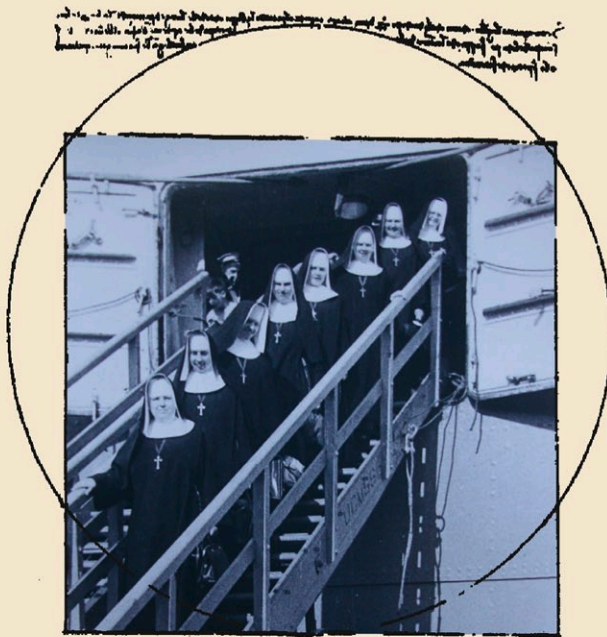


Martina Gugglberger

Reguliertes Abenteuer

Missionarinnen in Südafrika nach 1945



L'HOMME *Schriften 22*

Reihe zur Feministischen Geschichtswissenschaft

böhlau

böhlau

L'Homme Schriften. Reihe zur Feministischen Geschichtswissenschaft Band 22

Herausgeberinnen: Caroline Arni, Basel; Gunda Barth-Scalmani, Innsbruck; Mineke Bosch, Groningen; Božena Chołuj, Warschau; Christa Hämmerle, Wien; Gabriella Hauch, Wien; Hana Havelková, Prag; Anelia Kassabova, Sofia; Claudia Kraft, Siegen; Ulrike Krampfl, Tours; Margareth Lanzinger, Hannover; Sandra Maß, Bochum; Claudia Opitz-Belakhal, Basel; Regina Schulte, Bochum; Claudia Ulbrich, Berlin.

Martina Gugglberger

Reguliertes Abenteuer

Missionarinnen in Südafrika nach 1945



2014

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar



Veröffentlicht mit Unterstützung des
Austrian Science Fund (FWF): PUB 186-V15

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

Umschlagabbildung: Ankunft in Durban, Südafrika 1956
Quelle: Schwester Henrietta R.

© 2014 by Böhlau Verlag GmbH & Co. KG, Wien Köln Weimar
Wiesingerstraße 1, A-1010 Wien, www.boehlau-verlag.com

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig.

Korrektur: Nikola Langreiter, Lustenau
Einbandgestaltung: Michael Haderer, Wien
Satz: Bettina Waringer, Wien
Druck und Bindung: Prime Rate Kft., Budapest
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier
Printed in the EU

ISBN 978-3-205-79613-8

Für Hanni und Lisei

Inhalt

Dank	11
----------------	----

Erster Teil: Einleitende Aspekte

1. Reguliertes Abenteuer – Einführung	15
1.1 Themenstellung	15
1.2 Teppiche aus Afrika – persönlicher Zugang zum Forschungsgegenstand . . .	17
1.3 Begrifflichkeiten	19
2. Theoretische Betrachtungen	20
2.1 Räume als analytische Kategorie	20
2.2 Geschlechterverhältnisse in der Mission	26
Mission, Kolonialismus und Geschlecht	28
Beginn der „Frauenmission“	32
Frauen im Missionseinsatz	34
Frauenmission als Beitrag zur Emanzipation?	38
Gendered Missions im 20. Jahrhundert	41
2.3 Mission als Thema der Geschichtswissenschaften	42
3. Methodischer Zugang	46
3.1 Qualitative Forschung als Herausforderung	46
3.2 Feldphase im Missionskloster	46
3.3 Lebensgeschichtliche Interviews	49
Die Methode der Oral History	49
Interviewsample – Interviewsituationen	52
Transkription und Auswertung der Interviews	54
Probleme der Anonymisierung – kulturgeschichtliche Aspekte von Vornamen	57
4. Historischer Kontext	59
4.1 Das Entstehen der modernen/kolonialen Missionsbewegung	59
Der ‚Missionsbefehl‘	59
Das 19. Jahrhundert als „Missionsjahrhundert“	59
„Gründungsfrühling“ für (Missions-)Orden	62
4.2 Geschichte der Ordensgemeinschaft der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut	63

	Der Ordensgründer Wendelin Pfanner: Abt Franz	65
	Josephine Emunds: Mutter Paula und die Gründung der europäischen Niederlassungen	66
	Die deutsche Niederlassung im Kloster Neuenbeken.	68
	Die österreichische Niederlassung im Kloster Wernberg	71
	Ordensstruktur und -hierarchie	73
	Entwicklung des Missionsordens seit 1945.	76
4.3	Katholische Mission in Südafrika	78
	Missions-Strategie der Mariannahiller Mission	80
	Gründung von afrikanischen Kongregationen	80
	Die Katholische Kirche in Südafrika seit 1950	82
	Katholische Missionsschulen.	83
	Veränderungen in der katholischen Missionsaktivität seit den 1950er Jahren	85
	Afrikanische Schwestern vom Kostbaren Blut	85
	Das Missionsgelände Mariannahill	87
	Missionseinrichtungen außerhalb von Mariannahill.	90

Zweiter Teil: Lebensgeschichten von Missionarinnen

1.	Herkunftsraum	95
1.1	Örtliche und soziale Herkunft	96
	Herkunftsorte	96
	„Es kommt viel darauf an, wie du zu Hause aufgewachsen bist“ – Familienhintergrund.	98
	Geschwister und Verwandte als Ordensvorbilder.	102
1.2	Begrenzungen und unerfüllte Wünsche	104
	Kriegserlebnisse und Nachkriegserfahrungen	104
	Schule und Ausbildung vor dem Klostereintritt	112
	Arbeitswelten und Berufsleben vor dem Klostereintritt.	116
	„Ich war ein rüstiges Ding, ich konnte gut tanzen“ – jugendliche Lebensplanung und Zukunftswünsche	118
1.3	Religiöses Leben – „Da war eine Glaubensbegeisterung nach dem Krieg“ .	124
	Religiöse Alltagspraxis in Familie und Pfarre	124
	„Da war ein Leben in der Kirche“ – die Katholische Jugend in der Nachkriegszeit	130
	„Vergissmeinnicht“ – die Mariannahiller Missionszeitschrift nach 1945. . .	134
1.4	Entscheidung zum „Kloster gehen“	141
	„Ich wollte nicht gehen, aber es lässt keine Ruhe“ – Berufungserlebnisse . .	141

