to us?«[171] Unverständlich für Batak war also, warum die Lehrerinnen, die den dafür nötigen Abschluss vorweisen konnten, nicht die Leitung der Schule übernehmen konnten, sondern diese Lore Werner übergeben wurde, die nicht einmal holländisch sprach. Damit traf dieser Artikel einen sensiblen Punkt. Schließlich

165 Auf diesen Umstand hat auch Birgit Meyer in ihrer Studie zu Ghana und Südtogo hingewiesen. Meyer 1997, S. 315f.

166 Konferenzprotokoll 1936, Bl. 50, RMG 2.898 Missionarskonferenzen. Die Regierung revidierte ihren Beschluss und erlaubt weiterhin auch europäische Lehrerinnen an subsidierten Mädchenschulen, allerdings nur zu einem Gehalt wie die »Kweekschool«- Abiturienten. Konferenzprotokoll 1937, Bl. 67, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

167 Antwortschreiben aus Barmen 1936, Bl. 57, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

168 N.N. Unsere sumatranische Schwesternstationen. In: DMR 1929, S. 258.

169 Antwortschreiben aus Barmen 1937, Bl. 73, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

170 Ebd.

171 Zitiert nach van Bemmelen 2012, S. 342.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

förderten die Mission einerseits die Ausbildung der Mädchen, war aber andererseits nicht bereit, Leitungspositionen abzugeben. Vielmehr betonten sie kulturelle Hierarchien, indem sie die Lehrerinnen als »Töchter« und sie selbst sich als deren »Mütter« bezeichneten.[172]

Welche Perspektiven eröffneten sich aber für Mädchen mit einer höheren Schulbildung? Manche Mädchen kehrten nach der Ausbildung zurück zur Familie und verheirateten sich. Andere nutzten die neuen Möglichkeiten, die ihnen offenstanden und nutzten Weiterbildungsangebote: sie besuchten das Lehrerinnenseminar der Regierung oder sie machten eine Hebammenausbildung bzw. ließen sich zu Krankenschwestern ausbilden. Manche Mädchen konnten offensichtlich auch weiterführende staatliche Schulen besuchen und arbeiteten in der Regierungsverwaltung.[173] »Auf verschiedenen Regierungskontoren sind Mädchen angestellt, die die HIS oder Mulo besucht haben und Holländisch verstehn.«[174] Auch gingen Mädchen nach Java zum Weiterlernen.[175] Mädchen waren interessiert an Weiterbildungsmöglichkeiten und die Rückkehr ins Dorf wurde zu einem »saure[n] Weg; am liebsten möchten alle weiter lernen.«[176] Dies belegt auch die Tatsache, dass die Mädchen, als das Internat in Pearadja geschlossen wurde, »nicht dazu bewegt werden [konnten], zu ihren Verwandten zurückzukehren«[177] solange sie die Schule besuchten. Eine Bibelfrau nahm diese Mädchen auf und ermöglichte ihnen damit, weiterhin die Schule zu besuchen. Die Mädchen der Haushaltungsschulen konnten eine Hilfslehrerinnenausbildung machen, was auch zahlreich in Anspruch genommen wurde. Manche arbeiteten als Lehrerinnen in den Dörfern und gaben dort das Gelernte, inklusive des Handarbeitsunterrichts, weiter.[178]

Obwohl die Mädchenschulen vor allem durch missionsstrategische Überlegungen zur Nutzung der einflussreichen Position der Frau im Familienleben angetrieben wurden und ihre Vorstellungen vor allem christlichen Idealen folgten, hat sie die Lebenswirklichkeit der Mädchen entscheidend verändert: sie eröffnete Mädchen den Zugang zu Wissen, den diese auch nutzten und im eigenen Interesse anwandten. Außerdem heirateten Mädchen mit Schulbildung meist später und hatten u.a. Zeit während ihrer Schulzeit und Ausbildung einen passenden Ehemann zu finden.[179] Auch wenn die

172 Hierzu u.a. Lore Werner. Bericht aus Balige, 14.2.1930. In: DMR 1928f, Lore Werner. Bericht aus Balige, April 1930. In: DMR 1930, S. 156f.

173 Frieda Lau. Freuden im Internat in Sigompoelon. In: DMR 1926, S. 167. Frieda Lau. Bericht Mädcheninternat zu Sigompoelon 1930, 2. April 1931, RMG 2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen auf Pearadja und Sigompulon. Lydia Schmitt. Jahresbericht 1932, Ende Febr. 1933, RMG 2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Pearadja und Sigompulon.

174 Oskar Kappner. Jahresbericht über 1931, RMG 2.874 Sibolga.

175 Frieda Lau. Bericht über das Mädcheninternat zu Sigompoelon, 23.2.1933, RMG 2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Pearadja und Sigompulon.

176 Frieda Lau. Jahresbericht 1939 – Mädcheninternat – Sigompoelon, 11.1.1939, RMG 2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Pearadja und Sigompulon. Vgl. hierzu auch: Frieda Lau. Bericht über das Mädcheninternat zu Sigompoelon, Februar 1936, RMG 2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Pearadja und Sigompulon.

177 Wilhelm Müller. Jahresbericht über die Missionsgemeinde Pearadja, über das Jahr 1938, RMG 2.866 Pearadja.

178 Anna Mikat. Von unsern Schwestern. In: DMR 1928, S. 85.

179 Vgl. hierzu auch Simbolon 1998, S. 66; Adam 1994, S. 151; van Bemmelen 2012.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Forderung nach höherer Bildung für Mädchen primär gefordert wurde, um bessere Heiratschancen zu erhalten, brachte dieses Ansinnen den Mädchen langfristig gesehen Vorteile und trug offensichtlich auch zu einem neuen Verständnis von Partnerschaft, wie die Missionarsfrau Hanna Warneck 1931 kritisch kommentierte:

> »Seitdem es bereits eine kleine Schicht sogenannter »Intellektueller« gibt, d.h. gebildeter junger Männer, die in Java, sogar bisweilen in Europa ihre Bildung geholt und dort andere Anschauungen über die Stellung der Frau gewonnen haben, hat sich auch die Stellung der Batakfrau […] verändert. Es gibt Familien, da die Frau nicht nur mitzureden, sondern sogar das Regiment hat. Es gibt Frauen, die ihren Männern in etwa Kameraden sind, in dem Sinne, da‹ sie beraten und zum Guten oder auch Bösen beeinflussen. Es gibt auch solche, die selbst in Java waren und ihren Männern in der Bildung ganz gleich stehen […].«[180]

Indira Simbolon schreibt sogar: »The proportion of literate and educated women among the Toba-Batak in the colonial period was considered the highest among ethnic groups in Indonesia.«[181]

Aber nicht nur die höheren Bildungseinrichtungen für Mädchen wurden mit Internaten kombiniert.[182] Das gleiche Prinzip galt auch für höhere Schulen für Jungen. Und auch sie waren begehrt. Offensichtlich war es gerade diese umfassende Erziehung, die in den Internaten nach westlichen und christlichen Prinzipien durchgeführt wurden, die angesehen und beliebt waren, trotzdem sie teurer waren als die Regierungsschulen.[183] Um die Kinder auf solche Schulen geben zu können, waren Eltern auch bereit sich selbst einzuschränken und Schulden aufzunehmen. Dabei kam es zu einer interessanten Entwicklung: Eltern liehen sich das Geld von reicheren Familien. Im Gegenzug musste der Sohn die Tochter des Geldgebers heiraten.[184] Ein Abschluss einer MULO-Schule und der Zugang zu weiterführender Bildung war ein großer Erfolg für Batakfamilien.[185] Jungen stand der Weg zu weiterführenden Schulen der Mission und der Regierung offen, sie konnten auf Lehrerseminare gehen, die Lehrer für HIS ausbildete oder mehrjährige Kurse für die Regierungslaufbahn belegen oder auch anderweitige Ausbildungen zu absolvieren.

---

180 Hanna Warneck. Streiflichter aus dem religiösen Leben der Batakfrau. In: DMR 1931, S. 7.

181 Simbolon 1998, S. 64.

182 Vgl. u.a. Otto Marcks. Die Batakmission in ihren Fortschritten und Hemmungen. 1926, RMG 1.972 Marcks, Otto.

183 Insbesondere nachdem die Regierung seit den 1930er Jahren keine Subsidien mehr zahlte. Zum Bildungswesen der RMG ausführlich Aritonang 1994.

184 Der Status eines Clans bei den Batak ist die Summe aller männlichen Mitglieder. In der Batakgesellschaft ist ein stark verwurzelte »wir-Vorstellung«. Der Wohlstand des Einzelnen bedeutet den der Gemeinschaft. Wie auch der Wohlstand der Gemeinschaft dem Einzelnen zugutekommt. Lumbantobing 1961, S. 15.

185 Siregar 1988, S. 71.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

8.4 Mädchen bügeln und Jungen schreinern? Ausbildungsmöglichkeiten in Namibia und auf Sumatra

8.4.1 Die Situation beider Missionsgebiete im Vergleich

Das Bildungs- und Erziehungskonzept der RMG war klar an europäischen Gendervorstellung ausgerichtet. Entsprechend bot die RMG solche Ausbildungsmöglichkeiten für Jungen und Mädchen an, die dazu beitrugen, christliche Geschlechtervorstellungen zu etablieren. Schon die Elementarschulen waren so ausgerichtet, dass sie neben intellektueller Bildung sogenannte genderspezifische »Handfertigkeiten« unterrichtete, die die Jungen und Mädchen auf ihre zukünftigen Rollen als geldverdienende Ehemänner und den Haushalt und die Kindererziehung übernehmende Ehefrauen vorbreiteten. Während Mädchen folglich im Nähen, Flicken und Haushaltsführung ausgebildet wurden, lernten Jungen mit Holz und Metall zu arbeiten und konnten verschiedene Handwerke erlernen, z.B. Schneider, Schuhmacher, Maurer, Schreiner oder Zimmermann.[186] Jungen stand außerdem von Beginn an die Möglichkeit offen als Lehrer, Prediger und Evangelist innerhalb der Mission bzw. als Beamten innerhalb der Kolonialverwaltung Karriere zu machen. Mädchen mussten sich das Recht der Mitarbeit innerhalb der Gemeinde über lange Jahre erkämpfen. Auf Sumatra ergänzte die ärztliche Mission die Ausbildungsangebote noch um den medizinisch-pflegerischen Bereich. Jungen konnten eine Ausbildung als Krankenpfleger oder Heilgehilfen, Zahntechniker und Apotheker machen.[187] Die männliche Domäne des Lehramts brachen die Missionsschwestern mit ihrer Ankunft auf. Nicht nur unterrichteten sie selbst, sondern bildeten zudem Hilfs-Lehrerinnen aus, die seit 1905 ein staatlich anerkanntes Examen ablegten.[188] Mädchen konnten sich seit 1901 zu Krankenschwestern[189] und ab 1905 zu Hebammen ausbilden.[190]

Auf die geschlechterspezifische Verteilung der offenen Stellen nahm die Mission aktiv Einfluss. Bei der Aufnahme für die Kurse zu Krankenpfleger*innen und Hebammen stellte sie einen Zulassungsschlüssel auf, »der immer mehr Mädchen zulässt als Jungen, so z.B. von Silindung 2 Junge und 3 Mädchen, aus Toba 3 Jungen und 5 Mäd-

186 Auch in den deutschen Volksschulen war der Handarbeitsunterricht Teil des Lehrplans. Er sollte auf die spätere Tätigkeit als Dienstboten oder für die Erwerbsarbeit vorbereiten. Ende des 19. Jahrhunderts stieg die Bedeutung der hauswirtschaftlichen Bildung zur Verbesserung der Familienmoral der unteren Schichten. Jacobi 2013, S. 225.

187 Bewährte Heilgehilfen wurden als Leiter von Filialkrankenhäusern eingesetzt und konnten relativ unabhängig agieren. Für eine regelmäßige Kontrolle waren diese zu weit weg. Schreiber 1914, S. 84.1926 wird von einheimischen Ärzten berichtet, die im Missionshospital hospitierten. Johannes Warneck. Begleitschreiben zum Konferenzprotokoll 1926, RMG 2.897 Missionarskonferenzen.

188 Jordans 2015, S. 38ff.

189 Besonders interessiert waren die Batakfrauen an Behandlungen gegen Sterilität, da dies einer der Hauptgründe für die Christen war eine zweite Frau zu nehmen. Schwestern bemühten sich den Frauen in diesen Situationen zu helfen. Martha Schächter. In: BdRM 1929, S. 118.

190 Zur ärztlichen Mission vgl. u.a. Aufgaben der ärztlichen Mission, erläutert an einem Bericht über die Arbeit der rheinischen ärztlichen Mission unter den Batak (Sumatra), [Rückblick 1913], RMG 1.402 Schreiber, Julius. Vgl. zudem. Schreiber 1905a. Hamacher 1936.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen.«[191] Während damit auf der einen Seite für mehr Mädchen eine Ausbildung im medizinisch-pflegerischen Bereich möglich wurde, wurden damit Voraussetzungen zur Konstruktion einer Geschlechterdifferenz im Pflegeberuf gelegt. Hinzu kam, dass für Krankenschwestern keine Aufstiegsmöglichkeiten vorgesehen waren, während zumindest einzelnen Jungen, mit der gleichen Ausbildung, die Möglichkeit offenstand, die Leitung eines der seit 1910 gegründeten Filialkrankenhäuser zu übernehmen.[192] Darüber hinaus stand Jungen die Weiterbildungsmöglichkeit zum Arzt offen, die Frauen zu jener Zeit noch verschlossen war.[193] Der berufliche Aufstieg war damit dem männlichen Geschlecht vorbehalten. Grundsätzlich war es ein Anliegen der Mission, vor allem Männer zu regelmäßiger und bezahlter Arbeit anzuleiten und sie dadurch zu befähigen, eine Familie finanziell zu unterhalten. Es wurde das Alleinverdiener-Modell als Ideal angestrebt.

Die holländische Kolonialregierung auf Sumatra unterstützte die missionarischen Ausbildungsmöglichkeiten für Jungen und Mädchen und subventionierte diese großzügig. Als Gegenleistung mussten die missionarischen Ausbildungen staatlichen Anforderungen genügen und mit einem staatlichen Examen abschließen. Damit förderte die Kolonialregierung die Weiterentwicklung der missionarischen Ausbildungsmöglichkeiten und sorgten dafür, dass die ausgebildeten Jungen und Mädchen u.a. auch an Regierungseinrichtungen, Schulen und Krankenhäusern Anstellungen finden konnten. Für Mädchen hieß das, obwohl die Batakmission Mädchen und Frauen primär zu christlichen Ehefrauen und Mütter erziehen wollte, schuf die Mission diverse Berufs- und Ausbildungsmöglichkeiten und eröffnete damit alternative Lebensmodelle.

Während die Mission auf Sumatra vielfältige Ausbildungsmöglichkeiten für Mädchen schuf, gelang ihr dies in Namibia bis Mitte der 1950er Jahre nicht, trotzdem zahlreiche interessierte und begabte Mädchen in den Schulen waren und immer wieder Forderungen seitens der Herero geäußert wurden. Forderungen der einheimischen Lehrer, das Seminar in Okahandja auch für Mädchen zu öffnen, wurden von der Mission abgelehnt, weil sie nicht aus einer »Bedürfnisfrage des Schullebens«[194] hervorging. Versuche in Namibia eine ärztliche Mission aufzubauen scheiterten, weil der vorgesehene Arzt, Dr. Schulz, aufgrund des Ersten Weltkriegs nicht ausreisen konnte. So wurden auch Pläne einheimische Krankenschwestern auszubilden nicht weiter verfolgt.[195] Erst in den 1930er Jahre griffen Missionare und Missionsschwestern Pläne wieder auf Mädchen

191 Konferenzprotokoll 1939, Bl. 115, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

192 Die Aufsicht der Filialkrankenhäuser oder auch Polykliniken trugen die jeweiligen Missionare, aber die ärztliche Arbeit wurde durch einheimische Männer geleistet. Schreiber 1914, S. 84ff.

193 BdRM 1911, S. 179. Diese Berufswege waren offensichtlich sehr gefragt. Auch »Söhne angesehener Häuptlingsfamilien« interessierten sich für die Ausbildung zu Heilgehilfen. Allerdings waren diese nicht begeistert darüber, dass sie zunächst als Wäscher arbeiten mussten. Charlotte Spethmann. Aus den Anfängen der ärztlichen Missionsarbeit im Inneren von Sumatra 1935, RMG 2.936 Ärztliche Mission auf Sumatra.

194 Hererolehrer hatten die Forderungen auf einer Konferenz eingereicht. Nachdem sie von den Missionaren auf die dadurch entstehende weibliche Konkurrenz aufmerksam gemacht wurden, nahmen die ehrer ihre Initiative zur Öffnung der Ausbildung zurück. Vgl. hierzu: Heinrich Vedder. Zur Frauenfrage in Südwest Afrika, 1931, RMG 2.656 Frauenarbeit in Südwestafrika.

195 Warneck 1936, S. 21.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 16: Lucretia Kaueja, Hereromission, o.J.

Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 901-38

und Frauen in Krankenpflege und Bibelkunde auszubilden.[196] Aber auch diese Ansätze scheiterte u.a. an der Arbeitsüberlastung der Schwestern,[197] einem fehlenden Ausbil-

196 Johannes Warneck 1931. Gedanken zur Schwesternarbeit, RMG 560 Schwesternarbeit.

197 Erst 1939 wurde Schwester Frieda Schröder für die Frauenmission von der Schularbeit freigestellt. Allerdings wurde sie dann wegen Personalengpasses bis Ende des Zweiten Weltkrieges als Gemeindeschwester eingesetzt.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dungsort,[198] der von der Missionsleitung gesetzten Bedingung keine zusätzlichen Kosten zu verursachen[199] und nicht zuletzt an dem sich etablierten Rassismus durch das System der Apartheid in Südwestafrika und der Weigerung der Missionare, namentlich Heinrich Vedder, die Frauenarbeit voranzutreiben.[200] Denn die Idee, Krankenschwestern auszubilden scheiterte auch daran, dass die südafrikanische Mandatsregierung als Voraussetzung zur Anstellung ein staatliches Examen forderte, was eine entsprechende Ausbildung bedingte.[201] Interesse an einheimischen Krankenschwestern und Hebammen bestand durchaus.[202] Den Missionaren und Missionsschwestern schwebte aber vor, Hilfsschwestern auszubilden, die vor allem seelsorgerisch tätig waren und damit vor allem zur Ausbreitung des christlichen Glaubens beitrugen. Doch die Mission scheiterten auch daran, weil Mädchen nicht bereit waren christliche Moralvorstellungen zu übernehmen. Als 1954 versuchsweise einige wenige Mädchen zu einem Lehrerinnenkurs zugelassen wurden, wurden zwei der Mädchen schon bald wegen unehelichen Schwangerschaften aus dem Kurs entlassen. Auch die Mädchen, die den Kurs erfolgreich abgeschlossen hatten, wurden später aus demselben Grund entlassen. Lieber verzichtete die Mission auf Lehrerinnen, als Frauen zu beschäftigen, die im Widerspruch zur christlichen Moral lebten.[203] Erst 1962 errichtete die RMG eine Erzieherinnenschule und seit 1964 wurden Hilfskrankenschwestern am Krankenhaus in Windhuk ausgebildet, obwohl schon 1947 beschlossen worden war, die Krankenschwesternausbildung in Angriff zu nehmen.[204] Eine medizinische Ausbildung für Jungen anzubieten, stand für die Missionar*innen in Namibia nie zur Diskussion. Trotzdem keine offiziellen Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen existierten, gaben auch Missionarsfrauen und Missionsschwestern Wissen und Kenntnisse weiter. Insbesondere Lina Stahlhut, nutzen ihre sogenannten »Frauenstunden« nicht nur als Bibelstunden. Neben Handfertigkeiten wie Nähen und Sticken, vermittelte sie Kenntnisse der Säuglings-, Wochenbett- und Krankenpflege mit der Absicht Frauen zu christlichen Müttern und Ehefrauen zu erziehen, aber auch, um zur Linderung von Not beizutragen. Offensichtlich nahmen Frauen dieses Wissen dankbar auf und wandten dieses bei der Krankenpflege in ihren

198 Die RMG wollte im Lazarett von Grootfontein eine Krankenschwesternausbildung beginnen. Die Regierung sprach sich allerdings dagegen aus. Damit konnte dieser Plan nicht weiterverfolgt werden. Vgl. Frieda Schröder. Schreiben an Schwester Margarete, Otjimbingwe, 13.12.1938, Bl. 100-102 und Frieda Schröder. Unsere Verpflichtung gegenüber der Frauenwelt. Wege zu ihrer Erfüllung, Referat gehalten auf der Konferenz 1950, RMG 1.755b Schröder, Frieda.

199 Johannes Warneck 1931. Gedanken zur Schwesternarbeit, RMG 560 Schwesternarbeit.

200 Zum Thema Apartheit und RMG im südlichen Afrika vgl. Lessing et al. 2011; Lessing et al. 2016.

201 Frieda Schröder. Schreiben an Margarete Scharrenberg, Otjimbingue 13.12.1938, Bl. 100-102, RMG 1755b Schröder, Frieda.

202 Schreiben zum Bedürfnis von einheimischen Krankenschwestern und Hebammen von 1927, NAN 1628/A316/7 Native cases, 1927.

203 Umfrage von 1954 vom Deutschen Frauenmissionsverband zur Frauenfrage und dem Stand der Frauen/Ehe etc. in den Missionsfeldern, Antwort zur Frage Nr. 16, Bl. 28, RMG 2.656 Frauenarbeit in Südwestafrika.

204 Vgl. hierzu Ursula Pönnighaus. Unser Weg in die einheimische Diakonie. 1964 und A. Viering 70 Jahre Schwesternarbeit, 1977, RMG 560 Schwesternarbeit. Außerdem: Konferenzbericht 6.-8.1947, Bl. 224, RMG 2.631 Allgemeine Missionskonferenzen in Südwestafrika.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dörfern an.[205] Auch bildeten die in der Krankenpflege tätigen Missionsschwestern interessierte Frauen als Helferinnen aus und vermittelten damit eine krankenpflegerische Ausbildung. Diese Helferinnen waren auch ohne Examen selbständig als Krankenpflegerinnen in den Siedlungen tätig, wie bspw. Lucretia Kaueja (Abb. 16).[206] Die Frage, ob sie für ihren Dienst bezahlt wurden, konnte mit den vorliegenden Quellen allerdings nicht beantwortet werden.

8.4.2 Die Hebammenausbildung auf Sumatra

Wie selbständig und selbstbewusst Mädchen mit den Ausbildungsangeboten umgingen und wieviel Einfluss sie nehmen konnten, zeigt auch die Entwicklung der Hebammenausbildung in der Batakmission sehr eindrücklich.[207] Geburtshelferinnen gab es bei den Batak auch traditionell.[208] Diese sogenannten »sibaso« waren »[…] respected members of their respective local communities, and regard[ed] their profession as a vocation […].«[209] Traditionell unterstützten sich Batakfrauen bei der Geburt gegenseitig. Aufgrund der hohen Kinder- und Müttersterblichkeit unter den Batak,[210] übten auch Missionare ausgedehnte Geburtshilfe aus.[211] Dies war auch der Grund, dass die Missio-

205 Vgl. Emma Hahn in: BdRM 1867, S. 118. Zu Lina Stahlhuts Arbeit vgl. Konferenzprotokoll 1913, Anmerkungen zu Br. Kuhlmanns Referat, Bl. 94, RMG 2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland.

206 Lina Stahlhut. Arbeitsberichte, Jan-Juni 1931, Bl. 60b und Lina Stahlhut, Halbjahresbericht, Karibib 10.9.1926, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rhode. Über die medizinische Ausbildung einheimischer Frauen durch die Mission berichteten auch Ernst Rudolf und Anneliese Scherz. Vgl. hierzu: »Medizinische Versorgung der Eingeborenen Südwestafrikas, o.J., BAB, PA.4. Anneliese und Ernst Rudolf Scherz.

207 Frieda Schreiber, Briefe vom 28.5.1905 und 31.7.1906, RMG 2.090 Schreiber, Frieda. Hierzu auch JB 1908, S. 55. 1914 begann Lina Zeitter auch in Nainggolan auf Samosir Hebammen auszubilden. Die erstmals verschriftlichte Überlegung, Batakfrauen als Hebammen auszubilden, findet sich in den Konferenzprotokollen für das Missionsgebiet Sumatra 1884. Die Missionare baten dabei um eine europäische Diakonisse, die zunächst den Missionarsfrauen bei Geburten beistehen sollte, aber durchaus auch Batakfrauen in der Geburtshilfe ausbilden sollte. Antwort der Deputation, Oktober 1884. RMG 2.890 Missionarskonferenzen. Wilhelm Metzler hatte vor Beginn des Hebammenkurses bereits einige Batakfrauen in Geburtshilfe unterwiesen. Eine dieser von ihm ausgebildeten Hebammen wurde die Assistentin von Dr. Julius Schreibers. Vgl. N.N. Sumatra. In: BdRM 1901, S. 108-116.

208 Junghuhn 1847b, S. 129. Sandra Niessen verweist auf eine Legende, nach der die Sibaso eine Beraterin der Heldin ist, die Mühe hat einen Ehemann zu finden und schließt daraus, dass es auch in der patrilineal organisierten Batakgesellschaft eine »well-established female domain« gibt, »which is founded in mythology, and not only is expressed in weaving«. Niessen 1985, S. 39.

209 Niehof 1992, S. 171. Sibaso waren Geburtshelferinnen und zudem Frauen, die als Medien den Kontakt zu Verstorbenen herstellten. Lumbantobing 1961, S. 22. Zur Sibaso vgl. außerdem: Warneck 1909, S. 91; Schreiber 1923; Schreiber 1905b; Schreiber 1891; Schreiber 1905a; Adam 1994, S. 1-9. Winkler et al. 2006.

210 Noch Ende der 1980er Jahre hatte Sumatra eine sehr hohe Kindersterblichkeit von 14 %. Höher als im Rest Asiens. Vgl. hierzu: Niehof 1992, S. 168.

211 Julius Schreiber. Aufgaben der ärztlichen Mission, erläutert an einem Bericht über die Arbeit der rheinischen ärztlichen Mission unter den Batak (Sumatra), [Rückblick 1913], Bl. 18, RMG 1.402 Schreiber, Julius.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nare 1902 Dr. Julius Schreiber baten, Mädchen als Hebammen auszubilden.[212] Offensichtlich hatte auch die Kolonialregierung Interesse an einer solchen Ausbildung. Und am 7. Juli1905 begann Dr. Julius Schreiber unterstützt durch Schwester Helene Rienecker mit fünf Mädchen im Alter von 16-17 und einer etwa 40jährigen Witwe den ersten Hebammenkurs.[213] Diese Hebammenausbildung war die erste medizinische Ausbildung seitens der RMG, die theoretische Kenntnisse vermittelte und mit einem Examen endete.[214] Die Kindersterblichkeit zu senken, war ein Motiv Mädchen bzw. Frauen zu Hebammen auszubilden. Ein anderes Ziel war es zu verhindern, dass Christ*innen bei der Geburt ihrer Kinder auf die medizinischen Kenntnisse der Datu und der Sibaso zurückgriffen.[215] Lina Zeitter berichtete darüber:

> »Es wird wirklich Zeit, daß unsere Christen an Stelle der heidnischen sibosa (bat. Hebamme) und den datus geschulte christliche Frauen zu Hilfe bekommen. Natürlich muß man sich auch auf einen Kampf mit den sibaso u[nd] datus gefaßt machen u[nd] bei uns streuen sie schon allerlei unwahre Gerüchte aus; aber die Wahrheit wird doch den Sieg behalten, wann es auch vielleicht mehr durch Tiefen geht, wenn wir nur treu sind – das habe ich m[einen] Schülerinnen oft gesagt.«[216]

Überraschen dürfte dennoch der Antrag der Missionare von 1909, dass anstelle von jungen Mädchen Pandita als »Gebärhelfer« ausgebildet werden sollten, »weil Panditas in

212 Schreiber 1905a.

213 »Nach mehreren Jahren wurde meine Frau von dem damaligen Stationsarzt Herrn Dr. Julius Schreiber bestimmt, als Lehrerin an der Ausbildung batakscher Mädchen für den Hebammenberuf mit tätig zu sein.« Eine Schülerin, eine alte Witwe namens Mathelda, hatte sie noch Lesen, Schreiben und Rechnen beigebracht, und diese Mathelda hat als Hebamme in den Gemeinden Tuka und Doloksanggul gearbeitet. Otto Stingel. Nachruf für Helene Stingel, geb. Rienecker. in DMR 1922, S. 47.

