

GLOBAL LOKAL – SKALIERENDE NETZWERKE IM KATHOLISCHEN MILIEU VON DER ›HEIDEN- MISSION‹ BIS ZUR ›SOLIDARITÄT IN DER EINEN WELT‹

Christine Aka

Ob *Malawi-Kreis*, *Indien-Hilfe*, *Togo-Verein* oder *Brasilienunterstützerclub* – die Bezeichnungen sind vielfältig, die Formen ähnlich. In christlichen Kirchengemeinden findet man Menschen, die konkrete Projekte in der sogenannten ›Mission‹ unterstützen. Ihre Blütezeit in den 1970er und 1980er Jahren ist zwar vorbei, neue Arbeitskreise entstehen selten, doch noch immer stehen deren Akteur*innen als lokale Gruppen in Kontakt mit Akteur*innen anderer lokaler Gruppen in der ganzen Welt. Obwohl die ›Mission‹ als Christianisierungsbestreben mit implementierten abendländischen Zivilisierungsideologien heute zu einem Reizwort der *postcolonial studies* geworden ist, sind diese transnationalen Beziehungen vor allem zwischen christlichen Gruppierungen selbstverständlich und in diesen Lebenswelten gänzlich positiv besetzt. Fundraising in Form von Basaren, Sport- oder Informationsveranstaltungen führen den Begriff ›Mission‹ noch immer unhinterfragt im Titel, auch wenn die gesammelten Gelder fast immer für karitative oder soziale Projekte gedacht sind. Viele dieser Netzwerke unterstützen noch immer aus Europa stammende Missionar*innen oder deren einheimische Nachfolger*innen im globalen Süden.

Solche über Missionsbeziehungen hergestellten globalen interlokalen Verbindungen, *entangled networks*,¹ fanden ihre bis heute wirksamen Anknüpfungspunkte in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Untersuchungen zu den sich seit jener Zeit immer weiter skalierenden Netzwerken sind jedoch rar.² Einzelne Ordenschroniken, Erinnerungen einzelner Missionar*innen und natürlich historische Einordnungen in die Kolonialgeschichte existieren zwar zuhauf, doch weder in unserem Fach noch in der Ethnologie oder Geschichte hat man sich explizit den weltumspannenden Netzwerken zugewandt. Lediglich in den Missionswissenschaften, einem Zweig der Theologie,

1 Thoralf Klein: Mission und Kolonialismus – eine transnationale und transimperiale Verflechtungsgeschichte. In: Silke Hensel/Barbara Rommé (Hg.): Aus Westfalen in die Südsee. Katholische Mission in den deutschen Kolonien. Berlin 2018, S. 18–28.

2 Wobei die protestantischen Missionsnetzwerke wesentlich besser untersucht sind als die katholischen, siehe z. B. *Matthäus Feigk*: Von Edinburgh nach Oegstgeest. Die transnationalen missionarischen Netzwerke Europas am Beispiel der Baseler Mission 1910–1920. In: Linda Ratschiller/Karolin Wetjen (Hg.): *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*. Köln 2018, S. 45–64.

der seit den 1980er Jahren zusammen mit der gesamten Idee der Mission, in eine Identitätskrise geriet³, haben sich seit einigen Jahren unter dem Einfluss des *cultural turn*⁴ einzelne Studien mit den Netzwerken beschäftigt. Durch die Lösung von der forschenden Raumgebundenheit und der damit einhergehenden Analyse einzelner Missionsgebiete und -gesellschaften kam es zu neuen Sichtweisen,⁵ doch eine Kooperation mit Kulturwissenschaften ist kaum auszumachen, wohl vor allem wegen ideologischer Vorbehalte.⁶ Denn während die Missionswissenschaften >Mission< als selbstverständlichen Auftrag des Christentums sehen und lediglich nach neuen Formen und interkultureller Akzeptanz suchen, lehnen die säkular geprägten Disziplinen diesen Ansatz grundsätzlich ab. Allein gemeinsame Begriffe zu finden, scheint kaum möglich. Gleichzeitig sind kirchliche Diskussionsprozesse – in der katholischen Kirche vor allem seit dem Zweiten Vatikanum – und die päpstliche Enzyklika >Ad gentes<⁷ von 1984 zu berücksichtigen, die sich in vielfältiger Weise auf Vorstellungen von Mission, den Blick auf fremde Kulturen, Fair-Trade-Diskussionen, Eine-Welt-Initiativen und Gerechtigkeitsdiskurse auswirkten.⁸

Angesichts der Frage nach der Provenienz vieler Objekte in ethnologischen Museen lässt sich aber die Rolle der Mission in diesem Kontext nicht ausblenden. In der Zeitschrift >Politik&Kultur< ließ sich im Sommer 2019 die Aufforderung an Ethnolog*innen lesen, den Blick zu weiten und die Überlieferungen aus der Mission vermehrt in ihre Forschungen einzubeziehen.⁹ Vor allem Missionare waren immer auch Informations->Broker< und -Sammler und formten Wissen über die Welt.¹⁰ Die Rol-

3 *Kirsten Rütther*: Gibt's denn da was Neues? Kommentar zur neuen Missionsgeschichte. In: ebd., S. 225–237.

4 Doch auch eindeutige Rückbesinnungen auf die theologische Fundierung der Missionswissenschaft sind auszumachen.

5 *Rütther*, wie Anm. 3, hier S. 225. Durch die Kulturanthropolisierung des Faches kam in den letzten Jahren auch die von Missionar*innen nach Europa gebrachte Sachkultur in den Fokus.

6 Meine Erfahrungen mit universitären Seminaren im Umfeld der Thematik verweisen auf sehr aggressive Sichtweisen auf historische Phänomene, die aber durch deren Verurteilung oder Nichtbeachtung nicht verschwinden.

7 *Zweites Vatikanisches Konzil*: Ad gentes. Dekret über die Missionstätigkeit der katholischen Kirche. 1965.

8 *Lars Winterberg*: »Eure Almosen könnt ihr behalten«. Zum Verhältnis von *Fairem Handel*, Kirche und *Neuen Sozialen Bewegungen*. In: Draiflessen Collection (Hg.), bearbeitet von Christine Aka/Kai Bosecker: Caritas. Wohltätigkeit in Netzwerken. Tagungsband. Mettingen 2021 (im Druck).

9 *Olaf Zimmermann*: Kolonialismus und Mission: Den Blick weiten. Auseinandersetzung mit einer Geschichte voller Ambivalenzen. In: *Politik & Kultur* 9/19 (2019), S. 17.

10 *Ulrich van der Heyden/Andreas Feldtkeller*: 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 2012.

le der männlichen Ordensmissionare für das Weltwissen ist vor allem für die Gründungsphase verschiedener Wissenschaften, zum Beispiel für die Botanik, Linguistik und auch die Ethnologie gut untersucht – dies gilt sogar für die Tropenmedizin.¹¹ Auch über Rohstoffe, Märkte und Kolonialprodukte gaben sie Wissen weiter und knüpften Handelsbeziehungen.¹² Missionsgemeinschaften werden gar als die >NGOs des langen 19. Jahrhunderts< gesehen, die genau wie heutige NGOs auf eine breite Solidarisierung in Unterstützer*innennetzwerken angewiesen und auf Fundraising begründet waren. Aus der Missionsbewegung und deren vornehmlicher Aufgabe der Geldbeschaffung resultieren somit vielfältige Stereotype der Darstellung von Armut und Topoi von Bedürftigkeit. Vorstellungen von Glückserfahrungen und Errettung in den fremden Welten haben sich seit 150 Jahren kaum verändert. Wenn man Briefe von Missionar*innen an ihre Verwandtschaft und die Gemeinden in der Heimat aus den Jahren um 1900 mit den heutigen Memen des Fundraisings von Hilfswerken vergleicht, zeigt sich diese Kontinuität eindrücklich – >kleine schwarze Knopfaugen der süßen kleinen Krausköpfe, für die man Schulen bauen muss<. Die Missionsprotagonist*innen selbst waren von diesen Stereotypen geprägt, die sie stets weitergaben. Eine besondere Rolle spielten dabei charismatische Persönlichkeiten – Missionar*innen, die mit ähnlichen Problemen zwischen Komplizenschaft oder Kritik an Regimen zu kämpfen hatten wie die führenden Köpfe heutiger NGOs.¹³

Die in missionarischer Tradition stehenden Tätigkeiten kirchlicher Hilfswerke wie *Misereor*, *Missio*, *Adveniat* oder das protestantische Werk *Brot für die Welt* haben großen Einfluss auf gesellschaftliche Vorstellungen über den globalen Süden – auf Slogans über >Geschwisterlichkeit im Glauben<, >Gerechtigkeitsdiskursen< bis hin zur sogenannten >Ökotheologie<.¹⁴

Trotz aller Auseinandersetzungen mit der Kolonialgeschichte ist der Blick auf die Mission innerhalb der katholischen Kirche vor allem in ländlichen Regionen von Stolz geprägt und gänzlich positiv besetzt.¹⁵ Nicht selten wurden und werden Missio-

11 Das missionsärztliche Institut in Würzburg kümmert sich noch immer um die medizinische Versorgung von Missionar*innen und Entwicklungshelfer*innen von *Misereor*. *Rebekka Haberemas/Richard Hölzl: Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert.* Köln 2014.

12 *Horst Gründer: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit.* Gütersloh 1992; *Jörg Lauster: Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums.* München 2014.

13 *Hubertus Büschel/Daniel Speich (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit.* Frankfurt am Main 2009.

14 *Benedikt Kranemann/Josef Pilvousek/Myriam Wijlens (Hg.): Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart.* Erfurt 2009. *Wolfgang Brückner: Der Missionsgedanke im fränkischen Volk.* In: *Wolfgang Weiß (Hg.): Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert.* Würzburg 2011, S. 49–61.

15 Dies zeigen Artikel in den lokalen Medien und in der Literatur verschiedener Heimatvereine.

nar*innen zu Ehrenbürger*innen gemacht, Straßen oder Jugendzentren nach ihnen benannt.

Wie global und gleichzeitig lokal die Vernetzungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts – und in bestimmten Lebenswelten fast unbemerkt – bis heute sind, zeigt der Blick auf konkrete Netzwerke zwischen einzelnen Missionar*innen und ihre Unterstützer*innen, die im Fokus dieses Beitrags stehen. Deren Wirkmechanismen im Hinblick auf die Sicht auf die Welt und ihre Auswirkungen auf das Denken der breiten Bevölkerung in der Entsendegesellschaft können nur anhand von empirischen Quellen erarbeitet werden. Dies ist bisher kaum geschehen. Lediglich in den Niederlanden wurden in den 1980er bis 2000er Jahren fast 7000 Missionar*innen interviewt.¹⁶ In Deutschland wurde dies versäumt. Die Rekonstruktion der bis heute eng geknüpften globalen Beziehungsnetze gelingt somit nur noch durch eine Kombination vieler verschiedenartiger Quellen. Diese zusammenzutragen, also bis zu den Briefen und Fotoalben, den Romanen und Zeitschriften in den heimischen Schubladen der Verwandtschaft und der Unterstützer*innen vorzudringen, ist schwierig. Nur durch einen guten Zugang zum Feld in katholischen Lebenswelten kann dies gelingen. Am Kulturanthropologischen Institut des Oldenburger Münsterlandes soll dies in den nächsten Jahren am Beispiel der Missionar*innen aus der Region geschehen. Dieser Aufsatz berichtet lediglich über erste »Probebohrungen«.¹⁷

›Gehet hin in alle Welt‹ – die Pfingstbotschaft

Der biblische Aussendungsauftrag und christliche Caritasideale führten im Kontext von Imperialismus, Kolonialismus und der Entstehung des katholischen Milieus vor allem im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zu einer extremen Begeisterung für den Missionsberuf.¹⁸ Die Mission entsprach demnach dem Plan Gottes, in der Welt und in der Geschichte. Aus der Perspektive der katholischen Kirche sollte jede*r Katholik*in eine moralische Verantwortung fühlen sollte, an dem Plan der Weltkirche mitzuwirken.¹⁹ Dabei standen spendende Akteur*innen genau wie die konkret in der

16 *Arnulf Camos/Vellfie Poels/Jan Willemsen*: Dutch Missionary Activities. An Oral History Project 1976–1988. Nijmegen 2005. Eine Ausnahme bildet: *Martina Gugglberger*: Reguliertes Abenteuer. Missionarinnen in Südafrika nach 1945. Wien u. a. 2014.

17 Seit ich den diesem Artikel zugrundeliegenden Vortrag 2019 in Hamburg gehalten habe, konnte eine große und sehr vielfältige Menge an Material zusammengetragen werden, bis Januar 2021 wurde der Bild- und Briefnachlass von 30 Missionarinnen erhoben.

18 *Camos/Poels/Willemsen*, wie Anm. 16.

19 *Barbara Miller*: Authentisches Afrika? Mission, Film und Beziehung zwischen der Schweiz und (Süd-)Rhodesien 1956–1969. In: Linda Ratschiller/Karolin Wetjen (Hg.): wie Anm. 2, S. 163–184, hier S. 171.

Mission Wirkenden in einer paternalistischen Beziehung zu den zu Missionierenden²⁰ und sahen sich zudem in einem konfessionellen Konkurrenzverhältnis. Missionar*innen brachten somit sowohl christlich-europäische Werte und Zivilisationsideen – man wollte das Übel des Heidentums mit all seinen amoralischen kulturellen Praktiken ausrotten – als auch theologische Vorstellungen in die Kolonien. Doch Missionar*innen waren nicht einfach nur Agent*innen des Kolonialismus, sondern wurden zumindest von den Missionierten oft anders wahrgenommen. Sie fungierten als Vermittler*innen von Wissen in die fremden Kulturen hinein, verbanden Mission von Beginn an mit Bildung und Gesundheitsfürsorge. Missionsschulen waren nicht selten der Ausgangspunkt für die Herausbildung lokaler Eliten. Die dort Ausgebildeten wurden langsam in die kirchlichen Netzwerke integriert. Seit den 1920er Jahren wurde der Aufbau von Berufs- und Erwachsenenbildung zu einem Schwerpunkt missionarischen Schulwesens²¹ und damit zur Grundlage für den Beginn eines Prozesses, der sich von der reinen Bekehrungs- und Zivilisierungsabsicht löste und Vorformen christlicher Entwicklungszusammenarbeit hervorbrachte, die bis heute fortbestehen.²²

Ich will!²³ – Missionar*innen als Helden

Grundlage aller Anstrengungen war immer die Basis und damit die Kommunikation und Mobilisierung von Geldern und Nachwuchs. Viele Orden gaben Jugendbücher, Zeitschriften, Andachtsbilder, Figuren et cetera heraus. Missionsausstellungen und Missionsmuseen wurden eingerichtet.²⁴ Die massenwirksamen Verbreitungsmedien der Missionsidee wandten sich ganz bewusst an Kinder, den potentiellen Nachwuchs. Aufregende Missionsromane und Vorträge sollten die Faszination am Abenteuer schon frühzeitig mit einem Bekehrungs- und Zivilisierungsbemühen verbinden und

20 Ebd.

21 Multinational operierende Orden brachten national verschiedene Ansätze und Ideen hervor. Feigk, wie Anm. 2.

22 Demnach spielten vor allem christlich sozialaktivistische Bewegungen in den USA dabei eine Rolle. Feigk wie Anm. 2, S. 62.

23 Ich will! Ein Jugendbuch. Missionsdruckerei Steyl, 1920; siehe auch Paul Schebesta/Frédéric Chevin: Der ewige Ruf. Ein junger Mensch erlebt Afrika. Missionsdruckerei Mödling bei Wien 1948.

24 Im katholischen Milieu besonders verbreitet: Stadt Gottes, Illustrierte Zeitschrift für das katholische Volk, katholisches Monatsblatt, Missionsdruckerei in Steyl 1899 und St. Michaels Kalender, Missionsdruckerei in Steyl.



Abbildung 1: Abreise nach Südafrika, 1961 (Foto: privat)

die Idee, »in die Mission zu gehen«, reifen lassen.²⁵ Diese Form von Missionspropaganda prägte noch in den 1970er Jahren die christliche Jugendkultur. In den 1950er Jahren kamen dann Missionsfilme hinzu, die auch in Schulen, bei Missionssonntagen oder Missionswochen gezeigt wurden. Ähnliche Aktionen kann man im Spendensammelmilieu bis heute vielfach beobachten. Von den »fernen Welten« hörte man noch in den 1960er Jahren in ländlichen Regionen aus erster Hand nur von den Missionar*innen. Briefe forderten das heimische Umfeld zur finanziellen Unterstützung auf, die eigene Familie, den Freundeskreis, Vereine, manchmal Großspender. Viele Missionare gaben Biografien heraus – allein die Titel verwiesen auf ihren heldenhaften Einsatz in den »gefährlichen Welten der Menschenfresser, der schwarzen Wollköpfe oder in der Grünen Hölle.«²⁶ Während der regelmäßigen und mehrmonatigen Heimaturlaube hielten sie Vorträge; Berichte über sich anschließende Schecküber-

25 *Felicity Jensz*: »Schilderungen aus der Südsee«: Missionsperiodika und ihre Rolle in der deutschen Öffentlichkeit. In: Silke Hensel/Barbara Rommé (Hg.): wie Anm. 1, S. 40–51; *Paul Schulte*: *Der fliegende Pater in Afrika*. Paderborn 1940; *Ders.*: *Rolf wird Missionsflieger*. Aschaffenburg 1958; *Willhelm Otte*: *7 heiße Jahre Kongo*. Würzburg 1986.

26 *Reinhard Wendt*: *Heidenmission in der Heimat. Ihre Bedeutung für Menschenbilder und Welt-sichten*. In: Silke Hensel/Barbara Rommé (Hg.): wie Anm. 1, S. 200–211.

gaben in der lokalen Presse sind Legion.²⁷ Auch heute noch enthalten Jugendzeitschriften, zum Beispiel die der Steyler Missionare, Reste dieser Werbung für den Missionarsberuf, wenn auch nur für die Missionar*innen auf Zeit – ein sehr erfolgreiches Programm.²⁸

Im katholischen Milieu der 1950er Jahre kann man davon ausgehen, dass auf ungefähr 5000 Einwohner*innen grob geschätzt circa 50 Frauen in einen Orden eintraten und darunter etwa fünf Auslandsentsendungen zu finden sind. Viele Missionsorden sind westfälische und niederländische Gründungen. In manchen Familien gab es geradezu eine Missionstradition: Tanten und Onkel zogen Nichten oder Neffen nach, mehrere Geschwister oder Cousinen gingen gemeinsam, oft gegen den Willen der Eltern. Ihre Spuren reichen nach Süd-Afrika, Brasilien, Japan, Indien, Indonesien, aber auch nach Dänemark und Norwegen, wo bis heute mit einer Tradition von hundert Jahren Josephsschwestern aus dem Münsterland die katholische Mission bei den skandinavischen >Heiden< betreiben.

Der Besuch einer Ordensschule,²⁹ Abenteuerlust, die Aussicht auf Bildungschancen und der christliche Sendungsauftrag verbanden sich hier sehr vorteilhaft. Die letzten dieser Missionar*innen finden sich heute hochbetagt in den Altersheimen der Orden, viele leben noch in den ihnen zur Heimat gewordenen Einsatzgebieten.³⁰ Biografische Nachlässe einzelner Personen zeigen somit die Verbindungslinien, die Knotenpunkte und die abreißenden Fäden.

Liebe Oldenburger Mädchen ... wollt Ihr denn nicht helfen!

Aus dem Oldenburger Münsterland reisten circa 350 Frauen und 80 Männer in die diversen Weltregionen.³¹ Erste Missionare und Missionarinnen verließen schon im 18. Jahrhundert den kleinen provinziellen Ort Vechta, zum Beispiel der Jesuit Pater Bernhard Middendorf, der 1750 nach Mexiko reiste. Er sollte als Ersatz für seinen

27 In den lokalen Medien wie der Oldenburger Volkszeitung, Münsterländischen Tageszeitung oder der NordWestZeitung sind hunderte dieser Artikel zu finden.

28 *Steyler Missionare e. V.* (Hg.): >Weite Welt für schlaue Kids<. Magazin der Steyler Missionare. Sankt Augustin, erscheint monatlich.

29 *Holger Gast/Antonia Leugers/August H. Leugers-Scherzberg/Uwe Sandfuchs*: Katholische Missionsschulen in Deutschland 1887–1940. Bad Heilbrunn 2013.

30 Aus dem Oldenburger Münsterland leben noch etwa 30 Missionarinnen in den Altersheimen ihrer Orden.

31 Konkrete Zahlen gibt es nur für den männlichen Part. Die Frauen sind bezeichnenderweise nicht verzeichnet worden, sodass hier bisher Recherchen in Ortschroniken als Quelle dienen müssen. *Willi Baumann/Peter Sieve* (Hg.): Der katholische Klerus im Oldenburger Land. Ein Handbuch. Münster 2006.

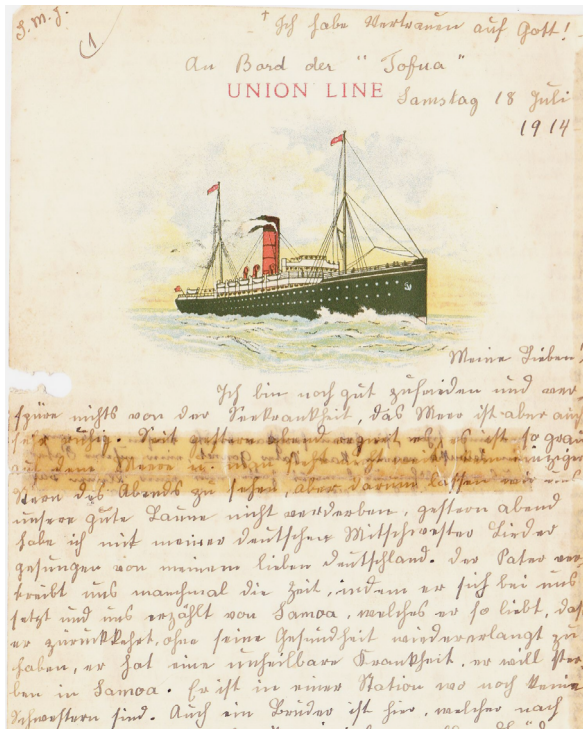


Abbildung 2: Brief einer Missionarin auf dem Weg nach Samoa, kurz vor Ausbruch des Krieges 1914 (Foto: privat)

Ausbilder eingesetzt werden, der dort ermordet worden war. Einige Briefe an seinen Vater sind erhalten. Detaillierte Beschreibungen des Lebens der Apachen kamen somit schon 1750er in die Region.³² Schwester Gonzaga Kreyemborg schickte in den 1870er Jahren Briefe aus Chile nach Vechta, nachdem sie und einige Mitschwestern des Ordens der christlichen Liebe (Paderborn) auf Eseln reitend die Cordilleren überquert hatten, um ihre Missionsstation zu erreichen. Die meisten Quellen stammen aus der Zeit seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Durch den Einfluss ihres Onkels Bruder Onesimus Rolfes, der in den 1890er Jahren in Südafrika tätig war, kam zum Beispiel die Dienstmagd Maria Schweinefoht aus Spreda bei Vechta auf die Idee, in die Mission zu gehen. In Köln in die Marianhiller Mission (Missionsschwestern vom heiligen Blut) eingetreten, baute sie als Schwester Friedeberta seit 1914 eine Leprestation auf Sansibar auf. Briefe erzählen von ihrer Liebe zu den >lieben dankbaren Schwarzen<, vom Klima, dem herrlichen Meer und davon, wie glücklich sie dort war. Der König von England verlieh ihr 1934 den Verdienstorden >Member of British Em-

32 Heimatblätter. Zeitschrift des Heimatbundes des Oldenburger Münsterlandes. Vechta 1929.



Abbildung 3: Lehrerin in Lesotho, um 1965 (Foto: privat)

pire<, und der Sultan von Sansibar zeichnete sie 1936 mit der Silbernen Jubiläumsmedaille aus. Über diese Ehrungen wurde in der heimischen Presse Süddoldenburgs stolz berichtet.³³ Sie starb 1938 an der Malaria und hatte während der Zeit ihres Wirkens, so vermerkt ihr Nachruf, 2738 Personen taufen können.³⁴

Ein wichtiger Protagonist für die franziskanische Brasilienmission war Amandus Bahlmann, der seine Heimat im Kreis Cloppenburg um 1880 verließ. Er setzte sich für den Aufbau einer eigenen Internatsschule für die Ausbildung von Brasilienmissionar*innen ein.³⁵ Nach einem Heimatbesuch folgten ihm in den 1920er Jahren zwölf junge Frauen aus der Region in sein Bistum nach Santarem. Diese Netzwerke wirken bis heute nach, da immer wieder neue Kettenberufungen in der Region erfolgten. Bahlmanns Geburtshaus wird von brasilianischen Franziskaner*innen regelmäßig besucht. Bis in die jüngste Zeit waren mehrere Filialbistümer des Bistums Santarem mit

33 Berichte in der örtlichen Presse belegen dies, siehe Anm. 27.

34 *Wilhelm Baumann: Vergesst die Missionare nicht. In: Oldenburger Münsterländer in der Fremde. Heimatbund des Oldenburger Münsterlandes. 2010. Von einem Mitglied der Genossenschaft (Hg.): 50 Jahre Missionsarbeit. Die Missionsschwestern vom hl. Blut 1885–1935. Reimlingen 1935, S. 126–130.*

35 Die Missionsschule befand sich in Bardel, Bad Bentheim und ist heute ein Gymnasium.

westfälischen Franziskanern besetzt und sind deutsche Schwestern dort im Einsatz. Bischof Lück aus Cloppenburg – er war in den 1920er Jahren nach Südafrika gegangen und Anfang der 1950er Jahre auf Heimatbesuch und Vortragsreise – konnte gar 21 junge Frauen für sein Bistum in Aliwal North gewinnen, von denen einige noch immer dort leben und enge Verbindungen in ihre Heimat unterhalten.

Immer wieder schrieb er in den örtlichen Kirchenzeitungen, zum Beispiel: »Liebe Oldenburger Mädchen: Ich glaube, wenn ihr das Elend der Eingeborenen und Halbschwarzen sehen würdet, die größtenteils noch nichts vom lieben Gott und dem Himmel wissen, dann würde manche von euch sagen: Da müssen wir unbedingt helfen« ... »wie viele kleine Negerlein sind auf unseren Stationen, um die sich keiner kümmert. Der Pater kann nicht danach schauen. Er kennt nichts von Säuglingspflege ... Wollt Ihr ihm denn nicht helfen.«³⁶ Reiseberichte und Briefe dieser neunzehn Schwestern sind in großer Anzahl überliefert. Immer wieder ist dort die Rede von den lieben Wilden und deren Armut. Seit den 1970er Jahren war ihnen im Abstand von drei bis fünf Jahren ein Heimatbesuch erlaubt, und dann »brachte jeder hier in der Gegend Geld vorbei. Das war normal. Die nahmen immer ein paar tausend Mark mit«.³⁷ Zum Dank schickten sie Fotos getaufter Kinder, versorgter Kranker oder neuer Traktoren und Brunnen.

Mein letztes Beispiel, die Franziskanerin von Thüne, Schwester H.³⁸ aus der Nähe von Vechna, verließ Deutschland 1972, um in Brasilien im Amazonas-Regenwald unter der Obhut des westfälischen Bischofs Rütth tätig zu werden.³⁹ Sie hatte sich während ihres Studiums in Köln in ihrer Ordenstracht angesichts der studentischen Unruhen sehr unwohl und aus der Zeit gefallen gefühlt und war froh, als sie endlich in die Mission gehen konnte. Sie kam alle fünf Jahre auf Heimatbesuch. Nach vierzig Jahren in Brasilien arbeitet sie heute in einem Altenheim bei Osnabrück. Trotz des wachsenden Wissens über die Welt in dieser Zeit zeigen ihre Briefe abenteuerliche Einblicke in das Leben der Indigenen im Amazonasgebiet, über die man sehr wenig wusste. Intensiv setzt sie sich in den Briefen an ihre Schwester mit Fragen der Befreiungstheologie, Armut, Gerechtigkeit und Umweltvernichtung auseinander.⁴⁰

Erst 1965 wurde auf der Grundlage des Missionsdekrets »Ad gentes« die von Rom aus gesteuerte Vergabe von Missionsgebieten an bestimmte Orden beendet und in die lokale Ortskirchenhierarchie eingebunden. Dies war oft mit sehr vielen Konflikten verbunden. Viele Orden zögerten zum Beispiel die Aufnahme einheimischer Mit-

36 Kirche und Leben. Katholische Wochenzeitung für das Bistum Münster. Münster 1952.

37 Interview mit Frau Sch., 14. 11. 2019 (Material liegt im Kulturanthropologischen Institut Oldenburger Münsterland).

38 Anonymisierter Name.

39 *Heinrich Rütth*: Licht aus der Grünen Hölle. Dormagen 1975.

40 Briefnachlass, privat.



Abbildung 4: Schwester H. auf Evangelisations-Flussreise, 1975 (Foto privat)

glieder hinaus. Erst das Ausbleiben europäischer Anwärter*innen zwang sie in den 1980er Jahren dazu. Doch die starke Ausrichtung auf europäische Netzwerke besteht bis heute weiter, übernommen von den einheimischen kirchlichen Eliten.

Mission als Netz globaler Verbindungsfäden

Interlokale globale Kommunikationsbeziehungen und implementierte Wissensvermittlung über das je andere folgen somit noch heute den seit damals gewachsenen und wenig beachteten Strukturen. Wenn man so den Blick weitert und die Beziehungen zwischen einzelnen missionarischen Akteur*innen, indigenen Rezipienten und Unterstützer*innen wahrnimmt, zeigt sich ein weltweites Netz globaler Verbindungsfäden lange vor der Globalisierung. Missionen waren transkulturelle Arenen, hybride

Gebilde⁴¹ mit spezifischen hierarchischen Bedingungen und Machtstrukturen. Auch die indigenen Missionierten waren nicht passiv duldend, sondern Akteur*innen in einem dynamischen Aushandlungsprozess, in Wechselwirkungen und konfliktrichtigen Interaktionen.

Mission muss somit als komplexes, globales und verflochtenes Unternehmen betrachtet werden. Verschiedene Stränge der Netzwerke sind von unterschiedlicher Stärke, mit Schnittstellen und Abbruchkanten, aber auch mit immer neuen feinen Fäden. Ideologische, politische und ökonomische Einflussfaktoren zwangen die Akteur*innen, sich jeweils neu auszurichten und anzupassen. Weltweit vernetzte »soziale und kommunikative Räume«⁴² hatten und haben bis heute einen erheblichen Einfluss auf alle beteiligten Akteure, zum Teil über Generationen hinweg.

Bis in die 1960er Jahre unterstützte man dabei pauschal eine nicht näher spezifizierte »Missionstätigkeit« in der »Heidenmission«. Reste davon zeigen sich in Gesprächen mit Unterstützer*innen noch immer unreflektiert in der von völligem Vertrauen geprägten Haltung zu heimischen Missionar*innen. Transformationsprozesse, vor allem seit dem Zweiten Vatikanum, brachten neue Ideen von Hilfe zur Selbsthilfe und Gerechtigkeit hervor. Vom Brunnenbau über Mikrokredite bis hin zu immer noch bestehender Förderung des einheimischen Priesternachwuchses reichen die Aktivitäten. Ein Resultat der skalierenden Verstrickungen ist darin zu sehen, dass heute aus den noch vor einigen Jahrzehnten christianisierten Weltregionen der geistliche Nachwuchs rekrutiert wird, der die katholische Kirche als Dienstleistungsbetrieb auch im westlichen Europa weiter funktionieren lässt. Der italienische Bischof von Island wird zum Beispiel von philippinischen Nonnen umsorgt. Pfarrer aus Indien oder aus Nigeria lesen Messen und beerdigen im Emsland und weben neue Unterstützernetze für Projekte in ihrer Heimat.⁴³ Allein im Bistum Osnabrück sind mehr als 200 indische Priester beschäftigt. Auch hier wird Weltwissen oft konflikthaft generiert. Missionar*innen waren niemals isoliert, sie standen in Austauschbeziehungen zu ihrem Orden, zu ihren Heimatgemeinden und zu ihren Unterstützern. Ansätze, Ideen und Handlungspraktiken wurden somit transnational und trotz regionaler Schwerpunkte global verhandelt, auch wenn die Kommunikation zäh und langwierig war – über Fischerboote zu Dampfzügen, über Eisenbahnen und Postkutschen. Daher ist es kein Wunder, dass die noch tätigen Missionar*innen noch mit über achtzig Jah-

41 *Philipp Seitz*: Montage und Formsicherheit. Missionsgeschichte im Gesamtzusammenhang menschlicher Kulturalität. In: Linda Ratschiller/Karolin Wetjen (Hg.): wie Anm. 2, S. 207–224, hier S. 210.

42 *Christine Egger*: Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965. Wien 2016.

43 *Bistum Osnabrück*: Gott hat weltweit Personal (19. 10. 2016). URL: <https://bistum-osnabrueck.de/auslaendische-priester/> (Stand: 10. 5. 2020.)

ren die Handhabung von Skype und WhatsApp beherrschen, ihre Botschaften sich aber nicht sehr verändert haben.



Prof. Dr. Christine Aka
Kulturanthropologisches Institut Oldenburger Münsterland
Museumstr. 25
49661 Cloppenburg
aka@kai-om.de