Reaktionen auf den Klostereintritt	146
Wahl des Ordens	148
Vorbereitungen und Abschied	152
2. Klosterraum	155
2.1 Anreise und Ankunft im Kloster	158
2.2 Ordensausbildung	161
Postulat und Einkleidung	162
Ordensnamen	164
Ordenskleid	168
Noviziat	170
Profess	177
2.3 Aufbruch zum Missionseinsatz –	
„Das war irgendwie die Reise meines Lebens“	182
Aussendung zum Missionseinsatz	182
Zwischenstation im Mutterhaus Heilig Blut	186
Einreiseschwierigkeiten nach Südafrika	188
Reise nach Südafrika	190
3. Missionsraum	196
3.1 Ankunft in Südafrika – „Angekommen am Ziel der Träume“	197
„The first year was crucial“ – Anfangsschwierigkeiten	199
„Mit den Schwarzen in Berührung kommen“ –	
Ideal und Realität der ‚Missionsarbeit‘ in Südafrika	205
3.2 Karriere- und Bildungsnarrative	209
Aus- und Weiterbildung im Missionsraum	211
„Dahinter hat mehr oder weniger die Welt aufgehört“ –	
Missionseinsatz auf Außenstationen	213
„In Treue durchgehalten“ – Überlastung im Missionseinsatz	217
„Wer missioniert wurde, bin ich selber“ – Missionsverständnis	
am Beispiel ausgewählter Missionsprojekte	219
3.3 Das Apartheidsystem und der politische Wandel in Südafrika	226

Dritter Teil: Vergleichende Analysen

1. Muster des Erzählens – Analyse der Hauptnarrative	235
1.1 Erzählungen eines ‚regulierten Abenteuers‘	236
1.2 Lebensgeschichten als Bildungs- und Entwicklungsgeschichten	237

1.3	Beruf und Berufung: Mission als Alternativangebot für weibliche Jugendliche der Nachkriegszeit	238
1.4	Afrika als narrativer Sehnsuchtsraum.	238
2.	Forschungsgeschichtliche Kontextualisierung	239
2.1	Wie Missionarinnen ihre Lebensgeschichten erzählen – vergleichende Anmerkungen zu Befunden der Biografieforschung	239
2.2	Expatriate-Forschung: Bildungs- und Abenteuergeschichten.	241
	Resümee	247
	Anhang	251
	Literaturverzeichnis	251
	Gedruckte Quellen.	273
	Zeitschriften	274
	Interviews	274
	Abbildungsverzeichnis	275
	Tabellenverzeichnis.	276

Dank

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Version meiner 2009 an der Universität Salzburg eingereichten Dissertation. Auf meiner Forschungsreise haben mich zahlreiche Personen unterstützt und damit zum Gelingen dieses Buches maßgeblich beigetragen. Zuallererst gebührt mein Dank den Interviewpartnerinnen, ohne deren Bereitschaft und Offenheit, ihre Lebensgeschichte zu erzählen, das Projekt niemals möglich geworden wäre. Vor allem Schwester Christophori Kneringer bin ich sehr verbunden für ihr Engagement, die vielen Gespräche und das Vertrauen. Allen Missionsschwestern vom Kostbaren Blut und den Mariannahiller Missionaren, denen ich während meines Südafrikaaufenthaltes begegnete, sei gedankt für die entgegenkommende Unterstützung. Mein besonderer Dank gilt außerdem meiner Betreuerin Ingrid Bauer für die motivierende Begleitung des Forschungsvorhabens. Für Kritik und wertvolle Anregungen zum Text danke ich Regina Thumser und Birgit Kirchmayr. Durch die fachlichen Diskussionen mit Helga Embacher, Martin Schaffner und Waltraud Finster erhielt meine Arbeit inspirierende methodisch-theoretische Impulse. Die Auseinandersetzung mit Missionsgeschichte als facettenreichem und inhaltlich weit gespanntem Forschungsfeld wurde durch die Zusammenarbeit mit Christine Egger nicht nur fachlich sondern auch persönlich ein bereicherndes Unterfangen. Weiterführende Debatten zu meinem Text und den räumlichen Aspekten der Missionsgeschichte verdanke ich Katharina Stornig und Clemens Gütl. Danken möchte ich auch Gabriella Hauch für die Förderung und Unterstützung meiner Arbeit im Rahmen meiner Tätigkeit am Institut für Frauen- und Geschlechterforschung an der Universität Linz. Der kollegiale Austausch zum Forschungsvorhaben eröffnete so manche neue Sichtweise auf mein Thema, allen Kolleginnen sei dafür herzlichst gedankt. Für die begleitenden Diskussionen und den freundschaftlichen Beistand danke ich Ulrike Čokl, Maria Ecker, Ilona Horwath, Nicole Kronberger, Monika Neuhofer, Gudrun Salmhofer, Petra Velten, Alexandra Wachter und meinen Reisegefährtinnen in Südafrika Alexandra Bruckmoser und Doris Spielbüchler. Mein besonderer Dank gebührt auch meinen Eltern Georg und Elisabeth Gugglberger, meiner Großmutter Elisabeth Gugglberger, sowie meinen Schwestern Eva Gugglberger und Nicola Daxer für ihre vielfältige Unterstützung. Ulrich Vollenbruch gilt meine innigste Verbundenheit für seinen Einsatz während der Publikationsphase.

Bei den Herausgeberinnen von „L'HOMME. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft“ bedanke ich mich für die Aufnahme in die Schriftenreihe der Zeitschrift, insbesondere bei Christa Hämmerle, Michaela Hafner und Brigitte Semanek. Johannes van Ooyen und Margarete Titz vom Böhlau Verlag gebührt mein Dank für die angenehme Zusammenarbeit und Nikola Langreiter für das Verlagslektorat. Die Drucklegung des Manuskripts wurde dankenswerterweise durch einen Druckkostenzuschuß des FWF finanziert. Den anonymen GutachterInnen sei für ihre wertschätzenden und konstruktiven Anmerkungen gedankt.

Erster Teil: Einleitende Aspekte



Abb. 1: Ankunft in Durban, Südafrika (Quelle: Schwester Henrietta R.).

1. Reguliertes Abenteuer – Einführung

1.1 Themenstellung

Acht deutsche Missionsschwestern verließen am 29. Juli 1956 das Passagierschiff *Rhodesian Castle* in Durban, Südafrika. Darunter befanden sich Schwester Anna, Schwester Henrietta und Schwester Maria-Ruth, zu diesem Zeitpunkt 28, 35 und 22 Jahre alt. Die drei Missionarinnen hatten das Schiff in Holland bestiegen und waren nach vierwöchiger Reise über Kapstadt und East London in Durban angekommen. Die Hafenstadt Durban liegt am Indischen Ozean im südöstlichen Südafrika und ist etwa 20 Kilometer von Mariannhill, dem Ziel der reisenden Frauen, entfernt. Mariannhill im Landesteil KwaZulu-Natal ist die zentrale Niederlassung des Missionsordens der Schwestern vom Kostbaren Blut. Hier begründete der Vorarlberger Trappistenmönch Franz Pfanner 1885 die Schwesterngemeinschaft, und von hier aus errichtete er Ende des 19. Jahrhunderts zahlreiche Missionsstationen in Südafrika, Tansania, Kenia, Rhodesien, Kongo und Moçambique. Bereits 1891 wurde mit dem Aufbau einer Niederlassung in Holland zur Ausbildung von europäischen Missionarinnen begonnen; bis Mitte des 20. Jahrhunderts folgten Ordensniederlassungen in Deutschland, Dänemark, Österreich, Portugal und Italien.

In den 1950er und 1960er Jahren kamen viele junge Frauen den Aufrufen der Katholischen Kirche nach, als Missionsschwestern ihr Leben in den Dienst der Glaubensverbreitung fern der Heimat zu stellen. Der bereits erwähnte Missionsorden der Schwestern vom Kostbaren Blut war neben den Steyler Missionsschwestern einer der größten Frauenmissionsorden im deutschsprachigen Raum und verzeichnete einen regen Zulauf, der erst gegen Ende der 1960er Jahre wieder abebbte. Danach traten in Europa nur noch vereinzelt Frauen in den Orden ein und die Nachwuchsrekrutierung verlagerte sich auf die jeweiligen afrikanischen Länder.

Die vorliegende Studie nimmt narrative Interviews von 23 europäischen Schwestern vom Kostbaren Blut zum Ausgangspunkt¹, um einen Blick auf den Werdegang und die Erfahrungen von Missionarinnen nach 1945 zu werfen. Es handelt sich um Frauen, die in den 1950er und 1960er Jahren in diesen Missionsorden eingetreten sind. Die Gruppe der für das Forschungsprojekt interviewten Frauen kann als letzte Generation europäischer Frauen betrachtet werden, die sich für diesen Lebensweg entschieden. Die Lebensgeschichten dieser Frauen erlauben Einblicke in biografische Erfahrungen, die bislang in der historischen Frau-

1 Um einen erweiterten Blick auf die Untersuchungsgruppe zu erhalten, wurden darüber hinaus auch Interviews mit südafrikanischen Ordensschwestern geführt.

en- und Geschlechterforschung wenig Beachtung fanden. Sie spiegeln gesellschaftliche und individuelle Grenzen und Denkmuster wider und lassen Rückschlüsse auf Lebensverhältnisse und Handlungsspielräume von Frauen in der deutschen und österreichischen Nachkriegszeit zu.

Die Lebensgeschichten der Missionarinnen sind eingebettet in die transnational verwobene Geschichte der christlichen Missionierung, die im Zuge von Kolonialismus und Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert tausende Europäer und Europäerinnen rekrutierte und in die sogenannten ‚Missionsgebiete‘ brachte. Die christlichen Missionsstationen bildeten Kontaktzonen zwischen EuropäerInnen und der lokalen Bevölkerung, die nicht nur hierarchisch und machtpolitisch konfiguriert waren, sondern auch von Geschlechterarrangements geprägt. Die Studie fragt dabei primär aus einer frauenhistorischen Perspektive nach den europäischen AkteurInnen in diesen Begegnungsräumen. Im Forschungsfeld der *Postcolonial Studies* wurde in den letzten Jahren der Forschungsblick vermehrt auf die lokalen AkteurInnen gerichtet sowie auf deren Handlungsräume und Strategien mit den kolonialen Herrschaftsansprüchen umzugehen. Mission wurde lange Zeit in den Geschichtswissenschaften als kirchliches Forschungsfeld betrachtet und allein unter dem Blickwinkel der Komplizenschaft mit den expansiven Kolonialmächten beurteilt. Gerade postkoloniale Studien haben aufgezeigt, dass ‚Kolonisierte‘ oder ‚Missionierte‘ keineswegs eine homogene und ausschließliche Opferposition eingenommen haben und europäische Kulturen und Religionen nicht einfach übergestülpt wurden. Vielmehr handelt es sich um AkteurInnen, die ihrerseits Kontaktzonen und Begegnungsräume kulturell mitgestalteten und für sich entwickelten. Diese Gestaltung betraf auch den Missionsraum. Als Raum sozialer Aushandlung, aber auch als Raum christlicher Praktiken haben sich gerade in den letzten drei Jahrzehnten die Realität von christlichen Missionsorden und deren Aktivitäten vor allem in Afrika stark verändert. Diesen Veränderungen und ihren Auswirkungen auf die letzte Generation europäischer Missionarinnen wird im Folgenden nachgegangen.

Kern der Untersuchung war es, Bilder und Vorstellungen zu eruieren, die die Motivationen für ein Leben als Missionsschwester zeithistorisch begreifbar machen. Interviewaussagen wie: „Ich wollte doch in die Mission“ oder: „Ich wollte immer nach Afrika“ spiegeln einen narrativen Sehnsuchtsraum in den Selbstpräsentationen der Missionsschwester wider. Den Hintergrund für dieses Narrativ bildeten Afrikabilder und Vorstellungen vom Leben und Helfen in der Mission, die von publizistischen Medien der Katholischen Kirche geprägt worden waren. Mittels Missionszeitschriften und -kalendern warben Missionsorden in der Nachkriegszeit in Europa um finanzielle Unterstützung und um Nachwuchs für ihre Projekte in Afrika, Asien und Lateinamerika.