214 Grundlage des Kurses war das Standardwerk: Bernhard Sigmund Schultze: Lehrbuch der Hebammenkunst. Leipzig, Julius Schreiber. Jubiläumsbericht 1911, Bl. 27, RMG 2.059 Schreiber, Julius. Dieses hat Julius Schreiber in die bataksche Sprache übersetzt. Vgl. Alwine Hamacher. Missionsarbeit auf Sumatra. Ausbildung und Schulung batakscher Hebammen. In: DMR 1936, S. 62f. Dass diese Ausbildung mit Examen abgeschlossen wurde, war eine Folge der Zusammenarbeit mit der Kolonialregierung bzw. eine an die finanzielle Unterstützung geknüpfte Bedingung.

215 Kritik äußerte der Missionsarzt Johannes Winkler an den Sibosa. Als unausgebildete Hebammen konnten sie seinen Kriterien nicht standhalten. Er betonte den Mangel an Hygienestandards. Winkler 1925, S. 61. Auch Auguste Hamacher schrieb darüber. Auguste Hammacher. Der 1. Wiederholungskursus für batakische Hebammen 18.-23. August 1925. In: DMR 1925, S. 15-21. Diese Berichte verweisen aber gleichzeitig auch auf das kulturell unterschiedliche Verständnis darüber, was eine Frau als Geburtshelferin qualifiziert verweist. Dies erlebte auch die Missionsschwester Helene Köhler in Namibia: Sie war dort als Hebamme eingesetzt. Ein Herero fragte sie, ob sie denn Kinder habe, da dies für ihn die Voraussetzung dafür war, anderen Frauen bei der Geburt beizustehen. Darauf erklärte sie ihm, dass sie in einer Schule gelernt hatte zu helfen, auch ohne selbst eine Geburt erlebt zu haben. Helene Köhler. Bericht über die Krankenpflege in Windhuk, 18.12-31.3.1927, Bl. 142, RMG 1.756 Köhler, Helene.

216 Lina Brakensiek. Bericht 19.1.1914, RMG 1.966 Brakensiek, Heinrich. Vgl. hierzu ebenfalls Johannsen 1936, S. 34. Betont wurde im Gegenzug die Bedeutung der Hebammen als »Repräsentantinnen der ärztlichen Mission«. Sie standen deshalb unter sehr genauer Beobachtung, denn »ihre Fehler im Wandel oder in ihrem Wirken werden scharf gerügt werden und auf uns zurückfallen.« So schrieb Julius Schreiber 1905 nach Barmen. Zitiert in: Winkler 1936, S. 103.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Regel bei den Leuten mehr Vertrauen fänden als alle anderen Persönlichkeiten.«[217] Diese Überlegungen stand im Zusammenhang mit der Sorge der Missionare, dass sich medizinische Hilfe unabhängig von der Mission etablieren konnte.[218] Die Missionsleitung lehnte diese Forderungen allerdings ab.[219] Vielmehr sollte Dr. Wagner den Pandita Vorträge über Hygiene halten und sie so schulen.[220] So blieb die Hebamme auf Sumatra weiblich.[221] Und Mädchen und Frauen zeigten großes Interesse an dieser Ausbildung.[222] Die große Nachfrage nach Hebammen und das Interesse der jungen Frauen an einer solchen Ausbildung,[223] belegt das Bedürfnis nach Geburtshelferinnen und die Akzeptanz der europäischen Medizinkenntnis seitens der Batak. »Als es bekannt wurde, daß ich Unterricht erteilen wolle, meldeten sich eine große Anzahl Jungfrauen, die gern daran teilnehmen wollten […].«[224] Insbesondere für jene Batakmädchen, die im Mädcheninternat ausgebildet und damit bereits im missionarischen Umfeld sozialisiert waren, schien die Ausbildung zur Hebamme eine attraktive berufliche Perspektive zu bieten.[225] Möglicherweise interessierten sich zunächst gerade jene Mädchen dafür, die keine große familiäre Unterstützung mehr hatten und für die die Hebammenausbildung eine Möglichkeit bot, sich selbst zu unterhalten: »Da kommen Waisenkinder und bitten um Aufnahme, hier lernen zu dürfen, andere, die aus dem elterlichen Hause

217 Dazu bemerkten Julius Schreiben und auch andere Missionare, daß man das eine tun und das andere nicht lassen müsse. Konferenzprotokoll 1909, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

218 Deshalb wurde 1888 beschlossen, dass nur Pandita und Lehrer medizinisch und chirurgisch ausgebildet werden sollten. »Die Brüder halten dafür, daß das medizinische doch nicht als besonders neben der Missionsarbeit hergehe, sondern dieselbe unterthan und dienstbar sei und bleiben müsse. Europäische Zustände möchten wir uns gern vom Halse halten, aber notwendig herbeigeführt würden, wenn die ausgebildeten Batta nur ausschließlich als Ärzte fungieren sollten.« Konferenzprotokoll 1924, Bl. 215, RMG 2.896 Missionarskonferenzen. Dies änderte sich mit dem Beginn der ärztlichen Mission. Allerdings war die Mission durchaus bestrebt, Einfluss auf die Heilgehilfen und Krankenschwestern zu nehmen.

219 Konferenzprotokoll 1923, Bl. 194, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

220 Konferenzprotokoll 1924, Bl. 215, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

221 Die Geschlechterdifferenz im Berufsbereich und die Reproduktion von gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisse beeinflussen sich gegenseitig. Vgl. hierzu Teubner 2010.

222 Über die selbstbewusste Art der Mädchen missionarische Ausbildungsmöglichkeiten in Anspruch zu nehmen, berichtete Anna Guillaume am Beispiel der Töchter des Evangelisten Johannes. Sie beschriebt diese als »wissbegierige« Frauen, die sich nicht mit der elementaren Schulkenntnis zufriedengaben und mehr aus ihrem Leben machen wollten und darum baten eine Hebammen- bzw. Krankenschwesternausbildung absolvieren zu dürfen. Sie suchten sich ihren eigenen Ehemann gegen den Willen des Vaters und eine erbat ihre Versetzung – sie arbeitete als Hebamme – bei der Kolonialregierung in ein anderes Gebiet, wo sie nach der Flucht mit ihrem Mann leben konnte. Anna Guillaume. Domita das Batakmädchen, 1930, RMG 1.315 Guillaume, Anna.

223 Zwischen 1936 und 1939 schlossen in den beiden Missionskrankenhäusern jeweils 10 Hebammen pro Jahr ihre Ausbildung erfolgreich ab. Vgl. hierzu: Peter Johannsen. Lebenserinnerungen, S. 23, RMG 1.374 Johannsen, Dr. Peter.

224 Auguste Beisenherz. Schreiben an die Missionsleitung, 25.5.1917, RMG 2.095 Beisenherz, Auguste.

225 Unter den ersten Hebammenschülerinnern waren zwei Mädchen aus dem Kinderheim in Laguboti. Lisette Niemann. Schreiben an die Deputation, Laguboti, 28.2.1906, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit an Mädchen in Laguboti.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

weggelaufen sind […].«[226] Doch auch bei Töchtern von »Lehrer-, Häuptlings- oder Beamtenhäusern«[227] war diese Ausbildung gefragt. Die Ausbildung genoss einen guten Ruf. Einheimische Hebammen standen auch europäischen Frauen während der Geburt bei, wie folgende Quelle belegt: »Wir konnten bereits in einige Europäerfamilien den Mädchen der ersten Klasse die Wochen- und Krankenpflege zu unserer und der Patientinnen vollen Zufriedenheit übergeben.«[228]

Abbildung 17: Im Krankenhaus in Pearadja ausgebildete Hebammen, o.J.

Quelle: Winkler et all 2006, S. 426

Als examinierte Hebammen konnten die Frauen, unabhängig von der Mission auch in Regierungs- und Plantagenkrankenhäusern oder auch selbständig arbeiten.[229] Gerade der letzte Punkt war besonders entscheidend, denn für Mädchen und Frauen war die örtliche Unabhängigkeit und die damit verbundene Möglichkeit auch nach der Heirat weiter in diesem Beruf zu arbeiten entscheidend.[230] Mit diesen beruflichen Perspektiven über die Ehe hinweg, setzte sich der Beruf der Hebamme klar von dem Beruf der

226 N.N. Schwester Alwine Hamachers Arbeit. Pearadja. In: DMR 1921, S. 35-37. 1934 wurde der Besuch der sechsjährigen Grundschulausbildung Voraussetzung für die Hebammenausbildung, Zudem wurde erst eine dreijährige Krankenpflegeausbildung vorgeschoben.

227 Julius Winkler. Die Hebammenschule, o.J. RMG 2.945 Missionsärztliche Arbeit von J. Winkler und P. Johannsen.

228 N.N. Aus dem Missionshospital Pea radja. In: BdRM 1929, S. 116.

229 Die Ausbildungsstätten der Missionsschwestern waren von der holländischen Kolonialregierung anerkannt und so waren auch die einheimischen Hebammen. Eine Hebamme verließ das Batakland und arbeitete auf der Insel Eggano. Johannsen 1936, 34f; Konferenzprotokoll 1935, Bl. 17, RMG 2.898 Missionarskonferenzen.

230 Martha Schächter berichtete von dem Mädchen Pintaria, das noch vor dem Examen geheiratet hat. N.N. von unseren Schwestern. In: DMR 1928, S. 186.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Krankenschwester ab, da die Krankenschwestern vielfach bis zur Verheiratung arbeiteten.[231] Dies hing nicht unbedingt damit zusammen, dass Ehe und Berufstätigkeit nicht vereinbar war. Vielmehr sind doch einige Fälle überliefert, bei denen ausgebildete Krankenschwestern eine zusätzliche Ausbildung in Geburtshilfe forderten mit dem Argument, dass sie mit der Krankenschwesternausbildung nichts anfangen könnten, wenn sie verheiratet wären und für die »Dorfarbeit« seien sie auch »nicht geschickt genug.«[232] Diese jungen Frauen schufen sich mit den Ausbildungsangeboten der Mission ganz offensichtlich einen neuen Lebensunterhalt und das gezielt mit Blick auf die Zeit *nach* ihrer Heirat und als Alternative zur traditionellen Frauenarbeit. Für sie war die Berufsausbildung folglich nicht eine Art »Lückenfüller« für die Zeit zwischen Konfirmation und Heirat, sondern eine Möglichkeit aus traditionellen Strukturen auszubrechen. Dank der Spenden von Missionsfreundinnen in Deutschland, konnten die Hebammen nach dem Examen mit den nötigen Instrumenten und Handtüchern ausgestattet werden, wie auf Abbildung 17 zu sehen ist.[233] Entlohnt wurden Hebammen von den Familien, den Gemeinden und der Mission.[234] Die Nachfrage an dieser Ausbildung war so groß, dass auch hier ein spezieller Verteilungsschlüssel für die einzelnen Gemeinden aufgestellt wurde und in einem Jahr sogar die Bewerbungsphase wegen Ungereimtheiten wiederholt werden musste.[235] Die Hebammen arbeiteten selbständig und meist unabhängig von einem Arzt.[236] Für Auguste Hamacher schien es deshalb gar nötig zu sein, die Hebammen darauf hinzuweisen, dass eine Hebamme »nicht zu viel Verantwortung«[237] übernehmen darf, wenn ein Arzt zu erreichen ist. In 30 Jahren wurden weit über 150 Hebammen ausgebildet. Die große Nachfrage an dieser Ausbildung hatte Rückwirkungen auf die Mission und das von ihr idealisierte Bild der Ehefrau und Mutter, denn das große Interesse führte dazu, dass die verheiratete Schwester Lina Zeitter auf Wunsch der Missionare auch nach ihrer Heirat Hebammenkurse leitete, obwohl Missionsschwestern eigentlich mit der Heirat aus ihrem Beruf ausstiegen. Hier wurde offiziell eine Ausnahme gemacht. Wie sensibel dieses Thema war, zeigt ein Schreiben von ihrem Ehemann Heinrich Brakensiek, der darin betont »er habe überhaupt nur auf Wunsch verschiedener Brüder diesem Kurs zugestimmt.«[238] Ihr Engagement trug zum Missionserfolg bei und wurde offensichtlich deshalb, als von Gott gewollt und im Dienst des Missionsziels stehend, angenommen. So berichtete Peter Heinrich Johannsen: »Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß in der gleichen Zeit die frühere Krankenschwester Lina Zeitter, die das deutsche und holländische Hebammendiplom

231 Dass die Hebammen auch nach der Heirat weiter als Hebammen tätig waren, war tatsächlich auch von Seite der Mission erwünscht. Vgl. hierzu Schreiber 1923, S. 81; Albrecht 1934, S. 110.

232 Auguste Beisenherz. Jahresbericht 1916, RMG 2.095 Beisenherz, Auguste.

233 Lina Brakensiek. Bericht vom 19.1.1914, RMG 1.966 Brakensiek, Heinrich.

234 Dannert und Wagner 1934, S. 70. Auf der Konferenz 1913 erbaten sich die Missionare Gelder für das Gehalt der inländischen Hebammen.

235 Konferenzprotokoll 1927, Konferenzprotokoll 1923 Sipoholon, Bl. 194, Konferenzprotokoll 1925 Sipoholon, Bl. 242, RMG 2.896 Missionarskonferenzen. Auguste Beisenherz. Schreiben an Missionsleitung, 25.5.1917, RMG 2.095 Beisenherz, Auguste. Außerdem: Schreiber 1905, S. 50.

236 Johannsen 1936, S. 35.

237 Hamacher 1936, S. 40.

238 Heinrich Brakensiek. Bericht 7.6.1914, RMG 1.966 Brakensiek, Heinrich.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besaß, als Frau des Missionars Heinrich Brakensiek auf der Insel Samosir an dem dortigen kleinen Hilfskrankenhaus fortlaufend junge bataksche Mädchen zu Hebammen ausgebildet hat, so gut sie es eben vermochte.«[239]

8.4.3 Nähschulen als Orte »zur Heranbildung brauchbarer Hausfrauen«[240]?

Eng verbunden mit der Frauenmission war die Einrichtung sogenannten Nähschulen. Als Stätten »zur Heranbildung brauchbarer Hausfrauen«[241] wurden sie vielfach dahingehend kritisiert, dass sie Frauen in eine europäische Frauenrolle drängten. Und doch waren es Mädchen und Frauen selbst, die die Einrichtung solcher Nähschulen einforderten, da sie durchaus an europäischen Handfertigkeiten wie Nähen, Stricken und Sticken interessiert waren.[242] Dieses Interesse kam der Mission allerdings sehr entgegen, denn zum einen wurde gleichförmige Arbeit als disziplinierende Technik verstanden, deren Ziel die Erlösung des Individuums von »niederen Treiben«[243] war, zum anderen sollte äußerlich sauber ausgeführte Arbeit zur »inneren Sauberkeit«[244] führen und damit erhielt diese Tätigkeit eine moralische Qualität.

Missionarsfrauen und Missionsschwestern erkannten hier eine Chance Kontakt zur weiblichen Bevölkerung aufzunehmen und so Mädchen und Frauen christliche Wert- und Moralvorstellungen näher zu bringen. In der Hereromission begann Emma Hahn am 12.10.1846 mit einer Nähschule.[245] Das Interesse daran war groß. 1850 zählt die Schule 40 Mädchen und sie konnte »nicht alle annehmen, die kommen wollen.«[246] Auch fast hundert Jahre später schrieb Meta Domnowsky von diesem Interesse der Frauen an der missionarischen Frauenschule. »Weil einige Frauen gern nähen, stricken und häkeln lernen wollten, begann Frau Missionar Rethemeyer und ich mit einer Frauennähschule. Diese Zusammenkünfte sind uns Mittel zum Zweck, mit den Frauen nach der Näharbeit über das Wort Gottes zu sprechen.«[247] Die Briefe der Missionsschwestern belegen allerdings überdeutlich, dass sich die Frauen weniger für den christlichen Glauben als vielmehr für die Handfertigkeiten interessierten. Sie interessierten sich

239 Johannsen 1936, S. 35.

240 Prodolliet 1987, S. 53.

241 Ebd. Vgl. hierzu außerdem Mamozai 1989; Akakpo-Numado 2005.

242 Dies galt nicht nur für die protestantische Mission, sondern auch in der katholischen Mission wurden die Nähstunden von der weiblichen Bevölkerung eingefordert; gleichzeitig aber auch für missionarische Zwecke genutzt. Strickrodt 2007, 2010; Stornig 2013. Friedrich Heinrich Vollmer. Schreiben an die Väter. 28.10.1853 in: Moritz 2000b, S. 55. Heinrich Beiderbecke. Bericht über Otjyozondysera 1874/75, Bl. 72a-73b. RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland.

243 Ladj-Teichmann 1983a, S. 224. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts kam es in Deutschland zu einem »regelrechten Handarbeitsboom.« In Töchterschulen konnte der Unterricht bis zu 16 Stunden pro Woche einnehmen. Über selbstgefertigte Bänder, Häubchen, Geldbörsen etc. drückten Familienmitglieder ihre Zuneigung aus. Deshalb war die Handfertigkeit der Mädchen ein wichtiges Erziehungsziel. Jacobi 2013, S. 223.

244 Ladj-Teichmann 1983a, S. 224.

245 Lau 1985, S. 341.

246 Lau 1985, S. 469.

247 Meta Domnowsky. Jahresbericht 1933, Bl. 40-41, RMG 1.761a Domnowsky, Meta.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deshalb dafür, weil sie mit den europäischen Handfertigkeiten die mehr und mehr gefragte Kleidung nach europäischer Mode selbst herstellen und reparieren konnten.[248] Dies zeigt sich auch darin, dass Hererofrauen auf Missionsstationen kamen, um dort gegen Holz Nadeln zu tauschen, die sie zum Nähen von Kleidern benutzen konnten.[249] Wie erfolgreich manche Frauen diese neuen Künste beherrschten, darüber berichtete bspw. Hedwig Irle: »Wilhelmine hatte eine Nähmaschine, und sowohl sie wie auch Meta [Domnowsky] nähten Hemden, Röcke und Kleider, wie es viele deutsche Frauen und Mädchen nicht verstehen.«[250] In einem Vortrag wird der RMG sogar vorgeworfen die einheimische Bevölkerung zum Luxus zu erziehen und als Beweis die Nähschulen angeführt.[251] Damit verweist diese Kritik auch auf eine Entwicklung, die von der Mission mit ihren Nähschulen so nicht vorgesehen war. Nämlich der selbstbewusste und eigenständige Umgang der Mädchen und Frauen mit den in den Nähschulen der Mission erworbenen Kenntnissen. Dass Mädchen und Frauen anfingen Schnitte aus südafrikanischen Modezeitschriften zu nähen und wertvolle und edle Stoffe verwendeten, wurde auch von Seiten der Mission abgelehnt. Mädchen und Frauen waren durchaus selektiv und kamen einfach nicht mehr zu den Nähstunden, wenn sie sich nicht länger dafür interessierten oder nichts mehr lernen konnten. Ähnliche Erfahrungen machten auch die Schwestern auf Sumatra, wie die Beobachtung von Annette Garnerus von 1922 bezüglich der Strickerei belegt: »Vor allem die Strumpfstrickerei waren sie bald leid und blieben fort.«[252]

Da sich mit dem Christentum und der stetigen Kolonialisierung der europäische Kleiderstil ausbreitete, waren diese Handfertigkeiten sehr gefragt. Mädchen und Frauen eröffneten sich mit diesen Kenntnissen einen neuen Erwerbszweig. So profitierten auch sie von der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umbruchsphase seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Frauen konnten aber nicht nur Kleidung selbst herstellen und reparieren, sondern außerdem in den zahlreicher werdenden europäischen Haushalten eine bezahlte Stelle als Haushälterinnen finden. Frauen und Mädchen setzten die im missionarischen Kontext erworbenen Kenntnisse in ihrem eigenen wirtschaftlichen Interesse ein, oft auch gegen missionarische Vorstellungen. In Namibia nutzten Frauen auch die Möglichkeit über die Nähschulen an zusätzliches Wissen und Kenntnisse zu kommen, was für sie nützlich war. So forderten bspw. Frauen von Frieda Schröder, dass sie ihnen Deutsch beibringen sollte, was sie auch tat.[253]

---

248 Die Mission war interessiert und beteiligt an der Einführung eines moralisch akzeptierten Kleidungsstils in Namibia und auf Sumatra. Robert Ross betont in seiner globalgeschichtlichen Arbeit zum Thema Kleidung zum einen, dass das, was die Menschen an Kleidung tragen, nur zu einem kleinen Teil von außen aufgedrängt werden kann. Zum anderen weist er darauf, dass Kleidung dazu benutzt wird zu zeigen, wer man ist bzw. wer man sein möchte. Ross 2008, 6f. Zum Wandel der Kleidung unter missionarischen Einfluss auf Sumatra vgl. auch: Niessen 1993.

249 Irle 1909, S. 27. Davon berichtete auch Else Sonnenberg. Sonnenberg 2004.

250 Irle 1909, S. 78.

251 Johannes Warneck. Bemerkungen zu dem Vortrag des Pg. Reinbeck betreffs Tätigkeit der Heidenmission in Südwestafrika. 1935, RMG 2.635b Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika.

252 Annette Garnerus. Jahresbericht von 1922, Pearadja, RMG 2.866 Pearadja.

253 Frieda Schröder. Schreiben an Margarete, Windhuk 6.9.1936, Bl. 113a und Schreiben an Missionsfreunde, Windhuk März 1938, Bl. 101, RMG 1755b Schröder, Frieda.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch auf Sumatra waren es Mädchen und Frauen, die von den Missionarsfrauen und -schwestern den Unterricht in Handfertigkeiten einforderten und damit die Gründung dieser Schulen beförderten, auch wenn Missionarsfrauen und Missionsschwestern über diese Nähschule Einfluss auf Mädchen und Frauen zu nehmen versuchten. »Natürlich ist diese Nähschule der Köder, um die jungen Mädchen einmal in der Woche zusammenzubringen,«[254] schrieb Lina Brakensiek 1914. Auch auf Sumatra eröffneten sich für Batakmädchen und -frauen hier Möglichkeiten die gefragten Kleidungsstücke nicht nur für den Eigengebrauch zu nähen oder zu reparieren, sondern auch für den Verkauf und damit die Möglichkeit, sich selber einen (kleinen) Verdienst zu verschaffen. Luise Winkler erinnerte sich, dass Mädchen und Frauen durchaus anspruchsvoll in ihren Erwartungen an das in den Nähstunden Gelehrte waren: »Sie häkelten Spitzen an Kopfkissen wie sie es bei den Europäern sahen.«[255]

So wurden in diesen Nähschulen europäisch-christliche Moral- und Hygienevorstellungen weitergegeben und unbestreitbar Einfluss auf die Lebensweise der Mädchen und Frauen genommen. Auch konnte die Fertigkeiten der Frauen im Nähen als Beleg für eine erfolgreiche Erziehung entsprechend den eigenen Weiblichkeitsidealen gewertet werden.[256] »Hererofrauen lernen jetzt mit ihren Töchtern zusammen nähen, waschen, plätte, einige haben auch Nähmaschinen und wissen auf das gewandtste mit ihnen umzugehen, und wundern muß ich mich, wie geschickt die Frauen im Zuschneiden sind, und unserer Hereromädchen im Nähen.«[257] Es zeigt aber auch, dass den Frauen durchaus Fähigkeiten und Fertigkeiten weitergegeben wurden, die sie sich im eigenen Interessen zu Nutze machten. Außerdem waren diese Nähstunden auch Orte, an denen sich Frauen über Probleme und Herausforderungen austauschen konnten. Rita Smith-Kipp hat darauf hingewiesen, dass Frauen mit diesen Nähkursen eine neue spezifisch weibliche Öffentlichkeit schufen.[258]

Auch wenn sich die Mission mit ihren Nähschulen explizit an Mädchen und Frauen wandten, wurden auch Jungen im Nähen und Flicken ausgebildet. Ohne dies allerdings in den Missionszeitschriften als Erziehungs- und Bildungsprogramm darzustellen, wie dies bei Mädchen und Frauen geschah, passte es doch nicht in das vorherrschende Männlichkeitsbild. Auf Sumatra war der Nähunterricht bspw. Bestandteil der Ausbildung zum Heilpfleger, denn es war eine ihrer Aufgaben, die Laken und Tücher, die dort gebraucht wurden, zu nähen und zu flicken: »Die Jungen erlernten recht bald die Handhabung der Nähmaschine, zeigten sich sehr geschickt im Zuschneiden der Sachen, im Nähen, später auch im Flicken und Stopfen und dergleichen mehr.«[259] In den

254 Lina Brakensiek 1914. Selbst 1920 wird der Handarbeitsunterricht als Möglichkeit gesehen, Mädchen für die Mission und die christliche Erziehung zu »gewinnen.«

255 Luise Winkler. Meine Erlebnisse und Erinnerungen, S. 44, RMG 1.436 Winkler, Luise.

256 Dies war vor allem wichtig, wenn die Mission sich selbst als kulturfördernde Institution beweisen musste.

257 Julius Möller. Das Frauentum im Heidenland. In: DMR 1929, S. 36.

258 Smith Kipp 1998, S. 234.

259 Charlotte Spethmann berichtete darüber, dass die Jungen zunächst zuschauen und dann mithelfen mussten. Charlotte Spethmann. Aus den Anfängen der ärztlichen Missionsarbeit im Innern von Sumatra, ca. 1935, RMG 2.936 Ärztliche Mission auf Sumatra.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Krankenhäusern auf Sumatra waren zudem Jungen oder Männer für die Wäscherei zuständig und wurden folglich in europäischen Vorstellungen von Reinlichkeit, Ordnung und Hygiene geschult.[260] Im Unterschied zu den Frauen gehörte in diesem Kontext das Waschen und Nähen zur beruflichen Ausbildung und nicht zum Mannsein.

Auch in der Hereromission berichtete Lina Stahlhut vom Interesse der Jungen am Nähen.[261] Und die Missionarsfrau Lydia Vedder gab Frauen *und* Männern Nähunterricht als Teil der Gehilfenausbildung im Augustineum.[262] Dabei stellten auch sie sich offensichtlich sehr geschickt an: »Auch die grösseren Jungen nähen ihre Näh- und Flicktücher; manche brachten es bis zu einem gut sitzenden Knabenhemd.«[263]

Der geschlechterspezifische Unterschied bleibt allerdings bestehen: bei Frauen galten diese Fähigkeiten als Merkmal einer guten Hausfrau und damit als für die Mission wichtiges Ziel der weiblichen Ausbildung, während es für die Definition eines christlichen Ehemanns nicht von Belang war, ob er nähen konnte oder nicht; vielmehr standen seine Fertigkeiten im Nähen im Zusammenhang seiner beruflichen Tätigkeit. So konnten sich Männer, die im Nähen und Schneidern ausgebildet wurden, als Schneider ihren Lebensunterhalt verdienen.[264] Frauen hingegen, die mit ihren Nähkünsten Geld verdienten wurden von der Mission vielmehr dafür kritisiert, dass sie von »Geldsucht«[265] getrieben seien.

8.4.4 Von männlichen Haushaltshilfen auf Sumatra

Wie sehr sich die Mission auch lokalen Rahmenbedingungen unterwerfen musste, zeigt eindrücklich die Situation auf Sumatra. Anders als in Namibia, wo sich der Missionshaushalt als Ausbildungsstätte für Mädchen etablieren konnte, gelang es den Missionaren im 19. Jahrhundert nicht, Mädchen in ihrem Haushalten anzustellen, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe.[266] Während also in Namibia in Haushalten auf ihre Bestimmung als Hausfrau und Mutter nach christlichen Idealen vorbereitet werden konnte, waren die Missionarsfamilien auf Sumatra auf Jungen als Haushaltsgehilfen angewiesen. Wie in Namibia die Mädchen, so wurden auf Sumatra in den Missions-

260 Charlotte Spethmann. Aus den Anfängen der ärztlichen Missionsarbeit im Innern von Sumatra 1935, RMG 2.936 Ärztliche Mission auf Sumatra.

261 Lina Stahlhut. Bericht aus Karibib. In: DMR 1921, S. 38.

262 N.N. Missionar Vedder unter seinen Schülern in dem wiedereröffneten Augustineum. In: BdRM 1925, S. 41f.

263 Lina Stahlhut. Arbeitsbericht von April-September 1928 aus Karibib, 26.9.1928, RMG 1.742 Stahlhut, Lina geb. Rhode.

264 Gerson, der Hausjunge in der Familie Meis, lernte während seiner Zeit als Hausjunge nähen und wurde so zum »Wanderschneider.« Er nähte für Missionsfamilien und europäische Familien und konnte mit seiner Arbeit ausreichend Geld verdienen, dass er die Reisfelder seines verstorbenen Vaters wieder zurückkaufen konnte. Das heißt, es gelang ihm ein sozialer Aufstieg durch diese Tätigkeit. Meis 2003, S. 117.

265 Auguste Temming. Sumatra. In: BdRM 1917, S. 47.

266 Dies wird ausführlich diskutiert in Kapitel VI.3.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haushalten Jungen angeleitet im Kochen,[267] Putzen, Waschen und Bügeln.[268] »Ist solch ein Junge aber geschickt und gut angelernt, so ist er zu allem zu gebrauchen. So näht einer z.B.: augenblicklich auf meiner Nähmaschine einen Anzug für einen Industrieschüler. Auch die Wäsche besorgt er recht nett und schreinert alles, was man ihm zeigt. An Beschäftigung für die Jungen fehlt es auf einer neu angelegten Station nie. Im Garten wächst das Unkraut schneller als alles andere.«[269] Auch Flicken mussten die Hausjungen lernen. Darüber hinaus waren sie auch für die Kinderbetreuung verantwortlich. Da dies weniger gut mit den christlichen Genderkonstruktionen in Einklang stand, wurde auch weniger breit in missionseigenen Zeitschriften darüber berichtet. Offensichtlich wurde diese Tätigkeit nicht als optimale Vorbereitung für einen Mann als Ehemann und Vater gesehen. Während also die Missionare 1909 protokollierten, dass die Erziehung der Mädchen wichtiger sei als die der Jungen, »da in den Händen der Frauen der größte Teil der Kindererziehung liege,«[270] waren es tatsächlich Jungen, die zum großen Teil die Missionskinder betreuten.[271]

Auch die Missionsschwestern hatten einen (verheirateten) Mann als Koch in ihrem Haushalt, so dass, so begründete Lisette Niemann 1905 die Anstellung, sie selbst keine Zeit mit dem Haushalt verlor.[272] Während Missionsschwestern also Mädchen zu zukünftigen Hausfrauen in ihren Bildungseinrichtungen erzogen, überließen sie den eigenen Haushalt einem Mann.

8.4.5 Missionarische Industrieschulen und ihre geschlechtsspezifische Ausrichtung

Fast sämtliche Ausbildungsangebote der Mission für Mädchen und Frauen waren als Übergang zwischen Schulabschluss und Heirat gedacht. Die Ausbildungen waren nicht darauf ausgelegt, Frauen zu wirtschaftlich unabhängigen Personen auszubilden. Eine Ausnahme bildete die Webschule, die von Auguste Temming und Anna Metzler mit Unterstützung des holländischen Assistent-Residenten 1911 in Laguboti gründetet wurde.[273] Die Webschule wurde mit der Absicht gegründet, die Lebenssituation von Frauen zu verbessern, ihnen bessere Verdienstmöglichkeiten schaffen und sie dadurch wirtschaftlich unabhängiger zu machen. So schrieb August Temming: »[…] mein Wunsch ist

267 In Namibia kochten die Missionarsfamilien, soweit dies möglich war, deutsches Essen. Auf Sumatra dagegen passten sie sich lokalen Gepflogenheiten an. Und so mussten hier auch die Missionarsfrauen nach ihrer Ankunft zunächst von den Hausjungen erst lernen, wie gekocht wurde. Vgl. hierzu u.a. Winkler-Metzler 2000; Meis 2003.

268 Meis 2003, 106ff.

269 Aus Briefen unsrer Schwestern. O. Brinckschmidt, Sidikalang. In: DMR 1911, S. 8.

270 Konferenzprotokoll 1909, Bl. 102, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

271 Über die Arbeit dieser Jungen und die besonderen Beziehungen, die sich zwischen den Jungen und den Missionarskindern entwickelt haben vgl. Meis 2003, S. 112f.

272 Lisette Niemann. Bericht Laguboti 14.3.1905, RMG 2.918 Schul- und Internatsarbeit an Mädchen in Laguboti.

273 Finanziell unterstützte die Regierung dieses Vorhaben. Sie finanzierte auch die Reise von Auguste Temming mit Renatus und dessen Tochter Rena und noch zwei weiteren Mädchen nach Padangsche Borenlanden, um die dortige Webkunst zu studieren, aber gleichzeitig auch für die Webkunst der Batak zu werben.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auch zugleich die Weberei zu heben u[nd] d[en] Frauen etwas mehr Verdienst zu schaffen u[nd] da möchte ich, daß wir besser eingerichtete Webevorrichtungen bekommen u[nd] auch andere Webereien gearbeitet werden, die zum Ausfuhrartikel werde können.«[274] Auguste Temming verfolgte große Pläne mit ihrer Weberei. Allerdings fand sie innerhalb der Mission keine Unterstützung. Vielmehr standen die Missionare ihren Bestrebungen reserviert bzw. ablehnend gegenüber, so dass die Schule nach dem Austritt von Auguste Temming aus der Mission wieder an Bedeutung verlor.[275] Ob dies nun daran lag, dass die Missionsschwester handelte, ohne zuvor Rücksprache mit den Missionaren zu suchen, oder ob es war, weil die Mission grundsätzlich nicht daran interessiert war wirtschaftlich selbständige Frauen auszubilden, muss im Bereich des Spekulativen bleiben. Möglicherweise war es die Kombination aus beidem. Doch gerade im Umkreis der Kirchen und damit auch der Mission war die Abwehr Frauen qualifizierte Berufe zu eröffnen und sie damit zu wirtschaftlich unabhängigen Personen auszubilden, äußerst heftig. Den Frauen war der Erwerb nur in drei Bereichen gestattet: Kranken- und Armenpflege (Diakonissenwesen), untergeordnete medizinisch-pflegerische Tätigkeit und Erziehung und Unterrichtung auf Ebene der Elementarschulen. Der unabhängige Status, den Frauen mit qualifizierter Erwerbsarbeit erreichen konnten, wurde abgelehnt, weil er das religiöse Familienmodell bedrohte.[276] Dieser Einstellung, stand die Forderung von Auguste Temming, Frauen zu wirtschaftlich unabhängigen Personen auszubilden konträr gegenüber. Mädchen und Frauen im Weben auszubilden und zu fördern, war allerdings auch von der Mission als wichtig erkannt worden.[277] Weben zu können, war für eine Batakfrau von wesentlicher Bedeutung und wichtig für ihre soziale Stellung und wurde im öffentlichen Raum getätigt, wie die Abbildung 18 zeigt. Auch Lisette Niemann hatte früh schon eine Webschule mit ihrer Mädchenschule in Laguboti verbunden. Und Mädchen webten auch in den schon existierenden Webschulen nicht nur für ihren eigenen Gebrauch, sondern auch für den Verkauf.[278] Allerdings kam dieses Geld der Mission zugute, war also einem höheren Zweck, nämlich der Ausbreitung des Christentums und der Mission, unterstellt. Damit dienten diese Webschulen nicht primär dem persönlichen Fortkommen der Frauen,

wenn auch an dort »eine Anzahl ehemaliger, jetzt verheirateter Schülerinnen« für einen »kleinen Gehalt«[279] angestellt waren, um die Nachfrage nach Produkten erfüllen zu können. Da aber diese Webschulen nicht explizit das Ziel verfolgte, Frauen durch die Weberei wirtschaftlich unabhängig zu machen, waren auch kleiner Anstellungen

274 Die Webschule sollte Teil einer Industrieschule für Frauen sein. Vgl. hierzu Auguste Temming. Schreiben an den Inspektor, Pea Radja 22.6.1911. RMG 2.083 Temming, Auguste. N.N. Aus den Briefen unserer Schwestern: Anna Metzler. In: DMR 1909, S. 6. Zur Veränderung der batakschen Webkunst auch im Zusammenhang mit Mission siehe Nissen 1985, S. 52. und S. 108.

275 Wilhelm Metzler »im Vertrauen« an den Inspektor, 8.8.1911, RMG 1.937 Metzler, Wilhelm.

276 Baumann 1993, S. 150.

277 Vermutlich war ihnen jedoch die sakrale Bedeutung der Ulos nicht in ihrer Gesamtheit bewusst. Batakfrauen begannen christliche Muster in ihre Webereien einzuflechten. Hierzu vgl. Niessen 1985, 1993.

278 So wurde bspw. die Hebammenausbildung mit dem Verkauf von Webprodukten in Barmen quersubventioniert. Ankündigung. In: DMR 1926, S. 164.

279 N.N. Die Webschule der Schwester Lisette Niemann, Laguboti. In: BdRM 1917, S. 40.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durchaus akzeptiert. Allerdings schuf die Mission auch hier (in)direkt eine Möglichkeit für Frauen Geld zu verdienen und damit ein eigenes Einkommen. Und diese Möglichkeit stand offensichtlich auch verheirateten Frauen offen.

Abbildung 18: Weberei der Mission auf Sumatra

Quelle: KITLV 69005

8.4.6 »Nur der beste Christ ist auch der beste Arbeiter.«[280] Handwerkerausbildung in Namibia und auf Sumatra

Während die Mission kein Interesse daran hatte eine Industrieschule für Mädchen einzurichten, gründete sie Industrie- und Handwerkschulen für Jungen. Die als »faul« wahrgenommenen Männer sollten darin zu idealen Protestanten, arbeitsam, pflichtbewusst und fromm, ausgebildet werden.[281] Dadurch sollte die vorgefundene Arbeitsteilung aufgebrochen und Frauen aus ihrer sklavenähnlichen Abhängigkeit vom Mann befreit werden. Folglich richteten sich diese Ausbildungen nur an Männer. Idealerweise sollten diese als Alleinverdiener für den Unterhalt der Familie sorgen und Frauen für ihre weibliche Pflichten freistellen.[282] Männer konnten also zu Handwerkern ausge-

280 Irle 1906b, S. 16.

281 Arbeitserziehung im missionarischen Sinn deutet Thorsten Altena auch als Instrument zur Förderung der Eigenständigkeit der Afrikaner im Hinblick auf ein wirtschaftliches autarkes Christentum. Vgl. Altena 2003, S. 159.

282 Schreiben aus Barmen an Missionare der Hereromission, 24.1.1908, Bl. 139b, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bildet werden: Schreiner, Maurer, Wagenbauer, Schmiede, Gerber, Maler Schuhmacher und Drucker. In der Hereromission wurde dies gezielt eingesetzt, um den Männern eine alternative Einkommensgrundlage zum Nomadenleben als Viehzüchter zu schaffen und sie so zur Sesshaftigkeit zu bewegen. Es sollte aber auch die familiären Sanktionen beim Übertritt zum Christentum ausgleichen. Und darüber hinaus auch noch den Nahrungsmittelbedarf der Gemeinde sichern und damit ein Umherziehen unnötig werden lassen. Männer wurden folglich gezielt in Garten- und Hausbau nach europäischen Vorstellungen ausgebildet.[283] Der Hausbau wie auch das Anlegen von Gärten gewann für die Mission vor allem eine große symbolische Bedeutung und galten als Zeichen für kulturellen Fortschritt und Kennzeichen der neuen Gemeinden, der sich in der »Sesshaftmachung« der Bevölkerung ausdrückte.[284] Insbesondere der Garten wurde zur Metapher für die Kultivierung von Natur und Mensch in den Missionsgebieten. »Agriculture […] would cultivate the worker as he cultivated the land.«[285] Symbolische Bedeutung erhielt aber nicht nur der Garten- sondern auch der Häuserbau. Denn für die Getauften galt nicht nur, dass sie sich gesittet kleideten und »möglichst [einem] geregelten Erwerb«[286] nachgehen mussten, sondern sie mussten auch anstatt Hütten »ordentliche Wohnungen«[287] haben. Gerade der Häuserbau wurde dabei zum Zeichen einer höheren Kultur.[288] Zeitweilig konnten die Missionare mit diesem Ausbildungsprogramm auch einen Erfolg verbuchen. »Auch im Aeußerlichen heben sich die Herero: sie sähen Weizen, pflanzen Tabak; […] und es entstehen 6 massive Häuser auf Otjimbingue.«[289] Und Gottlieb Viehe schieb: »Ein Herero als Heide wird sich in einem ordentlichen reinlichen Hause ebensowenig wohl fühlen als der Christ in der schmutzigen Hererohütte.«[290]

Problematisch wurde für die Hereromission, dass gar nicht ausreichend Feld und Gärten zur Verfügung standen, um die Christengemeinden zu versorgen.[291] Hinzu kam, dass nicht nur die Arbeit auf dem Feld, sondern auch der Hausbau bei den Herero

283 Bericht über Schulen in den Kolonien, Schulproklamation des Administrators G.R. Hofmeyer, 1.1.1922, Bl. 348, Barch R1001/7312. Außerdem: BdRM 1921, S. 253, BdRM 1924, S. 26.

284 Johann Irle. Bericht über Otjyosazu 1875/76, Bl. 116a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland. Vgl. zudem: Osterhammel und Barth 2005. Zur Missionskolonie und zur Missionshandelsgesellschaft vgl. Henrichsen 2011, S. 141ff.

285 Comaroff und Comaroff 1991, S. 246, 288ff; Oermann 1999, S. 50; Mossolow 1993, S. 10

286 BdRM 1870, S. 323.

287 Ebd.

288 Entsprechend verwiesen die Missionare zur Betonung ihres Missionserfolgs auf äußerliche Veränderungen wie der Bau von Häusern oder die ausführliche Beschreibung zum Gartenanbau. Diesbezüglich wurde auch der erste Pflug, den die Mission von dem englischen Händler Dixon erstanden hatte, als historisches Ereignis gefeiert. In der Stationschronik von Otjimbingue für das Jahr 1856 ist vermerkt: »Das ist jedenfalls der 1. Pflug gewesen, der auf Otjimbingue Furchen zog.« Stationschronik von Otjimbingue, ELCRN V. 25, S. 18.

289 BdRM 1866, S. 39.

290 BdRM 1873, S. 236. Allerdings kostete der Hausbau die Christ*innen ein Vermögen und nicht alle konnten sich ein solches Haus leisten.

291 Hierauf verwies bereits Freek Meyer 1886. Freerk Meyer. Eine Charakteristik unserer Ovahereromission, 1886, Bl. 34a, RMG 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland. Dies bestätigte auch Philipp Diehl. Ders. Bericht über Okahandja, 1880, Bl. 94b, RMG 2.612 Missionarskonferenzen im Hereroland. Und 1898 bestanden die Missionare darauf, dass jede Station selbst entscheiden sollte,

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Domäne der Frauen war. Und diese wehrten sich vehement gegen diese Veränderungen. Heinrich Kleinschmidt berichtete in seinem Tagebuch aus Windhuk, darüber, dass sich Frauen gegen die Einführung der neuen Bauweise von Häusern wehrten. Sie gingen demonstrativ Riet holen, um dieses zu Matten zu flechten und daraus Häuser zu bauen. Die Frau von Jonker Afrikaner weigerte sich gar, in dem von ihrem Mann erbauten Haus zu wohnen.[292] Beim Bau von Kirchen und anderen Gebäuden beteiligten sich in der Anfangszeit noch Männer *und* Frauen. D.h. Frauen formten gemeinsam mit Männern, zum Teil gegen Bezahlung, zum Teil für Gotteslohn, die dafür nötigen Steine und sammelten Holz.[293] Mit der Zeit wurden Frauen allerdings immer mehr aus diesen Domänen gedrängt. Die Einführung des Pfluges wurde schließlich zum Symbol der Verdrängung der Frauen aus der Nahrungsmittelproduktion.[294] Jungen und Männer wurden gezielt auf den Missionsfarmen Kenntnisse im Anbau von Getreide und Gemüse vermittelt.[295] Frauen dagegen waren von diesem Wissenstransfer ausgeschlossen. Sie verloren damit ihre bisherigen Zuständigkeitsbereiche und ihre Position als »Platz- und Raumgestalterin.«[296] Jean & John Comaroff haben darauf verwiesen, dass diese Umstellung einen klar genderspezifischen Aspekt verfolgte, denn Frauen, die in der Feldarbeit tätig waren, taten dies unkontrolliert von Männern und es war nicht unüblich, dass sie sich dabei auch über mehrere Tage außerhalb der Siedlung aufgehalten haben.[297]

Während Missionare die Einführung des Ackerbaus als Strategie zur Bildung sesshafter Gemeinden verstanden, nutzten verarmte Herero (Ovatjimba) die Möglichkeit über den Ackerbau an Reichtum zu gelangen. Die bedeutete ihren Viehbesitz zu vergrößern und dadurch den Status eines Viehalters (wieder) zu erlangen.[298] Denn Wohlstand definierten sich bei Herero vor allem seit Mitte 19. Jahrhunderts über die Anzahl

---

wieviel Acker- und Gartenbau die Christ*innen jeweils tun sollten. Konferenzprotokoll 1898, Bl. 28b, RMG 2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland.

292 Vgl. hierzu die Auszüge aus dem Tagebuch von Heinrich Kleinschmidt vom 15.8.1842 in: Moritz 2000a, 159f. Zudem vgl. auch Trüper 2005, S. 446

293 U.a. Friedrich Eich. Bericht über Oyizeva, 13.4.1875, Bl. 70a und Johann Irle. Jahres-Bericht über Oyosazu von Oktober 1872-September 1873, Bl. 39a, RMG 2.611 Missionarskonferenzen. Beide schrieben von »Leuten«, die am Bau halfen.

294 Tisani 1992, S. 78 Marcia Wright (Wright 1983) zeigt in ihrem Aufsatz zu Zambia, dass allerdings auch auf den großen Einfluss, den eine Kolonialverwaltung in dieser Beziehung nehmen konnte. Und Margaret Kinsman zeigt, dass im vorkolonialen Tswana Frauen zwar Produzentinnen landwirtschaftlicher Produkte, aber trotzdem von ihren Männern, Vätern und Söhnen abhängig waren. Denn es waren nicht Frauen, die die Mehrproduktion verwalteten, sondern Männer. Vgl. Kinsman 1983.

295 Von Interesse waren diese Kenntnisse für Herero vor allem in Krisenzeiten, wie Trockenheit, Hungersnöte und der Rinderpest. Henrichsen 2011; Bley 1996, S. 127ff.

296 Carol M. Eastman 1988, zitiert nach: Henrichsen 2011, S. 55. Während Horst Gründer die Mechanisierung der Landwirtschaft in Südwestafrika und damit die Einbindung der Männer in diesen Arbeitsbereich als positive Entwicklung zugunsten der Gleichberechtigung von Frauen deutet, wird von anderer Seite hervorgehoben, dass damit den Frauen wesentliche Zuständigkeitsbereiche entzogen wurden. Gründer 1982, S. 368; Hervé 1993a; Prodolliet 1987; Mamozai 1989.

297 Comaroff und Comaroff 1992b, S. 18.

298 Lau 1985, S. 78 und 256; Henrichsen 2011, S. 100ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Rindern, über den Besitz von Gewehren und Pferden.[299] Die Bedeutung des Rinderbesitz stieg in dieser Folge, anstatt zu sinken, wie dies von der Mission angestrebt wurde.[300] Außerdem konnten sich Hererochrist*innen über die zusätzliche Einnahmequelle den kostspieligen Lebenswandel – Steinhaus, Möbel, Nähmaschine usw. – leisten, ohne ihre Viehherden zu dezimieren. Dieses Verhalten wurde von den Missionaren kritisiert und war abgelehnt. Hinzu kam das unterschiedliche Verständnis von »Arbeit«. Missionare wandten hier allein eurozentrische Normen an, die die traditionelle Einstellung zur Arbeit automatisch abstufte und vergleichsweise als minderwertig erachtete.[301] Und so fordert Friedrich Bernsmann: »Es ist die Pflicht von uns Missionaren, unsere Leute darauf hinzuweisen und immer wieder zu ermahnen, daß sie lernen sollen, im Schweiße ihres Angesichts ihr Bort zu essen und sechs Tage der Woche zu arbeiten.«[302]

Männer zeigten sich zunächst durchaus interessiert an den Handfertigkeiten, die die Mission vermittelte, standen diese doch in engem Zusammenhang mit den Geräten, die sie gleichfalls ins Land brachten und den Neuerungen, die mit Modernität im Zusammenhang standen. Sie wurden ausgebildet zu Schreinern, Maurern, Tischlern, Schmiede, Schuhmachern etc. und damit befähigt u.a. Möbel und Häuser zu bauen, Schuhe zu nähen und Ochsenkarren zu reparieren. Der Plan der Missionare aus dem Jahr 1912 die Handwerkerausbildung mit einer Handwerkerschule zu professionalisieren, löste allerdings bei weißen Handwerkern starken Widerstand aus.[303] Diese waren nicht daran interessiert, dass ihnen eine Konkurrenz entstand, und wehrten sich erfolgreich.[304] Die Mission fügte sich und nahm Abstand von ihren Plänen. In der Folge bildete sie keine examinierten Handwerker aus, sondern begnügte sich damit Jungen in Handfertigkeiten zu schulen und Produkte nur für den Missionsgebrauch herzustellen, wie u.a. Möbel für Schulen und Bügelbretter etc.[305]

---

299 Henrichsen 2011, S. 157ff.

300 Allerdings erlaubten die Bodenbeschaffenheit und die Trockenheit einen ausschließlich intensiven Ackerbau nicht. Freerk Meyer. Eine Charakteristik unserer Ovaherero-mission. 1886, B.36a, 2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland.

301 Altena 2003, S. 161. Hierzu auch Osterhammel und Barth 2005.

302 Friedrich Bernsmann. Wie ist die Tatsache zu erklären, daß unsere Evangelisten und Schullehrer, besonders die im Augustineum ausgebildeten bis jetzt wenig den gelegten Erwartungen entsprochen haben? 1902, Bl. 60b, RMG 2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland.

303 Zu den Diskussionen zur Gründung einer Handwerkerschule und Farmschule vgl. Konferenzprotokoll 1907, Bl. 14 und 18, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland und Konferenzprotokoll 1910, Bl. 217ff, RMG 2.617 Missionarskonferenzen im Hereroland.

304 Christian Spellmeyer. Zur Schul-Reformfrage unserer Missionsschulen in D.S.W. Africa. Bl. 209. RMG 2.628 Missionarskonferenzen im Namaland. Konferenzprotokoll 1909, Bl. 31a und Konferenzprotokoll 1910, Bl. 218, RMG 2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland, Seiner 1904, S. 29. Sprecher der Siedler forderten, dass sich die Missionare aus der Politik gänzlich heraushalten sollten. Oermann 1999, S. 202; Bley 1996, S. 209.

305 Aber auch hier gab es offensichtlich Ausnahmen. Denn Ferdinand Gertse, Enkel von Johanna Gertse und ehemaliger Handwerkerlehrer im Augustineum machte sich selbständig als Handwerker in Okahandja und stellte »Kisten, Stühle und andere Hausgegenstände für Schwarz und Weiß« her. Dammann 1987, 192ff.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abbildung 19: Möbelwerkstatt Otjimbingue, Namibia, o.J.

Quelle: Archiv- und Museumsstiftung der VEM 901-144

Abbildung 20: Möbelwerkstatt Siantar, Sumatra, o.J.

Quelle: KITLV A703

Auf Sumatra sah die Situation etwas anders aus. Den Batak wurde von den Missionaren eine »gewisse Kulturstufe nicht abgesprochen«[306] gerade, weil sie »so geschickt

306 Bruch 1912, S. 47.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und zweckmäßig den Reisbau«[307] betrieben und verschiedenes Gemüse anbauten und durchaus auch »umzäunte, wohlgepflegte Gärten«[308] besaßen. Auch wurden auf Sumatra keine Steinhäuser gebaut, sondern Holzhäuser, denn »Steinhäuser zu bauen verbieten in Niederländisch Indien die häufigen Erdbeben.«[309] Und doch verstanden sich auch die Missionare auf Sumatra »als Träger einer segensreichen Kultur.«[310] Sie begannen jungen Männer in verschiedenen Fertigkeiten zu unterweisen. »Sie zogen sich Schreiner und Tischler heran, ermunterten die Männer, Gärten und Anpflanzungen anzulegen, führten Nähmaschinen, bessere Webstühle, Pflüge, Wagen, Sättel, Türschlösser ein.«[311] Allerdings arbeiteten Männer auch unabhängig von der Mission in verschiedenen Handwerken wie Schreinerei, Schmiedekunst und »Arbeiten mit Gold und Silber.«[312] Auch Holzschnitzereien waren weit verbreitet.[313] 1900 eröffnete die Mission in Narumonda eine Industrieschule. Es gab eine Möbeltischlerei, Drechslerei, Klempnerei; Schmiede, Schlosserei, Uhrmacherwerkstatt, Wagenbauerei, Bootsbauerei, Buchbinderei und eine Missionsdruckerei.[314] Sie sollte den Status der lokalen Handwerker verbessern. Eine Landwirtschaftliche Schule eröffnete die RMG 1907 in der Nähe von Laguboti.[315] Sie sollte zur Verbesserung der landwirtschaftlichen Produktion beitragen, um dadurch die steigende Migration zu verlangsamen und das Einkommen und gleichzeitig den Lebensstandard der Landbevölkerung verbessern. Doch die Schule schloss bereits nach acht Jahren wieder. Jan Aritonang erklärt dies mit dem vorherrschenden Wunsch der Batak lieber eine Anstellung in der Verwaltung zu erhalten, anstatt als Handwerker oder Bauer zu arbeiten.[316] Interessant war die Ausbildung vor allem, weil die ausgebildeten Handwerker vom sogenannten »Rodi« (von Wegarbeiten) der Kolonialregierung freigestellt waren. Dies schuf dem sich bildenden Handwerkerstand ein gewisses Ansehen.[317] Obwohl die Industrieschule zunächst nicht sehr gefragt war, hielt die Mission an ihre fest. In den 1920er Jahren stieg ihr Ruf, nachdem sie 1924 kurz da-

307 Ebd.

308 Ebd.

309 Warneck 1912, S. 42.

310 Warneck 1912, S. 255.

311 Ebd.

312 Bruch 1912, S. 47.

313 Agte 1979, S. 88f.

314 Warneck 1912, S. 257.

315 Diese war komplett von der Kolonialregierung subventioniert und sollte unbedingt erhalten werden, um zu verhindern, dass die Regierung ihre eigene Industrieschule eröffnet. Konferenzprotokoll 1919, RMG 2.896 Missionarskonferenzen. Vgl. hierzu auch die Abmachungen mit der holländischen Kolonialregierung über Subventionen: Bspw. erhielt H. Kraemer seit 1. Juni 1899 100 Gulden für seine Handwerkerschule, December 1900, No 16. (Beschluss von 2. Juni 1899), NL-HaNA, Koloniën 1850-1900/3.7.1 Oost-Indische Besluiten 1850-1932/Inv. Nr. 8254.

316 Aritonang 1994, S. 174. Dies beobachtete auch August Bruch: Bruch 1912, S. 47. Aus diesem Grund erschien es den Missionaren auch unmöglich die Schüler der »Häuptlingsschule« in einer Landwirtschafsschule zu beschäftigen. Konferenzprotokoll 1907, Bl. 36, RMG 2.894 Missionarskonferenzen.

317 Robert Brinckschmidt. BdRM 1917, S. 40.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor stand, geschlossen zu werden.[318] Die meisten Abgänger fanden »gleich Arbeit und guten Verdienst«,[319] was zu einer steigenden Nachfrage führte. Dies wiederum freute die Mission, die die handwerkliche Ausbildung, gegenüber der nach Fortschritt und Macht strebenden Beamten präferierten: »Allmählich beginnt man doch wohl glücklicherweise einzusehen, dass nicht alle die die Holl[ändisch] Inl[ändlische] Schule durchlaufen haben, einen höheren Beamtenposten haben müssen, sondern dass sie sich auch auf anderen Gebieten zu nützlichen Gliedern der menschlichen Gesellschaft entwickeln können.«[320]

Obwohl Batakfrauen auf Sumatra als Händlerinnen auf den Märkten tätig waren und es den Mädchen in den Kinderhäusern zugestanden wurde, diese Tätigkeit auszuführen, richteten sich die von der RMG gegründeten Handelsschulen in Laguboti und Sidikalang nur an Männer. Ausbilden und fördern wollte die Mission Frauen offensichtlich nicht als Händlerinnen. Den Markt sah die Mehrheit der Missionsarbeiter*innen grundsätzlich nicht als passenden Platz für eine sittliche Frau.

8.5 Zwischenfazit

Dass die Missionsschulen wenig zur Ausbreitung des Christentums als vielmehr zur Bildung der lokalen Bevölkerung beitrugen, legt die Aussage von Erich Pichler aus Sumatra von 1920 nahe und zeigt auf die enttäuschte Hoffnung der Mission: »Diejenigen, die in unsern Schulen elementares Wissen und Können erlangt haben, sind eine zum grossen Theil ungläubige, ungehorsame, eingebildete, freche, faule und gar oft gegen uns Partei ergreifende Horde Leute geworden, die sich nichts mehr sagen lassen wollen.«[321] Diese Aussage zeigt aber andererseits, dass die Mission mit ihren Schulen Jungen und Mädchen Fähigkeiten weitergaben, um sich mit den sich verändernden gesellschaftlichen, sozialen und politischen Rahmenbedingungen auseinanderzusetzen. Und genau aus diesem Grunde wurden die (Aus-)Bildungsmöglichkeiten auch geschätzt. Sie galten nicht nur als Einrichtungen, in denen die Kinder nach christlichen Grundsätzen erzogen wurden, sondern als Orte an denen ihnen wichtige Werkzeuge, wie Lesen und Schreiben und allgemeine Bildung, weitergegeben wurden, die nützlich waren in einer im Umbruch stehenden Gesellschaft.

318 Johannes Warneck. Begleitschreiben zum Protokoll an die Deputation, 1924, Bl. 225, RMG 2.896 Missionarskonferenzen.

319 Robert Brinckschmidt. Jahresbericht über 1912/13, Sidikalang, RMG 2.875 Sidikalang. Sehr lobend äußerte sich ein Bericht über die Qualität der Handwerkerschule. N.N. Ein Besuch in den industriellen Anlagen des Herrn Brinckschmidt, Sidikalang, 9.8.1914, RMG 2.875 Sidikalang.

320 NN. Jahresbericht der holl. Inl. Missionsschule zu Narumonda für das Jahr 1928-29. Im überarbeiteten Lehrplan 1921 wurden auch lokale Handwerkerkenntnisse aufgenommen. Bataksche Architektur und die speziellen Ornamente wurden ebenso gelehrt, wie westlicher Fensterbau zur Verbesserung der Lebensqualität. Da Holzschnitzereien oft religiöse Symbolik darstellten, ist diese Entwicklung besonders interessant. Vgl. hierzu u.a. Angerler 1997; 1979, S. 88.

321 Erich Pichler. Zur Gehülfenfrage innerhalb der werdenden Batakschen Volkskirche. 1920, Bl. 6, RMG 2.900 Missionarskonferenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Andererseits zeigt sich aber mit Blick auf die beiden Missionsgebiete auch, dass die jeweiligen Rahmenbedingungen die Attraktivität der Schulen entscheidend beeinflussten. Während auf Sumatra Bildung mehr und mehr entscheidend für die Übernahme einflussreicher Positionen wurde und die Nachfrage nach mehr und höherer Bildung die Mission dazu drängte eigene Positionen zu revidieren und sich neu zu positionieren, kam es in Namibia zu keiner vergleichbaren Entwicklung. Und während die Mission auf Sumatra vielfältige Ausbildungsmöglichkeiten für Jungen und Mädchen entwickelte, verhinderte die konservative Haltung der Missionare in Namibia zusammen mit zunehmenden rassistischen Ressentiments und die schwierige Situation zwischen Mission und Siedler einen Aufbau von Ausbildungsmöglichkeiten für Männer und Frauen. Dabei hat die lokale Bevölkerung (Aus-)Bildungsangebote nach eigenen Vorstellungen und Interessen genutzt oder aber, wie das in Namibia der Fall war, boykottiert. Insbesondere auf Sumatra lagen die Rahmenbedingen so, dass Forderungen der Batak die Mission dazu zwang »Wege einzuschlagen, die sie sonst nicht gehen würde,«[322] weil der Konkurrenzdruck zu hoch war. Indem die Mission auf Sumatra höhere Bildungseinrichtungen für Mädchen eröffnete, schuf sie damit eine weitere Voraussetzung für eine Gleichstellung von Mann und Frau, die in der Geschlechterordnung der Mission nicht vorgesehen war. Eine partnerschaftliche Ehe, wie sie sich innerhalb der höher gebildeten Schichten etablieren konnte, wurde von der Mission abgelehnt, als verkehrte Welt dargestellt und damit als Fehlentwicklung kritisiert.

Auch die missionarischen Ausbildungsangebote waren so angelegt, dass sie die Konstruktion einer Geschlechterordnung im Sinne der Mission anstrebten. Während Männer in klassischen Männerberufen ausgebildet wurden, war für Frauen eine Ausbildung im pflegerischen Bereich vorgesehen, ähnlich wie dies im 19. Jahrhundert auch in der deutschen Heimat für Frauen stattfand. Ein genauer Blick auf die Missionsarbeit vor Ort zeigt aber auch, dass die Geschlechterkonstruktionen nicht immer so strikt dichotomisch waren, wie das in den missionseigenen Publikationen dargestellt wurde. So erledigten Jungen in den Missionshaushalten durchaus Arbeiten, die eigentlich für Mädchen vorgesehen waren. Mädchen wurden zwar in den Internaten nach europäischen Gendervorstellungen erzogen, aber diese wussten ihre Kenntnisse selbstbewusst und selbständig für ihre eigene Zwecke anzuwenden, die nicht immer im Einklang mit missionarischen Visionen standen. Auch die Ausbildung der Frauen trug, trotz ihrer anfänglichen Beschränkungen auf helfende Positionen, erheblich zum neuen Selbstbewusstsein und der Wahrnehmung individueller Eigenständigkeit der Frauen, insbesondere auf Sumatra, bei.[323] Hervorzuheben ist, dass die Mission auf Sumatra mit dem Weben ein traditionell weibliches Handwerk weitergefördert hat. Auch wurde auf Sumatra die Tätigkeit der Frauen als Händlerin akzeptiert und gefördert, auch wenn nicht direkt eine Ausbildung dafür entwickelt wurde. Damit unterschied sich die Batakmission deutlich von der Hereromission, die Frauen in keinem traditionell von ihnen ausgeübten Handwerk förderten, sondern Frauen vielmehr aus traditionellen Arbeitsdomänen drängte.

322 Warneck 1912, S. 232.

323 Vgl. Adam 1994 und ihre Ausführungen zur Migration und weiteren Aspekten im Leben ausgebildeter Frauen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Batakmädchen und -frauen zu Gehilfinnen *auszubilden*.[1] Diesem Auftrag folgten die Missionsschwestern schon deshalb, weil sie mit steigendem Interesse an Schulbildung auf einheimische Lehrerinnen angewiesen waren.[2] 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.[3] 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, erschwerten 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.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

weitgehend an speziell dafür ausgesandte Schwestern abzugeben, waren die Missionsschwestern in Namibia sehr viel mit der Pflege der Missionsgeschwister beschäftigt und wurden damit immer wieder aus ihrer Arbeit unter den Frauen gerissen.[4] 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 Gemeindearbeit 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.[5] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.«[6] 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«[7] 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.[8]

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.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.[9] 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,«[10] 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 Missionsschwestern, 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 unbekannte Alternative, die gern ergriffen wurde und sich in Namibia wie auch auf Sumatra etablierte.[11] 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 Missionsschwestern bemüht waren, ihnen auch noch den Glauben aufzudrängen.[12] 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,[13] 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 Missionsschwestern 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.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.[14] 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«[15] 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.[16] 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.[17]

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«[18] 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.[19] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.[20] 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.[21] 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 geheißen 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«[22] 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.[23] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.[24] 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.«[25] Rita Smith-Kipp spricht daher bei der Frauenmission, und das wird durch die vorliegende Untersuchung bestätigt, von einem gegenseitigen Emanzipieren.[26]

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.[27] 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.«[28] 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.[29] 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.[30]

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.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 geleitetet. 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.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

licher Charaktereigenschaften definierten. Damit grenzten sie sich im kolonialen Kontext in ihrer spezifisch christlichen Männlichkeit explizit von anderen Männlichkeitstrukturen 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, Leidensfähigkeit 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-öffenliche, spezifisch weibliche Austausch- und Unterstützungsmöglichkeiten schufen. Außerdem konnte gezeigt werden, wie sich Frauen als Bibelfrauen auf Sumatra bezahlte und respektierte Mitarbeitsmöglichkeiten 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 offziell 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

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Lebenwegen, 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 bestätigen 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

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. Eindrücklich 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 dargelegt 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

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Missionar*innen und ihren ehemaligen Gemeindemitgliedern. Allerdings bleiben diese vereinzelten 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

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

11 Anhang

A Ablauf einer Trauung auf Sumatra, o.J.[1]

»Geliebte! Ihr seid hier erschienen, um vor Gottes Angesicht und diesen anwesenden Zeugen eure Absicht zu ehelichen öffentlich zu bestätigen und den Segen Gottes dazu zu erbitten. So wisset dann, dass euer Vorhaben in der Furch Gottes ein vor Ihm wohlgefälliges ist, denn er selbst hat im Anfang, als er den Menschen schuf, gemacht, dass ein Mann und ein Weib sein sollte, und hat sie verbunden, dass sie miteinander leben sollen, und Jesus hat uns gelehrt, dass, was Gott zusammen gefügt hat, der Mensch nicht scheiden soll. So kann also die Ehe nur vor Gott durch den Tod geschieden werden. Gott hat uns in seinem Wort aber auch kundgetan, wie die Eheleute nach seinem Willen in Liebe und Frieden miteinander leben sollen. Es ist dem Manne die Herrschaft in der Ehe gegeben, doch nicht, dass er sie mit Gewalt oder nach Willkür ausübe, sondern in der Liebe, gleich wie Christus seine Gemeinde in Liebe auf Erden regiert, sie beschützt und versorgt. Wenn aber der Mann die Seinen nicht versorgt und nicht für sie arbeitet, von dem sagt die Schrieft (sic!): Er hat den Glauben verleugnet und ist ärger als ein Heide.

Das Weib aber soll den Mann ansehen, als von Gott zum Herrn und Haupt gesetzt. Darum soll sie sich in herzlicher Liebe in seinen Willen fügen. Auf solche Weise gewinnt sie ihm das Herz ab, dass er seine Lust und Freude an ihr hat. Wenn aber das Weib durch Trotz und Widersetzlichkeit den Mann erzürnt, oder der Mann statt mit Nachsicht mit Zorn mit seinem Weibe verfährt, dann weicht der Fried von ihnen, und es kommt grosses Herzleid in die Ehe. Ihr aber tut nicht also, sondern helft und traget euch in Geduld und vergebt einer dem andern, wenn ihr aus Schwachheit gegen einander gefehlt habt. Lasst das Wort Gottes reichlich unter euch wohnen und vergesst nicht, in gemeinschaftlichem Gebet Gott treulich zu dienen. So wird euer Haus ein Haus des Segens sein und ihr werdet euren Kinder und Hausgenossen ein gutes Vorbild geben. Ihr werdet dann auch in der Gemeinde Christi Lichter [?] sein an deren Schein sich viele freuen. Tut auch eure tägliche Arbeit mit Freude und Fleiss, indem ihr dabei von dem Herrn allen Segen erwartet. Und wenn auch Tage in Trübsal, der Krankheit, Not

1 Ablauf einer Trauung, RMG 2.963 Kirchenordnungen der Batak o.J.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und Armut über euch kämen, so sollen eure Herzen dadurch nur fester in der Liebe zu einander und im Vertrauen auf Gott verbunden werden. Überhaupt sei es eure erste Sorge, dass ihr Gott über alle Dinge fürchtet, liebt und vertraut und dass ihr einander helft auf dem Wege zur Seligkeit. So beginnt denn heute euren Ehestand aufschauend zu den Bergen, von welchen euch alle Hülfe kommt. Der Herr segne euren Ausgang und Eingang. Amen.

(Das Paar fügt die rechten Hände zusammen.)

Vor Gott dem Allwissenden und vor diesen anwesenden Zeugen frage ich dich N.N Willst du diese N. N als deine Ehefrau (aus Gottes Hand) hinnehmen, sie lieben und ehren, in Freud und Leid sie nicht verlassen und den Bund der Ehe mit ihr heilig und unverbrüchlich halten, bis dass der Tod euch scheidet? Ist solches deines Herzens Wille und Meinung so sprich: Ja;

Antwort: Ja (Anmerkung: Steht ein Teil der zu Trauenden noch im Heidentum oder im Taufunterricht, oder sind beide Teile Taufbewerber, so fallen die in Klammer gesetzten Worte weg)

(Vor Gott dem Allwissenden) und in Gegenwart dieser anwesenden Zeugen frage ich dich N. N. Willst du diesen N. N. als deinen Ehemann (aus Gottes Hand) hinnehmen, ihn lieben und ehren, ihm untertan sein (in dem Herrn), in Freud und Leid ihn nicht verlassen und den Bund der Ehe mit ihm heilig und unverbrüchlich halten, bis dass der Tod euch scheidet? Ist solches deines Herzens Wille und Meinung, so sprich: Ja

Antwort: Ja.

Da ihr solches hier öffentlich bekennt und euch darauf die Hände gegeben habt, so befestigt ich als euer Lehrer euren Ehebund und bitte Gott, dass Er euch reichlich segne. Was Er zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Amen.

Lasset uns beten: Allmächtiger, barmherziger Gott und Vater, wir bitten dich erwecke diese Neuvermählten, dass sie im Gehorsam gegen deinen heiligen Willen friedlich und einträchtig zusammen leben, miteinander arbeiten und sorgen, wachen und beten, die ihnen auferlegte Trübsal in Geduld tragen, und wenn es ihnen um Trost bange ist, die Augen des Glaubens zu dir erheben, Gib, dass sie an deinem Wort allezeit ihre Lust und Freude haben und beständig dabei verharren. Lass sie Deine väterliche Güte auch im leiblichen verspüren. Gibt ihnen auch einen genügsamen Sinn, dass sie mit dem zufrieden sind, was du ihnen bescherst, und jegliche Gabe mit Danksagung empfangen. Endlich aber, wenn sie im Glauben ihren Lauf vollendet haben, nimm sie auf in dein himmlisches Reich, wo sie dich loben und preisen werden immer und ewiglich. Amen. Vater unser usw. Der Segen.«

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

B Abkürzungsverzeichnis

AMZ:	Allgemeine Missionszeitschrift
BAB:	Basler Afrika Bibliographien
BdRM:	Monatsberichte der Rheinischen Missionsgesellschaft
DMR:	Des Meisters Ruf (Zeitschrift der Rheinischen Missionsgesellschaft für Frauen)
ELCIN/ELK:	Evangelical Lutheran Church in Namibia/Evangelisch-Lutherische Kirche Namibia
HIS:	Holländisch-Inländische Schulen
HKB:	Hatopan Kristen Batak, erste christliche Batakkirche
HKBP:	Huria Kristen Batak Protestan
JB:	Jahresberichte der Rheinischen Mission
LMS/LMG:	London Mission Society/Londoner Missionsgesellschaft
PWKI:	Persatuan Wanita Kristen Indonesia – christliche Frauenorganisation Indonesiens
RMG:	Rheinische Missionsgesellschaft
VD:	Veneral Diseases, Geschlechtskrankheiten
VEM:	Vereinte Evangelische Mission

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

C Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Bild links: »Herero-Frauen mit üppigem Schmuck und traditioneller Kleidung«, Moritz 1999, S. 212; Bild rechts: »Herero-Frauen in traditioneller Tracht«, Iwanowski 2008, S. 113
Abbildung 2: »Gedenkblatt der Rheinischen Mission aus dem Jahr 1884«, Archiv- und Museumsstiftung der VEM
Abbildung 3: »Missionsschwestern in Namibia 1933«, Archiv- und Museumsstiftung der VEM 902-118
Abbildung 4: »Missionsschwestern auf Sumatra«, 1914, Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6001-68
Abbildung 5: »Karte von Südwestafrika mit eingetragenen Missionsstationen«, Drießler 1932
Abbildung 6: »Konferenz Rheinischer Missionare in Walfischbai, 1891«, Archiv- und Museumsstiftung der VEM 913-437
Abbildung 7: »Karte des Bataklandes«, Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6002-1
Abbildung 8: »Die Hauptkonferenz der Missionare in Sipoholon«, Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6002-457
Abbildung 9: »Herero-Mädchen im Sonntagsstaat«, o.J. (ca. 1930er), Archiv- und Museumsstiftung der VEM 901-151
Abbildung 10: »Vrouwen uit de christelijke gemeente te Sipirok«, ca. 1890, KITLV A38
Abbildung 11: »Herero Gemeindeältester mit Familie vor seinem Pontok, Namibia, Archiv- und Museumsstiftung der VEM 902-112
Abbildung 12: »Ein batakscher ordinierter Prediger mit Familie«, Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6002-456
Abbildung 13: »Missionar Vedder mit Seminaristen in Gaub, Namibia«, Archiv- und Museumsstiftung VEM 903-74
Abbildung 14: »Schüler der Gehilfenschule«, Archiv- und Museumsstiftung der VEM 6001-454
Abbildung 15: »Bibelfrau Porman«, DMR 1936, S. 105
Abbildung 16: »Lucretia Kaueja. Näherin und Pflegerin der Hererowerft«, o.J. (ca. 1920er, 1930er), Archiv- und Museumsstiftung der VEM 901-038
Abbildung 17: »Im Missionshospital Pearadja ausgebildete bataksche Hebammen«, o.J., Winkler et al. 2006, S. 426
Abbildung 18: »Weverij va de Rheinische Missiongesellschaft in de Bataklanden« ca. 1900-1920, KITLV 69005
Abbildung 19: »Schulbänke von der Handwerkerschule Otjimbingune von Bruder Stritter Namibia« (ca. 1920er/1930er), Archiv- und Museumsstiftung der VEM 901-144
Abbildung 20: »Meubelwerkplaats van de ambachtsschool van het Rheinische Missiongesellschaft te Siantar bij Baroes«, 1910, KITLV A703

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

D Tabellenverzeichnis[2]

Tabelle 1: Gehälter (in Gulden) nach Dienstjahren auf Sumatra
Tabelle 2: Zahl der ausgesandten Missionar*innen im Vergleich
Tabelle 3: Entwicklung der Hereromission
Tabelle 4: Bevölkerungsentwicklung der Herero
Tabelle 5: Entwicklung der Batakmission
Tabelle 6: Entwicklung der Evangelisten- und Predigerausbildung in der Batakmission
Tabelle 7: Entwicklung der Gehilfenausbildung in der Hereromission
Tabelle 8: Entwicklung der Schüler*innenzahlen in der Batakmission
Tabelle 9: Entwicklung der Schüler*innenzahlen in der Hereromission

2 Wenn nicht anders vermerkt, wurden die Tabellen von der Verfasserin erstellt.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

E Glossar

Allgemein

Deputation:	Bis 1963 Bezeichnung für die Missionsleitung in Barmen
Ephorus:	War der Leiter im jeweiligen Missionsgebiets
Inspektor:	Die Missionsleitung in Barmen setzte sich aus mehreren Inspektoren zusammen
Präses:	Bezeichnet den Vorstand der Missionare eines Missionsgebiets

Hereromission

Eanda (pl. omaanda):	Verwandschaftssystem mütterlicherseits
Okuruuo:	Heiliges Feuer
Omuhona (pl. *Ovahona*):	Chief bei Herero, großer Mann, Vorsteher
Ondangere:	Priesterin, älteste Tochter des Omuhon , die das heilige Feuer unterhält
Onganda (pl. Ozonganda):	Dorf
Oruzo (pl. otuzo):	Verwandschaftssystem väterlicherseits

Batakmission

Adat:	Gewohnheitsrecht, Sitte, Tradition
Bius:	Größte politisch-territoriale Einheit, im Schnitt etwa 90 Dörfer, zugleich Rechts- und Opfergemeinschaft
Boru:	Tochter, Frau (vor dem Namen des Herkunftsclans: z.B. Brou Sidabutar = Tochter aus dem Sidabutar Clan; brautnehmende Gruppe
Datu:	Berufsmässiger Zauberer, Medizinmann. Gilt als Spezialist für Kalenderkunde und Astrologie und fungiert als Medizinmann. Ihr Wissen erlernten sie aus Zauberbüchern. Sie wurden als »guru« (Lehrer) bezeichnet
Hulahula:	Frauengebende Gruppe
Huta:	Dorf. Kleinste Siedlungseinheit
Kepala desa:	Gewählte Repräsentanten (wurden von niederländischen Kolonialregierung eingesetzt)
Kepela negeri:	Von der Kolonialregierung ernannter Vorstand eines *Negeri*
Marga boru:	»Einwohnende« in der Regel brautnehmende Gruppe
Marga raja:	»Herrschende« und in der Regel brautgebende Gruppe
Marga:	Patrilineare Abstammungsgruppe
Negeri:	Verwaltungseinheit in der niederländischen Kolonialzeit, die sich z.T. an die Organisation der *Bius* anlehnte
Sahala:	Nützlicher und heilsamer Einfluss
Sibaso:	Bezeichnet einen großen Sumangot, der den Göttern am nächsten steht, den gemeinsamen Stammesvater einer größeren Opfergemeinschaft. Ein weibliches oder männliches Medium eines Begu. Ein männlicher oder weiblicher Geburtshelfer, eine Art *Datu*.[3]

3 Warneck 1909, S. 127.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Singamangaraja: Einer der drei Priesterkönige; Bei den Toba-Batak gab es als Vertreter der drei großen Marga-Gruppen Sumba, Lontung und Borbor drei sakrale Führer: Singamangaraja, Ompu Palti Raja und Jonggi Manaor. Sie besaßen nicht nur eine kultische Autorität, sondern verfügten auch über eine begrenzte politische Macht.

Ulos: Gewebtes, kostbares Tuch; Gaben der Brautgeber. Der Begriff »ulos« hat mehrere Bedeutungen. Zunächst beschreibt er alle Geschenke, die von Hulahula an die Boru gegeben werden. Meistens bezeichnet er handgewebte Textilien. Kann aber auch andere Geschenke bezeichnen, z.b. ein Stück Land. »ulos na so ra buruk = ein Gewand, das nicht getragen werden kann.[4] Es können auch Vieh, Geld, Reis, Häuser und Bäume als Ulos-Geschenk gelten.[5]

4 Niessen 1985, S. 161.

5 Vergouwen 1964, S. 60.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

F Quellen- und Literaturverzeichnis

F.1 Archivquellen

F.1.1 Basler Afrika Bibliographien (BAB)

PA.1 Fritz Gaerdes
PA.4 Anneliese und Ernst Rudolf Scherz
PA.23 Johann Wilhelm Redecker

F.1.2 Archiv- und Museumsstiftung der Vereinten Evangelischen Mission, Wuppertal (RMG)

Allgemeine Akten, Konferenzprotokolle beider Missionsgebiete

1 Protokolle der Deputationssitzungen
10 Protokolle der Deputationssitzungen
11 Protokolle der Deputationssitzungen
13 Protokolle der Deputationssitzungen
14 Protokolle der Deputationssitzungen
15 Protokolle der Deputationssitzungen
86 Johannsen, Marie, geb. Sommer (Nachlass)
93 Rundschreiben der Missionsleitung an Missionsangehörige
304 Hausordnungen des Missionsseminars
306 Verlobungs- und Heiratsfragen im Missionsseminar
551 Lebensläufe
553 Lebensläufe
554 Lebensläufe
558 Allgemeine Bestimmungen
559 Abordnungsformulare
560 Schwesternarbeit
2.598 Anfänge der Mission im Namaqualand/Südwestafrika
2.611 Missionarskonferenzen im Hereroland: Protokolle
2.612 Missionarskonferenzen im Hereroland: Protokolle
2.613 Missionarskonferenzen im Hereroland: Protokolle
2.614 Missionarskonferenzen im Hereroland: Protokolle
2.615 Missionarskonferenzen im Hereroland: Protokolle
2.616 Missionarskonferenzen im Hereroland: Protokolle
2.617 Missionarskonferenzen im Hereroland: Protokolle
2.618 Missionarskonferenzen im Hereroland: Protokolle
2.619 Missionarskonferenzen im Hereroland: Protokolle
2.620 Missionarskonferenzen im Hereroland: Referate
2.621 Missionarskonferenzen im Hereroland: Referate
2.622 Missionarskonferenzen im Namaland: Referate
2.629 Missionarskonferenzen im Ovamboland
2.631 Allgemeine Missionarskonferenzen in Südwestafrika: Protokolle
2.635 Vorträge und Aufsätze zu Südwestafrika

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.642 Einheimische Mitarbeiter, Evangelistenkonferenzen
2.656 Frauenarbeit in Südwestafrika
2.661 Gemeinde-, Kirchen- und Konferenz-Ordnungen
2.677 Schwesternarbeit in Südwestafrika
2.890 Missionarskonferenzen: Protokolle
2.891 Missionarskonferenzen: Protokolle
2.892 Missionarskonferenzen: Protokolle
2.893 Missionarskonferenzen: Protokolle
2.894 Missionarskonferenzen: Protokolle
2.895 Missionarskonferenzen: Protokolle
2.896 Missionarskonferenzen: Protokolle
2.897 Missionarskonferenzen: Protokolle
2.898 Missionarskonferenzen: Protokolle
2.899 Missionarskonferenzen: Konferenzreferate
2.900 Missionarskonferenzen: Konferenzreferate
2.901 Missionarskonferenzen: Konferenzreferate
2.902 Schwesternkonferenzen
2.917 Volksschulen auf Sumatra
2.918 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Laguboti
2.919 Schul- und Internatsarbeit für Mädchen in Pearadja und Sigompulon
2.920 Seminar Sipoholon
2.921 Seminar Narumonda
2.923 Frauenbibelschule
2.936 Ärztliche Mission auf Sumatra
2.945 Missionsärztliche Arbeit von J. Winkler und P. Johannsen
2.946 Pandita Briefe und Berichte
2.959 Geschichte der Batakkirche
2.963 Kirchenordnungen der Batakkirche/HKBP
3.311 Zur Geschichte d[er] Herero: Verschiedene Aufsätze
3.512 Schwesternarbeit in SWA

Stationsakten

2.516 Omburo
2.529 Tsumeb
2.530 Usakos
2.533 Windhuk
2.845 Laguboti
2.855 Sipoholon
2.866 Pearadja
2.868 Pansurnapitu
2.874 Sibolga
2.875 Sidikalang

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Personalakten

1.315 Guillaume, Anna
1.316 Nasution, Sabedah
1.365 Metzler, Wilhelm
1.368 Schröder, Sophie, geb. Teuffel
1.374 Johannsen, Dr. Peter
1.402 Schreiber, Julius
1.410 Schildmann, Eduard
1.436 Winkler, Luise
1.540 Eich, Wilhelm
1.581 Rath, Johannes
1.594 Brincker, Peter Heinrich
1.605 Irle, Johann Jakob
1.606 Diehl, Philipp
1.613 Bernsmann, Peter Friedrich
1.615 Dannert, Eduard Gustav
1.623 Wandres, Karl Friedrich
1.633 Stahlhut, Wilhelm
1.660 Vedder, Heinrich
1.742 Stahlhut, Lina
1.746 Kimmerle, Rosa
1.755 Schröder, Frieda
1.756 Köhler, Helene
1.761 Domnowsky, Meta
1.927 Johannsen, Peter Heinrich
1.937 Metzler, Wilhelm
1.941 Pilgrim, Gustav
1.966 Brakensiek, Heinrich
1.972 Marcks, Otto
1.981 Zinck, Georg
1.985 Weisenbruch, Hermann
2.059 Schreiber, Julius
2.073 Niemann, Lisette
2.074 von Wedel-Jarlsberg, Thora
2.076 Dimbleby, Kate
2.077 Buchholz, Charlotte
2.080 Zeitter, Lina
2.083 Temming, Auguste
2.085 Spethmann, Charlotte
2.087 Weetneck, Auguste
2.090 Schreiber, Frieda
2.095 Beisenherz, Auguste
2.097 Dresselhaus, Bernhardine
2.098 Alfs, Anna

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2.102 Zenker, Clara
2.108 Gräber, Ida
2.113 Harder, Elfriede
2.123 Reinartz, Hildegard
3.578 Steinsiek, Wilhelm

Bildarchiv der Museums- und Archivstiftung der VEM
5200 Schwesternarbeit
6001 Lichtbildervortrag Sumatra 1
6002 Lichtbildervortrag Sumatra 2
901 Südliches Afrika
902 Südliches Afrika

F.1.3 Archiv der Fliedner-Kulturstiftung, Kaiserswerth (AFKSK)

2-1, Diakonissenanstalt, 184, Deutscher Evangelischer Missionsbund
2-1, Diakonissenanstalt, D17/1177, Ausbildung von Schwestern für die Barmer Mission, 1895
2-1, Diakonissenanstalt, 181, Ausbildung von Barmer Missionsschwestern, 1934-1939
4-1, Schwesternakten, 2273 Lina Tüttemann
4-1, Schwesternakten, 2607 Anna Henkel
4-2, Ausg. Schwester, 55 Lisette Niemann

F.1.4 Archiv of the Evangelical-Lutheran Church in Namibia, Windhuk (ELCIN)

VI.5.1 Kirchenregister, Neu-Barmen (Otjikango), 1850-1902
VII.22 Gemeinde Okombahe
VII.23 Gemeinde Omaruru
VII.27 Gemeinde Outjo
VIII.1 Augustineum Angelegenheiten
XIX.1 Evangelistenkonferenzen

F.1.5 Bundesarchiv, Berlin Lichterfelde (BArch)

R 1001/1470 Reisebericht von Dr. Höpfner über die Verhältnisse in Südwestafrika, 1885
R 1001/1872 Kirchensachen
R 1001/1874 Evangelische Mission in Deutsch-Südwestafrika
R 1001/4989 Rechtsgewohnheiten der Naturvölker, 1896-1898
R 1001/4997 Fragebogen über die Rechtsgewohnheiten der Eingeborenen in den deutschen Kolonien
R 1001/9651 Bericht von N.N. Böhmer. Lage der Eingeborenen in der ehemaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika, April 1919

F.1.6 Koninklijk Insituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV), Leiden University Libraries Digital Collections

KITLV, A 38

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

KITLV, A 703
KITLV, 69005

F.1.7 Nationaal Archief, Den Haag (NL-HaNA)

Ministerie van Koloniën, Nederlandsche Handel-Maatschappij, 2.20.01.
Ministerie van Koloniën, 1850-1900/2.10.30.
Ministerie van Koloniën 1850-1900/3.7.1.

F.1.8 National Archives Namibia, Windhuk (NAN)

Personal Files, A 504 Johann Wilhelm Redecker
Personal Files, A 497 Johann Heinrich Brockmann
Personal Files, A 569 August Elger
SWAA 474/A50/188 1-9 Annual Reports Native Affair
SWAA 1149 A158/23/2 Meeting of Herero Native Women, October 1936
SWAA 1181/A58/60/3 Schools Otjimbingue
SWAA 1628/A316 Midwives, Nurses
SWAA 1676/A320/24 Reports anti-veneral campaign in native reserves
ZBU 322/BVA Eingeborene Personalannahmebedingungen und Lohnverhältnis
ZBU 332/BVB Eingeborene Bürodiener und Arbeiter
ZBU 988, J.IX. Rheinische Missionsgesellschaft

F.1.9 Reichtagsprotokolle

https://www.reichstagsprotokolle.de/

F.2 Zeitschriften

Allgemeine Missionszeitschrift (AMZ)
Collectenblatt der RMG
Der kleine Missionsfreund
Des Meisters Ruf (DMR)
Jahresberichte der Rheinischen Mission (JB)
Monatsberichte der Rheinischen Mission (BdRM)

F.3 Sekundärliteratur und gedruckte Quellen

Adam, Karin L. (1994): Hamajuon Boru-Boru. Emanzipatorische Schritte von Toba Batak-Frauen im Kontext der Migration. Hamburg.

Agte, Johanna (1979): Arm durch Reichtum. Sumatra. Eine Insel am Äquator. Frankfurt a.M. (Roter Faden zur Ausstellung 5, Museum für Völkerkunde).

Akakpo-Numado, Sena Yawo (2005): Mädchen- und Frauenbildung in den deutschen Afrika-Kolonien (1884-1914). Dissertation, Bochum, zuletzt geprüft am 16.01.2016.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Akawa, Martha (2014): The gender politics of the Namibian liberation struggle. Basel: Basler Afrika Bibliographien (Basel Namibia Studies Series, 13).

Albrecht, Magda (1934): Hebammenausbildung in Balige. In: *Die ärztliche Mission* 24 (4), S. 108-110.

Alsheimer, Rainer (2000): Mission, Missionare und Transkulturalität. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 23, S. 190-240.

Altena, Thorsten (2003): »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunkelsten Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884-1918. Münster.

Altena, Thorsten (2005a): »… ein Spiegelbild der aussendenden Kirche« Betrachtungen zum Verhältnis von ›Heimat‹ und ›Missionsfeld‹ am Beispiel der Rheinischen Owambo-Mission in Deutsch-Südwestafrika. In: *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 54, S. 39-62.

Altena, Thorsten (2005b): Notizen zum inneren Machtgefüge protestantischer deutschsprachiger Misisonsgesellschaften 1884-1918. In: Heyden, van der Ulrich und Holger Stoecker (Hg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945. Stuttgart (Missionsgeschichtliches Archiv, 10), S. 51-74.

Amadiume, Ifi (o.J.): Sexuality, African Religio-Cultural Traditions and Modernity. Expanding the Lens. Online verfügbar unter www.arsrc.org/downloads/features/amadiume.pdf, zuletzt geprüft am 10.03.2020.

Amadiume, Ifi (1996): Männliche Töchter, weibliche Ehemänner. Zürich.

Angerler, Johann (1997): Horas. Aspekte religiös-erotischer Symbolik der Batak, Nordsumatra. In: *Anthropos* 92 (3), S. 409-431.

Angerler, Johann (2009): Bius, parbaringen und paniaran. über Demokratie und Religion bei den Tobabatak Nordsumatras. Leiden.

Aritonang, Jan S. (1994): Missionsschools in Batakland (Indonesia), 1861-1940. Leiden, New York.

Aritonang, Jan Sihar; Steenbrink, Karel (2008): A History of Christianity in Indonesia. Leiden, Boston (Studies in Christian Mission).

Aus- und Fortbildungsstätte Malche (Hg.): Malche-Texte 3. 100 Jahre Malche (1898-1998) »bewegt und bewahrt«.

Bade, K. J. (1982): Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische geschichte ihrer Beziehungen wend der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. Paderborn.

Barnhart, William C. (2005): Evangelicalism, Masculinity, and the Making of Imperial Missionaries in Late Georgian Britain 1795-1820. In: *The Historian* 67 (4), S. 712-732.

Barry, Amanda; Cruickshank, Joanna; Grimshaw, Patricia (Hg.) (2008): Evangelists of Empire? Missionaries in Colonial History. Melbourne. Online verfügbar unter https://web.archive.org/web/20080718233134/http://msp.esrc.unimelb.edu.au/shs/index.php/missions/index, zuletzt geprüft am 05.11.2019.

Barth, Boris (2005): Die Grenzen der Zivilisierungsmission. Rassenvorstellungen in den europäischen Siedlungskolonien Virginia, den Burenrepubliken und Deutsch-Südwestafrika. In: Jürgen Osterhammel und Boris Barth (Hg.): Zivilisierungsmission. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert. Konstanz, S. 201-228.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Baumann, Ursula (1993): Frauenarbeit in kirchlicher Diskussion und Praxis im Kaiserreich. In: Karin Hausen (Hg.): Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen. Göttingen, S. 147-166.

Bechhaus-Gerst, Marianne (2009): »Schwarze Eva«. Konstruktionen der afrikanischen Frau in der Kolonialliteratur. In: Marianne Bechhaus-Gerst und Mechthild Leutner (Hg.): Frauen in den deutschen Kolonien. Berlin, S. 188-193.

Bechhaus-Gerst, Marianne; Gieseke, Sunna (Hg.) (2006): Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur. Frankfurt a.M. (Afrika und Europa. Koloniale und Postkoloniale Begegnungen – Africa and Europe. Colonial and Postcolonial Encounters, 1).

Becker, Franz (Hg.) (2004): Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich. Stuttgart (Beiträge zur europäischen Überseegeschichte, 90). Online verfügbar unter www.gbv.de/dms/bs/toc/396041906.pdf, zuletzt geprüft am 10.09.2020.

Becker, Heike (2000): A Concise History of Gender, »Tradition« and the State in Namibia. In: Christiaan Keulder (Hg.): State, Society and Democracy. A Reader in Namibian Politics. Windhuk, S. 171-199.

Becker, Heike (2007): Making Tradition. A Historical Perspective on Gender in Namibia. In: Suzanne LaFont und Diane Hubbart (Hg.): Unraveling Taboos. Gender and Sexuality in Namibia. Windhuk, S. 22-38.

Becker, Judith (2015): Introduction. In: Judith Becker (Hg.): European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial Word. Göttingen, S. 7-23.

Beiderbecke, Heinrich C. (1922): Erinnerungen eines afrikanischen Missionars. Chicago.

Benrath, Gustav Adolf (2000): Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888. Ein Überblick. In: Ulrich Gäbler (Hg.): Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen (Geschichte des Pietismus, 3), S. 150-270.

Berlin, Ernst-Friedrich (1914): Die Tätigkeit der deutschen Frauenwelt auf dem Gebiete der Heidenmission. In: *Allgemeine Missionszeitschrift* (41), S. 109-115, 168-174, 254-270, 305-314, 337-350.

Bernhardt, Hans-Michael (1994): Voraussetzungen, Struktur und Funktion von Feinbildern. In: Uwe Mai und Kathrin Roller (Hg.): Feindbilder in der Deutschen Geschichte. Studien zur Vorurteilsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert. Berlin, S. 9-24.

Besten, Julia (2000): Die Frau in der Rheinischen Missionsgesellschaft. Das Beispiel des Töchternpensionats in Stellenbosch, Südafrika, 1858-1884. Universität, Köln.

Besten, Julia (2009): Des Meisters Ruf. Lina Stahlhut. Missionarsehefrau und Missionsschwester der Rheinischen Mission. In: Marianne Bechhaus-Gerst und Mechthild Leutner (Hg.): Frauen in den deutschen Kolonien. Berlin.

Beutel, Albrecht (2006): Martin Luther. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung. Leipzig.

Beyreuther, Erich (Hg.) (1962): Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze. Neukirchen.

Bhabha, Homi K. (2000): Verortung der Kultur. Tübingen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bird, P.; Wischmeyer, O.; Wannenwetsch, B.; Kuhlmann, H. (2019): Frau und Mann. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart 4 Online*, zuletzt geprüft am 06.09.2019.

Bischoff, Eva (2011): Kannibale-Werden. Eine postkoloniale Geschichte deutscher Männlichkeit um 1900. Bielefeld.

Blahnik-Hertel, Desirée (2007): Die Rheinische Missionsgesellschaft in Deutsch-Südwestafrika und ihr Verhältnis zu Mischehen und Mischeheverboten. Universität, Essen. Außereuropäische Geschichte.

Blaschke, Olaf (2011): The Unrecognised Piety of Men. Strategies and Sucess of the Re-Masculinisation Campaign around 1900. In: Yvonne Maria Werner (Hg.): Christian Masculinity. Leuven, S. 21-45.

Blaschke, Olaf; Kuhlmann, Frank-Michael (Hg.) (1996): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Gütersloh.

Bley, Helmut (1968): Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914. Hamburg.

Bley, Helmut (1986): Tribalismus oder die Verzerrung der afrikanischen Geschichte. In: *Sozialwissenschaftliche Informationen* 15 (4), S. 5-10.

Bley, Helmut (1996): Namibia under German Rule. Hamburg.

Bode-Dietrich, Lydia; Müller-Krüger, Theodor (1966): D. Justin Sihombin. Ephorus der Batakkirche in Sumatra. In: Theodor Müller-Krüger (Hg.): Indonesia Raja. Antlitz einer großen Inselwelt. Bad Sulzuflen, S. 187-190.

Bogner, Artur; Holtwick, Bernd; Tyrell, Hartmann (Hg.) (2004): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg (Religion in der Gesellschaft, 16).

Bohannan, Paul (1964): Africa and Africans. Garden City.

Bollig, Michael; Gewald, Jan-Bart (2000): People, Cattle and Land. Transformations of Pastoral Society. In: Michael Bollig und Jan-Bart Gewald (Hg.): People, Cattle and Land. Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa. Köln, S. 3-52.

Bonn, Alfred (1928): Ein Jahrhundert der Rheinischen Mission. Barmen.

Börner, Richard; Lenz, Ursula; Ockert, Helmut (1988): Für Christus Leben. Frauenmission Malche e.V. 1898-1988. Dinglingen.

Bötzinger, Vera (2004): »Den Chinesen ein Chinese werden.«. Die deutsche protestantische Frauenmission in China. Stuttgart.

Bowie, Fiona; Kirkwood, Deborah; Ardener, Shirley (Hg.) (1993): Women and Missions: Past and Present.

Bradford, Helen (1996): Women, Gender and Colonialism. Rethinking the History of the British Cape Colony and its Frontier Zones, c. 1806-70. In: *Journal for African History* (37), S. 351-370.

Brecht, Martin (Hg.) (2002): Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus.

Brecht, Martin (2003): Die Frömmigkeit des Pietismus. Bad Oeynhausen.

Brock, Peggy (Hg.) (2005a): Indigenous Peoples and Religious Change. Leiden.

Brock, Peggy (2005b): New Christians as Evangelist. In: Norman Etherington (Hg.): Missions and Empire. New York, S. 132-152.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Brock, Peggy; Etherington, Norman; Griffiths, Gareth; van Gent, Jacqueline (Hg.) (2015): Indigenous Evangelists and Questions of Authority in the British Empire 1750-1940. Leiden.

Bruch, August (1912): Der Batak wie er leibt und lebt, von seiner Geburt an bis zu seinem Tode. Barmen (Rheinische Missionsschriften, 69).

Brunotte, Ulrike; Herrn, Ulrich (Hg.) (2007): Männlichkeit und Moderne. Geschlecht in den Wissenskulturen um 1900. Bielefeld.

Büttner, Carl Gotthilf (1882): »Aus Natur und Völkerleben Südwestafrikas«. In: *Das Ausland* (25), S. 285-294.

Büttner, Carl Gotthilf (1884): Das Hinterland von Walfischbai und Angra Pequena. Eine Übersicht der Kulturarbeit deutscher Missionare und der seitherigen Entwicklung des deutschen Handels in Südwestafrika. Heidelberg.

Büttner, Carl Gotthilf (1885): Die Missionstation Otyimbingue in Damaraland. In: *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde* 20, 39-56.

Buys, Gl; Nambala, S. V.V. (2003): History of the Church in Namibia 1805-1990. Windhuk.

Candido, Mariana P.; Jones, Adam (Hg.) (2019): African Women in the Atlantic World. Property, Vulnerability & Mobility, 1660-1880. Woodbridge.

Caplan, Pat (Hg.) (1987): The Cultural Construction of Sexuality. London, New York.

Cleaver, Tessa; Wallace, Marion (1990): Namibia. Women in War. London.

Comaroff, J. L. (Hg.) (1980): The Meaning of Marriage Payments. London, New York, Toronto.

Comaroff, Jean; Comaroff, John (1989): Through the Looking-Glass. Colonial Encounters of the First Kind. In: *Journal of Historical Sociology* (1), S. 6-32.

Comaroff, Jean; Comaroff, John (1991): Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. Bd. 1. Chicago.

Comaroff, Jean; Comaroff, John (1992a): Ethnography and the Historical Imagination. Boulder, San Francisco, Oxford.

Comaroff, Jean; Comaroff, John (1992b): Home-Made Hegemony. In: Karen Tranberg Hansen (Hg.): African Encounters with Domesticity. New Brunswick, New Jersey.

Connell, Robert W. (2000): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeit. Opladen.

Conrad, Christa (1998): Der Dienst der ledigen Frau in deutschen Glaubensmissionen. Geschichte und Beurteilung. Bonn (edition afem mission scripts, 12).

Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (2002): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M..

Cooper, Allan D. (1997): State Sponsorship of Women's Rights and Implications for Patriarchism in Namibia. In: *The Journal of Modern African Studies* 3, S. 469-483.

Cooper, Frederick; Stoler, Ann Laura (Hg.) (1997): Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World. Berkeley, London.

Coté, Joost (Hg.) (2005): On Feminism and Nationalism. Kartini's Letters to Stella Zeehandelaar 1899-1903. Victoria.

Cunningham, Valentine (1993): »God and Natur Intended You for a Missionary's Wife«. Mary Hill, Jane Eyre and Other Missionary Women in the 1840s. In: Fiona Bowie,

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Deborah Kirkwood und Shirley Ardener (Hg.): Women and Missions: Past and Present, S. 85-105.

Dalton, Georg (1966): »Bridewealth« versus »Brideprice«. In: *American Anthropologist* 68 (3), S. 732-738.

Dammann, Ernst (1987): Was Herero erzählten und sangen. Texte, Übersetzung, Kommentar. Berlin.

Dannert; Wagner (1934): Die rheinische ärztliche Mission in den Bataklanden. In: *Die ärztliche Mission* 24 (3), S. 70-76.

Dannert, Eduard Heinrich Gustav (1905): Zum Rechte der Herero. Insbesondere über ihre Familien- und Erbrecht. Berlin.

Daymond, M. J.; Driver, Dorothey; Meintjes, Sheila; Molema, Leloba; Musengezi, Chiedza; Orford, Margie; Rasebotsa, Nobantu (Hg.) (2003): Women Writing Africa. The Southern Region. The Women Writing Project, Volume 1. New York.

Decker, Doris (2013): Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert. Stuttgart.

Delius, Ulrich Friedrich (1990): Das traditionelle Zivilrecht der Herero, eines Stammes von Rindernomaden im Südwestan Afrikas. Göttingen.

Di Leonardo, Micaela (Hg.) (1991): Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era. Berkeley.

Dietrich, Anette (2007): Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von »Rasse« und Geschlecht im deutschen Kolonialismus. Bielefeld.

Dietrich, Anette (2009): Rassenkonstruktionen im deutschen Kolonialismus. »Weiße Weiblichkeiten« in der kolonialen Rassenpolitik. In: Marianne Bechhaus-Gerst und Mechthild Leutner (Hg.): Frauen in den deutschen Kolonien. Berlin.

do Mar Castro Varda, María; Dhawan, Nikita (2009): Feministische Postkoloniale Theorie: Gender und (De-)Kolonialisierungsprozesse. Europa provinzialisieren? Ja, bitte! Aber wie? In: *Femina Policity* (2), S. 9-18.

do Mar Castro Varda, María; Dhawan, Nikita (Hg). (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld.

Dohm, Hedwig (1872): Was die Pastoren von den Frauen denken. »Zur Frauenfrage, von Philipp von Nathusius und Herrn Professor der Theologie Jacobi in Königsberg. Berlin.

Drechsler, Horst (1980): Let us Die Fighting. Berlin.

Drießler, Heinrich (1932): Die Rheinische Mission in Südwestafrika. Gütersloh.

Eckl, Andreas (2009): Grundzüge einer feministischen Missionsgeschichtsschreibung. Missionarsgattinen, Diakonissen und Missionsschwestern in der deutschen kolonialen Frauenmission. In: Marianne Bechhaus-Gerst und Mechthild Leutner (Hg.): Frauen in den deutschen Kolonien. Berlin, S. 132-145.

Eggers, Maischa M.; Kilomba, Grada u.a. (Hg.) (2005): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsstudien in Deutschland. Münster.

Eggert, Johanna (1970): Missionsschule und Sozialer Wandel in Ostafrika. Der Beitrag der deutschen evangelischen Missionsgesellschaften zur Entwicklung des Schulwesens in Tanganyika 1891-1939. Bielefeld.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Elbourne, Elisabeth (2010): Mother's Milk. Gender, Power and Anxiety on a South African Mission Station, 1839-1840. In: Patricia Grimshaw und Andrew May (Hg.): Missionaries, Indigenous People and Cultural Exchange, S. 10-23.

Engel, Lothar (1972): Die Stellung der Rheinischen Missionsgesellschaft zu den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen Südwestafrikas und ihr Beitrag zur dortigen kirchlichen Entwicklung bis zum Herero-Nama-Aufstand 1904-1907. Hamburg.

Engel, Lothar (1976): Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907 bis 1945. Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Mission und Kirche im ehemaligen Kolonial- und Mandatsgebiet Südwestafrikas. Bern, Frankfurt a.M..

Engel, Lothar (1982): Die Rheinische Missionsgesellschaft und die deutsche Kolonialherrschaft in Südwestafrika 1884-1915. In: Klaus J. Bade (Hg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden, S. 142-164.

Engelhardt, Kerstin (1993): Missionarinnen und Siedlerinnen. Deutsche Kolonialistinnen. In: Florence Hervé (Hg.): Namibia – Frauen mischen sich ein. Berlin, S. 21-37.

Erichsen, Casper W. (2005): »The angel of death has descended violently among them«. Concentration Camps and Prisoners-of-War in Namibia, 1904-08. Leiden.

Erichsen, Casper W. (2008): What the Elders used to Say. Namibian Perspektives on the Last Decade of German Colonial Rule. Windhuk.

Etherington, Norman (1996): Recent Trends in the Historiography of Christianity in Southern Africa. In: *Journal of Southern African Studies* 22 (2), S. 201-219.

Etherington, Norman (Hg.) (2005): Missions and Empire. New York.

Etherington, Norman (2010): Missionaries, Africans and the State in the Development of Education in Colonial Natal, 1836-1910. In: Patricia Grimshaw und Andrew May (Hg.): Missionaries, Indigenous People and Cultural Exchange, S. 123-137.

Eulenhöfer-Mann, Beate (2010): Frauen mit Mission. Deutsche Missionarinnen in China (1891-1914). Leipzig: (Historisch-theologische Genderforschung, 4).

Fabian, Johannes (1990): Presence and Representation. The Other and Anthropological Writing. In: *Critical Inquiry* 16 (4), S. 753-772. Online verfügbar unter https://ewa.home.amu.edu.pl/Fabian, %20The%20Other%20and%20Anthropolgical%20Writing.pdf, zuletzt geprüft am 03.04.2017.

Förschler, Silke (2005): Die orientalische Frau aus der hellen Kammer. Zur kolonialen Postkarte. In: Graduiertenkolleg (Hg.): Ethnizität und Geschlecht. Köln, S. 77-94.

Freitag, Christine (1995): Schule und Bildungshilfe in den Konzeptionen kahtolischer Missionsgesellschaften. Köln, Weimar, Wien.

Frevert, Ute (1986): Frauen-Geschichte zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit. München.

Frevert, Ute (Hg.) (1987a): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Göttingen.

Frevert, Ute (1987b): Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrunge, Visionen a.d. Wende vom 18. und 19. Jahrhundert. In: Ute Frevert (Hg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Göttingen, S. 17-48.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frevert, Ute (1995): »Mann und Weib, und Weib und Mann«. Geschlechterdifferenzen in der Moderne. München.

Gäbler, Ulrich (Hg.) (2000): Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen. (Geschichte des Pietismus, 3).

Gaitskell, Deborah (1982): »Wailing for Purity«. Prayer Unions, African Mother and Adolescent Daughters, 1912-1940. In: Shula Marks und Richard Rathbone (Hg.): Industrialisation and Social Change in South Africa. African class formation, culture, and consciousness, 1870-1930. Essex, S. 338-357.

Gaitskell, Deborah (1990): Devout Domesticity? A Century of African Women's Christianity in South Africa. In: Cherryl Walker (Hg.): Women and Gender in Southern Africa to 1945. Claremont, S. 251-272.

Gandhi, Leela (1998): Postcolonial Theorie. A Critical Introduction. Edinburgh.

Gaomas, Nokokure Rogate (2008): Namibian Women in the Early Days of the Rheinish Mission Society. In: Julia Besten, Gesine v. Kloeden-Freudenberg, Sonia Parera-Hummel und Angelika Söhne (Hg.): Sisters from Two Worlds. Köln (Mission und Gegenwart. Mission – Past and Present, 2), S. 25-34.

Gaunt, Mary (Hg.) (1911): Alone in West Africa. London. Online verfügbar unter https://archive.org/details/aloneinwestafric00gaun, zuletzt geprüft am 19.09.2019.

Gause, Ute (2006): Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantische Perspektive. Tübingen.

Gause, Ute (2010): »Aufbruch der Frauen« – das vermeintlich »Weibliche« der weiblichen Diakonie. In: Jochen-Christoph Kaiser und Rajah Scheepers (Hg.): Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Leipzig (Historisch-theologische Genderforschung, 5), S. 57-71.

Geertz, Clifford (1992): Kulturbegriff und Menschenbild. In: Rebekka Habermas und Nils Minkmar (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin, S. 56-82.

Gerster, Daniel; Krüggeler, Michael (Hg.) (2018): God's Own Gender. Baden-Baden.

Gewald, Jan-Bart (1996): Towards Redemption. A Socio Political History of the Herero of Namibia between 1890 and 1923. Leiden.

Gewald, Jan-Bart (1999): Herero Heros. A Socio-Political History of the Herero of Namibia 1890-1923. Oxford, Cape Town, Athens.

Gewald, Jan-Bart (2000a): Colonization, Genocide and Resurgence. The Herero of Namibia 1890-1933. In: Michael Bollig und Jan-Bart Gewald (Hg.): People, Cattle and Land. Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa. Köln, S. 187-226.

Gewald, Jan-Bart (2000b): »We thought we would be free…«. Socio-Cultural Aspects of Herero History in Namibia 1915-1940. Köln (Histoy, Cultural Traditions and Innovations in Southern Africa, 8).

Gewald, Jan-Bart (2002): Flags, Funerals and Fanfares: Herero and Missionary Contestations of the Acceptabe, 1900-1940. In: *Journal of African Cultural Studies* (1), S. 105-117.

Gewald, Jan-Bart (2003): Die Beerdigung von Samuel Maharero und die Reorganisation der Herero. In: Jürgen Zimmerer und Joachim Zeller (Hg.): Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und sein Folgen. Berlin, S. 171-179.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ghosh, Durba (2004): Decoding the Nameless. Gender, Subjectivity and Historical Methodology in Reading Archives of Colonial India. In: Kathleen Wilson (Hg.): A new Imperial History. Culture, Identity and Modernity in Britain and the Empire, 1660-1840, S. 297-316.

Gibson, Gordeon D. (1956): Double Descent and its Correlates among the Herero of Ngamiland. In: *American Anthropologist* 58 (1), S. 109-139.

Gippert, Wolfgang; Götte, Petra; Kleinau, Elke (Hg.) (2008a): Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektive. Bielefeld.

Gippert, Wolfgang; Götte, Petra; Kleinau, Elke (2008b): Transkulturalität: gender- und bildungshistorische Perspektiven. Zur Einführung in den Band. In: Wolfgang Gippert, Petra Götte und Elke Kleinau (Hg.): Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektive. Bielefeld, S. 9-24.

Gleixner, Ulrike (2002): Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung. Die Ehe im lutherischen Pietismus. In: Martin Brecht (Hg.): Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Bd. 28, S. 147-184.

Gleixner, Ulrike (2011): Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität. In: Wolfgang Breul und Christian Soboth (Hg.): »Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbahren.«. Liebe, Ehe und Sexualittät im Pietismus. Halle (Hallesche Forschungen, 30), S. 133-142.

Glocke, Nicole (1997): Zur Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft in Deutsch-Südwestafrika unter besonderer Berücksichtigung des Kolonialkrieges von1904 bis 1907. Bochum (Bochumer Historische Studien, Neuere Geschichte, Nr. 18).

Goer, Charis; Hofmann, Michael (Hg). (Hg.) (2007): Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850. Paderborn.

Gordon, John (2005): Purity and Pluralism. Syncretism as a Theological Problem among Indonesian's Muslims and Christians. In: Peggy Brock (Hg.): Indigenous Peoples and Religious Change. Leiden, S. 33-47.

Götz von Olenhusen, Irmtraud (2000): Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. In: Ingrid Lukatis, Regina Sommer und Christof Wolf (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen (Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 4), S. 37-47.

Götzelmann, Arnd (2000): Die Soziale Frage. In: Ulrich Gäbler (Hg.): Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen (Geschichte des Pietismus, 3), S. 272-307.

Gray, Richard (1990): Black Christians and White Missionaries. New Haven.

Grimshaw, Patricia (1983): »Christian women, pios wife, faithful mother, devoted missionary«. Conflicts in the Roles of American Missionary Women in Nineteenth Century Hawaii. In: *Feminist Studies* (3), S. 489-521.

Grimshaw, Patricia (1989): Paths of Duty. American Missionary Wives in Nineteenth Century Hawaii. Honolulu.

Grimshaw, Patricia (2008): Mission, Colonialism and the Politics of Gender. In: Amanda Barry, Joanna Cruickshank und Patricia Grimshaw (Hg.): Evangelists of Empire? Missionaries in Colonial History. Melbourne, S. 3-12.

Grimshaw, Patricia; May, Andrew (Hg.) (2010): Missionaries, Indigenous People and Cultural Exchange.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Grimshaw, Patricia; Sherlock, Peter (2005): Women and Cultural Exchanges. In: Norman Etherington (Hg.): Missions and Empire. New York, S. 173-193.

Groot, Klaas (1932): Die Erweckungsbewegung in Deutschland und ihr literarischer Niederschlag als Gegenstück zu dem holländischen Réveil. Wageningen.

Gründer, Horst (1982): Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. Paderborn.

Gründer, Horst (1983): Mission und Kolonialismus. Historische Beziehungen und strukturelle Zusammenhänge. In: Wilhelm Wagner. Kolonien und Missionen, Bremen, S. 24-37.

Gründer, Horst (1983): Kolonialpolitik und christliche Mission im Zeitalter des Imperialismus. Entwicklungslinien und Forschungsperspektiven. In: Jahrbuch der historischen Forschung, S. 33-40.

Gründer, Horst (Hg.) (1999): »...Da und dort ein junges Deutschland gründen«. Rassismus, Kolonien und kolonialer Gedanke vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. München.

Grünhagen, Andrea (2010): Erweckung und konfessionelle Bewußtwerdung. Das Beispiel der Hermannsburg im 19. Jahrhundert. Münster.

Guedes, Dorothy (Hg.) (1992): The Letters of Emma Sarah Hahn. Pioneer Missionary among the Herero. Windhuk.

Guy, Jeff (1990): Gender Oppression in Southern Africa's Precapitalist Societies. In: Cherryl Walker (Hg.): Women and Gender in Southern Africa to 1945. Claremont.

Haas, Waltraud Ch (1994): Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission 1816-1966. Basel.

Habermas, Rebekka (1993): Geschlechtergeschichte und »anthropology of gender«. Geschichte einer Begegnung. In: *Historische Anthropologie* 1 (1), S. 485-509.

Habermas, Rebekka (1994): Weibliche Religiosität -. oder: Von der Frageilität bürgerlicher Identitäten. In: Klaus Tenfelde und Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Wege zur Geschichte des Bürgertums. Vierzehn Beiträge. Göttingen, S. 125-148.

Habermas, Rebekka (2011): Piety, Power, And Powerlessness. Religion and Religious Groups in Germany, 1870-1945. In: Helmut Walser Smith (Hg.): The Oxford Handbook of Modern German History. Oxford, S. 453-480.

Habermas, Rebekka (2016): Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialgeschichte. Frankfurt a.M..

Haggis, Jane (2003): White Women and Colonialism. Towards a Non-Recuperative History. In: Reina Lewis und Sara Mills (Hg.): Feminist Postcolonial Theory. New York, S. 161-189.

Hahn, Barbara (1991): Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen. Frankfurt a.M..

Hall, Catherine (2002a): Civilising Subjects. Metropole and colony in the English Imagination 1830-1867. Chicago.

Hall, Catherine (Hg.) (2002b): Culture and Empire. Manchester.

Hall, Stuart (1994): The West and the Rest. Discourse and Power. In: Stuart Hall und Bram Gieben (Hg.): Formations of Modernity. Understanding Modern Society. An Introduction. Cambridge, S. 275-331.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hall, Stuart (2000): Cultural Studies. Ein politisches Theorienprojekt. Ausgewählte Schriften 3. Hamburg.

Hamacher, Alwine (1936): Freizeit für bataksche Hebammen 1936. In: *Die ärztliche Mission*, S. 37-41.

Hammer, Georg-Hinrich (2012): Geschichte der Diakonie in Deutschland. Stuttgart.

Hammer, Karl (1978): Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Vergleich. München.

Haram, Liv (2004): ›Prostitutes‹ or Modern Women? Negotiating Respectability in Northern Tanzania. In: Signe Anfred (Hg.): Re-Thinking Sexualities in Africa. Uppsala, S. 211-230.

Harding, Leonard (1992): Einführung in das Studium der Afrikanischen Geschichte. Münster.

Harries, Patrick (2007): Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa. Oxford, Athens, Avondale.

Hartmann, Wolfram (2002): Sexual Encounters and their Implications on an Open and Closing Frontier. Central Namibia from the 1840s to 1905. unveröffentlichte Dissertation. New York.

Hartmann, Wolfram (2007): Urges in the Colony. Men and Women in Colonial Windhuk, 1890-1905. In: *Journal of Namibian Studies* (1), S. 39-71.

Hastings, Adrian (1973): Christian Marriage in Africa. London.

Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der »Geschlechtercharaktere«. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas (Industrielle Welt, 21), S. 363-393.

Hausen, Karin (Hg.) (1983): Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. München.

Hausen, Karin (1987): »...eine Ulme für das schwarze Efeu«. Ehepaare in Bildungsbürgertum, Ideale und Wirklichkeiten im späten 18. und 19. Jahrhundert. In: Ute Frevert (Hg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Göttingen, S. 85-117.

Hausen, Karin (Hg.) (1993a): Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen. Göttingen.

Hausen, Karin (1993b): Wirtschaften mit der Geschlechterordnung. In: Karin Hausen (Hg.): Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen. Göttingen, S. 40-67.

Hauser, Julia (2008): »das hier so furchtbar verwahrloste weibliche Geschlecht aus dem Stande heben zu helfen«. Der emanzipatorische Auftrag Kaiserswerther Diakonissen im Osmanischen Reich (1851-1918) und seine Ambivalenzen. In: Wolfgang Gippert, Petra Götte und Elke Kleinau (Hg.): Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektive. Bielefeld, S. 219-236.

Hauser, Julia (2011): Waisen gewinnen. Mission zwischen Programmatik und Praxis in der Erziehungsanstalt der Kaiserswerther Diakonissen in Beirut seit 1860. In: *Werkstatt Geschichte* (10), S. 9-30.

Hauser, Julia (2015): German Religious Women in Late Ottoman Beirut. Leiden.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hayes, Patricia; Silvester, Jeremy; Wallace, Marion; Hartmann, Wolfram (Hg.) (1998): Namibia under South African Rule. Mobility & Containment. Oxford, Windhuk, Athens.

Heller, Birgit (2008): Wissen, Weisheit und Geschlecht. Ambivalente Geschlechtskonstruktionen in Hindu-Tradiitonen. In: Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.): Handbuch Gender und Religion. Weimar, Wien, S. 111-124.

Heller, Birgit (2019): Geschlechterbeziehungen. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart 4 Online*. Online verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_08535, zuletzt geprüft am 06.09.2019.

Heller, Birgit; Körtner, Ulrich H.J.; Schubert, Anselm; Braun, Karl; et al. (2019): Sexualität. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart,* zuletzt geprüft am 06.09.2019.

Helle-Valle, Jo (2004): Understanding Sexuality in Africa. Diversity and Contextualised Dividuality. In: Signe Anfred (Hg.): Re-Thinking Sexualities in Africa. Uppsala, S. 195-206.

Hendrickson, Hildi (1994): The »Long« Dress and the Construction of Herero Identities in Southern Africa. In: *African Studies* 53 (2), S. 25-54.

Hendrickson, Hildi (Hg.) (1996): Clothing and Difference. Embodied identities in colonial and post-colonial Africa. Durham, London.

Henrichsen, Dag (1991): »Ich erzähle dir alles!«. Gespräche mit Herero in Namibia. In: *Nachrichten* 15 (4), S. 84-91.

Henrichsen, Dag (1994): »Ehi rOvaherero«. Mündliche Überlieferungen von Herero zu ihrer Geschichte im vorkolonialen Namibia. In: *Werkstatt Geschichte* 9, S. 15-24.

Henrichsen, Dag (2001): »Iss Worte!«. Anmerkungen zur entstehenden afrikanischen Schriftkultur im vorkolonialen Zentralnamibia. In: Laurence Marfaing und Brigitte Reinwald (Hg.): Afrikanische Beziehungen, Netzwerke und Räume. Münster (Studien zur Afrikanischen Geschichte, 28), S. 329-338.

Henrichsen, Dag (2009): »…unerwuenscht im Schutzgebiet… nicht schlechthin unsittlich«. »Mischehen« und deren Nachkommen im Visier der Kolonialverwaltung in Deutsch-Südwestafrika. In: Marianne Bechhaus-Gerst und Mechthild Leutner (Hg.): Frauen in den deutschen Kolonien. Berlin, S. 80-90.

Henrichsen, Dag (2011): Herrschaft und Alltag im vorkolonialen Zentralnamibia. Das Herero- und Damaraland im 19. Jahrhundert. Dissertation 30.7.1997 Leonard Harding, Universität Hamburg. Basel, Windhuk.

Hervé, Florence (1993a): Frauenbewegung und Kolonialismus. In: Florence Hervé (Hg.): Namibia – Frauen mischen sich ein. Berlin, S. 45-49.

Hervé, Florence (Hg.) (1993b): Namibia – Frauen mischen sich ein. Berlin.

Heyden, van der Ulrich; Stoecker, Holger (Hg.) (2005): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945. Stuttgart (Missionsgeschichtliches Archiv, 10).

Heywood, Annemarie; Lau, Brigitte; Ohly, Raimund (Hg.) (1992): Warriors Leaders Sages and Outcasts in the Namibian Past. Narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6. Windhuk.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hillebrecht, Werner (1992): »Habe keinerlei Papiere in Deiner Kiste…«. In: *Werkstatt Geschichte* (1), S. 57-58.

Hillmann, Eugene (1975): Polygamy Reconsidered. African Plural Marriage and the Christian Churches. Maryknoll.

Hobsbawm, Eric J. (1995): The Invention of Tradition. London.

Höckner, Elfriede (2000): Monogamie contra Polygamie. Strukturelle Gewalt im Kontext sozialer Beziehungen. In: Ulrich van der Heyden und Jürgen Becher (Hg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. Stuttgart, S. 225-235.

Hodgson, Dorothy L. (Hg.) (2000): Rethinking Pastoralism in Africa. Gender, Culture & Myth of the Patriarchal Pastoralist. Ohio.

Holtwick, Bernd (2004): Licht und Schatten. Begründung und Zielsetzung des protestantischen missionarischen Aufbruchs im frühen 19. Jahrhundert. In: Artur Bogner, Bernd Holtwick und Hartmann Tyrell (Hg.): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg (Religion in der Gesellschaft, 16), S. 225-247.

Honegger, Claudia; Heintz, Bettina (1981): Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrhundert. In: Claudia Honegger und Bettina Heintz (Hg.): Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen. Frankfurt a.M., S. 7-67.

Höpflinger, Anna-Katharina (2008): »Mehr verschandelt als verwandelt«. Kleidung als Medium der Geschlechterkonstruktion in religiösen Symbolsystemen. In: Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.): Handbuch Gender und Religion. Weimar, Wien, 243-255.

Hubbart, Diane (2003): Urieta (Johanna Maria) Kazahendike. God's Peace and Blessing. In: M. J. Daymond, Dorothey Driver, Sheila Meintjes, Leloba Molema, Chiedza Musengezi, Margie Orford und Nobantu Rasebotsa (Hg.): Women Writing Africa. The Southern Region. The Women Writing Project, Volume 1. New York (1), S. 96-97.

Huber, Mary Taylor; Lutkehaus, Nancy (Hg.) (1999): Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice. Ann Arbor. Online verfügbar unter www.loc.gov/catdir/description/umich051/98040265.html.

Hunter, Jane (1989): The Gospel of Gentility. American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China. Yale.

Hutauruk, Jubil Raplan (1980): Die Batakkirche vor ihrer Unabhängigkeit (1899-1942). Probleme der kirchlichen Unabhängigkeit angesichts der Problematik von Mission, Kolonialismus und Nationalismus. Hamburg.

Hutauruk, Jubil Raplan (1987): Die ersten einheimischen Pfarrer. In: Dieter Becker (Hg.): Mit Worten kocht man keinen Reis. Beiträge aus den Batak-Kirchen auf Nordsumatra. Erlangen, S. 113-134.

Irle, Hedwig (o.J.): Die schwarze Johanna. Johanna Maria Gertse, die erste Hererochristin. Stuttgart.

Irle, Hedwig (1909): Wie ich die Herero lieben lernte. Gütersloh.

Irle, Hedwig (1911): Unsere schwarzen Landsleute in Deutsch-Südwestafrika. Gütersloh.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Irle, Jacob (1890): Die Lage der Rheinischen Mission in Hereroland seit dem Beginn der deutschen Schutzherrschaft. In: *Allgemeine Missionszeitschrift*, S. 158-170.

Irle, Jacob (1906a): Die Herero. Ein Beitrag zur Landes-, Volks- und Missionskunde. Gütersloh.

Irle, Jacob (1906b): Was soll aus den Herero werden? Gütersloh.

Irle, Jacob (1915a): Lebensbilder aus vergangenen Tagen der Herero-Mission. I. Der Evangelist Manasse-Kujatura-Harenge. Barmen (Rheinische Missionsschriften, 165).

Irle, Jacob (1915b): Lebensbilder aus vergangenen Tagen der Herero-Mission. II. Wilhelm Maharero. Barmen (Rheinische Missionsschriften, 166).

Isaak, Paul John (2011): Kulturelle Dominanz und geistige Sklaverei. Die Rolle protestantischer deutscher und einheimischer Missionare im kolonialen Namibia. In: Hanns Lessing, Julia Besten, Tilman Dedering, Christian Hohmann und Lize Kriel (Hg.): Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. Wiesbaden, S. 591-611.

Iwanowski, Michael (2008): Namibia. Dormhagen.

Jacobi, Juliane (1994): Zwischen Erwerbsfleiss und Bildungsreligion. Mädchenbildung in Deutschland. In: Georges Dubig und Michelle Perrot (Hg.): Geschichte der Frauen. 19. Jahrhundert. 4 Bände. Frankfurt a.M., S. 267-281.

Jacobi, Juliane (1996): Religiosität und Mädchenbildung im 19. Jahrhundert. In: Margret Kraul und Christoph Lüth (Hg.): Erziehung der Menschen-Geschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung. Weinheim (Frauen- und Geschlechterforschung in der Historischen Pädagogik, 1), S. 101-119.

Jacobi, Juliane (2013): Mädchen- und Frauenbildung in Europa. Von 1500 bis zur Gegenwart. Frankfurt a.M..

Jathanna, Gladson (2012): Negotiating Borders and Bridges. Indian biblewomen in the Hermannsburg Mission. In: Martin Tamcke und Jathanna Gladson (Hg.): Construction of the Other, Identification of the Self. Zürich, Berlin.

Jenkins, Paul (1994): Was ist eine Missionsgesellschaft? In: Wilfried Wagner (Hg.): Kolonien und Missionen. Münster, S. 441-454.

Johannsen, Peter med (1936): 31 Jahre Hebammenausbildung im Batakland. In: *Die ärztliche Mission*, S. 34-37.

Johnston, Anna (2003): Missionary Writing and Empire, 1800-1860. Cambridge.

Jordans, Barbara (2015): Zwischen Dienen in Demut und selbständiger Arbeit. Die ersten Missionsschwestern der Rheinischen Mission auf Sumatra 1890-1920. Münster, Berlin, Wien.

Junghuhn, Franz (1847a): Die Battaländer auf Sumatra. Zweiter Theil: Völkerkunde. Berlin.

Junghuhn, Franz (1847b): Die Battaländer auf Sumatra. Erster Theil. Chorographie. Im Auftrag Sr. Excellenz des General-Gouverneurs von Niederländisch-Indien Hrn. P. Merkus in den Jahren 1840 und 1841. 2 Bände. Berlin.

Kägi, Ursula (1995): Die Missionsfrau. Opfer und Täterin. Die zwei Wahrnehmungen der Frauenmission. In: *Zeitschrift für Mission* 21 (4), S. 224-229.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kandirikirira, Elia (1906): Elia Kandirikirira. Lebensbild eines Herero-Evangelisten. Nach seinen eigenhändigen Aufzeichnungen und denen der Frau Missionar Eich in Otjozondjupa. 2. Aufl. Barmen.

Kandovazu, Ehrenfried (2009): The Origin and History of the Oruuano Church in Namibia. Windhuk, Göttingen.

Kanogo, Tabitha (1992): Women and Environment in History. In: Shanyisa Anota Khasiani (Hg.): Groundwork. African Women as Environmental Managers. Nairobi, S. 7-17.

Karant-Nunn, Susan C. (2016): Was tut ein Mann und wie soll eine Frau sein? Diversität in den Geschlechterrollen der Reformationszeit. In: Rebecca A. Giselbrecht und Sabine Scheuter (Hg.): »Hör nicht auf zu singen«. Zeuginnen der Schweizer Refomation. Zürich, S. 183-202.

Katjavivi, Peter H. (Hg.) (1989): Church and Liberation in Namibia. London.

Keim, Christine (2005): Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901-1928). Münster, Berlin, Wien.

Khaxas, Elizabeth; Frank, Liz (1993): »Männer predigen, Frauen machen die Sozialarbeit«. Zur Kirche. In: Florence Hervé (Hg.): Namibia – Frauen mischen sich ein. Berlin, S. 118-122.

Kienitz, Sabine (1995): Geschäfte mit dem Körper. Sexualmoral und Überlebensstrategien von Frauen aus der Unterschicht Anfang des 19. Jahrhunderts in Württemberg. In: *Historische Anthropologie* 3 (3), S. 433-459.

Kiernan, J. P. (1977): Poor and Puritan. An Attemp to view Zionism as a Collective Response to Urban Poverty. In: *African Studies* 36 (1), S. 31-42.

Kinsman, Margaret (1983): Beats of Burden: The Subordination of Southern Tswana Women ca. 1800-1840. In: *Journal of Southern African Studies* 10 (1), S. 39-54.

Kirkwood, Deborah (1993): Protestant Missionary Women. Wives and Spinsters. In: Fiona Bowie, Deborah Kirkwood und Shirley Ardener (Hg.): Women and Missions: Past and Present, S. 23-42.

Klein, Thoralf (2005): Wozu erforscht man Missionsgesellschaften? Eine Antwort am Beispiel der Basler Mission in China, 1860-1930. In: *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 5, S. 73-99.

Klein, Thoralf (2010): Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Anmerkungen zu einer Wahlverwandtschaft. In: Claudia Kraft, Alf Lüdtke und Jürgen Martschukat (Hg.): Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen. Frankfurt a.M., New York, S. 142-161.

Kleinau, Elke (2006): Mädchen- und Frauenbildung in der historischen Bildungsforschung. Neue Ansätze und Forschungsperspektiven. In: *Historische Geschlechterforschung* 19.

Kleinau, Elke; Opitz, Claudia (Hg.) (1996): Geschichte der Frauenbildung. Vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Frankfurt a.M. (Band 1).

Kloeden, Gesine von (2011): Wanderin zwischen den Kontinenten. Erinnerungen von Elisabeth Brand, geb. Schrey aufgezeichnet 1978-1981. In: Julia Besten und Irene Girsang (Hg.): Erinnern – Erzählen – Erleben. Köln, S. 63-76.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kokou, Azamede (2010): Transkulturationen? Eme-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884-1939. Stuttgart.

Konrad, Dagmar (2000): Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission. Münster.

Konrad, Sandra (2017): Das beherrschte Geschlecht. Warum sie will, was er will. München.

Koschorke, Klaus (2006): Außereuropäische Christentumsgeschichte. In: *Periplus*, S. 8-34.

Kößler, Reinhart (2004): Ein unüberbrückbarer Graben. Kommunale Führer und Rheinische Missionare im Süden Namibias. In: Artur Bogner, Bernd Holtwick und Hartmann Tyrell (Hg.): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg (Religion in der Gesellschaft, 16), S. 689-718.

Kozok, Uli (1990): Die wirtschaftlichen Grundlagen der Gesellschaft. In: Achim Sibeth (Hg.): Mit den Ahnen leben. Batak. Menschen in Indonesien. Stuttgart, London, S. 31-37.

Kozok, Uli (2000): Die Bataksche Klage. Toten-, Hochzeits- und Liebesklagen in oraler und schriftlicher Tradition. Hamburg. Online verfügbar unter http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2000/139/html/downloads/Vol_1/bilang-Title.html, zuletzt geprüft am 22.04.2019.

Kriele (1918): Aus der alten Barmer Missionsgesellschaft zur Erinnerung an ihr 100jähriges Bestehen. Barmen.

Krüger, Gesine (1996): »The men should marry«. Koloniale Herrschaft, Geschlechterkonflikte und gesellschaftliche Rekonstruktion im Waterberg-Reservat, Namibia. In: *Werkstatt Geschichte* (14).

Krüger, Gesine (1999): Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904-1907. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 133).

Krüger, Gesine (2003a): Bestien und Opfer. Frauen im Kolonialkrieg. In: Jürgen Zimmerer und Joachim Zeller (Hg.): Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und sein Folgen. Berlin, S. 142-159.

Krüger, Gesine (2003b): Das Goldene Zeitalter der Viehzüchter. Namibia im 19. Jahrhundert. In: Jürgen Zimmerer und Joachim Zeller (Hg.): Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und sein Folgen. Berlin, S. 13-25.

Krüger, Gesine (2009): Schrift – Macht – Alltag. Lesen und Schreiben im kolonialen Südafrika. Köln.

Krüger, Gesine; Henrichsen, Dag (1998): ›We have been captives long enough. We want to be free‹. Land, Uniforms & Politic in the History of the Herero in the Interwar Period. In: Patricia Hayes, Jeremy Silvester, Marion Wallace und Wolfram Hartmann (Hg.): Namibia under South African Rule. Mobility & Containment. Oxford, Windhuk, Athens, S. 149-174.

Kuitenbrouwer, Maarten (1991): The Netherlands and the Rise of Modern Imperialism. Colonies and foreign policy 1870-1902. New York, Oxford.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kundrus, Birthe (1997): »Weiß und herrlich«. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte des Kolonialismus. In: Annegret Friedrich (Hg.): Projektionen. Rassismus und Sexismus in der Visuellen Kultur. Marburg an der Lahr, S. 41-50.

Kundrus, Birthe (2003a): Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien. Köln.

Kundrus, Birthe (Hg.) (2003b): Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus. Frankfurt a.M., New York.

Kundrus, Birthe (2005): Die imperialistischen Frauenverbände des Kaiserreichs. Koloniale Phantasie- und Realgeschichte im Verein. Working Paper No 3 2005.

Ladj-Teichmann, Dagmar (1983a): Erziehung zur Weiblichkeit durch Textilarbeiten. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Frauenbildung im 19. Jahrhundert. Weinheim.

Ladj-Teichmann, Dagmar (1983b): Weibliche Bildung im 19. Jahrhundert. Fesselung von Kopf, Hand und Herz? In: Ilse Brehmer, Juliane Jacobi-Dittrich, Elke Kleinau und Annette Kuhn (Hg.): Frauen in der Geschichte. »Wissen heißt leben…« Beiträge zur Bildungsgeschichte von Frauen im 18. und 19. Jahrhundert. Düsseldorf, S. 219-243.

Lalitha, Jayachitra (2012): Did LMS Women Missionaries ›save‹ native women? Triple Colonization of Travancore Bible women in the 19th Century. In: Martin Tamcke und Jathanna Gladson (Hg.): Construction of the Other, Identification of the Self. Zürich, Berlin, S. 55-64.

Lang, Dirk (2010): Von eigenen und fremden Kannibalen. Immagination und Projektion am Beispiel des Kannibalismus – Topos bei den Batak auf Sumatra. In: Volker Gottowik (Hg.): Die Ethnographen des letzten Paradieses. Victor von Plessen und Walter Spies in Indonesien. Bielefeld.

Langmore, Diane (1989): The Object Lession of a Civilised, Christian Home. In: Margaret Jolly und Martha Macintyre (Hg.): Family & Gender in the Pacific. Domestic Contradictions and the Colonial Impact. Cambridge, New York, S. 84-94.

Lau, Brigitte (Hg.) (1985): Carl Hugo Hahn 1837-1860. A Missionary in Nama- and Damraland. 5 Bände. Windhuk.

Lau, Brigitte (1987): Southern and Central Namibia in Jonker Afrikaner's Time. Windhuk.

Lau, Brigitte; Heywood, Annemarie (Hg.) (1995): The Hendrik Witbooi Papers. Windhuk.

Lehmann, F. Rudolf (1955): Das Häuptlingtum der Herero in Südwest-Afrika. Eine kurze Übersicht über die Entwicklung der politischen Organisation und des heutigen Nationalbewußseins der Herero. In: *Sociologus* 5 (1), S. 28-43.

Lehmann, F. Rudolf (1962): Jonker Afrikaner und die Herero-Missionare seiner Zeit als »Häuptlinge wider willen« (1844-1861), Südwestafrika. In: *Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Leipzig* 11, S. 409-431.

Lehmann, Hartmut (1969): Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg. Vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Stuttgart.

Lehmann, Hartmut (2004a): Einführung. In: Hartmut Lehmann (Hg.): Glaubenswelt und Lebenswelten im Pietismus. 4 Bände. Göttingen (Geschichte des Pietismus, 4), S. 1-18.

Lehmann, Hartmut (Hg.) (2004b): Glaubenswelt und Lebenswelten im Pietismus. 4 Bände. Göttingen (Geschichte des Pietismus, 4).

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lehmann, Martin E. (1996): A Biographical Study of Ingwer Ludwig Nommensen, 1834-1918. Pioneer Missionary of the Bataks of Sumatra. Online verfügbar unter https://books.google.ch/books?id=KFOQ8hNGU8EC&printsec=frontcover&hl=de#v=onepage&q&f=false, zuletzt geprüft am 26.02.2019.

Lekebusch, Sigrid (2008): Arbeiter und ihre »Gehülfinnen« im »Weinberg des Herrn«. In: *Geschichte im Wuppertal* 17, S. 25-44.

Lekkerkerker, C. (1916): Land en Volk van Sumatra. Leiden.

Lessing, Hanns (2011): »In der Nähe dieser Wasserstellen sollen Konzentrationslager errichtet werden«. Eine theologische Rekonstruktion der Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft während des Kolonialkrieges in Namibia (1904-1908). In: Hanns Lessing, Julia Besten, Tilman Dedering, Christian Hohmann und Lize Kriel (Hg.): Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. Wiesbaden, S. 471-495.

Lessing, Hanns; Besten, Julia; Dedering, Tilman; Hohmann, Christian; Kriel, Lize (Hg.) (2011): Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. Wiesbaden.

Lessing, Hanns; Dedering, Tilman; Kampmann, Jürgen; Smit, Dirkie (Hg.) (2016): Umstrittene Beziehungen. Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit. Wiesbaden.

Leutwein, Theodor (1907): Elf Jahre Gouverneur in Deutsch-Südwestafrika. 2. Aufl. Berlin.

Levine, Philippa (Hg.) (2004): Gender and Empire. Oxford.

Lewis, Reina; Mills, Sara (Hg.) (2003): Feminist Postcolonial Theory. New York.

Locher-Scholten, Elsbeth (1981): Ethiek in fragmenten. vijf studies over koloniaal denken en doen van Nederlanders in de Indonesische archipel 1877-1942. Utrecht.

Locher-Scholten, Elsbeth (2000): Women and the Colonial State. Essays on Gender and modernity in the Netherlands Indies 1900-1942. Amsterdam.

Locher-Scholten, Elsbeth (2003): Sumatran Sultanate and Colonial State. Jambi and the Rise of Dutch Imperialism, 1830-1907. Ithaca.

Locher-Scholten, Elsbeth (2011): Equal and Free. Indonesian Demands in Education and Politics. In: Janneke van Dijk und Susan Legêne (Hg.): The Netherlands East Indies at the Tropenmuseum. A colonial history. Amsterdam, S. 39-52.

Loosen, Livia (2014): Deutsche Frauen in den Südsee-Kolonien des Kaiserreichs. Alltag und Beziehungen zur indigenen Bevölkerung, 1884-1919. Bielefeld.

Lubrich, Stefanie (2002): Missionarische Mädchen- und Frauenerziehung. Fallstudien aus Westafrika. Bremen.

Lukas, Helmut (2011): Ungleichheit und Egalität. die Sozialstruktur der vorkolonialen Toba-Batak Samosirs (Sumatra) im Vergleich zu Gesellschaften am Festland Südostasiens. Wien.

Lumbantobing, Andar (1955): Die christliche Erziehung in der Batakkirche. In: *Lutherische Rundschau* 5 (3), S. 318-323.

Lumbantobing, Andar (1961): Das Amt in der Batak-Kirche. Wuppertal.

Lumbantobing, Andar (1966): Die Batakkirche – eine Volkskirche. In: Theodor Müller-Krüger (Hg.): Indonesia Raja. Antlitz einer großen Inselwelt. Bad Sulzuflen.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mamozai, Martha (1989): Schwarze Frau, weiße Herrin. Frauenleben in den deutschen Kolonien. Reinbek bei Hamburg.

Mamozai, Martha (2009): Einheimische und »koloniale« Frauen. In: Marianne Bechhaus-Gerst und Mechthild Leutner (Hg.): Frauen in den deutschen Kolonien. Berlin, S. 14-30.

Marbun, Herkules (1987): Christus und das Volk der Batak. In: Dieter Becker (Hg.): Mit Worten kocht man keinen Reis. Beiträge aus den Batak-Kirchen auf Nordsumatra. Erlangen, S. 58-67.

Marcus, Steven (1979): Umkehrung der Moral. Sexualität und Pornographie im viktorianischen England. Frankfurt a.M..

Marsden, William (1966): The History of Sumatra. 3. Aufl. Kuala Lumpur, New York, London, Melbourne.

Martmann-Sprenger, Silke (1997): Frauen in Namibia. Der lange Weg zur Gleichberechtigung. Friedrich-Ebert-Stiftung. Online verfügbar unter www.heinz-kuehn-stiftung.de/pdf/jahrb12/jahrb12_8.pdf, zuletzt geprüft am 24.10.2019.

Martschukat, Jürgen; Stieglitz, Olaf (2005): »Es ist ein Junge!« Einführung in die Geschichte der Männlichkeit in der Neuzeit. Tübingen.

Martyn, Elisabeth (2005): The Women's Movement in Post-Colonial Indonesia. Gender and Nationa in a New Democracy. Oxon, New York.

Marx, Christoph (1988): Völker ohne Schrift und Geschichte. Zur historischen Erfassung des vorkolonialen Schwarzafrika in der deutschen Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts. Stuttgart.

Marx, Christoph (2008): Pelze, Gold und Weihwasser. Handel und Mission in Afrika und Amerika. Darmstadt (Geschichte erzählt, 13).

Maß, Sandra (2005): »Wir sind zu allem Entschlossen: zur Vernichtung dieser schwarnzen Halbmenschen.«. Gewalt, Rassismus und Männlichkeit in der Deutschen Kriegspropaganda, 1914-1940. In: Graduiertenkolleg (Hg.): Ethnizität und Geschlecht. Köln, S. 137-150.

Maß, Sandra (2006): Weiße Helden, schwarze Krieger. Zur Geschichte kolonialer Männlichkeit in Deutschland 1918-1964. Köln, Weimar, Wien.

McClintock, Anne (1995): Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest. New York, London.

McCullers, Molly (2011): »We do it so that we will be men«. Masculinity Politics in Colonial Namibia, 1915-49. In: *Journal for African History* (52), S. 43-62.

Meerwaldt, J. H. (1904): Johannes Pasaribu. Ein Pandita Batak. Barmen.

Meis, Adelheid (2003): Unsere Liebe zu den Batak. Wie eine Missionarsfrau 1896 – 1907 Sumatra erlebte. Köln.

Melber, Henning (1979): Schule und Kolonialismus. Das formale Erziehungswesen Namibias. Hamburg.

Menzel, Gustav (1978): Die Rheinische Mission. Aus 150 Jahren Missionsgeschichte. Wuppertal.

Menzel, Gustav (1989): Peter Hinrich Johannsen. Wuppertal.

Menzel, Gustav (1992): C.G. Büttner. Missionar, Sprachforscher und Politiker in der deutschen Kolonialbewegung. Wuppertal.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mettele, Gisela (2009): Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrenhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727-1857. Göttingen.

Meyer, Birgit (1997): Christian Mind and Worldly Matters. In: *Journal of Material Culture* 2 (3), S. 311-337.

Miller, Jon (2003): Missionary Zeal and Institutional Control. Organizational Contradictions in the Basel Mission on the Gold Coast, 1828-1917. Michigan, Cambridge (Studies in the History of Christian Missions).

Mischer, Giorgio (2013): Die rote Linie. Die Geschichte der Veterinär- und Siedlungsgrenze in Namibia (1890er-1960er Jahre). Basel.

Modigliani, Elio (1995): A Sign of Divine Favour to the Batak. In: Anthony Reid (Hg.): Witnesses to Sumatra. A Travellers‹ Anthology. Oxford, Singapore, New York, S. 199-209.

Morell, Robert (Hg.) (2001): Changing Men in Southern Africa. Scottsville, London.

Moritz, Eduard (1999): Die ältesten Reiseberichte über Namibia. Teil 1: Die 25 frühesten Landreisen 1760-1842. Windhuk.

Moritz, Eduard (2000a): Die ältesten Reiseberichte über Namibia. Teil 2: Die Berichte der Rheinischen Mission bis zum Jahr 1846. Windhuk.

Moritz, Eduard (2006): Jonker Afrikaner und Missionar Kleinschmidt. Zwischen Rehoboth und Otjimbingwe. Tagebuch, Briefe, Berichte 1839-1864.

Moritz, Walter (2000b): Aus alten Tagen in Südwest. Ein Bielefelder Missionar als Pionier in Namibia. Tagebuch und Briefe des F. H. Vollmer. Hochanas 1853-1866. Tsumeb.

Moritz, Walter (2005): Mennighüffener Missionar als Missionsstratege unter den Herero. Gottlieb Viehe in Otjimbingwe, Omaruru, Okahandja 1867-1901. Windhuk.

Moritzen, Niels-Peter (1982): Koloniale Konzepte der protestantischen Mission. In: Klaus J. Bade (Hg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden, S. 51-67.

Mossolow, N. (1993): Waterberg. On the History of the Mission Station Otjozondjupa, the Kambazembi Tribe and Hereroland. South Africa.

Müller, Iso (1961): Frauen rechts, Männer links. historische Platzverteilung in der Kirche. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 57 (2), S. 65-81.

Müller-Krüger, Theodor (1968): Der Protestantismus in Indonesien. Geschichte und Gestalt. Stuttgart (Kirchen der Welt, V).

Munthe, Armencius (1987): Muß ein Pfarrer arm sein? In: Dieter Becker (Hg.): Mit Worten kocht man keinen Reis. Beiträge aus den Batak-Kirchen auf Nordsumatra. Erlangen, S. 135-147.

Nagel, Joan (1998): »Masculinity and Nationalism. Gender and Sexuality in the Making of Nations. In: *Ethnic and Racial Studies* 21 (2), S. 242-269.

Needham, Hester (1899): »God First« Or, Hester Needham's Work in Sumatra. Her Letters and Diaries. London. Online verfügbar unter http://archive.org/stream/godfirstorhester00need#page/16/mode/2up, zuletzt geprüft am 13.06.2013.

Neylan, Susan (2003): The Heavens are Changing. Nineteenth-Century Protestant Missions and Tsimshian Christianity. Montreal.

Ngavirue, Zedekiah (1990): On Wearing the Victor's Uniforms and Replacing their Churches. Southwest Africa (Namibia) 1920-50. In: Garry Trompf (Hg.): Cargo Cults

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

and Millenarian Movements. Transoceanic Comparison of New Religious Movements. Berlin, S. 391-424.

Niehof, Anke (1992): Mediating Roles of the Traditional Birth Attendant in Indonesia. In: Sita van Bemmelen, Madelon Djajadiningrat-Nieuwenhuis, Elsbeth Locher-Scholten und Elly Touwen-Bouwsma (Hg.): Women and Mediation in Indonesia. Leiden (Verhandelingen van het koninklijk Insituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 152), S. 167-186.

Niessen, Sandra A. (1985): Motifs of Life in Toba Batak Texts and Textiles. Alblasserdam.

Niessen, Sandra A. (1993): Batak Cloth and Clothing. A Dynamic Indonesian Tradition. Kuala Lumpur.

Nommensen, Ludwig I. (1996): Seelsorge. Auf Konferenz von Sigolga 1876. In: Lothar Schreiner (Hg.): Nommensen in Selbstzeugnissen. unveröffentlichte Aufsätze, Entwürfe und Dokumente. Ammersbek, 37-68.

Nyhus, Edward O. (1987): An Indonesian Church in the Midst of Social Change. The Batak Protestant Christian Church, 1942-1957. Madison.

Oermann, Nils Ole (1999): Mission, Church and State Relations in South West Africa under German Rule (1884-1915). Stuttgart.

Oloukpona-Yinnon, Adjaï Paulin (2005): Vom »Gehilfen« zum »Osofo«. Der Wandel im Status der afrikanischen Mitarbeiter der Norddeutschen Mission in Togo. In: Heyden, van der Ulrich und Holger Stoecker (Hg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945. Stuttgart (Missionsgeschichtliches Archiv, 10), S. 149-158.

Orford, Margie (2003): Letter from Keetmanshoop. In: M. J. Daymond, Dorothey Driver, Sheila Meintjes, Leloba Molema, Chiedza Musengezi, Margie Orford und Nobantu Rasebotsa (Hg.): Women Writing Africa. The Southern Region. The Women Writing Project, Volume 1. New York (1), S. 220-221.

Ortner, Sherry B.; Whitehead, Harriet (Hg.) (1981): Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge.

Osterhammel, Jürgen (1998): Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert. München.

Osterhammel, Jürgen (2001): Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Göttingen.

Osterhammel, Jürgen (2005): »The Great Work of Uplifting Mankind«. Zivilisierungsmission und Moderne. In: Jürgen Osterhammel und Boris Barth (Hg.): Zivilisierungsmission. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert. Konstanz, S. 363-425.

Osterhammel, Jürgen (2009): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München.

Osterhammel, Jürgen; Barth, Boris (Hg.) (2005): Zivilisierungsmission. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert. Konstanz.

Panzergrau, Kurt (1998): Die Bildung und Erziehung der Eingeborenen Südwestafrikas durch die Rheinische Missionsgesellschaft von 1842-1914. München.

Pedersen, Paul B. (1970): Batak Blood and Protestant Soul. The Development of National Batak Churches in North Sumatra. Michigan.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Peel, John D.Y. (2008): Religious Encounter and the Making of the Yoruba. Bloomington.
Pennington, Renee; Harpending, Henry (1993): The Structure of an African Pastoralist Community. Demography, History, and Ecology of the Ngamiland Herero. Oxford.
Peter, Anton (2000): Spannungsfeld »Kulturen im Veränderungprozess«. In: Fritz Frei (Hg.): Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontext-Begriffe-Modelle. Freiburg, (CH), S. 235-254.
Peterson, Derek R. (2011): Conversion and the Alignments of Colonial Culture. In: *Social Sciences and Missions* 24, S. 208-210.
Pfeffer, Clemens (2012): Koloniale Repräsentationen Südwestafrikas im Spiegel der Rheinischen Missionsgesellschaft, 1842-1884. In: *Vienna Journal of African Studies* 12 (22), S. 1-33.
Pfeiffer, Ida (1893): Abenteuer Inselwelt. Die Reise 1851 durch Borneo, Sumatra und Java. Unter Mitarbeit von Herausgegeben von Gabriele Habinger. Wien.
Porter, Andrew (2004): Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914. Manchester.
Pratt, Mary Louise (1991): Arts of the contact Zone. In: *Profession*, S. 33-40.
Pratt, Mary Louise (2008): Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. New York.
Predelli, Line Nyhagen; Miller, Jon (1999): Piety and Patriachry: Contested Gender Regimes in Nineteeth-Century Evangelical Missions. In: Mary Taylor Huber und Nancy Lutkehaus (Hg.): Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice. Ann Arbor, S. 67-111.
Prein, Philipp (1994): Guns and Top Hats. African REsistance in German South West Africa, 1907-1915. In: *Journal of Southern African Studies* (1), S. 99-121.
Prevost, Elizabeth (2008): Married to the Mission Field. Gender Christianity, and Professionalization in Britain and Colonial Africa, 1865-1914. In: *Journal of British Studies* 47 (4), S. 796-826.
Prodolliet, Simone (1987): »Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber.«. Die Basler Frauenmission und der Export des europäischen Frauenideals in den Kolonien. Zürich.
Prodolliet, Simone (1989): »Die Dajakkirche wird nicht ohne die Frau ihre Fundamente legen.«. Die Konditionierung von fremden Frauen durch das europäische Frauenideal. Die Arbeit der Basler Frauenmission in Südkalimantan, 1920-1943. Bern.
Prodolliet, Simone (1992): Händlerinnen, Goldgräber und Staatsbeamte. Sozialgeschichte einer Kleinstadt im Hochland Südsumatras. Bern.
Purba, Darwita (2011): Der Weg der Frauen zu Gerechtigkeit. In: Julia Besten und Irene Girsang (Hg.): Erinnern – Erzählen – Erleben. Köln, S. 167-169.
Rasebotsa, Nobantu; Molema, Leloba; Lederer, Mary (2001): Women Writing Africa. In: *Agenda* (50), S. 105-107.
Rempfer, Dorothee (2011): »Gemeinsam, getrennt, hierarchisch«. Das Bildungs- und Erziehungskonzept der Rheinischen Missionsgesellschaft im südlichen Afrika. In: Hanns Lessing, Julia Besten, Tilman Dedering, Christian Hohmann und Lize Kriel (Hg.): Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre. Wiesbaden, S. 511-521.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rempfer, Dorothee (2015): Sich dem »heiligen Dienst aufzuopfern«. Positionen und Wirkungsmöglichkeiten der Rheinischen Missionsschwestern in Südwestafrika Anfang des 20. Jahrhunderts. In: Jürgen G. Nagel und Michael Mann (Hg.): Europa jenseits der Grenzen. Festschrift für Reinhard Wendt. Heidelberg, S. 34-66.

Rheinische Missionsgesellschaft (Hg.) (1878): Gedenkbuch der Rheinischen Missions-Gesellschaft. Erinnerungen an eine fünfzigjährige Wirksamkeit aus Anlaß der Jubiläumsfeier im Jahre 1878. Barmen.

Rich, Jeremy (2003): »Une Babylone Noire«. In: *French Colonial History* (4), S. 145-169.

Richter, Julius (1931): Evangelische Mission in Niederländisch-Indien, Fern- und Südost-Asien, Australien, Amerika. Gütersloh.

Richter Reimer, Ivoni (1992): Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese. Gütersloh.

Rienecker, Helene (1905): Leben und Treiben im Kinderhaus. In: Julius u.a. Schreiber (Hg.): Fünf Jahre ärztlicher Missionsarbeit 1900-1905. Von den europäischen Arbeitern am Missionshospital in Pea Radja (Sumatra). Barmen, S. 66-72.

Rijkoef, Jeanette (1936): Schwestern-Erlebnisse auf Samosir. In: *Die ärztliche Mission* 26 (1), S. 16-18.

Rohden, Ludwig von (1871): Geschichte der Rheinischen Missions=Gesellschaft. Aus den Quellen mitgetheilt. Barmen. Online verfügbar unter https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10703950_00006.html.

Roller, Kathrin (2000): »Statt dessen schwang sie eine andere Waffe«. Gewalt und Geschlecht in Texten der Berliner Mission über Südafrika aus der Zeit um 1900. In: Ulrich van der Heyden und Jürgen Becher (Hg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. Stuttgart, S. 301-324.

Ross, Robert (2008): Clothing. A Global History. Or, the Imperialists‹ New Clothes. Cambridge.

Rousseau, Jean-Jaques (1844): Emile oder über die Erziehung. Leipzig.

Rust, Conrad (1905): Krieg und Frieden im Hereroland. Aufzeichnungen aus dem Kriegsjahre 1904. Leipzig.

Rüther, Kirsten; Schaser, Angelika; van Gent, Jacqueline (Hg.) (2015): Gender and Conversion. Narratives in the Nineteenth Century. Surrey, Burlington.

Rutherdale, Myra (2010): »It is not a Soft Job to be performed«. In: Patricia Grimshaw und Andrew May (Hg.): Missionaries, Indigenous People and Cultural Exchange, S. 52-66.

Said, Edward W. (2009): Orientalismus. Frankfurt a.M..

Sarumpaët-Hutabarat, Julia (1955/1956): Die Frau unter dem Adat. In: *Lutherische Rundschau* 5, S. 122-134.

Sarumpaët-Hutabarat, Julia (1966): Die Stimme der Frau. In: Theodor Müller-Krüger (Hg.): Indonesia Raja. Antlitz einer großen Inselwelt. Bad Sulzuflen, S. 194-207.

Sarx, Tobias; Kaiser, Jochen-Christoph (2013): Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag. Stuttgart.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schäfer-Bossert, Stefanie (1997): Von der Ebenbürtigkeit zur Gehilfen – und zurück! In: Katalog und Schriften des landeskirchlichen Museums (Hg.): Herd und Himmel. Frauen im evangelischen Württemberg. Ludwigsburg (7), S. 67-72.

Schinz, Hans (2012): Bruchstücke. Forschungsreisen in Deutsch-Südwestafrika. Basel.

Schlunk, Martin (1914): Die Schulen für Eingeborene in den deutschen Schutzgebieten am 1. Juni1911. Auf Grund einer statistischen Erhebung der Zentralstelle des Hamburgischen Kolonialinstituts. Hamburg.

Schlunk, Martin (1922): Niederländisch Indien als Missionsfeld. Mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Missionsarbeit. Basel.

Schmidt, Elisabeth (1992): Race, Sex, and Domestic Labor. The Question of African Female Servants in Southern Rhodesia, 1900-1939. In: Karen Tranberg Hansen (Hg.): African Encounters with Domesticity. New Brunswick, New Jersey, S. 221-241.

Schorn-Schütte, Luise (1991): »Gefährtin« und »Mitregentin«. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit. In: Heide Wunder und Christina Vanja (Hg.): Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit. Frankfurt a.M., S. 109-153.

Schreiber, August (1876): Die Battas auf Sumatra. Ihre Mohamedanisierung und Christianisierung. In: *Allgemeine Missionszeitschrift*, S. 257-279; 348-370; 393-401.

Schreiber, August (1884): Lebensbilder aus der Rheinischen Mission für Missionsstunden. Barmen.

Schreiber, Christine (2005): Sidihoni – Perle im Herzen Sumatras I. Stationen und Bilder einer Feldforschung. Von Leben und Bestattung, Tradition und Moderne bei den Toba-Batak. Tübingen.

Schreiber, Frieda (1905a): Gewinnung und Erziehung von inländischen Krankenpflegerinnen. In: Julius u.a. Schreiber (Hg.): Fünf Jahre ärztlicher Missionsarbeit 1900-1905. Von den europäischen Arbeitern am Missionshospital in Pea Radja (Sumatra). Barmen.

Schreiber, Julius (1914): Die Ausdehnung der missionsärztlichen Arbeit in den Bataklanden. In: Verband der deutschen Vereine für ärtzliche Mission (Hg.): Jahrbuch der Ärztlichen Mission 1914. Gütersloh, S. 83-89.

Schreiber, Julius (1923): Ausbildung von Batakerinnen zu Hebammen und Heilgehilfinnen. In: *Die ärztliche Mission* 13 (4), S. 79-82.

Schreiber, Julius u.a. (Hg.) (1905b): Fünf Jahre ärztlicher Missionsarbeit 1900-1905. Von den europäischen Arbeitern am Missionshospital in Pea Radja (Sumatra). Barmen.

Schreiber, Missionsinspektor (1891): Die Arbeit an den heidnischen Frauen und Mädchen. In: *Allgemeine Missionszeitschrift* (18), S. 277-287.

Schreiner, Lothar (1972): Adat und Evangelium. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und mission unter den Batak in Nordsumatra. Gütersloh (Missionswissenschaftliche Forschungen, 7).

Schreiner, Lothar (1987): Nommensen in his context – aspcts of a new appoach. In: Rainer Carle (Hg.): Cultures and Societies of North Sumatra. Hamburg, S. 179-187.

Schreiner, Lothar (Hg.) (1996): Nommensen in Selbstzeugnissen. unveröffentlichte Aufsätze, Entwürfe und Dokumente. Ammersbek.

Schröder, Friedrich (1912): Aus dem Leben eines Abtrünnigen oder vom Orthodoxismus zum Liberalismus. Elberfeld.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schröter, Eckart (1998): Die Frauenmission Malche in Bad Freienwalde/O. Ein Bericht mit Texten und Dokumenten. Berlin.

Schütte, Heinz (1995): Der Ursprung der Messer und Beile. Gedanken zum zivilisatorischen Projekt rheinischer Missionare im frühkolonialen Neuguinea. Hamburg.

Schütte, Heinz (2013): Dialog, Kritik, Mission. Franz Magnis-Suseno, ein indonesischer Jesuit aus Deutschland. Berlin.

Sebald, Peter (1997): Auf dem Weg zur afrikanischen Kirche. Afrikanische Missionare in den europäischen Missionsgesellschaften in Togo bis 1918. In: Janos Riesz und Simon Amégbléamè (Hg.): Historie, Littérature et Société au Togo. Frankfurt a.M..

Seiner, Franz (1904): Bergtouren und Steppenfahrten im Hereroland. Berlin.

Semple, Rhoda Anne (2003): Missionary Women. Gender, Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission. Woodbridge.

Sheldon, Kathleen (1998): »I studied with the Nuns learning to make Blouses«. Gender Ideology and colonial Education in Mozambique. In: *The International Journal of African Historical Studies* 31, S. 595-625.

Sherlock, Peter (2008): Mission, Colonialism and the Politics of Agency. In: Amanda Barry, Joanna Cruickshank und Patricia Grimshaw (Hg.): Evangelists of Empire? Missionaries in Colonial History. Melbourne, S. 13-22.

Sherman, George (1987): Men who are called »women« in Toba-Batak: Marriage, Fundamental Sex-Role Differences, and the Suitability oft he Gloss »Wife-Receiver«. In: *American Anthropologist* (4), S. 867-878.

Sherman, George (1990): Rice, Rupees, and Ritual. Economy and Society among the Samosir Batak of Sumatra. Stanford.

Shigwedha, Vilho Amukwaya (2016): The Return of Herero and Nama Bones from Germany. The Victims‹ Struggle for Recognition and Recurring Genocide Memories in Namibia. In: Jean-Marc Dreyfus und Elisabeth Anstett (Hg.): Human Remains in Society. Curation and Exhibition in the Aftermath of Genocide and Mass-violence. Manchester, S. 197-219. Online verfügbar unter https://www.jstor.org/stable/j.ctt21h4xwg.14?seq=1#metadata_info_tab_contents, zuletzt geprüft am 27.09.2018.

Sibeth, Achim (Hg.) (1990): Mit den Ahnen leben. Batak. Menschen in Indonesien. Stuttgart, London.

Silberschmidt, Margarethe (2004): Masculinities, Sexuality and Socio-Economic Change in Rural and Urban East Africa. In: Signe Anfred (Hg.): Re-Thinking Sexualities in Africa. Uppsala, S. 233-248.

Sill, Ulrike (2010): Encounters in Quest of Christian Womanhood. The Basel Mission in Pre- and Early Colonial Ghana. Leiden, Boston (Studies in Christian Mission, 39).

Silvester, Jeremy; Gewald, Jan-Bart (Hg.) (2003): Words cannot be found. German Colonial Rule in Namibia: An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book. Leiden, Boston.

Simbolon, Indira Juditka (1998): Peasant Women and Access to Land. Customary Law, State Law and Gender-Based Ideology. The Case of the Toba-Batak (North Sumatra). Wageningen.

Siregar, Susan Rodgers (Hg.) (1981): Adat, Islam, and Christianity in a Batak Homeland. *Papers in International Studies. Southeast Asia Series* (57). Athens.

Siregar, Susan Rodgers (1988): REVIEW: Me and Toba. A childhood wolrd in a batak memoir. In: *Indonesia* (45), S. 63-83.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Situmorang, sitor (1987): The Position of the Si singamangarajas from Bakkara in Relation to the Trhee Main marga-Groups: Borbor, Lntoung, and Sumba. In: Rainer Carle (Hg.): Cultures and Societies of North Sumatra. Hamburg, S. 221-233.

Smith Kipp, Rita (1983): Introduction. In: Rita Smith Kipp und Richard D. Kipp (Hg.): Beyond Samosir. Recent Studies of the Batak People of Sumatra. Athens (Papers in International Studies, Southeast Asia Series No. 62), S. 1-12.

Smith Kipp, Rita (1998): Emancipating Each Other. Dutch Colonial Missionaries‹ Encounter with Karo Women in Sumatra, 1900-1942. In: Julia Clancy-Smith und Frances Gouda (Hg.): Domesticating the Empire. Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism. Charlottesville, London, S. 211-235.

Smith Kipp, Rita; Rodgers, Susan (Hg.) (1987): Indonesian Religions in Transition. Tucson.

Sonnenberg, Else (2004): Wie es am Waterberg zuging. Ein Originalbericht von 1904 zur Geschichte des Herero-Aufstandes in Deutsch-Südwestafrika. Wendeburg.

Spicker, Pastor (1907): Die Rheinische Mission im Hereroland. Zugleich Visitationsbericht des Missionsinspektors Pastor Spiecker. Barmen.

Spiecker, Johannes (2013): Mein Tagebuch. Erfahrungen eines deutschen Missionars in Deutsch-Südwestafrika 1905-1907. Unter Mitarbeit von Lisa Kopelmann und Martin Siefkes. Berlin.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1996): Subaltern Studies. Deconstructing Historiography. In: Donna Landry und Gerald MacLean (Hg.): The Spivak Reader. London, S. 203-236.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und Subalterne Artikulation. Boston.

Stein, Gerd (Hg.) (1985): Femme fatale – Vamp – Blaustrumpf. Sexualität und Herrschaft. 5 Bände. Frankfurt a.M. (Kulturfiguren und Sozialcharaktere des 19. und 20. Jahrhunderts, 3).

Steinbach, Almut (2005): Sprachpolitik und Zivilisierungsmission im Britischen Empire. Die Verbreitung der englischen Sprache im 19. Jahrhundert in Ceylon und den Protected Malay States. In: Jürgen Osterhammel und Boris Barth (Hg.): Zivilisierungsmission. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert. Konstanz, S. 149-168.

Stöhr, Waldemar; Zoetmulder, Piet (Hg.) (1965): Die Religionen Indonesiens. Stuttgart.

Stoler, Ann Laura (1989): Rethinking colonial categories. European communities and the boundaries of rule. In: *Comparative Studies in Society and History* 31 (1), S. 134-161.

Stoler, Ann Laura (1995): Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things. Durham, London. Online verfügbar unter https://patriciolepe.files.wordpress.com/2012/05/ann-laura-stoler-race-and-the-education-of-desire-foucault_s-history-of-sexuality-and-the-colonial-order-of-things-1995.pdf, zuletzt geprüft am 04.05.2018.

Stoler, Ann Laura (1996): A Sentimental Education. Native Servants and the Cultivation of European Children in the Netherlands Indies. In: Laurie J. Sears (Hg.): Fantasizing the femine in Indonesia. Durham, London, S. 71-91.

Stoler, Ann Laura (2002): Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and Intimate in Colonialal Rule. Berkeley.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stoler, Ann Laura (2009): Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense. Princton.

Stoler, Ann Laura; McGranahan, Carole (Hg.) (2007): Imperial Formations. Santa Fe.

Stornig, Katharina (2013): Sisters Crossing Boundaries. German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea, 1897-1960. Göttingen.

Stornig, Katharina (2014): »… denn die ganze Sorge der Schwestern war darauf gerichtet, die Lage des weiblichen Geschlechts zu verbessern.«. Geschlecht, Religion und Differenz in der Missionspraxis deutscher Ordensfrauen im kolonialen Togo (1896-1918). In: Rebekka Habermas und Richard Hölzl (Hg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Köln, S. 111-134.

Streng, Manfred (1989): Die Rheinische Missionsgesellschaft im Batakland (1861-1940) und Formen des batakischen Widerstands. Dissertation. Ludwig-Maximilians-Universität, München.

Strickrodt, Silke (2007): »If She no learn, She no Get Husband«. Christianity, Domesticity and Educataion at the Church Missionary Society's Female Institution in Freetown, 1849-1880. In: *Comparativ Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 17 (5/6), S. 14-35.

Strickrodt, Silke (2010): African Girls' Samplers from Mission Schools in Sierra Leone (1820s to 1840s). In: *History in Africa A Journal of Method* 37, S. 189-245.

Strommer, Martina (2012): Der Missionar als Linguist. Der Wiener Johannes Rath (1816-1903) im Dienst der Rheinischen Missionsgesellschaft bei den Herero. Masterarbeit. Universität, Wien. Afrikawissenschaften.

Strommer, Martina (2015): Imagined Communities, Invented Tribes? Early Missionary Language Documentation and the Invention of the Herero. In: Klaus Zimmermann und Birte Kellermeister-Rehbein (Hg.): Colonialism and Missionary Linguistics. Berlin, München, Boston, S. 107-128.

Studienzentrum der EKD für Genderfragen (2019): Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland. Ergänzungsband 2: Frauenwahlrecht in der Kirche. Online verfügbar unter https://www.gender-ekd.de/download/FrauenwahlrechtinderKirche.pdf, zuletzt geprüft am 13.07.2019.

Sudarkasa, Niara (1986): The Status of Women in Indigenous African Societies. In: *Feminist Studies* 12 (1), S. 91-103.

Sundermeier, Theo (1973): Wir aber suchten Gemeinschaft. Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika. Witten.

Sundermeier, Theo (1977): Die Mbanderu. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. St. Augustin.

Symmers, Agnes Louise (Hg.) (1921): Letters of a Javanese Princes. London.

Tamcke, Martin; Gladson, Jathanna (Hg.) (2012): Construction of the Other, Identification of the Self. Zürich, Berlin.

Teubner, Ulrike (2010): Vom Frauenberuf zur Geschlechter-Konstruktion im Berufssystem. In: Ruth Becker (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechtergeschichte. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden (Geschlecht und Gesellschaft, 35), S. 249-436.

The international missionary council (1927): The Place of Women in the Church on the Mission Field. Statements prepared by Groups in North America, Great Britain, Ger-

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

many, Netherlands, France, Switzerland, Denmark, Norway, Sweden, and Finland. New York.

Theil, Ilse (2008): Reise in das Land des Todesschattens. Lebensläufe von Frauen der Missionare der Norddeutschen Mission in Togo/Westafrika (von 1849 bis 1899) – eine Analyse als Beitrag zur pädagogischen Erinnerungsarbeit. Berlin (Beträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie, 23).

Thiersch, Heinrich Wilhelm (1859): Über christliches Familienleben. Frankfurt a.M., Elwangen.

Thorne, Susan (1997): »The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable«. In: Frederick Cooper und Ann Laura Stoler (Hg.): Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World. Berkeley, London, S. 238-262.

Thorne, Susan (1999): Missionary-Imperial Feminism. In: Mary Taylor Huber und Nancy Lutkehaus (Hg.): Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice. Ann Arbor, S. 39-65.

Tisani, Nomathamsanqa (1992): The Shaping of Gender Relations in Mission Stations with Particular Reference to Stations in the East Cape Frontier During the First Half of the 19th Century. In: *Kronos. Journal of Cape History* 19 (November), S. 64-79.

Töpperwien, Annemarie (2004): Seine »Gehülfin«. Wirken und Bewährung deutscher Missionarsfrauen in Indonesien 1865-1930. Köln.

Töpperwien, Annemarie (2008): Heimgeschickt. Ein Bericht über Kinder von Missionaren der Rheinischen Mission. Köln.

Trüper, Ursula (2005): »Eine Frau hat keine Stimme in den Versammlungen«. Frauen, Mission und politische Macht im Namibia des frühen 19. Jahrhunderts am Beispiel der Missionsstationen Bethanien, Windhuk und Rehoboth. In: Heyden, van der Ulrich und Holger Stoecker (Hg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945. Stuttgart (Missionsgeschichtliches Archiv, 10).

Trüper, Ursula (2006): The Invisible Woman. Zara Schmelen: African Mission Assistant at the Cape. Basel.

Tsisani, N. (1992): »The Shaping of Gender Relations in Mission Stations with Particular Reference to Stations in the East Cape Frontier during the First Half of the 19th Century«. In: *Kronos. Journal of Cape History* 19, S. 64-79.

Tumanggor, Raja Oloan (2006): Adat und christlicher Glaube. Eine missionswissenschaftliche Studie zur Inkulturation des christlichen Glaubens unter den Toba-Batak (Indonesien). Dissertation. Wilhelms-Universität, Münster. Katholisch-Theologische Fakultät.

Tyrell, Hartmann (2004): Weltmission und religiöse Organisation. In: Artur Bogner, Bernd Holtwick und Hartmann Tyrell (Hg.): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg (Religion in der Gesellschaft, 16), S. 13-136.

van Allen, Judith (1997): »Sitting on a Man«. Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women. In: Roy Richard Grinker und Christopher B. Steiner (Hg.): Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation. Oxford, S. 536-549.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

van Asselt, G. (1902): Johannes Huta Pea. Der Evangelist des Batang-toru-Tales. Barmen.
van Asselt, G. (1911): Aus den Anfängen der Batak-Mission. nach den Aufzeichnungen des heimgegangenen Missionars van Asselt. Barmen.
van Bemmelen, Sita (1986): Een adatrechtstudie in historisch perspectief. J.C. Vergouwen over Toba-Batakse vrouwen. In: Jeske Reijs, Els Kloek, Jansz, Ulla, de Wildt, Annemarie, Suzanne van Norden und Mirjam de Baar (Hg.): Vrowen in de Nederlandse koloniën. Bern (Jaarboek voor vrowengeschiedenis, 7), S. 52-77.
van Bemmelen, Sita (1992): Educated Toba Batak Daughters as Mediators in the Process of Elite Formation (1920-1942). In: Sita van Bemmelen, Madelon Djajadiningrat-Nieuwenhuis, Elsbeth Locher-Scholten und Elly Touwen-Bouwsma (Hg.): Women and Mediation in Indonesia. Leiden (Verhandelingen van het koninklijk Insituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 152), S. 135-165.
van Bemmelen, Sita (2012): Good Customs, Bad Customs in North Sumatra. Toba Batak, Missionaries and Colonial Officials Negotiate the Patrilineal Order (1861-1942). Leiden.
van Bemmelen, Sita (2018): Christianity, Colonization, and Gender Relations in North Sumatra. A Patrilineal Society in Flux. Leiden.
van Bemmelen, Sita; Djajadiningrat-Nieuwenhuis, Madelon; Locher-Scholten, Elsbeth; Touwen-Bouwsma, Elly (Hg.) (1992): Women and Mediation in Indonesia. Leiden (Verhandelingen van het koninklijk Insituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 152).
van der Heyden, Ulrich; Becher, Jürgen (Hg.) (2000): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. Stuttgart.
van der Heyden, Ulrich; Feldtkeller, Andreas (Hg.) (2012): Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert. Stuttgart (Missionsgeschichtliches Archiv, 19).
van der Heyden, Ulrich; Liebau, Heike (Hg.) (1996): Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien. Stuttgart (Missionsgeschichtliches Archiv).
van Gent, Jacqueline (2015): Gendered Conversions. Wotjobaluk Men and Women in Colonial Australia. In: Kirsten Rüther, Angelika Schaser und Jacqueline van Gent (Hg.): Gender and Conversion. Narratives in the Nineteenth Century. Surrey, Burlington, S. 61-104.
Vaughan, Megan (1991): Curing their Ills. Colonial Power and African Illness. Cambridge.
Vedder, Heinrich (1922): Erziehung, Ausbildung und Arbeit der eingeborenen Gehilfen in Südwest-Afrika. In: *Missionspädagogische Blätter* 8 (2).
Vedder, Heinrich (1936): Die schwarze Johanna. Lebens- und Zeitbild der 99jährigen Johanna Gertze, der Erstlingsfrucht vom Missionsfeld des Hererolandes. Wuppertal-Barmen.
Vedder, Heinrich (1949): Uerieta. Eine schwarze Frau. Wuppertal-Barmen.
Vedder, Heinrich (1981): Das alte Südwestafrika. Südwestafrikas Geschichte bis zum Tode Mahareros 1890. 3. (erste Auflage 1934 in Berlin). Windhuk.
Vergouwen, J. C. (1964): The Social Organisation and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra. Den Haag.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vogt, Peter (2016): Die Medialität göttlicher Willenskundgebung in der Lospraxis der Herrnhuter Brüdergemeine. In: Christian Soboth, Pia Schmid, Veronika Albrecht-Birkner, Hartmut Lehmann und Thomas Müller-Bahlke (Hg.): »Schrift soll leserlich seyn«. Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013. Halle, S. 465-480.

Wagner, Wilfried (2015): Missionslinguistik – einige Fundstücke. In: Daniel Schmidt-Brücken, Susanne Schuster, Thomas Stolz, Ingo H. Warnke und Marina Wienberg (Hg.): Koloniallinguistik. Sprache in kolonialen Kontexten. Berlin, Boston, S. 41-56.

Walgenbach, Katharina (2004): Rassenpolitik und Geschlecht in Deutsch-Südwestafrika (1907-1914). In: Franz Becker (Hg.): Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich. Stuttgart (Beiträge zur europäischen Überseegeschichte, 90), S. 165-183.

Walgenbach, Katharina (2005): Die weisse Frau als Trägerin deutscher Kultur. »Koloniale Diskurse über Geschlecht, »Rasse« und Klasse im Kaiserreich. Frankfurt a.M..

Walgenbach, Katharina (2006): Weiße Identität und Geschlecht. Frankfurt a.M.. Online verfügbar unter http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/EC144d01.pdf, zuletzt geprüft am 30.05.2016.

Walgenbach, Katharina (2008): Whiteness Studies als kritisches Paradigma für die historische Gender- und Bildungsforschung. In: Wolfgang Gippert, Petra Götte und Elke Kleinau (Hg.): Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektive. Bielefeld, S. 45-66.

Walkowitz, Judith R. (1994): Gefährliche Formen der Sexualität. In: Georges Dubig und Michelle Perrot (Hg.): Geschichte der Frauen. 19. Jahrhundert. 4 Bände. Frankfurt a.M., S. 417-449.

Wallace, Marion (1998): ›A person is never angry for nothing‹. Women, VD & Windhuk. In: Patricia Hayes, Jeremy Silvester, Marion Wallace und Wolfram Hartmann (Hg.): Namibia under South African Rule. Mobility & Containment. Oxford, Windhuk, Athens, S. 77-94.

Wallace, Marion (2015): Geschichte Namibias. Basel.

Wallmann, Johannes (2005): Der Pietismus. Göttingen.

Walther, Daniel (2004): Gender Construction and Settler Colonialism in German Southwest Africa, 1894-1914. In: *The Historian* 66 (1), S. 1-18.

Walther, Daniel (2015): Sex and Control. Venereal Disease, Colonial Physicians, and Indigenous Agency in German Colonialism, 1884-1914. New York, Oxford.

Warneck, Gustav (1894): Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. Die Begründung der Sendung. Gotha (2).

Warneck, Gustav (1902a): Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. Der Betrieb der Sendung. Gotha (3).

Warneck, Gustav (2015): Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. Bonn.

Warneck, Hanna (1936): Frauen unter Gottes Ruf. Ein Wort des Dankes und der Erinnerung zum fünfzigjährigen Jubiläum der Schwesternarbeit der Rheinischen Mission. Wuppertal.

Warneck, Johannes (1902b): Die Erziehung der Gehilfen in der Batak-Mission. In: *Allgemeine Missionszeitschrift* 29, 305-318, 353-63.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Warneck, Johannes (1904): Der bataksche Ahnen- und Geisterkult. In: *Allgemeine Missionszeitschrift* (31), S. 3-14; 63-79.

Warneck, Johannes (1908): Unsere batakschen Gehilfen. Gütersloh (Auf Missionspfaden. Schilderungen aus der Arbeit der Rheinischen Mission, 4).

Warneck, Johannes (1909): Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels. Göttingen, Leipzig.

Warneck, Johannes (1912): 50 Jahre Batakmission in Sumatra. Berlin.

Warneck, Johannes (1925): Sechzig Jahre Batakmission in Sumatra. 3. Aufl. Berlin.

Warneck, Johannes (1977): Toba-Batak – Deutsches Wörterbuch. Den Haag.

Wasserzug-Träder, Gertrud (1927): Deutsche Evangelische Frauenmissionsarbeit. Ein Blick in ihr Werden und Wirken. München.

Weidert, Martin (2007): »Solche Männer erobern die Welt«. Konstruktion von Geschlecht und Ethnizität in den katholischen Missionen in Deutsch-Ostfarika, 1884-1918. Trier. Online verfügbar unter online verfügbar unter: https://ubt.opus.hbz-nrw.de/opus45-ubtr/frontdoor/deliver/index/docId/268/file/Dissertation_Michael_Weidert_FB_III_Solche_M %c3 %a4nner_erobern_die_Welt.pdf, zuletzt geprüft am 20.12.2019.

Wells, Julia C. (2001): Curing the Curing the ›Public Evils‹. The Contested Terrain of Male Missionary Sexuality in Early 19th Century LMS Missions at the Cape of Good Hope. In: *Le Fait Missionaire* 11, S. 45-74.

Werner, Michael; Zimmermann, Bénéedicte (2006): Beyond Comparison. Histoire croisée and the Challenge of Reflexivity. In: *History and Theory* (45), S. 30-50.

Werner, Wolfgang (1990): »Playing soldiers«. The Truppenspieler movement among the Herero of Namibia, 1915 to ca. 1945. In: *Journal of Southern African Studies* 16 (3), S. 476-502.

Werner, Wolfgang (1998): »No one will become rich«. Economy and Society in the Herero Reserves in Namibia, 1915-1946. Basel (Basel Namibia Studies Series, 2).

Werner, Yvonne Maria (Hg.) (2011): Christian Masculinity. Leuven.

Werner, Yvonne Maria (2018): Concepts, Ideas, and Practises of Masculinity in Catholicism and Protestantism around 1900. Some Reflections on Recent Research. In: Daniel Gerster und Michael Krüggeler (Hg.): God's Own Gender. Baden-Baden, S. 39-64.

Wetjen, Karolin (2003): Das Globale im Lokalen. Die Unterstützung der Äußeren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900. Göttingen. Online verfügbar unter https://www.univerlag.uni-goettingen.de/handle/3/isbn-978-3-86395-118-4, zuletzt geprüft am 20.02.2019.

Wienecke, Werner A. (1992): Die Bedeutung der Zeit in Afrika. in den traditionellen Religionen und in der missionarischen Verkündigung. Frankfurt a.M..

Wienecke, Werner A. (2005): Der Befreiungskampf der Herero in ihrem Selbstverständnis und im Urteil der Missionare. Einige persönliche Erfahrungen. In: Heyden, van der Ulrich und Holger Stoecker (Hg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945. Stuttgart (Missionsgeschichtliches Archiv, 10), S. 507-524.

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wildenthal, Lora (1993): ›She is the victor‹. Bourgeois Women, Nationalist identitie and the Ideal of the Independent Woman Farmer in German Southwest Africa. In: *Social Analysis: The International Journal of Social and cultural Practice* 33, S. 68-88.

Wildenthal, Lora (1997): Race, Gender, and Citizenship in the German Colonial Empire. In: Frederick Cooper und Ann Laura Stoler (Hg.): Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World. Berkeley, London.

Wildenthal, Lora (2001): German Women for Empire, 1884-1945. Durham.

Wildenthal, Lora (2003): Rasse und Kultur. Frauenorganisation in der deutschen Kolonialbewegung des Kaiserreichs. In: Birthe Kundrus (Hg.): Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus. Frankfurt a.M., New York, S. 202-219.

Wimmer, Michael (1997): Fremde. In: Christian Wulf (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historischer Anthropologie. Weinheim, S. 1066-1078.

Winkler, Johannes (1925): Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums. Stuttgart.

Winkler, Johannes (1936): Ausbildung batakscher Krankenpfleger. In: *Die ärztliche Mission* 26 (3), S. 102-108.

Winkler, Johannes; Petersen, Helga; Krikellis, Alexander (2006): Religion und Heilkunst der Toba-Batak auf Sumatra. Köln (InterCultura, 6/7).

Winkler-Metzler, Luise Emilie (2000): Meine Erlebnisse und Erinnerungen an die Zeit in Sumatra von 1905-1921.

Wollrad, Eske (2005): Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion. Königstein.

Wright, Marcia (1983): Technology, Marriage and Women's Work in the History of Maize Growers in Mazabuka, Zambia. A Reconnaissance Early Colonial Period 1900-1960. In: *Journal of Southern African Studies* 10 (1), S. 71-85.

Wunder, Heide (1993): »Jede Arbeit ist ihres Lohnes wert.«. Zur geschlechtsspezifischen Teilung und Bewertung von Arbeit in der Frühen Neuzeit. In: Karin Hausen (Hg.): Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen. Göttingen, S. 19-39.

Wunder, Heide; Vanja, Christina (Hg.) (1991): Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit. Frankfurt a.M..

Zeller, Joachim (2003a): Krieg, KZ und Völkermord in Südwestafrika. Der erste deutsche Genozid. In: Jürgen Zimmerer und Joachim Zeller (Hg.): Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und sein Folgen. Berlin, S. 45-63.

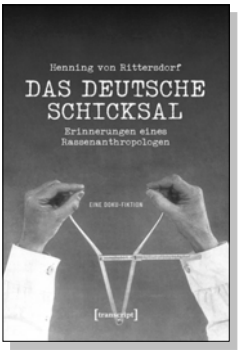
Zeller, Joachim (2003b): »Ombepera i koza – die Kälte tötet mich«. Zur Geschichte des Konzentrationslagers in Swakopmund (1904-1908). In: Jürgen Zimmerer und Joachim Zeller (Hg.): Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und sein Folgen. Berlin, S. 64-79.

Zimmerer, Jürgen; Zeller, Joachim (Hg.) (2003): Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und sein Folgen. Berlin.

Zurstrasser, Bettina (2008): »Ein Stück deutscher Erde schaffen«. Koloniale Beamte in Togo 1884-1914. Frankfurt a.M..

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Geschichtswissenschaft



Thomas Etzemüller

Henning von Rittersdorf:
Das Deutsche Schicksal
Erinnerungen eines Rassenanthropologen.
Eine Doku-Fiktion

September 2021, 294 S., kart., Dispersionsbindung
35,00 € (DE), 978-3-8376-5936-8
E-Book:
PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5936-2

Thilo Neidhöfer

Arbeit an der Kultur
Margaret Mead, Gregory Bateson
und die amerikanische Anthropologie, 1930-1950

Juni 2021, 440 S., kart., Dispersionsbindung, 5 SW-Abbildungen
49,00 € (DE), 978-3-8376-5693-0
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5693-4

Norbert Finzsch

Der Widerspenstigen Verstümmelung
Eine Geschichte der Kliteridektomie im »Westen«,
1500-2000

Mai 2021, 528 S.,
kart., Dispersionsbindung, 30 SW-Abbildungen
49,50 € (DE), 978-3-8376-5717-3
E-Book:
PDF: 48,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5717-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

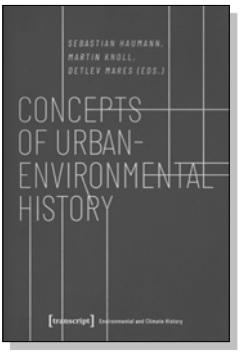
Geschichtswissenschaft

Frank Jacob

Freiheit wagen!

Ein Essay zur Revolution im 21. Jahrhundert

April 2021, 88 S., kart., Dispersionsbindung
9,90 € (DE), 978-3-8376-5761-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5761-0



Sebastian Haumann, Martin Knoll, Detlev Mares (eds.)

Concepts of Urban-Environmental History

2020, 294 p., pb., ill.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4375-6
E-Book:
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4375-0

Verein für kritische Geschichtsschreibung e.V. (Hg.)

WerkstattGeschichte

2021/2, Heft 84: Monogamie

September 2021, 182 S.,
kart., Dispersionsbindung, 4 Farbabbildungen
22,00 € (DE), 978-3-8376-5344-1
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5344-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839462140 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -