

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.

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 Missionsschwesterinnen 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 Missionsschwesterinnen 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 history⁸ 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.

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 indigenen¹⁴ 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 Kontrapar »Eigenes« und »Fremdes« ein anthropologisches Grundverhältnis darstellt. Wimmer 1997.

13 Fabian 1990; Tamcke und Gladson 2012.

14 Zum Begriff »indigenous/indigen«, schrieb David Maybury-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-Lewis, »Note« in: Cultural Survival Voices 2001, S. 2. Zitiert nach Gordon 2005, S. 34.

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

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 hervorge stellt, 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 Rüt her 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; Rüt her 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.

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.

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 Mandats-herrschaft. 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 Missions-schwestern 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 Fliehdner-Kulturstiftung Kaiserswerth und dem Archiv der Bibelfrauen-schule 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 Brunnlein. 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.

weiligen Zeit zu erfassen.«²⁶ Missionar*innen²⁷ 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.

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 *Beiwerk* zum *Hauptwerk* 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 nutzen 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 Quellschieflage 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.

»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 missionareigene Presse als Gegenpol zu den »gottlosen« Medien. BdRM 1876, S. 312–215.

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

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.

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.

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.

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 Neukonstruierens 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 Kulturbeggnung 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 »imaginiertes 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, S. Hobsbawm 1995.

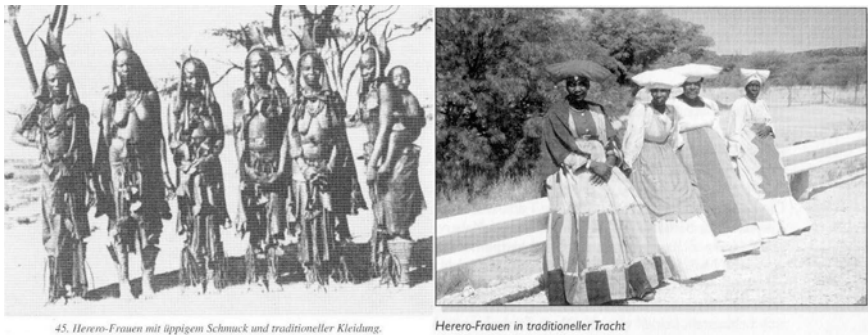
65 Peter 2000, S. 235.

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

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 präzise 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: Moritz 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.

1.5 Der Forschungsstand

Nachdem über Jahrzehnte jegliche Art von Missionsgeschichtsschreibung eine kirchlich-konfessionelle Angelegenheit gewesen war, stellt die Arbeit von Karl Hammer⁷¹ 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; Böttinger 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,

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 Biographien⁸², Transkulturalität⁸³ 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-

Hier setzt die vorliegende Arbeit an. Sie thematisiert die Wechselseitigkeit zwischen Missionaren, Missionarsfrauen und Missionsschwwestern 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 Rutherfordale hat gezeigt wie in Kanada eine spezifische missionarische Männlichkeit im Zusammenhang von Empire Building im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert entstand. Vgl. Rutherfordale 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; Marschukat 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 femininity because, what men fear most is being feminine.« Silberschmidt 2004, S. 243.

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

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.