Die Erzählungen der Missionarinnen zeigen sich auch als Geschichten eines ‚regulierten Abenteuers‘, im Spannungsfeld zwischen individuellen und gesellschaftlichen Begrenzungen und Ausbrüchen. Bei der Entscheidung für ein Leben als Missionsschwester handelte es sich um einen Lebensweg, der sozialen wie kulturellen Normen und Geschlechterbil-

dern entsprach. In ein Kloster einzutreten, galt im katholischen Milieu der Nachkriegszeit durchaus als adäquater Beruf für junge Frauen. Die Idee der Opferbereitschaft und sozialen Selbstaufgabe entsprechen dem christlichen Weiblichkeitsideal. Andererseits ermöglichte die christliche Mission einzelnen Individuen aus den eigenen begrenzten Rahmenbedingungen auszubrechen, einen alternativen Lebensweg zu beschreiten und nicht zuletzt das Erleben eines fremden und unbekanntes Landes. Der Eintritt in einen Missionsorden bot zudem das stabile soziale Umfeld einer Frauen(ordens-)gemeinschaft und die Chance auf Aus- und Weiterbildung sowie Berufstätigkeit. Außerdem versprach die Teilnahme am Missionsunternehmen, innerhalb der Kirche einer besonderen Aufgabe zu dienen. Religiosität, Gläubigkeit und die Überzeugung, im Sinne der christlich-katholischen Glaubenslehre zu handeln, bildeten darüber hinaus ein eigenständiges Motiv, das als zentrale Handlungsanleitung in den Biografien der interviewten Frauen betrachtet werden muss.

1.2 Teppiche aus Afrika – persönlicher Zugang zum Forschungsgegenstand



Abb. 2: Südafrikanischer Wandteppich im Tiroler Wohnzimmer
(Quelle: Privat).

„Dig where you stand!“ – so lautete der programmatische Aufruf in den 1970er Jahren, als HistorikerInnen einer bis dahin im Fach dominanten Geschichte ‚von oben‘ eine ‚Geschichte von unten‘ gegenüberstellten. Gemeint war damit ein Perspektivenwechsel, der nicht mehr länger ausschließlich auf Politik- und Strukturgeschichte fokussierte, sondern den Blick auf die Geschichte ‚des kleinen Mannes‘ und ‚der kleinen Frau‘ und ihr alltägliches Leben richtete.

Wenn ich also grabe, wo ich stehe oder einmal stand, dann verweist ein textiler Wandbehang im Hause meiner Kindheit auf meine erste Begegnung mit der Existenz von Missionsschwestern in Südafrika. Seit Ende der 1970er Jahre zielt dieser Wandteppich, der eine biblische Szene abbildet, das Wohnzimmer meines Elternhauses. Der Teppich, dessen unverkennbarer Stil mit prächtigen Farbschattierungen und dunkelhäutigen Bibelgestalten mich schon als Kind fasziniert hatte, stammt aus Südafrika. Gewebt wurde er von südafrikanischen Frauen, nach Österreich gebracht von der einzigen Missionsschwester meines Heimatortes, die seit den 1960er Jahren in Südafrika lebt. Die ungewöhnliche Tatsache, dass in nahezu allen Haushalten der kleinen Tiroler Landgemeinde derartige Teppiche aus Südafrika hängen, blieb über lange Jahre mein einziger persönlicher Bezug zu diesem Land, zu südafrikanischen Frauen und den dort lebenden europäischen Missionarinnen.

Ich ahnte damals nicht, dass ich fast dreißig Jahre später bei einer Südafrikareise vor den Webstühlen in der Missionsstation St. Michael's stehen und den wenigen noch aktiven Weberinnen bei der Arbeit zusehen würde. In einer Fotomappe fand ich ein Bild ‚unseres‘ Teppichs in Händen gehalten von der Weberin Petris,² einer Frau aus einem der umliegenden Dörfer der Endonyane Mission, wie die Zulu-Bevölkerung die Missionsstation nach dem Fluss Ndongyane nennt.



Abb. 3: Die Weberin Petris mit ihrem Werk (Quelle: Fotodokumentation des Web-Projektes der Missionsstation St. Michael's, Südafrika).

Auf dieser Reise nach Südafrika waren die Erinnerungen an die Teppiche und damit zusammenhängende Fragen wieder aufgetaucht: Wer waren diese Missionsschwestern? Für welchen Orden arbeiteten sie? Was taten sie genau in Südafrika? Und vor allem, in welcher Region des Landes lebten sie? Eine erste Teilantwort auf diese Fragen gewährte ein spontaner Zwischenstopp auf der Reise von Kapstadt nach Johannesburg. In Ixopo, einem Ort in KwaZulu-Natal, verbrachte ich zwei Tage im Altersheim der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut. Dabei begegnete ich vielen österreichischen und deutschen Missionsschwestern, die bereits seit Jahrzehnten in Südafrika lebten. Aus diesen Begegnungen entstand der Plan zu dieser wissenschaftlichen Arbeit.

2 Der vollständige Name der Weberin ist nicht dokumentiert.

1.3 Begrifflichkeiten

Diese Arbeit behandelt ausschließlich katholische Missionsschwestern, die sich aufgrund ihrer Ordensherkunft selbst als ‚Schwestern vom Kostbaren Blut‘, mitunter auch als ‚Missionsschwestern vom Kostbaren Blut‘ bezeichnen. Mit Dagmar Konrad gehe ich davon aus, dass Begriffe wie ‚Missionsbraut‘, ‚Heidenländer‘, ‚Missionsschwester‘, ‚Missionskind‘, ‚Missionsland‘ und viele andere zumindest teilweise ideologisch geprägte Begriffe sind und zum „Idiolekt der Mission“ gehören.³ Darin spiegelt sich nicht nur eine diskriminierende Haltung gegenüber Menschen unterschiedlicher ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit, sondern auch eine Haltung der Geschlechterdifferenz wider. Die Bezeichnung ‚Missionsschwester‘ wurde als Anrede für Frauen gebraucht, die in der Mission tätig waren und verweist meiner Ansicht nach auf die ergänzenden und komplementären Aufgaben, die Frauen im Missionsfeld zugeordnet waren. Als ‚Missionarinnen‘ wurden hingegen vornehmlich ledige, nicht ordensgebundene Frauen mit einem selbständigen Auftrag im ‚Missionsgebiet‘ und einer beruflichen Qualifikation bezeichnet – zum Beispiel Krankenschwester, Ärztin, Lehrerin, seltener Katechetin.⁴

Um die Rolle von Frauen als Akteurinnen im Sinne von selbständiger und selbstbewusster Nutzung und Ausgestaltung von Handlungsräumen hervorzuheben, aber gleichzeitig die Selbstbezeichnung nicht zu ignorieren, werden die Bezeichnungen ‚Missionarin‘ und ‚Missionsschwester‘ in der vorliegenden Arbeit synonym verwendet.

3 Vgl. Dagmar Konrad, *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*, Münster 2001², 18: Konrad verweist darauf, dass sämtliche Begriffe mit Anführungszeichen markiert werden müssten, um auf den ideologisierten Charakter aufmerksam zu machen; In der vorliegenden Arbeit wurden die betreffenden Begriffe unter einfache Anführungszeichen gesetzt.

4 Vgl. Christine Lienemann-Perrin, *Geschlechterbilder in der Mission*, in: Michael Graf, Frank Mathwig u. Matthias Zeindler Hg., „Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext, Stuttgart 2004, 71–91, 75.

2. Theoretische Betrachtungen

2.1 Räume als analytische Kategorie

Charakteristisch für die Lebensgeschichten von Missionarinnen und Missionaren sind transnationale Erfahrungen. Im Laufe ihres Lebens wechseln Missionsangehörige ihre Aufenthaltsorte zum Teil mehrmals und über mehrere Kontinente hinweg. Die „Imponiervokabel“ Globalisierung,⁵ die in jüngster Zeit inflationär für ökonomische, soziale und politische Phänomene der Gegenwart zum Einsatz kommt, kann im Zusammenhang mit Mission bereits im 19. Jahrhundert angewendet werden. Missionen können als sehr frühe Formen von globalen Netzwerken betrachtet werden, die transnationale Strategien entwickelten, um ökonomische, kommunikative und personelle Verbindungen zwischen den einzelnen Aktionsfeldern aufrechtzuerhalten.⁶ Die Akteurinnen und Akteure der Mission, Missionarinnen und Missionare, gehörten folglich zu einer der am besten vernetzten Berufsgruppen des 19. Jahrhunderts. Diese ökonomischen, ideologischen, materiellen und kulturellen Netzwerke wurden über das gesamte 20. Jahrhundert aufrechterhalten und verbanden Personen unterschiedlicher Erdteile und unterschiedlicher Kulturen.

Wie lassen sich nun Biografien beziehungsweise Selbstpräsentationen von Missionarinnen geografisch-räumlich und sozialräumlich fassen? Nach Ludger Pries hat gerade die Biografieforschung in den Sozialwissenschaften die Zeitlichkeitsdimension stark in den Vordergrund gerückt und das Verhältnis von „Sozialraum und Flächenraum“ nur wenig thematisiert.⁷ Dieser Befund steht einem Trend in den Kultur- und Sozialwissenschaften gegenüber, der die theoretische Debatte um Räume interdisziplinär antreibt und gerne als *Spatial Turn* etikettiert wird. Diese mehr oder weniger neuen Betrachtungen von Raum und seiner sozialen wie geografisch-physischen Implikationen bilden den Hintergrund der hier gewählten Interpretation der Lebensgeschichten von Missionarinnen entlang von sozialen und geografischen Räumen.

5 Vgl. Jürgen Osterhammel u. Nils P. Pettersson, *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*, München 2007⁴, 7.

6 Vgl. Rebekka Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen*, in: *Historische Zeitschrift* 56 (2008), 629–679. Zum spezifischen Aspekt der Transnationalität siehe: Christine Egger, *Transnationale Räume und Biographien. Benediktinermission in Tanganjika (1922–1965)*, Dissertation, Universität München 2014.

7 Vgl. Ludger Pries, *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*, Frankfurt a. M. 2008, 77ff.

Die „Renaissance des Raumbegriffs“ in den Kultur- und Sozialwissenschaften seit Mitte der 1980er Jahre brachte eine Neuorientierung, die unter anderem auf die zunehmenden (ökonomischen) Globalisierungsphänomene und fundamentalen (politischen) Grenzverschiebungen seit Beginn der 1990er Jahre reagierte.⁸ Der Zerfall der Sowjetunion und das Ende des Kalten Krieges, symbolisiert durch den Fall der Berliner Mauer 1989, bedeuteten nicht nur eine politische Revolution, sondern nach Karl Schlögel auch eine „Raumrevolution“.⁹ Der geografische Raum des ‚Ostblocks‘ löste sich auf, neue geografische, kulturelle und soziale Räume und Grenzziehungen entwickelten sich. Die Zeit als Kategorie schien nicht mehr ausreichend, um globale Verflechtungen von Politik, Ökonomie und Kultur vollends zu erfassen. Die Epoche der Zeit, nach Michel Foucault eine Obsession des 19. Jahrhunderts, wurde vom Zeitalter des Raums abgelöst.¹⁰

Der *Spatial Turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften arbeitete sich vor allem entlang von raumtheoretischen Überlegungen aus den Bereichen der Soziologie (z. B. Georg Simmel, Michel Foucault)¹¹ und der Humangeografie (Edward W. Soja)¹² vor.¹³ Eine weitere Perspektive räumlicher Theorieüberlegungen erhielt die Debatte durch Pierre Bourdieus Modell der sozialen und symbolischen Räume. Der Paradigmenwechsel des *Spatial Turn* bescherte also nicht nur eine „gesteigerte Aufmerksamkeit für die räumliche Seite der geschichtlichen Welt“.¹⁴ Dieses größere Interesse an der räumlichen Bedingtheit gesellschaftlicher und kultureller Prozesse steht auch in Verbindung mit einer neuen Konzeption von Räumen als Produkt sozialer beziehungsweise kultureller Konstruktion.¹⁵

Räume sind demzufolge nicht als abgeschlossene Einheiten, als Behälterräume, zu be-

-
- 8 Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2009³, 286f.
- 9 Vgl. Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt a. M. 2007², 25ff.
- 10 Vgl. Michel Foucault, *Von anderen Räumen*, in: Jörg Dünne u. Stephan Günzel Hg., *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2006, 317–329.
- 11 Michel Foucault, *Les espaces autres*, in: *Architecture, mouvement, continuité*, 5 (1984), 46–49. Foucault hatte den Text bereits 1967 als Vortrag verfasst, allerdings erst 1984 die Genehmigung für eine Veröffentlichung erteilt.
- 12 Edward W. Soja, *Postmodern Geographies*, London/New York 1989; ders., *Thirdspace*, London/New York 1996. Auf Soja geht auch der Begriff des „Spatial Turn“ zurück.
- 13 Vgl. Jörg Döring u. Tristan Thielmann Hg., *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008; Moritz Csaky u. Christoph Leitgeb Hg., *Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem „Spatial Turn“*, Bielefeld 2009; zur Kritik an der Rede von einem Spatial Turn siehe Roland Lippuner u. Julia Lossau, *In der Raumfalle. Eine Kritik des spatial turn in den Sozialwissenschaften*, in: Georg Mein u. Markus Rieger-Ladich Hg., *Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien*, Bielefeld 2004, 47–63.
- 14 Vgl. Schlögel, *Räume*, 68.
- 15 Vgl. Michael C. Frank, Bettina Gockel, Thomas Hauschild, Dorothee Kimmich u. Kirstin Mahlke Hg., *Räume*, Bielefeld 2008, 11.

trachten, die einen starren (materiellen) Rahmen für gesellschaftliches Handeln bilden.¹⁶ Vielmehr werden räumliche Verhältnisse durch soziale Verhältnisse bedingt – und umgekehrt. Räume sind demnach relational zu denken und stellen, so der Soziologe Antony Giddens, gemeinsam mit der Zeit zentrale Ordnungsprinzipien menschlichen Handelns dar.¹⁷ Auch Pierre Bourdieu betrachtet Räume als relationale Konstruktionen und baut in seiner Theorie des sozialen Raums auf seinen Schlüsselkonzepten des „Habitus“ und des „Feldes“ auf. Diese liefern in der zeitlichen Entwicklung eines Lebensverlaufs eine Erklärung für den Zusammenhang von individuellem Handeln und sozialer Struktur. Der Habitus organisiert individuelles Handeln nach kollektiven Regeln, wobei die dabei entstehende gesellschaftliche Ordnung durch unaufhörliche soziale Distinktion aufrecht erhalten wird.¹⁸ In seiner Studie „Die feinen Unterschiede“ setzt sich der Soziologe mit dem Zusammenspiel von sozialer Herkunft und der Wahl von Berufen und Freizeitbeschäftigungen oder den Musik- aber auch Speisevorlieben auseinander.¹⁹ Die Kombination aus Lebensstilen und sozialen Positionen konstituiert den sozialen Raum, der sich auch als Ergebnis des Interaktionsnetzwerkes verstehen lässt, das Menschen als soziale AkteurInnen aufspannen. Im Unterschied zum abstrakten sozialen Raum definiert Bourdieu auch den Ort („Topos“), an dem Menschen biologisch-physisch situiert beziehungsweise lokalisiert werden können. Der soziale und der physische Ort korrespondieren in der Weise, dass beispielsweise eine gehobene berufliche Position häufig mit der Wahl einer dementsprechend gut situierten Wohngegend korrespondiert. Die Stellung im sozialen Raum drückt sich also über den eingenommenen Ort und den Platz der Akteurin oder des Akteurs innerhalb dieses angeeigneten Raums aus. Dabei ist der soziale Raum davon geprägt, dass die soziale Verortung vorwiegend durch Ein- und Ausschließungsprinzipien funktioniert.²⁰

Soziale Räume, ihre kollektiven Regeln und geografischen Ausgestaltungen prägten auch das Leben der befragten Missionarinnen. In besonderer Weise sind die Lebensgeschichten der hier untersuchten Frauen von wechselnden Räumen geprägt, von denen jeder für sich durch eigene soziale Ordnungen bestimmt ist. Die Ortswechsel bedeuten innerhalb der untersuchten Lebensläufe eine soziale Neusituierung und meistens eine Veränderung des sozialen Interaktionsnetzwerkes. Insofern erschien es für die Lebensgeschichten von Missionarinnen sinnvoll, die dominanten sozialen Räume herauszuarbeiten und getrennt voneinander als Einheit zu untersuchen. Gerade die Ortswechsel, im Sinne der veränderten physischen

16 Vgl. Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a. M. 2001, 24ff.

17 Vgl. Anthony Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a. M. 1997³, 161ff.

18 Vgl. Jörg Dünne u. Stephan Günzel Hg., *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2006, 301f.

19 Vgl. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M. 1998¹⁰.

20 Vgl. Pierre Bourdieu, *Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum*, in: Martin Wentz Hg., *Stadt-Räume*, Frankfurt a. M. 1991, 25–34, 26.

Aufenthaltssorte, aber auch im Sinne damit verbundener neuer sozialer Gefüge, bildeten markante Eckpunkte in den Selbstpräsentationen. Es lassen sich drei soziale Haupträume strukturieren: Herkunftsraum, Klosterraum und Missionsraum. Diese drei Räume folgen in den Lebensgeschichten chronologisch aufeinander, wobei in mehrfacher Hinsicht vor allem kommunikative Verbindungen zu den jeweils anderen sozialen Räumen aufrechterhalten werden. Gerade der Klosterraum, noch wesentlich stärker der Missionsraum, sind außerdem transnationale Räume, deren soziale Praktiken, Symbolsysteme und Kultur die Gegebenheiten von Herkunfts- und Ankunftsändern verbinden.²¹

Klöster und Konvente kennzeichnet zudem in besonderer Weise eine Entsprechung von Sozialraum und geografischen Raum. Ordensgemeinschaften stellen geschlossene Institutionen dar, sie funktionieren nach dem Prinzip der Klausur, deren materieller Ausdruck ein Klostergebäude ist, das (meist) von Mauern umgeben ist. Eine Ordensgemeinschaft sondert sich nicht nur baulich von der sie umgebenden Gesellschaft ab. Der soziale Raum des Klosters, der Klosterraum, wird vor allem durch eigene Regeln und Rituale sowie eine eigene Hierarchie konstituiert.²² Die Gemeinschaft der Ordensangehörigen formiert sich grundsätzlich über den gemeinsamen Bezug zur Katholischen Kirche und im Glauben an Gott. Dies geschieht jedoch in besonders regulierter Weise, indem ein stufenweises Ausbildungssystem eine stufenweise Integration in den Orden vorgibt. Die Zugehörigkeitsstufe zur Gemeinschaft wird im Kloster markiert, indem jedem Ausbildungsgrad, ob Postulant, Novizin oder Profess-Schwester, unterschiedliche Kleidungsstücke mit unterschiedlichen Symbolen zugeordnet sind. Diese Distinktionsmechanismen sind konstituierend für die Identität von Ordensmitgliedern, aber auch für die hierarchische Ordnung innerhalb des Ordens. Sie markieren gleichsam den Zugewinn an sozialem Kapital innerhalb der Gruppe. Für Bourdieu ist die Verteilung von ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital entscheidend für die Position eines Individuums im sozialen Raum.²³ Umgelegt auf die Situation von katholischen Missionsschwestern Mitte des 20. Jahrhunderts waren die Zugangsbedingungen zum Klosterraum nur bedingt mit ökonomischem Kapital verbunden, sehr wohl aber mit dem Nachweis einer konformen katholischen Herkunft in Form eines Leumundszeugnisses und eines Empfehlungsschreibens eines Priesters.

Nach Bourdieu bringen hierarchisierte Gesellschaften auch hierarchisierte Räume hervor, indem soziale Realitäten in die physische Welt eingeschrieben werden.²⁴ Dies lässt sich in kirchlichen Räumen mehrfach feststellen: Man denke an die festgelegte Raumeinteilung bei kirchlichen Zeremonien. Der Altarraum, der exklusive Raum des Priesters beziehungs-

21 Vgl. Ludger Pries, *Internationale Migration*, Bielefeld 2001, 51ff.

22 Zur theoretischen Konzeption von Klöstern, als spezifische Räume siehe Kapitel „Klosterraum“; vgl. Gertrud Hüwelmeier, *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*, Münster 2004, 19ff.

23 Vgl. Pierre Bourdieu, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, Soziales Kapital*, in: Reinhard Kreckel Hg., *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen 1983, 183–198.

24 Vgl. Bourdieu, *Raum*, 27.

weise seiner MessdienerInnen, ist meist erhöht und räumlich vom gesamten Kirchenraum deutlich abgegrenzt. Nicht nur die architektonische Erscheinung eines Klosters nach außen repräsentiert eine Barriere und entzieht das Innere einer breiten Öffentlichkeit. Verstärkt kommt dadurch die Zugehörigkeit beziehungsweise Nicht-Zugehörigkeit zur Gemeinschaft räumlich zum Ausdruck. Eine dauerhafte räumliche Zusammenfassung und Abschottung zur Umwelt erzeugt, so Bourdieu, einen Klub-Effekt, der die Mitglieder der Gemeinschaft symbolisch erhöht.²⁵

Innerhalb von Kongregationen spiegeln sich Statusdifferenzen auch in unterschiedlichen räumlichen Zuordnungen, wenn beispielsweise OrdensschwesterInnen im Noviziat in eigenen Trakten des Konvents untergebracht sind. Klösterliche Raumordnungen und eine Abgrenzung zur umliegenden Bevölkerung sind auch Kennzeichen klösterlichen Lebens in der Mission. Mehr noch als in den europäischen Klosterräumen sind auch in den ‚Missionsgebieten‘ die Grenzen der Klosterräume durchlässig. Koloniale Mission zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie durch Kontaktaufnahme mit der lokalen Bevölkerung, und damit von Ereignissen, Strukturen und Menschen vor Ort geprägt ist.²⁶ Die Organisation der missionarischen Institutionen beziehungsweise deren Anbindung an lokale Gesellschaften erfordert vielschichtige Netzwerke und Beziehungen der europäischen Missionsangehörigen zur ansässigen Bevölkerung. Der Missionsraum ist folglich als eine Kontaktzone zwischen Menschen unterschiedlicher ethnischer, sozialer und kultureller Zugehörigkeit und unterschiedlichen Geschlechts zu verstehen.²⁷ Diese Kontaktzone ist eingebettet in das globale Netzwerk der jeweiligen Missionsorganisation, das über Kontinente hinweg personelle, ökonomische und kommunikative Verbindungen aufrecht erhält. Der Kommunikationsfluss mit den Herkunftsländern der MissionarInnen reproduziert den Missionsraum auch als Imaginationsfläche für Bilder vom Fremden und der Ferne. Die Repräsentation missionarischen Wirkens, wie sie in unzähligen Missionszeitschriften im 19. und 20. Jahrhundert in Europa Verbreitung fand, trug wesentlich zur Konstruktion des Bildes von „ahistorischen, naturgebundenen Ureinwohnern und Ureinwohnerinnen“ bei.²⁸ Das heißt, der Missionsraum war nicht nur ein real existierender sozialer Raum, sondern auch ein imaginiertes und diskursiv nach Europa transferierter Raum. In den Lebensgeschichten der MissionarInnen üb-

25 Im Gegensatz dazu bewirkt der Ghetto-Effekt, dass die BewohnerInnen dieser abgegrenzten Lebensräume, degradiert werden. Vgl. Bourdieu, Raum, 32.

26 Vgl. Helge Wendt, Mission transnational, trans-kolonial, global, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 105 (2011), 97.

27 Mary Louise Pratt beschrieb in ihrem 1991 erschienen Artikel „Arts of the Contact Zone“, den Begriff „contact zone“ als jenen sozialen Raum, in dem Menschen unterschiedlicher Kulturen aufeinander treffen. Oft sind solche Räume von asymmetrischen Machtverhältnissen geprägt wie beispielsweise im Kolonialismus. Vgl. Mary Louise Pratt, Arts of the Contact Zone, in: Profession 1991, 33–40.

28 Vgl. Gerald Faschingeder, Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie, in: Historische Anthropologie, 10, 1 (2002), 3.

ten Bilder von Landschaften, Menschen und deren Lebensweise, wie sie in den Herkunftskontexten durch Missionsliteratur vermittelt wurden, eine starke Wirkung aus und prägten die Vorstellungen über ein mögliches Leben in der Mission. Auch die Korrespondenz von Missionsangehörigen mit Familien und Bekannten in Europa wurde als Bericht von einer ‚Außenwelt an die Innenwelt‘ verstanden, und war wichtiger Bestandteil der Konstruktion eines Missionsalltags aus europäischer Sicht.

Fotos, die den Briefen an Verwandte in Europa beigelegt waren, zeigten bewusst gewählte und arrangierte Motive, die sich teilweise über die tatsächliche Realität vor Ort hinwegsetzten. Schwester Henrietta wurde beispielsweise kurz nach ihrer Ankunft von einer Mitschwester gemeinsam mit Kindern aus dem Waisenhaus fotografiert. Das Bild zeigt sie mit einem Buch auf einer Bank im Garten sitzend umringt von adrett gekleideten und bloßfüßigen schwarzen Mädchen. Schwester Henrietta hat während ihres gesamten Missionsdienstes nie mit Kindern gearbeitet, aber mit der arrangierten Aufnahme wurde ihren Verwandten und Bekannten in der europäischen Heimat die Bestätigung einer Idealvorstellung aus dem Missionsalltag geliefert und ein Beleg des ‚Erfolgs‘. Das Bild als Ansichtskarte verschickt inszenierte den sozialen Missionsraum genauso wie den geografischen Missionsraum Südafrika (im Hintergrund der Garten mit üppigen Pflanzen) und war lange Jahre Bestandteil des Familienalbums in Deutschland.

Der geografische Raum Südafrikas manifestierte sich nicht zuletzt auch in den Lebensgeschichten. Landschaftliche Topographien, die Vegetation, das Tierreich und die – verglichen



Abb. 4: Ansichtskarte aus der Mission: Schwester Henrietta mit Kindern in Mariannahill 1957 (Quelle: Schwester Henrietta R.).

mit der europäischen Erfahrungswelt zum Teil extrem unterschiedlichen – klimatischen Bedingungen waren fixer Bestandteil des Erfahrungsraums Mission.

Kolonialismus und Mission sind historische Phänomene mit einer grundlegenden räumlichen Dimension; es geht um territoriale und kulturelle Expansion. Mehr als in anderen thematischen Feldern der Geschichtswissenschaften spielen also ‚Raum‘ und seine Thematisierung für die auf Kolonien bezogene Geschichtsschreibung eine wichtige Rolle. In anderen Worten, die Missionsgeschichte und damit auch die Geschichte der missionarischen AkteurInnen spielt niemals nur in der Zeit, sondern tangiert immer auch den Raum.²⁹ Eine räumliche Lesart bietet sich folglich auch für die Lebensgeschichten von Missionarinnen an.

2.2 Geschlechterverhältnisse in der Mission

„The imperial mission was a gendered mission“, konstatieren Mary Huber und Nancy Lutkehaus in der Einleitung ihres 1999 erschienenen Sammelbandes „Gendered missions“.³⁰ Was für Kolonialismus und Imperialismus in zahlreichen Studien festgestellt wurde, gilt auch für die christlichen Missionsunternehmen: Geschlechterverhältnisse prägten und strukturierten das soziale Feld der Mission maßgeblich und dies auf mehreren Ebenen.³¹

29 Vgl. Schlögel, Raume.

30 Vgl. Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus, Introduction: Gendered Missions at Home and Abroad, in: Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*. Ann Arbor 1999, 1–38; vgl. Hilde Nielsen, Inger Marie Okkenhaug u. Karina Hestad-Skeie Hg., *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Century*, Leiden 2011, 15–18.

31 Für den deutschen Kolonialismus: Katharina Walgenbach, „Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur“. Koloniale Diskurse über Geschlecht, „Rasse“ und Klasse im Kaiserreich, Frankfurt a. M./New York 2005; Birte Kundrus, „Weiß und herrlich“. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte des Kolonialismus, in: Annegret Friedrich Hg., *Projektionen – Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur*. Beiträge der 6. Kunsthistorikerinnen-Tagung, Trier 1995, Marburg 1997, 41–50; Für den Themenbereich Kolonialismus und Geschlecht siehe beispielsweise: Sara Mills, *Gender und Kolonialismus: Diskurse der Differenz*, in: Liselotte Glage u. Martina Michel Hg., *Postkoloniale Literaturen. Peripherien oder neue Zentren?*, Berlin 1993, 44–57; Viktoria Schmidt-Linsenhoff, Herbert Uerlings u. Karl Hölz Hg., *Weißer Blicke. Geschlechtermythen des Kolonialismus*, Marburg 2004; Patricia Grimshaw u. Peter Sherlock, *Women and Cultural Exchanges*, in: Norman Etherington, *Missions and empire*, Oxford/New York 2005, 173–193; zu Mission und Geschlecht siehe außerdem: Ruth Compton Brouwer, *Modern Women Modernizing Men. The Changing Missions of Three Professional Women in Asia and Africa, 1902–1969*, Vancouver 2002; Antoinette Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women and Imperial Culture, 1854–1914*, Chapel Hill 1994; Barbara N. Ramusack, *Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India, 1865–1945*, in: Chaudhury Nudur u. Strobel Margaret (Hg.), *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, Bloomington 1992, 119–136; Line Nyhagen Predelli, *Issues of Gender, Race, and Class in the Norwegian Missionary Society in Nineteenth-Century Norway and Madagascar*, Lewiston/New York

Einerseits zeigten sich der Kolonialismuskurs wie auch der Missionsdiskurs des 19. Jahrhunderts als Repräsentationsflächen vergeschlechtlicher Hierarchien und Wertvorstellungen. Andererseits bildeten bürgerliche Geschlechterideale, wie sie im 19. Jahrhundert in Europa und Amerika vertreten wurden, die Grundlage für die Ausgestaltung von Geschlechterräumen in der Mission. Das zeigte sich zuerst in der Diskussion um die generelle Beteiligung von Frauen an außereuropäischen Missionierungsunternehmungen und in weiterer Folge an der Rolle von Frauen als untergeordnete Gehilfinnen und Unterstützerinnen des ‚Missionswerks‘. Nichtsdestotrotz boten sich in der missionarischen Realität Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu Grenzüberschreitungen hinsichtlich der Geschlechterrollen, beispielsweise wenn Missionarinnen als selbständige Akteurinnen auftraten oder männlich konnotierte Tätigkeitsbereiche übernahmen.³² