

ZwischenWeltenLeben – Missionarinnen als transkulturelle Akteurinnen Impulse für eine feministische Missionswissenschaft aus systematisch-theologischer Perspektive

Margit Eckholt

eventuell ein Foto der Schwestern und Indígenas in der Mission in Rio Grande anfügen?

Zusammenfassung:

Deutsch:

Die Mehrzahl der missionarisch tätigen Katholiken sind heute Frauen: Ordensfrauen und als Katechetinnen oder auf anderen Feldern – der Caritas, der Erziehung, der Wissenschaft – tätige Frauen. Dieser großen Zahl von missionarisch tätigen Frauen entspricht nur eine erschreckend geringe Präsenz in der missionswissenschaftlichen Literatur; weder wird die vielfältige missionarische Tätigkeit von Frauen entsprechend gewürdigt, noch sind Frauen selbst in entsprechender Weise wissenschaftlich und publizistisch tätig. Der Aufsatz legt Spuren für eine gendersensible katholische Missionswissenschaft aus, im interdisziplinären Gespräch mit Geschichts- und Kulturwissenschaften und in Auseinandersetzung mit postkolonialer Kritik an den Missionspraktiken der Frauengemeinschaften.

Englisch:

The majority of catholics doing missionary work today are women: nuns or women working in other spheres like caritas, education or science. This great number of women doing missionary work only matches a terrifying presence in missionary literature. Neither is the diverse missionary work of women appreciated nor are these women themselves publishing academic literature. This article expounds traces for gender-sensitive catholic mission studies in interdisciplinary dialogue with sciences of history and culture and in discussion with postcolonial criticism of practices of mission of women's communities.

Schlüsselbegriffe:

feministische Missionswissenschaft
missionarisch tätige Frauenkongregationen
Kontaktzonen
Postkolonialismus

Key-words:

feminist mission studies
congregations of women doing missionary work
contact zones
postcolonialism

1. Das ZwischenWeltenLeben, -Beten, -Arbeiten und -Schreiben von missionarisch tätigen Frauen: methodische Einführung

Die Mehrzahl der missionarisch tätigen Katholiken sind heute Frauen: Ordensfrauen und als Katechetinnen oder auf anderen Feldern – der Caritas, der Erziehung, der Wissenschaft – tätige Frauen. Weltweit wurden Ende 2013 knapp 700 000 Ordensfrauen gezählt (das sind 2/3 aller Ordensleute), ein großer Teil lebt davon in den Ländern des Südens; in Deutschland stammen ca. 60 % der Ordensfrauen unter 65 Jahren aus anderen Weltkontexten.¹ Auch wenn die Zahlen missionarisch tätiger Frauen nicht einfach zu erheben sind, so ist das Ergebnis eindeutig: Mission – in aller Vielfalt – liegt in den Händen der Frauen. Wenn demgegenüber ein Blick in Handbücher und missionstheologische Grundlagenliteratur² – und auch in die verschiedenen Jahrgänge der „Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft“ – geworfen wird, so wird deutlich, dass der großen Zahl von missionarisch tätigen Frauen nur eine erschreckend geringe Präsenz in der missionswissenschaftlichen Literatur entspricht; weder wurde und wird die vielfältige missionarische Tätigkeit von Frauen entsprechend gewürdigt, noch waren Frauen selbst in entsprechender Weise hier wissenschaftlich und publizistisch tätig. Eine Ausnahme ist die 1928 in den Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texten erschienene, vom Münsteraner Missionswissenschaftler Joseph Schmidlin betreute Doktorarbeit der Steyler Missionarin Sixta Kasbauer S.SP.S. „Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk“³, ein grundlegendes Werk, das im deutschsprachigen Kontext bislang die einzige größere Monographie ist, die die Aufgaben von in der Mission tätigen Frauen in den Blick nimmt; auch wenn es in den vorkonziliaren missionstheoretischen Diskurs eingebettet ist, ist das Werk von Sixta Kasbauer unter gendertheoretischen Gesichtspunkten auch heute noch lesenswert; eine Relektüre und entsprechende „Übersetzung“ in den gegenwärtigen kirchlichen und missionstheologischen Kontext könnten Impulse für eine gendersensible Missionswissenschaft geben.

Die fehlende Präsenz von Frauen in der katholischen Missionswissenschaft ist auch darum erschreckend, weil gerade das 2. Vatikanische Konzil durch die Berufung von insgesamt zehn Ordensfrauen aus verschiedenen Weltkontexten und unterschiedlichen missionarisch tätigen Gemeinschaften die Bedeutung der Präsenz von Frauen in der Mission erkannte und

¹ Vgl. <http://www.kathpedia.de/index.php?title=Weltkirche>

² Das grundlegende Werk von P. Michael Sievernich SJ „Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart“ (Darmstadt 2009) geht auf Frauen nur im Unterkapitel zur Mission „im Spiegel der Künste“ (162-186) ein. Studien von Missionstheologinnen wie Susan E. Smith, Mitglied der Kongregation „Our Lady of the Mission“, sind noch nicht rezipiert (vgl. Susan E. Smith, *Women in Mission. From the New Testament to Today*, New York, Maryknoll, 2007).

³ Sixta Kasbauer S.SP.S., *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk. Eine missionstheoretische Studie*, Münster 1928 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 11, hg. von Prof. Dr. J. Schmidlin).

die Auditorinnen in verschiedenen Arbeitsgruppen und Kommissionen mitdiskutieren konnten.⁴ Für die Frauenorden und ihre missionarischen Tätigkeiten hat das 2. Vatikanische Konzil eine außerordentliche Bedeutung gehabt, zu einer neuen Ausrichtung ihrer Präsenz in der Welt geführt, einer beeindruckenden und vielfältigen „inserción“ in die Welt der Armen, wie es z.B. von der Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR) in ihrem dreibändigen Werk zur Geschichte der Frauengemeinschaften in Lateinamerika in den Jahren 1959-1999 vorgelegt worden ist.⁵ In der nachkonziliaren Missionswissenschaft hatte diese neue Sichtbarkeit der missionarisch tätigen Frauen wenig Auswirkung. Der Emanzipationsprozess in den missionarisch tätigen Frauenorden und -kongregationen führte aber dazu, dass sich in den Ländern des Südens eine neue kontextuelle feministische Theologie auszubilden begann, zu der gerade missionarisch tätige Frauen einen entscheidenden Beitrag leisteten, so z.B. in Brasilien die Augustinerin Ivone Gebara oder auf den Philippinen die Benediktinerin Mary John Mananzan.⁶ Diese Gestalt der Theologie hatte jedoch kein Heimatrecht an den der Priesterausbildung vorbehaltenen theologischen Fakultäten, sondern wurde an mit den Basisgemeinden und einer Sozialpastoral verbundenen Instituten gelehrt. Wenn heute z.B. die missionsärztliche Schwester Birgit Weiler, deren Arbeiten den indigenen Kulturen des Amazonasraums und den ökologischen Herausforderungen gewidmet sind⁷, an der Jesuitenuniversität Ruiz de Montoya in Lima in Lehre und Forschung tätig ist, so ist das ein Zeichen für den erst in den letzten Jahren weltweit sich vollziehenden „Paradigmenwechsel“ in den Missionswissenschaften und der interkulturellen Theologie, der auch mit der Anerkennung von Gender-Perspektiven an den (katholischen) Universitäten in den Ländern des Südens übereinght.

Die kontextuellen feministisch-theologischen Arbeiten können in der katholischen Missionswissenschaft heute nicht mehr nur „am Rande“ wahrgenommen werden, und es gilt, die wenigen, aber doch höchst qualifizierten missionstheologischen Impulse aus feministisch-

⁴ Vgl. zu den Auditorinnen: Carmel Elizabeth McEnroy, *Guests in their own house. The women of Vatican II*, New York 1996; Margit Eckholt, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Ostfildern 2012.

⁵ CLAR (Confederación latinoamericana de religiosas), *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica. 1959-1999*, Bde. 1-3, Bogotá, CLAR, 2003.

⁶ Vgl. als Beispiele für Lateinamerika, Asien und Afrika: Ivone Gebara, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg i.Br. 2000; dies., *Longing for running water: Ecofeminism and liberation*, Minneapolis, Fortress Press, 1999; Mary John Mananzan, *Theologie aus dem Blickwinkel asiatischer Frauen. Das Frauen-Projekt der Ökumenischen Vereinigung von Dritte- Welt-TheologInnen EATWOT im asiatischen Kontext*, in: Christine Schaumberger / Monika Massen (Hg.), *Handbuch Feministische Theologie*, Münster 1988, 51–60; dies., *The Religious Woman today and Integral Evangelization*, in: dies. (ed.), *Woman and Religion*, Manila 1988, 64– 77; dies., *Redefining Religious Commitment in the Philippine Context*, in: Virginia Fabella / Sun Ai Lee Park (Hg.), *We dare to dream. Doing Theology as Asian Women*, New York 1990, 101–114; Anne Béatrice Faye, *Hoffnung inmitten aller Probleme Afrikas*, in: Richard Brosse / Katja Heidemanns (Hg.), *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 165–172.

⁷ Vgl. z.B. Birgit Weiler, *Gut leben – Tajimat Pujút. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung (Theologie interkulturell, Bd. 27)*, Ostfildern 2017.

theologischer Perspektive, wie sie z.B. von der beim Internationalen katholischen Missionswerk Missio in Aachen tätigen katholischen Theologin Katja Heidemanns vorgelegt worden sind⁸, aufzugreifen und weiterzuentwickeln. Verdienst der Arbeiten von Katja Heidemanns ist es, in feministisch-ökumenischen Netzwerken zur Missionswissenschaft eine katholische Stimme eingebracht und hier katholische kontextuelle Theologie und Missionswissenschaft sichtbar gemacht zu haben.⁹

Für eine solche Weiterentwicklung einer feministischen Missionswissenschaft wird das interdisziplinäre Gespräch mit Kultur- und Geschichtswissenschaften von Relevanz sein. Historikerinnen wie Rebekka Habermas oder Judith Becker in Deutschland, Sol Serrano in Santiago de Chile, Elisabeth Dufourcq in Frankreich haben seit den 90er Jahren katholische Ordensfrauen, protestantische Missionarsfrauen und andere missionarisch tätige Frauen „entdeckt“, die im 18. und 19. Jahrhundert aus vielschichtigen Gründen – sei es bedingt durch die angesichts des Kulturkampfes in Deutschland erschwerte Tätigkeit von katholischen Ordensgemeinschaften oder durch die kolonialen Expansionen der europäischen Mächte – in die Länder des Südens und Südostens aufgebrochen sind, und sie arbeiten deren Tätigkeiten als „transnationale Akteurinnen“¹⁰ heraus, die in mehrfachem Sinn Grenzen überschritten haben: Grenzen im Blick auf ihre Rollen als Frauen in der Gesellschaft (Missionarinnen waren als Lehrerinnen, Erzieherinnen, Sozialarbeiterinnen, Krankenschwestern oder Pflegerinnen tätig) und damit verbunden auch Grenzen im Blick auf ihre Stellung und die ihnen zugeschriebenen Aufgaben in der katholischen Kirche. Die Missionarinnen haben einen zentralen Beitrag zur Ausbildung von tragfähigen transnationalen und transkulturellen Netzwerken geleistet.¹¹

⁸ Vgl. z.B. Katja Heidemanns, Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie, in: Heike Walz / Christine Lienemann-Perrin / Doris Strahm (Hg.), Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht, Luzern 2003, 81-97.

⁹ Vgl. zu diesen Netzwerken z.B.: Christine Lienemann-Perrin / Atola Longkumer / Afrie Songco Joye (Hg.), Putting names with faces. Women's impact in mission history, Nashville, Abingdon Press, 2012; Aruna Gnanadason, Women together for a transformed Mission Agenda, in: Grenzen erkunden zwischen Kulturen, Kirchen, Religionen. FS für Christine Lienemann-Perrin, hg. von Katrin Jusmierz, Benedict Schubert, Rudolf von Sinner, Heike Walz und Burkhard Weber, Frankfurt a.M. 2007, 219-229, 226: ... critical dialogical journey will provide us the creative space to discover the liberation potential of all religions and in the theological reflections of women from other parts of the world – we have to, together, release all religions from colonial bondage...”

¹⁰ Vgl. zu dieser Charakteristik: Gertrud Hüwelmeier, Ordensfrauen unterwegs. Transnationalismus, Gender und Religion, in: Historische Anthropologie 13 (2005) 91-100; dies., Gertrud Hüwelmeier, Nonnen auf Reisen – Transnationale Verflechtungen, in: Susann Baller / Michael Pesek / Ruth Schilling / Ines Stolpe (Hg.), Die Ankunft des Anderen, Berlin 2012, 226-233.

¹¹ Für die Geschichtswissenschaften, so die Historikerin Rebekka Habermas, ist dies ein wichtiges Moment, bereits im 19. Jahrhundert Wurzeln der Globalisierung zu entdecken: „Gerade die Beziehungsnetze der Mission, die in der jüngsten und allerjüngsten Vergangenheit gesponnen wurden und immer noch werden, zeigen vielleicht am deutlichsten wie wichtig es ist, Mission als zentralen Akteur im Feld von Globalisierungsprozessen ernst zu nehmen. Konfessionell gebundene, aber auch Freikirchen und Metis-Glaubensgemeinschaften lieferten in Afrika, Asien und auch anderen Teilen der Welt die Sprache für antikoloniale Protestbewegungen, prägten die Aspirationen

In den vorliegenden Überlegungen geht es dabei nicht nur darum, das „weibliche Gesicht der Mission“ zu entdecken, sondern um einen Anstoß für eine interdisziplinär arbeitende, Denk- anstöße aus den postcolonial- und gender-studies aufgreifende feministisch-theologische Missionswissenschaft. Für den methodischen Rahmen sind zwei Konzepte von Bedeutung, die in der „transarealen“ und postkolonialen Literaturwissenschaft entwickelt wurden: Der Potsdamer Literaturwissenschaftler Ottmar Ette spricht von einem „ZwischenWeltenSchreiben“, das er anhand der Weltliteratur von Migranten und Migrantinnen unterschiedlicher Kulturräume herausarbeitet, vor allem im lateinamerikanischen Kontext, in Mexiko, Peru oder Kuba.¹² Die in New York und Stanford tätige US-amerikanische Literaturwissenschaftlerin, Spezialistin für lateinamerikanische Literatur, Mary Louise Pratt, hat in ihrem grundlegenden Werk über die Reiseliteratur „Imperial Eyes. Traveling writing and transculturation“¹³ das Konzept der „contact zones“ („Kontaktzonen“) entwickelt, auf das sich auch die Historikerinnen Rebekka Habermas und Judith Becker beziehen.¹⁴ In Auseinandersetzung und Weiterführung postkolonialer Ansätze wie denen des indischen Literaturwissenschaftlers Homi Bhabha, der in der Begegnung bzw. durch Kolonialismen bedingten Konfrontation der Kulturen von hier entstehenden „dritten Räumen“¹⁵ spricht, die „konstruiert“ werden, z.B. durch Mimikry, die Nachahmung von Praktiken der weißen Männer und Frauen durch Eingeborene, und durch hierarchische Abhängigkeit und Unverständnis die eingeborenen Kulturen entwerten und unterdrücken, lassen „Kontaktzonen“ Begegnung zu, sicher in aller Ambivalenz, Fragilität und Verwundbarkeit, ohne aber befreiende Momente apodiktisch auszuschließen wie in vielen postkolonialen Arbeiten. Sie sind, so Mary Louise Pratt, “social spaces, where culture meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today”.¹⁶ Der Begriff der

der Ausgeschlossenen mit und halfen, Ansprüche auf Partizipation zu formulieren.“ (Rebekka Habermas / Richard Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2014, 27/28)

¹² Vgl. Ottmar Ette, *Viellogische Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur*, Berlin 2013; ders., *Transarea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*, Berlin/Boston 2012.

¹³ Vgl. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London/New York 1992.

¹⁴ Vgl. Judith Becker (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, VIEG Beiheft 107, Göttingen 2015.

¹⁵ Vgl. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London/New York 1994; Becker (Hg.), *European Missions in Contact Zones*, 9/10: “... it stresses the significance of actual cohabitation, of its terms, place and time, the political and cultural situation. The contact does not only or mainly take place in an *au-delà* but in real, historical situations. It is not so much about what happens when people live *between* different cultures and try to integrate them in their life as what happens when people of different cultures *meet* and begin to interact.”

¹⁶ Stornig zitiert Mary Louise Pratt, *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession* (1991) 33-30, 34 (Cultural Conceptions of Purity and Pollution, 110, Fußnote 20); vgl. auch Pratt, *Imperial Eyes*, 7: Kontaktzonen sind “social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination”. Zu den “Kontaktzonen” vgl. auch: Brian

„Kontaktzonen“ wird im Folgenden aus systematisch-theologischer Perspektive aufgegriffen werden, um Dynamiken des Glaubens aufzuspüren, die sich an diesen Zonen ereignen, auf Seiten der Missionarin wie auf Seiten derer, denen sie hier begegnen, um so die Interkulturalität bzw. Transkulturalität christlicher Glaubenspraktiken bestimmen zu können.

Die Überlegungen verorten sich auf dem Feld einer systematischen Theologie, die sich als interkulturelle Theologie vollzieht und die theologische Dimension der Missionswissenschaften klären hilft. Umgekehrt helfen Missions- und Religionswissenschaften der systematischen Theologie, zu einer kreativen, dem globalen, interkulturellen Weltkontext entsprechenden sowie durch die Bezugnahme auf spezifische Missionspraktiken „konkretisierten“ Glaubensanalyse zu finden. Dabei stehen Frauenkongregationen im Zentrum, die im 18. und 19. Jahrhundert entstanden sind und missionarisch aktiv waren und es bis heute sind;¹⁷ Referenztexte sind die Tagebücher zweier französischer Frauengemeinschaften, so der Vinzenterinnen und Herz-Jesu-Schwestern, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Chile ihre „Mission“ begonnen haben und die von der chilenischen Historikerin Sol Serrano ediert worden sind¹⁸, zudem die Chroniken der Don Bosco-Schwestern der Misión Salesiana in Rio Grande auf Feuerland aus den Jahren 1895-1916¹⁹, ebenso Ergebnisse aus Forschungsprojekten, die von der deutschen Historikerin Rebekka Habermas geleitet und publiziert worden sind²⁰; dieses Quellenmaterial wird aus einer systematisch-theologischen Perspektive erschlossen. Katholische Missionswissenschaften haben viele reiche und noch

Stanley, Afterword. Conversations with Contact Zones, in: Becker (Hg.), *European Missions in Contact Zones*, 287-289, 288: „... contact zone as an arena of contestation, transformation and paradox. The contestation was no invariably between ‘outsider’ and ‘insider’ on a simple binary model. It could involve those who were half-insiders and half-outsiders, caught in the uncomfortable intermediate space between the fully indigenous and the wholly alien. It could equally involve a clash between those outsiders who were new arrivals and others for whom the indigenous context had long since become ‘home’.“ Mittlerweile liegt sehr viel an Literatur zum Begriff des „dritten Raumes“ bei Homi K. Bhabha vor, so dass die von Stanley geäußerte Kritik sicher zu relativieren ist. In einem Roundtable-Gespräch geht Bhabha auf den „dritten Raum“ im Kontext der Mission in Indien ein: „Was geschah nun in diesem neuen Raum, in dem Dritten Raum, der sich irgendwo zwischen dem Raum der Kleinbauern und dem Raum der Missionare geöffnet hatte? Es entstand ein neues semiotisches Feld, auch wenn es unter Druck aufgebaut worden war, und es ergab sich dadurch eine Möglichkeit, sich mit der Macht auseinanderzusetzen, auch wenn man selbst keine oder relativ wenig Macht hatte...“ (Homi K. Bhabha, *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, herausgegeben und eingeleitet von Anna Babka und Gerald Posselt, Wien/Berlin 2016, 64)

¹⁷ Die lateinamerikanischen Studien beziehen sich u.a. auf das grundlegende Werk von Elisabeth Dufourcq, *Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d’histoire missionnaire française*, Paris, Editions Jean Claude Lattès, 1993.

¹⁸ Sol Serrano P. (Hg.), *Virgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Católica de Chile, 2000.

¹⁹ Ana María Fernández OFM (Hg.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora en la Misión Nuestra Señora de la Candelaria (Tierra del Fuego). Período de los orígenes 1895-1916*, Rosario, Didascalia – Edba, 2014.

²⁰ Rebekka Habermas / Richard Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2014.

unerschlossene Schätze – Chroniken, Tagebücher, Briefe etc. vieler „in die Mission“ aufgebrochener Ordensfrauen –, und diese Schätze zu heben und in einer systematisch-theologischen Perspektive zu lesen, wird helfen können, die durch das 2. Vatikanische Konzil angestoßenen Diskussionen um den Missionsbegriff über den Blick auf die Praktiken des „ZwischenWeltenLebens“ – -Betens, -Arbeitens, -Schreibens – der Missionarinnen weiter zu führen. Was hier, in den verschiedenen Kontaktzonen auf Feuerland, in Valparaíso oder Santiago, im Kongo, Neuguinea usw. gelebt worden ist, auf den Feldern der Diakonie, Erziehung, Sozialarbeit, Krankenpflege, Katechese usw., ist als „Mission“ ein zentraler Beitrag zur Verkündigung des Glaubens, Zeugnis vom Gott des Lebens, im Abenteuer des je neuen Aufbruchs, den zu suchen, ohne den die „Virgenes viajeras“ (Sol Serrano) und die „Abenteuerinnen Gottes“ (Elisabeth Dufourcq) nicht sein konnten.²¹

Die Bewegung der Reise und die Dynamik der Kontaktzonen in der Begegnung von „Eigenem“ und „Fremden“ strukturieren die systematisch-theologische Lektüre: Es geht darum, wie sich in diesem transkulturellen Prozess – auf der Reise, in den Kontaktzonen und der Erfahrung von Fremde, der Veränderung des Eigenen durch das Fremde, dem Kontakt mit der Heimat – befreiende und neue Praktiken des Glaubens ausbilden, sicher in aller Fragilität, Verwundbarkeit und in keinster Weise als einlinige „Erfolgsgeschichten“. Auf diesem Weg soll es möglich werden, den Missionsbegriff als „Konvivenz“ – „ZwischenWeltenLeben“ – neu zu erschließen und in feministisch-theologischer Perspektive einen Beitrag zur Weiterentwicklung der Missionstheologie zu leisten.

2. „Kontaktzonen“: Reisen, Räume öffnen, Fremde und Heimat

2.1 Reisen – Räume öffnen

Die Auswertung von Briefen oder Reisetagebüchern macht deutlich, dass der Aufbruch „in die Mission“, in „neue Welten“, ob selbst geplant, ob auf Anforderung und Wunsch der Gemeinschaft, unterschiedlichste Züge trägt. Für die eine bedeutet die Reise Mobilisierung neuer Kräfte, für die andere Schwächung und Krankheit; für die einen werden Erwartungen und Hoffnungen erfüllt bei der Ankunft, für die anderen ist diese mit Enttäuschungen verbunden. Bei aller Vielfalt verbindet aber eines: die Erfahrung des „Aufbrechens“, der Reise selbst, das Bewegende, Abenteuerliche und mit vielen Grenzerfahrungen Verbundene der Schifffahrt, die Erfahrung eines Raumes und einer Zeit des „Zwischen“. Die eine wird sich

²¹ Die Formulierung „nicht ohne“ bezieht sich auf Michel de Certeau, GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009, z.B. 31 u.a.; dazu: Margit Eckholt, Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau SJ, in: Hans-Peter Schmitt (Hg.), Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten, Stuttgart 2006, 34-62.

vielleicht nur ein einziges Mal auf die Reise machen, die andere wird, als Generaloberin oder aufgrund von anderen Verantwortlichkeiten in der Gemeinschaft, mehrfach auf dem Weg zwischen den Welten sein. Genau diese Reise, die mit ihr verbundene Bewegung und das Aufbrechen werden zu einem Prägemaß der missionarisch tätigen Kongregationen. Das wird deutlich am Genre der Reisetagebücher, die die Schwestern der verschiedenen Gemeinschaften schreiben und die sich in aller Verschiedenheit auch ähneln, wie die chilenische Historikerin Sol Serrano, tätig an der Pontificia Universidad Católica in Santiago de Chile, in ihrer Zusammenstellung von Tagebüchern dreier französischer Kongregationen – der Hijas de la Caridad, der Hermanas del Sagrado Corazón und der Hermanas del Buen Pastor – aufgezeigt hat. Die Tagebücher – oft in Briefform verfasst – dienen der Gemeinschaft in der Heimat zur „Auferbauung“; in diesem Sinn „stilisieren“ sie Ereignisse der Reise und interpretieren durchlittene Ängste – z.B. angesichts von klimatischen Widrigkeiten – als ein von Gott auf die Probe Gestelltes.²² Die Bedeutung der Erfahrung der „Bewegung“ wird im Reisetagebuch einer der nach Valparaíso aufgebrochenen Vinzentinerinnen deutlich. Sie notiert am Montag, den 21. November 1853: „Die Bewegung hält an. Wie schlecht fühlen wir uns! Wir stürzen auf das Deck, wir kehren wieder um. Wir wissen nicht, was wir mit unserer armen Existenz anfangen sollen. Aber Trost ist, dass wir gut vorangekommen sind und uns bereits außerhalb des Golfs der Gascogne befinden. Das Leben auf See ähnelt dem geistlichen Leben in dem Sinn, dass einige stürmische Stunden uns ermöglichen, weiter voranzukommen als an mehreren ruhigen Tagen.“²³ Die Reise wird mit dem geistlichen Leben verglichen; so können Momente des Angefragtseins als Fortschritt im geistlichen Leben interpretiert werden, wenn sie ausgehalten und überwunden werden, tragen doch gerade Stürme das Schiff weit voran. Wenn eine der Schwestern die Freude und den Dank ausdrückt, das Fest Maria Empfängnis feiern zu können und dies als „gutes Vorzeichen“ deutet, so sprechen, zwar verborgen hinter dem geistlichen Ausdruck, aus der Passionsmystik ihrer Worte – Maria wird „Unsere Liebe Frau von den Schmerzen“ genannt – die ausgehaltenen Ängste, die verschiedenen Leiden und mit der Reise verbundenen Krankheiten. „Wir zweifeln nicht, dass Unsere Liebe Frau von den Schmerzen uns bisher beschützt hat, aber sie hat sich uns nur von der Höhe des Kalvarienbergs gezeigt und sie hat mit uns die Bitterkeiten geteilt, die ihr Herz am Fuß des Kreuzes erfüllten. Morgen werden wir den Morgenstern grüßen und wir erhoffen uns von ihm ein gnädiges Lächeln, dass für unsere Überfahrt von diesem Datum an ein angenehmerer Abschnitt beginnen möge.“²⁴ Die Erfahrung der Reise vertieft die eschatologische Tiefenstruktur christlichen Glaubens. Die Frauen brechen auf im Wissen, dass es wohl keine Heimkehr gibt, gleichzeitig wachsen sie in eine Erfahrung des je größeren, Grenzen überschreitenden Gottes und der Universalität christlichen Glaubens hinein. Die Herz-Jesu-Schwester Madre Cleonisse notiert dies im Mai

²² Serrano P. (Hg.), *Virgenes Viajeras*, 49.

²³ Serrano P. (Hg.), *Virgenes Viajeras: Misión de Chile. Diario de viaje dirigido por una de las Hermanas al Sr. Etienne, Superior General*, 237.

²⁴ Serrano P. (Hg.), *Virgenes Viajeras*, 243.

1839 beim Überschreiten des Äquators: „Adieu, Europa, wo sich das Land befindet, das ich so liebe. Adieu, geliebtes Frankreich, wo unsere guten Verwandten und unsere wahren Freunde leben, Adieu, Euch allen, um Gottes willen! Eine Welt trennt uns bereits, die Ewigkeit wird uns vereinen. Ich grüße dich, südliche Hemisphäre, wo sehr wahrscheinlich meine Asche ruhen wird. Wunderschöne untergehende Sonne, sag' den Bewohnern der nördlichen Regionen, dass der Gott der ganzen Welt gut ist, dass er es verdient, dass man ihm mit Großzügigkeit und Beharrlichkeit dient.“²⁵

Die Reise und die mit ihr verbundenen Bewegungen brechen Vertrautes auf in verschiedenster Hinsicht: Es ist ein Aufbruch aus dem „Konvent“ mit seinem geregelten Leben, die Regeln und Riten, die die Gemeinschaft und auch die einzelne auf der Reise „zusammenhalten“, werden neu bestimmt. Die Schwestern tragen nicht mehr den regulären Habit, es gelten nicht mehr die Regeln der Klausur, die Gemeinschaft wird „durchlässig“, sie öffnet sich zur Welt: im Gebet mit Frauen anderer Kongregationen, im Gespräch, Beten und Feiern mit dem Kapitän, den Matrosen, anderen Schiffsreisenden. Sicher war dies nicht konfliktlos und wurde von den einzelnen sehr unterschiedlich erlebt; was die Reise für alle aber bedeutet, ist genau dieses Moment der „Bewegung“, des Bewegtwerdens und Sich-Bewegens, eine Erfahrung, die auch über die Reise hinaus das Ankommen im Neuen begleiten wird. Neue Formen der „Mission“ wachsen bereits auf der Reise: „Es wird keine Gelegenheit ausgelassen, das Evangelium zu verkünden, so dass die Schwestern den Matrosen Unterricht im Katechismus geben“, so ein Bericht einer der in Valparaíso angekommenen Herz-Jesu-Schwestern.²⁶

Die Erfahrung der Reise bedeutet ein Ausgesetztsein – den Naturgewalten und Krankheiten, anderen, nicht wohlwollenden Mitreisenden, vor allem den eigenen Schwächen – und eine intensive Konfrontation mit der Endlichkeit des Lebens. Die Don Bosco-Schwestern im Süden Argentiniens, in der Mission in Rio Grande auf Feuerland, notieren in ihrer Chronik oft den Hinweis auf die „Übung des guten Todes“²⁷; das wird auf dem Schiff nicht anders gewesen sein. Die Bewegung und Erschütterung der Reise wird auch den Prozess des Ankommens in den „neuen Welten“ prägen und wird sich auswirken auf das geistliche Leben der Schwestern, auf ihre Glaubenspraktiken, auf ihre Rolle als Ordensfrauen in der fremden Kultur, auf ihr Verhältnis zur Fremde und auf die Bilder, die sie mitnehmen, auf das Verhältnis zu Mitbrüdern oder Weltgeistlichen, und so – sicher auch von Gemeinschaft zu

²⁵ María del Carmen Pérez Ss.cc., *Semillas y cantares. Historia de las religiosas de los SS.CC. en Chile 1838-1998*, Santiago de Chile, Pehuén Editores, 2005, 42.

²⁶ Pérez, *Semillas y cantares*, 41. Vgl. in ähnlicher Weise bei den Vinzentinerinnen in Serrano P. (Hg.), *Virgenes viajeras*, 245: „Lo que nos interesa más en todo esto es que hoy día hemos tenido la satisfacción de ver un buen número de marineros que asistían a la misa y que escuchaban atentamente la simple exhortación y la plática que les dirigía el Sr. Bénéch.“

²⁷ Fernández (Hg.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 64, Notiz vom 30.6.1896: „Hicimos el ejercicio de la buena muerte...“

Gemeinschaft verschieden – vielfältige Geschichten der Emanzipation in Gang setzen. Das sind, auch dafür stehen die Bewegung der Reise und das Ankommen in der Fremde, keine Geschichten von „Siegerinnen“, was z.B. die Chroniken aus Feuerland deutlich machen. Angesichts der Widrigkeiten des Ortes und der Natur, angesichts des schwierigen Sich-Herantastens an die einheimische Bevölkerung, angesichts der eigenen Schwächen, ist dieser Prozess mit vielfältigen Enttäuschungen verbunden.²⁸ Was auf der Reise und im Ankommen in der Fremde Halt gibt und was in dieser Bewegung reift, sind die Riten des alltäglichen und gemeinschaftlichen Miteinanders, Gebet und Gottesdienst, die Momente intensiver Glaubenserfahrung im persönlichen Gebet und in der eucharistischen Anbetung, die den Glauben auf dieser Reise in den weiten Reich-Gottes-Horizont hineinwachsen lassen.

Die Notizen der Schwestern, die sich auf alltäglichste Momente beziehen und diese – gerade wie in den Chroniken aus Feuerland – in höchst nüchterner Weise schildern, können Ausgangspunkt für eine gendersensible Missionswissenschaft sein – in den Spuren von Schwester Sixta Kasbauer –, die das, was Mission ist, aus der Dichte, der Fragilität und Verwundbarkeit, auch den Konflikten und Ambivalenzen des alltäglichen Lebens bestimmt, die darauf verzichtet, „einlinige und monopolisierende Erzählungen zu gestalten“²⁹ und die darin einer fundamentaltheologischen Glaubensanalyse neue Grundlagen gibt.

2.2 Fremdes und Eigenes: bewegte Kontaktzonen und die Entstehung von neuen Räumen der Konvivenz

a) Die Fremde – komplexe Prozesse des Ankommens

Die Ankunft in der Fremde ist in den verschiedenen in die Länder des Südens aufgebrochenen Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts sehr unterschiedlich ausgeprägt: Einerseits kommen sie in einem – auf den ersten Blick wenigstens – von den europäischen städtischen Kontexten nicht sehr sich unterscheidendem städtischen Umfeld an, so in den größeren Städten Südamerikas, in Buenos Aires, Valparaíso oder Santiago de Chile; sie sind in von europäischen Auswanderern und von deren kulturellen Einflüssen geprägten Vierteln tätig, sie setzen erzieherische und soziale Projekte fort, den Aufbau von Schulen oder Krankenhäusern, die sie – wie im Fall der Katharinenschwestern aus dem Ermland, die u.a. in Brasilien tätig wurden³⁰ – unter den Bedingungen des Kulturkampfes in Deutschland nicht fortführen

²⁸ So schildert es auch eine Mauritzer Franziskanerin bei ihrer Ankunft in der „neuen Welt“: vgl. Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 237: „Das einzige, was mich aufrecht hält, ist, daß ich im hl. Gehorsam hier bin und noch nie nach einem Amt verlangt habe.“

²⁹ Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales, desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona, Gedisa, 2006, 142.

³⁰ Relinde Meiwes, *Von Ostpreußen in die Welt. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1772-1914)*, Paderborn u.a. 2011.

konnten; sie beteiligen sich in einer jungen Republik wie Chile, wenige Jahre nach der Unabhängigkeit, am Aufbau des Bildungswesens für Mädchen und junge Frauen, so die aus Frankreich nach Chile kommenden Frauenkongregationen der Hermanas del Sagrado Corazón, der Hermanas de la Caridad oder der Hermanas del Buen Pastor³¹. Andere begleiten „koloniale“ oder „zivilisatorische“ Projekte sei es in der Folge europäischer Kolonialisierung in den Ländern Afrikas oder in der Folge der Ausweitung des argentinischen Staates in den Süden des Kontinents nach Patagonien und Feuerland, Regionen, die bis über die Unabhängigkeit hinaus Territorien indigener Völker gewesen waren. Die Ankunft der Don Bosco-Schwestern in der Misión Salesiana auf Feuerland wird zum spannenden, konfliktiven und letztlich doch scheiternden Projekt einer „Missio ad gentes“, die die Schwestern die Spannung des Experiments eines Mitlebens mit Indígena-Frauen und eines „Zivilisationsprojekts“ durchleben ließen. Die nüchternen Notizen der Chroniken der Schwestern geben nicht Zeugnis von einer „Erfolgsgeschichte“; neben den Notizen über neue Taufen in der Mission reihen sich die Nachrichten über den Tod von Frauen und Kindern, über das Kommen und Gehen der Indígenas, über den Wunsch, sie zu begleiten, aber doch Distanz erfahren zu müssen. In einer Notiz im Monat August 1899 heißt es: „In diesem Monat wurden drei indianische Frauen getauft, ein Kind wurde geboren und es starben ein Junge, der bei den Salesianern lebte, und vier Mädchen in unserem Haus... Es scheint als ob der Tod keinen anderen Rückzugsort als diese Mission hat. Er hat viele Opfer in kurzer Zeit genommen und es scheint, dass das Übel erst im Anfang begriffen ist. Es stirbt ein Mädchen und daraufhin wird ein anderes krank. Wir wissen nicht, wie wir diese Epidemie bekämpfen sollen. Sie werden wegen ganz geringfügiger Dinge krank und es gibt kein Heilmittel mehr für sie. Einige erfahren ein wenig Besserung, aber sie werden rückfällig und stehen dann nicht mehr auf...“³²

In seltenen Fällen war die Ankunft der Schwestern mit so viel Erwartung und Freude verbunden, wie es die Vinzentinerinnen in ihrem Tagebuch schreiben, oder wenn die Mauritzer Franziskanerinnen davon berichten, dass sie mit einem Te Deum in der Kathedrale begrüßt wurden.³³ Sicher ist der Text – im Sinne der Auferbauung für die in der „Heimat“ gebliebenen Schwestern – eine gewisse „Inszenierung“, aber die Freude wird deutlich. Oft wurden aber auch Erwartungen enttäuscht; eine Mauritzer Franziskanerin meldet ihren Schmerz, dass die auf dem Schiff zusammengeschweißte Gemeinschaft bei ihrer Ankunft auseinandergerissen wurde und durch den Ortsbischof unterschiedliche Orte der

³¹ Pérez, *Semillas y cantares*, 32: Padre Coudrin schreibt an Bischof Rouchouze mit der Bitte um Sendung der Schwestern: “Aquí las religiosas harían un gran bien, porque no hay nadie, absolutamente nadie, que pueda dar educación a una señorita; las niñas pobres están abandonadas y si alguien les ofrece un poco de instrucción, la pagan muy caro. Desde que estoy aquí no he visto todavía una Iglesia donde se enseñe el catecismo, no digo todo el año, pero ni siquiera en Adviento o Cuaresma, y es mucha suerte aún si se pueden confesar. Sería una gran ventaja para el reino y sobre todo para Valparaíso si se puede establecer una casa.”

³² Fernández (Hg.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 99.

³³ Vgl. Sol Serrano (Hg.), *Virgenes Viajeras*, 279; Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 236.

„Bestimmung“ erhielt.³⁴ Madre Cleonisse, die Superiorin der Kommunität der Herz-Jesu-Schwwestern in Valparaíso schreibt in einem Brief vom 14. Oktober 1839 an ihre Generaloberin von den Anfeindungen und dem Mißtrauen vor Ort; nicht in Klausur lebende und die weibliche Jugend unterrichtende Schwestern wurden mißtrauisch „beäugt“, und Journalisten drückten im Blick auf die Gegenwart der französischen Schwestern im gerade in seine Unabhängigkeit hineinwachsenden Chile ihre Sorge um eine Fremdbestimmung durch die französische Regierung aus, eine Sorge, die darin begründet lag, dass die Picpus-Patres, die die Schwestern „angefordert“ und dies mit der chilenischen Regierung ausgehandelt hatten, ihre Mission in Valparaíso als Stützpunkt auf dem Weg nach Ozeanien sahen, das Teil des damaligen französischen Kolonialreichs war.³⁵ Gleichzeitig drückt Madre Cleonisse in diesem Brief sehr deutlich ihr eigenes Selbstbewusstsein aus, „Missionarin“ zu sein – ein Zeichen für die Emanzipation der Schwestern, die gerade in den Tagebüchern bzw. Briefen der französischen Schwestern deutlich wird. „Niemals hat man bislang Schwestern gesehen, die die Jugend in Pensionaten unterrichtet hat; niemals hat man bislang zweifellos sagen gehört, daß Ordensfrauen die Meere überquert hätten, um wie die Missionare Seelen für Gott zu gewinnen.“³⁶

Die Analyse der Tagebücher, Briefe und Chroniken der Schwestern ist ein wichtiger Fundus dem nachzugehen, was es für die Schwestern selbst heißt, „Missionarin“ zu sein, und sie ist ein wichtiger Fundus für die kritische Auseinandersetzung der Missionswissenschaften mit postkolonialer und feministischer Theoriebildung, wie sie in den letzten Jahren von zumeist in den USA lebenden, aus von kolonialen Traditionen geprägten Ländern stammenden Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen wie Homi Bhabha, Gavrri Spivak oder Musa Dube vorgelegt worden sind und die versuchen, denen eine Stimme zu geben, die über koloniale Eroberungspraktiken stimmlos gemacht worden sind.³⁷ „Das Wissen über die Anderen“, so greift Katja Heidemanns diese Theoriebildungen auf, „das die herrschenden wissenschaftlichen Diskurse bestimmt, wird als ein Herrschaftswissen entlarvt, das auf von Kolonialinteressen geleiteten ontologischen und epistemologischen Unterscheidungen beruht. Feministische Forscherinnen haben sich dabei vor allem mit Repräsentationen der Geschlechterdifferenz und Geschlechterbeziehungen in kolonialen sowie ´gegen-kolonialen´ Diskursen beschäftigt und die in ihnen ausgeübte epistemische Gewalt analysiert.“³⁸ Sicher sind die im

³⁴ Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 236/237.

³⁵ Pérez, *Semillas y cantares*, 53 (Brief vom 14. Oktober 1839): „Tenemos amigos, tenemos enemigos...Durante nuestro primer año pasado en Chile, fuimos tan calumniadas y perseguidas que, según la expresión de un autor moderno, puedo decir que hemos sido abofeteadas, flageladas, arrastradas por el barro de las calles por los diarios. Sin embargo conservamos la paz y la esperanza entre los brazos de la providencia y dábamos gracias a Dios.“

³⁶ Pérez, *Semillas y cantares*, 53.

³⁷ Vgl. z.B. Homi Bhabha, *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*, Wien/Berlin 2012.

³⁸ Heidemanns, *Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie*, 85: Heidemanns bezieht sich hier auf Laura Donaldson und ihrer Kritik des Kolonialismus: „... one of colonialism´s most

Museum der Misión Salesiana in Rio Grande auf Feuerland ausgestellten Fotos der indigenen Mädchen und Jungen – mehr als jeder Text – Zeugnis eines westlichen zivilisatorischen Projekts; ein postkoloniales feministisches Analyseinstrumentarium wird den fehlgehenden Zivilisierungsprozess aufdecken; die „Mimikry“, von der Homi Bhabha als Kennzeichen des „third space“ spricht, sticht sofort ins Auge auf einem Foto des Blasorchesters der indigenen Jungen in europäischer Kleidung, oder die Machtverhältnisse zwischen den weißen und indigenen Frauen auf den Fotos der Nähen lernenden Indígenas und der Transfer eines für das 19. Jahrhundert typischen „katholischen“ Frauen- und vor allem Mutterbildes, das die „Madre“, die Ordensfrau repräsentiert und in ihrer „Mission“ vermittelt, ein Bild von Mütterlichkeit, das analog zur Position des „Padre“ ein Machtverhältnis markiert, Gehorsam einfordert und für ein Abhängigkeitsverhältnis steht.

Die genaue Interpretation der Chroniken, Tagebücher oder Briefe in einer theologischen Perspektive wird hier aber einlinige postkoloniale Analysen aufbrechen können, und eine katholische Missionswissenschaft, die den Fundus der Schriften der „Nonnen auf Reisen“ (Gertrud Hüwelmeier) auswertet, wird in den vielschichtigen, verletzbaren, sicher auch ambivalenten Kontaktzonen, die sich für die Ordensfrauen in der Fremde und die einheimischen Frauen in der Begegnung mit den Schwestern auftun, befreiende Momente aufzeigen können, die für die neuen Räume stehen, die die Glaubenspraktiken verändern werden. Sicher nehmen die Ordensfrauen „Bilder“ und vor allem Sprachbilder mit auf die Reise; in den Chroniken ist von den „indios“ und den „civilizados“³⁹ die Rede; gleichzeitig machen die nüchternen Notizen der Chronik aber auch deutlich, wie die Bewegung der Reise und der sich hier weitende Glaubenshorizont Bilder aufbricht. So skizziert die Notiz über den ersten Kontakt mit den indigenen Frauen, wie die Schwestern sich selbst mit den Augen der Fremden wahrnehmen; nicht sie prägen den Fremden ihr Bild auf, sondern sie werden als die „ganz anderen“ wahrgenommen und von den eingeborenen Frauen – angesichts ihrer Ordenstracht – mit den (für die Indígenas auf Feuerland ja vertrauten) Pinguinen verglichen, so die salesianische Historikerin Ana María Fernández OFM in ihrer Einführung in die Chronik.⁴⁰

Eine katholische Missionswissenschaft wird im Gespräch mit den postkolonialen Kulturwissenschaften einlinige postkoloniale Diskurse aufbrechen können, gleichzeitig aber auch im Aufgreifen postkolonialer und gendertheoretischer Instrumentarien und über den Blick auf die Praktiken der Missionarinnen Grundlagen für eine Relektüre des Missionsverständnisses und darin für eine Horizonteröffnung der Missionswissenschaften legen. Die Zeugnisse der Frauen – Chroniken, Briefe, Tagebücher usw. – stehen für ein span-

insidious yet predictable effects: violating the most fundamental way that a person or people know themselves.”

³⁹ Vgl. die Sprachformen in den Chroniken der Don Bosco-Schwester in der Mission Candelaria in Feuerland: Fernández (Hg.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*.

⁴⁰ Fernández (Hg.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, Estudio preliminar, 7-54,7.

nendes, komplexes, höchst ambivalentes, verletzbares ZwischenWeltenLeben, -Beten und -Arbeiten, das sich über die eschatologische Perspektive und den Reich-Gottes-Horizont, den die Reise in die Glaubenspraktiken der Schwestern einschreibt, je neu öffnet und auch die Schwestern ihre „Mission“ je neu definieren läßt. Die Chronik der Don Bosco-Schwestern schildert nüchtern, dass immer wieder Indígena-Frauen die Mission in Rio Grande verlassen: „Heute ist die Indianerin Juanita von der Mission geflohen, um mit größerer Freiheit zu leben.“⁴¹ Aus dieser Notiz vom 23.11.1916 ist im Zugestehen dieser Freiheit auch eine gewisse Selbstkritik an der Praxis der Schwestern zu lesen.

Sicher ist es – und darauf machen die postkolonialen Studien aufmerksam⁴² – nur begrenzt möglich, über die Chroniken oder Tagebücher die Stimmen der Indígena-Frauen „wiederzugewinnen“⁴³, mit denen die Schwestern Kontakt hatten, aber es greift sicher zu kurz – und das ist der kritische Blick einer Missionstheologie im Gespräch mit den Kulturwissenschaften –, die missionarische Tätigkeit der Schwestern auf den „Export eines europäischen Frauenideals“⁴⁴ zu reduzieren und die emanzipatorischen Praktiken – im Blick auf die eigene Gemeinschaft und das eigene Selbstbild, aber auch die Frauen, mit denen sie – in vielfältigster Weise zusammenlebten – zu unterschätzen.⁴⁵ In den neuen Räumen, die sich auf den Wegen der Missionarinnen aufgetan haben, konfiguriert sich das, was „Mission“ auf neue Weise: in der „Bewegung“ des Ankommens in der Fremde und in der Dichte des Alltags kann dem nachgegangen werden, wie sich für die Schwestern Leben und Glaube neu verbinden, wie sich die Frauen als Missionarinnen verstehen und wie sich so im Alltag „Bekehrung“ – und darin Christusbefolgung – ereignet.

b)Die Veränderung des Eigenen durch das Fremde

Für die meisten Frauen, die sich im 19. Jahrhundert einer Ordensgemeinschaft angeschlossen haben, bedeutet dies „Emanzipation“: die Möglichkeit von Bildung, beruflicher Tätigkeit – als Lehrerin, Krankenschwester, Pflegerin, Buchhalterin usw. – und die Übernahme von Führungspositionen in der Leitung einer Gemeinschaft, Möglichkeiten, die Frauen in Gesellschaft und Familie in diesen Jahren weitestgehend noch verschlossen waren. Diese Emanzipationsprozesse vertieften sich für die meisten in den verschiedenen missionarischen

⁴¹ Fernández (Hg.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 183.

⁴² Vgl. z.B. Laura E. Donaldson / Pui-lan Kwok (Hg.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York 2002; Pui-lan Kwok, *Post-colonial imagination and Feminist theology*, Louisville, Kentucky 2005.

⁴³ Heidemanns, *Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie*, 87.

⁴⁴ Christine Lienemann-Perrin, Einführung, in: Walz / Lienemann-Perrin / Strahm (Hg.), *Als hätten sie uns neu erfunden*, 9-23, 20.

⁴⁵ Das geht auch aus den kurzen Notizen der Chronik der Don Bosco-Schwestern hervor, z.B. Fernández (Hg.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 117 (Notiz vom 2. Februar 1906).

Tätigkeiten, die sie nach Ankunft in den „neuen Welten“ ausübten. Relinde Meiwes schildert in ihrer präzisen und detailreichen Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern, wie diese sich in Brasilien neben dem Aufbau von Schulen und Krankenhäusern für die eingewanderte europäische Bevölkerung neue Orte einer „inserción“ an der Seite der armen und schwarzen Bevölkerung „erkämpften“.⁴⁶ Das ist ein Prozess, der in der ordenstheologischen Literatur zumeist mit den durch das 2. Vatikanische Konzil angestoßenen Aufbrüchen verbunden wird und die Frauengemeinschaften zu den Vorkämpferinnen einer Kirche an der Seite der Armen werden lässt, ein Prozeß, der aber – und das macht der Blick in die Zeugnisse der Schwestern aus den Anfängen ihrer Mission deutlich – bereits viel früher eingesetzt hat und dadurch die Entfaltung einer neuen Gestalt der Mission in der Folge des 2. Vatikanischen Konzils mit freigesetzt hat, die koloniale Muster aufbricht. Die Ordensfrauen haben lange vor dem Konzil im prophetischen Sinn „Brücken gespannt“ in neue Welten, so ein Bild der argentinischen Missionswissenschaftlerin und Dominikanerin Gabriela Zengarini⁴⁷, und haben z.B. über ihre schulischen, diakonischen und medizinischen Praktiken „in der Mission“ zu neuen Formen der „Konvivenz“ gefunden mit einheimischen Kulturen und auch in interreligiösen Kontexten. Nicht umsonst hat Paul VI. Ordensfrauen wie Sr. Marie de la Croix Khouzam, Oberin der Schwestern vom Heiligsten Herzen Jesu aus Ägypten, zu Auditorinnen auf dem Konzil ernannt, die lange vor dem Konzil auch muslimischen Kindern Zugang zur Bildung ermöglicht haben und die neue Theologie der Religionen im Dialog mit dem Islam, für die Theologen wie Georges Anawati stehen, mit ihrer Praxis begleitet haben.⁴⁸

An den verschiedenen Kontaktzonen verändert sich, gerade durch den engen und – angesichts von pflegerischen und heilenden Tätigkeiten – auch intimen Kontakt der Ordensfrauen mit eingeborenen Frauen nicht nur das mitgebrachte „Bild“ der Fremde, sondern die missionarische Praktik wirkt hinein in den Innenraum des Ordenslebens und stößt Veränderungen der Regeln der Gemeinschaft der Ordensfrauen an. Die Historikerin Katharina Stornig⁴⁹ weist dies in ihrer Studie zu den in der Südsee tätigen Steyler Missionarinnen auf, der Medizinhistoriker Walter Bruchhausen in seiner Arbeit zu den in

⁴⁶ Relinde Meiwes, *Von Ostpreußen in die Welt. Die Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern (1772-1914)*, Paderborn u.a. 2011, 174-198.

⁴⁷ Gabriela Zengarini, *Tender Puentes: Misión desde la Interculturalidad*, Juli 2008, in: http://sedosmission.org/web/en/mission-articles/doc_view/1266-tender-puentes-mision-desde-la-interculturalidad

⁴⁸ Vgl. Adriana Valerio, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Rom 2012, 69-70.

⁴⁹ Vgl. Katharina Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution. Childbirth and Midwifery in a New Guinean Catholic Mission, 1896- c.1930*, in: Judith Becker (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, VIEG Beiheft 107, Göttingen 2015, 107-123. Die Schwestern kamen 1899 in Neuguinea an, drei Jahre nach Ankunft der Steyler-Patres. Vgl. auch: Katharina Stornig, *Sisters crossing Boundaries. German Missionary Nuns in colonial Togo and New Guinea, 1897-1960*, Göttingen 2013.

Tansania tätigen Missionsbenediktinerinnen aus Tutzing⁵⁰. 1930 wenden sich fünf Steyler-Missionarinnen, die in Alexishafen, im Zentrum der katholischen Mission im Apostolischen Vikariat in Ost-Neu Guinea, tätig sind, in einer Petition an ihre Kongregation in Steyl mit der Bitte, „dass in außergewöhnlichen Fällen von Geburten wo ein oder zwei Menschenleben in Gefahr sind, eine Schwester da sei, die helfen könnte“⁵¹, die die entsprechenden Fähigkeiten einer Hebamme mitbringt. Nach damaligem Kirchenrecht war es Ordensfrauen nicht gestattet, bei der Geburt Hilfe zu leisten; alte Reinheitsbestimmungen wirkten sich auf den Umgang mit gebärenden Frauen aus, ebenso wie auch das Keuschheitsgelübde und eine katholische Morallehre, die alles Körperliche negativ zeichnete.⁵² Hebammentätigkeiten waren Ordensfrauen nicht gestattet. In ihrer missionarischen Tätigkeit mit eingeborenen Völkern in Neu-Guinea machten die Steyler-Patres und die von ihnen gerade für die Begleitung der Frauen „angeforderten“ Schwestern die Erfahrung, wie religiöse Tabus die indigenen Frauen im Gebärprozess und nach der Geburt isolierten, auf sich alleine stellten, was mit der Konsequenz einer hohen Sterblichkeit der Mütter und der Kinder verbunden war. Angesichts der Not dieser – ausgegrenzten – Frauen setzten sich die Patres und Schwestern über moralische Normen hinweg, Ordensfrauen praktizierten als Hebammen, bevor dann – veranlasst durch ihre Eingaben – die kirchenrechtlichen Regelungen und das Ordensrecht 1936 vom Vatikan geändert wurden, ein entscheidender Durchbruch, der dann zur Gründung verschiedener auf den Feldern von Medizin und Pflege tätiger Ordensgemeinschaften führte.⁵³ Wie gefährlich dieses Überschreiten von Grenzen für die Ordensfrauen jedoch gewesen ist, wird z.B. im Brief von Schwester Didaka Micheel vom 4. August 1901 deutlich, die ihre Oberin aufruft, ausgebildete Hebammen zu senden, aber gleichzeitig bittet, ihr Gesuch diskret zu behandeln, es solle niemand wissen, dass sie diese Anfrage stelle.⁵⁴

⁵⁰ Walter Bruchhausen, *Medizin zwischen den Welten. Geschichte und Gegenwart des medizinischen Pluralismus im südöstlichen Tansania*, Göttingen 2006.

⁵¹ Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 107, Fußnote 6.

⁵² Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 109: “This was due to Catholic sexual mores and gendered politics of the body and sexuality, which held that ecclesiastical superiors, priests and nuns were to consider any confrontation with the field of sexuality as dangerous and harmful to chastity.”

⁵³ Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 114/115. Nicht nur die Schwestern setzten sich über die rechtlichen Regelungen hinweg, sondern auch die Steyler-Patres. In ähnlicher Weise handelt auch der Generaloberer der Missionsbenediktiner Ildefons Schober im Blick auf die Arbeit der Missionsbenediktinerinnen in Tansania oder anderen Ländern. Auf der anderen Seite wurde von manchen Bischöfen kritisiert, dass Schwestern bereits seit 1913 als Hebammen tätig sind (vgl. Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 116, Fußnote 49; vgl. auch: Livia Loosen, *Deutsche Frauen in den Südsee-Kolonien des Kaiserreichs. Alltag und Beziehungen zur indigenen Bevölkerung 1884-1919*, Bielefeld 2014). Zur Geschichte der Steyler-Mission in der Südsee vgl. Paul B. Steffen, *Missionsbeginn in Neuguinea. Die Anfänge der Rheinischen, Neuendettelsauer und Steyler Missionsarbeit in Neuguinea*, Nettetal 1995.

⁵⁴ Vgl. Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 116.

Die Auseinandersetzung mit der Fremde verändert Eigenes. Die wichtige Kontaktzone der intimen Begegnungen zwischen Frauen führt zu einem Emanzipationsprozess in der Gemeinschaft; gleichzeitig hat diese „Kontaktzone“ befreiende Wirkungen für die indigenen Frauen, ohne dass dabei das die Ethnie prägende Tabu von Fremden oder Einheimischen durchbrochen worden wäre. Das Tabu hatte keine Auswirkung auf die Ordensfrauen als „Fremde“, sie konnten sich so den isolierten gebärenden Frauen nähern und ihnen neue Lebensmöglichkeiten erschließen. Die Steyler-Missionarinnen konnten „mother homes“ in Neu Guinea aufbauen, Krankenstationen, Schulen, auch für die Ausbildung von einheimischen Kräften in der Pflege. Die intime Kontaktzone an der Seite der gebärenden Frauen, in einer existenziell tiefgehenden Situation, ist eine entscheidende Gestalt der Mission, die einer gendersensiblen Missionswissenschaft auch den Raum des Körpers und die vielfältigen Räume der Begegnung, die sich nicht nur über das Wort, sondern gerade auch die körperliche Berührung und Nähe ergeben, erschließen helfen wird. Dabei macht Katharina Stornig deutlich, dass es ein Missverständnis ist, diese Sorge für Mütter und Neugeborene als einen einfachen Transfer westlicher Ideen und Praktiken anzusehen.⁵⁵

Ähnliche Prozesse der Veränderung des Eigenen durch Fremdes ereignen sich in den Tätigkeiten der Missionarinnen als Katechetinnen, in verschiedenen Diensten der Verkündigung des Evangeliums, in der Leitung von Gemeinden in den Sierras oder Valles der Länder des Südens, wo der Priester nur wenige Male im Jahr Gottesdienst feiern kann. Was diese Emanzipationsprozesse der Missionarinnen – auf den Feldern der Tätigkeit von Männern – für die Kirche selbst bedeutet, wird eine Missionswissenschaft aufzuarbeiten haben, gerade um die ekklesiologischen und amtstheologischen Debatten der Gegenwart auf ein breites pastorales und missionarisches Fundament zu stellen und Wege in die Zukunft einer inklusiven und partnerschaftlichen Kirche zu begleiten. Sichtbar werden sollten dabei auch die gegenseitige Stärkung der Schwestern und Brüder und die Emanzipationsprozesse in den Männerorden und -kongregationen; ohne die Offenheit der Steyler-Patres wäre der Aufbruch der Schwestern und ihre Tätigkeit als Hebammen nicht möglich gewesen.

c)Der Kontakt mit der Heimat – interkulturelle Gemeinschaften und Ordensoberinnen als transkulturelle Akteurinnen

Die Fremde fordert Eigenes nicht nur in der Fremde sondern auch in der Heimat heraus. Die Missionarinnen standen und stehen in vielfältigen Kontakten zur Heimat, zum „Mutterhaus“. In den ersten Jahren waren die Don Bosco-Schwester auf die Schiffe aus der Heimat ange-

⁵⁵ Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 123: "... it must therefore be stated that, contrary to earlier generations of both nuns and indigenous women, for whom the prospect of such a maternal clinic must have provided quite a threatening image of a closed site of pollution and a real threat to sexual purity, later generations obviously came to value these institutions for a range of reasons."

wiesen, die Nahrung, Kleidung und andere lebenswichtige Dinge brachten, über die aber auch weitere Mitschwwestern eintrafen und die Obererinnen und Patres ihre Besuche in der Mission abstatteten.⁵⁶ Briefe gingen hin und her, in der Heimat war die Fremde präsent, im Gebet, aber auch ganz praktisch – durch Vorbereitungen einer nächsten Reise in den Süden usw. –, durch Berichte der Oberen, die sich – so arbeiten es Rebekka Habermas und Gertrud Hüwelmeier heraus – immer mehr zu transkulturellen Akteurinnen und Teil eines „transnationalen sozialen Feldes“⁵⁷ entwickeln. Die Obererinnen versuchen, durch Besuche und ihre Korrespondenz die Gemeinschaft über die Entfernung hin zusammenzuhalten, auch wenn sie selbst nicht reisen konnten. „Sind wir auch persönlich voneinander getrennt“, so Katharina Kasper, die Gründerin der Armen Dienstmägde, „so sind wir doch durch unseren heiligen Beruf und den Geist der armen Dienstmägde Christi ganz enge miteinander vereinigt, so daß man nichts weiß von Trennung durch den Ozean.“⁵⁸ Oft ist dies zwar mehr Wunsch als Realität; die Bewegung der Reise, die die Gemeinschaften in der Fremde aufbrechen lässt, kommt in der einen Gemeinschaft auch in der Heimat an, in der anderen weniger und führt dann zu Spannungen. Neuerungen – wie die Nähe zu den Einheimischen in Brasilien oder eine bessere Integration einheimischer afrikanischer Schwestern⁵⁹ – werden nicht immer akzeptiert, Spannungen und Konkurrenzen unter den Schwestern treten auf, Einforderung von Gehorsam oder dessen Aufkündigung sind Konsequenzen, neue einheimische Gemeinschaften entstehen, die sich vom „Mutterhaus“ lösen, gleichzeitig aber lernen, „schwesterliche“ Verbindungen zu pflegen.⁶⁰ Die Bewegungen und Erschütterungen auf der Reise brechen Frauenrollen und das Verhalten zur Fremde auf, Kräfte wachsen für neue Aufgaben, andere oder weitere berufliche, sprachliche etc. Kompetenzen sind notwendig, sie führen zur Auseinandersetzung mit neuen Praktiken und zur Bestimmung neuer Orte der Mission. Das 2. Vatikanische Konzil wird für viele missionarisch tätige Frauenkongregationen zu einem Impuls, auf neue, interkulturelle Weise Gemeinschaft zu bilden; heute leben oftmals Schwestern aus mehreren Nationen in einer Gemeinschaft zusammen. „Die interkulturelle Weisheit“, so Diana de Vallescar Palanca in ihrer Studie zum „Ordensleben interkulturell“, „treibt immer voran, wenn auch auf unregelmäßige Weise. Sie setzt voraus, dass die bewegendsten Entdeckungen gerade ´zwischen´ den Grenzen und zuweilen unter

⁵⁶ Vgl. Fernández (Hg.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, z.B. 97, 157 und an vielen weiteren Stellen: „Con el barco Austral llegó nuestra Rda. Madre Visitadora con Sr. Bruno Bertila; nos trajeron circulares de nuestros Amadísimos Superiores mayores.“ (Notiz vom 8. Mai 1913, S. 157).

⁵⁷ Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 239. Vgl. auch: Gertrud Hüwelmeier, „Nach Amerika!“ Schwestern ohne Grenzen, in: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 16 (2005) 2, 97-115; Rebekka Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen*, in: *Historische Zeitschrift* 56 (2008) 629–679.

⁵⁸ Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 239.

⁵⁹ Vgl. z.B. den Beitrag von Kathrin Langewiesche, *Aus Töchtern werden Schwestern. Afrikanische katholische Ordensfrauen in kolonialen und postkolonialen Zeiten*, in: Rebekka Habermas / Richard Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2014, 297-326.

⁶⁰ Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 240.

Anpassungen, Improvisationen, auf Umwegen oder Rückwegen geschehen... Dieses Hin- und Hergehen zwischen der Tradition und der Innovation setzt die Überschreitung und den Auszug aus der Homogenität und der Monotonie voraus und verleiht jedem neuen Morgen eine festliche Farbe.“⁶¹

Die Bewegung der Reise führt zur Auseinandersetzung mit dem Frauenbild und der eigenen Rolle als Frau und Ordensfrau, weniger die „madre“ (Mutter), als „hermana“ (Schwester) zu sein; das hat in der Nachkonzilszeit – und im Grund bis heute – spannende, auch schmerzhaft Emanzipationsprozesse in den Gemeinschaften angestoßen. Die Oberin, die in der Vergangenheit, so Gertrud Hüwelmeier, „Kontrolle und Macht“ ausübte, wird nun, im „Rahmen einer rapiden Transnationalisierung ... zu einer Mittlerin zwischen den Kulturen. Als Reisenden zwischen den Kontinenten kommt der Generaloberin sowie ihren Assistentinnen in der Gegenwart die Aufgabe zu, die Einheit der Gemeinschaft zu fördern und gleichzeitig die kulturelle Vielfalt nicht aus dem Blick zu verlieren“⁶². Die Bewegung der Reisen der ersten „aventurières de Dieu“ im 19. Jahrhundert ist bis heute an den vielschichtigen interkulturellen Dynamiken in den Gemeinschaften zu spüren; was Heimat, was Fremde ist, hat sich verschoben und definiert sich je neu im spannenden und herausfordernden „ZwischenWeltenLeben“ der Missionarinnen.

3.ZwischenWeltenLeben – Konvivenz und Gastfreundschaft

Was sich in den missionarisch tätigen Frauenkongregationen von Beginn ihrer Gründung bis heute – durch alle Spannungen hindurch – an den vielfältigen „Kontaktzonen“ ihrer Glaubenspraktiken verwoben hat, sind Gestalten des ZwischenWeltenLebens (-Arbeitens, -Beten, -Schreibens), die einen neuen Zugang zu dem darstellen können, was „Mission“ ist. Der Potsdamer Literaturwissenschaftler Ottmar Ette hat den Begriff des „ZwischenWelten-Schreibens“ und das Konzept der „Konvivenz“ für eine „transareale“ Literaturwissenschaft herausgearbeitet; sein Blick auf die Migrantenliteratur, auf einen bedeutenden – aber vergessenen und verkannten – Migrant des 18. Jahrhunderts, den afrikanischen Philosophen Anton Wilhelm Amo, macht die „Querung unterschiedlicher Sprachen, verschiedenartiger Kulturen und oft widersprüchlicher Traditionen“⁶³ in dieser Literatur bzw. Philosophie deutlich, die „Violdimensionalität viellogischer Denk- und Austauschprozesse“⁶⁴ und – so gerade

⁶¹ Diana de Vallescar Palanca, Ordensleben interkulturell. Eine neue Vision. Aus dem Spanischen übersetzt von Helene Büchel, Freiburg/Basel/Wien 2008, 154.

⁶² Hüwelmeier, Nonnen auf Reisen, 243.

⁶³ Ottmar Ette, Anton Wilhelm Amo. Philosophien ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika, Berlin 2014, 159.

⁶⁴ Ette, Anton Wilhelm Amo, 157. Ette nennt dies ein „Philosophieren ohne festen Wohnsitz, das sich nicht auf eine einzige Perspektivik, auf eine einzige Zugehörigkeit, auf einen einzigen Standpunkt reduzieren läßt“ (158).

im Falle von Amo – die „transareale Vektorisierung eines Lebenswissens, das sich als Überlebenswissen gerade auf dem Feld des Denkens erprobte“⁶⁵. Das kann, in ähnlicher Weise, an den Zeugnissen der Missionarinnen herausgearbeitet werden, auch sie stehen für eine „Konvivenz“, ein „Überlebenswissen“, das sich an den vielfältigen Kontaktzonen ausbildet und von Grenzüberschreitungen, Grenzziehungen, Verwundungen, von Aufbrüchen, von Durchlässigkeit auf andere Gemeinschaften, andere von Frauen getragenen religiösen Vereinigungen, auf neue Formen eines sozialen Katholizismus geprägt ist und bereits lange vor dem ekklesiologischen Paradigmenwechsel des 2. Vatikanischen Konzils für den Wegcharakter einer interkulturellen Volk-Gottes-Ekklesiologie steht.⁶⁶ In diesen Kontaktzonen entstehen neue Glaubenspraktiken, auch „hybride“ und transkulturelle Formen des Glaubens, in denen sich die volksreligiöse Praktik aus dem Piemont z.B. auf neue, inkulturierte Weise ausdrückt, in denen aber auch Resonanzräume für die die jeweilige Kultur prägende Religiosität ermöglicht werden.

Was dieses ZwischenWeltenLeben zur Mission macht, ist die Rückbindung der verschiedenen Praktiken an den, den die Schwestern als Herrn des Lebens und der Zukunft glauben, Jesus Christus, was in den Chroniken der Don Bosco-Schwestern lapidar notiert ist als Feier der Eucharistie an einem Sonntag oder besonderem Fest, als Beginn des Marienmonats und besonderer Gebetsintentionen.⁶⁷ Jesus von Nazareth ist der, der sie selbst „leben“ lässt, zwischen den Welten, mit und ohne „Erfolg“, er ist der, ohne den sie nicht sein können und der die Tiefe ihrer Sehnsucht ist, die antreibt, je neu aufzubrechen. Das ist die unsichtbare und sie alle auch verbindende „Folie“, auf der sie ihre unterschiedlichen Praktiken einschreiben, die je neu Bekehrung, ein Aufbrechen von Bildern und Prozesse der Emanzipation ermöglicht und die sie – über die Grenzen der Gemeinschaften hinaus – verbindet. Gastfreundschaft – die sie selbst erleben und schenken – wird zu einem Schlüssel für ihr „ZwischenWeltenLeben“, ein Begriff, den die protestantische US-amerikanische Theologin Letty Russell, eine der wenigen Missionstheologinnen, in ihren Arbeiten aufgegriffen hat. Das ist, so Russell, die „Church around the table“, in der viele Platz haben und für die Fremden immer ein Platz freigehalten wird.⁶⁸

Wenn die Missionswissenschaften die vielfältigen Praktiken der Missionarinnen damals und heute – der missionarisch tätigen Kongregationen des 19. und 20. Jahrhunderts, der Laiengemeinschaften, der neuen Formen von Mission, die sich auch über wissenschaftliche

⁶⁵ Ette, Anton Wilhelm Amo, 159.

⁶⁶ Vgl. Hüwelmeier, Nonnen auf Reisen, 229: „Damit erschaffen sie hybride Kulturen, in denen das Lokale keineswegs verloren geht, sondern in veränderter Weise fortbesteht und in vielen Fällen sogar stärker als bisher betont wird.“ – Zur Bedeutung des religiösen Lebens von Frauen im Kontext des sozialen Katholizismus in Lateinamerika vgl. Ana María Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, Buenos Aires, San Benito, 2009.

⁶⁷ Vgl. Fernández (Hg.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 85, und an vielen anderen Stellen.

⁶⁸ Letty M. Russell, *Church in the round. Feminist interpretation of the church*, Westminster 1993.

Netzwerke wie KAAD oder ICALA⁶⁹ ereignen –, ernst nehmen, stehen sie im Dienst einer interkulturellen Theologie, die lernt, postkoloniale und gendertheoretische Analyse Momente aufzugreifen. Das bedeutet nicht bloß, das „weibliche Gesicht der Mission“ zu erschließen, sondern eine feministisch-theologische Missionswissenschaft⁷⁰ als Teil der „Violdimensionalität viellogischer Denk- und Austauschprozesse“ auch in der Theologie anzuerkennen und bereit zu sein zur Korrektur und Revision missionstheologischer Ansätze, die exklusiv und ausgrenzend vorgegangen sind. Die Anerkennung der Präsenz von Frauen deckt Hierarchisierungen auf, macht deutlich, welche befreienden oder unfrei machenden Frauenbilder in Gemeinschaften und der Kirche transportiert worden sind. Das ZwischenWeltenLeben – von Frauen und Männern – steht je neu für Bewegung, es ist in diesem Sinn immer destabilisierend für Praktiken, die sich festschreiben wollen und die machtbesetzt sind.

Was die „Abenteuerinnen Gottes“ gelebt haben und leben, ist nicht mehr und nicht weniger als die Grundgestalt christlichen Glaubens, der „Imperativ einer christlichen Lebensweise schlechthin“⁷¹, den sie in ihrer Lebensform zeugnishaft leben, als Zeichen für die Möglichkeit, sich auf das Abenteuer eines Lebens mit dem Grenzen überschreitenden Gott des Lebens einzulassen. „Es geht“, so hat Letty Russel es formuliert, „um die Freude, Liebe für andere zu teilen, und um die unerwarteten Gaben, die aus den Begegnungen mit jenen geschenkt werden, die anders sind als wir. Es geht auch um die Gastfreundschaft eines Gottes, der fortwährend in Beziehung lebt, der die Liebe unter den drei Personen der Trinität teilt und uns in Liebe sucht, um uns einzuladen, dieses Willkommensein mit andern zu teilen.“⁷² Mission in diesem Sinn ist immer die Zukunft der Kirche, weil sie Mut macht zur Zukunft einer Kirche, die befreiende, heilende und Grenzen überschreitende Gemeinschaft ist.

14.9.2016 / 14.11.2016 / 12.12.2016 / 14.2.2017

⁶⁹ Es handelt sich um zwei Stipendienwerke der katholischen Kirche in Deutschland: KAAD: Katholischer Akademischer Ausländer- Dienst e.V.; ICALA: Intercambio cultural alemán-latinoamericano (Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.).

⁷⁰ Heidemanns, Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie, 86: „Eine feministische Missiologie setzt nicht nur voraus, geschichtliche und gegenwärtige Abhängigkeiten jenseits essentialistischer Zuschreibungen zu analysieren, sondern hat darüber hinaus methodologisch dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die Offenheit für und das Interesse an der Anderen und deren Interpretation der christlichen Botschaft selbst Ausdruck eines geschlechtsspezifischen, sozio-kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Kontextes ist und damit keinesfalls als voraussetzungslos oder uneingeschränkt offen betrachtet werden kann.“

⁷¹ Heidemanns, Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie, 94.

⁷² Letty M. Russell, Postkoloniale Subjekte und eine feministische Hermeneutik der Gastfreundschaft, in: Walz / Lienemann-Perrin / Strahm (Hg.), Als hätten sie uns neu erfunden, 99-112, 108.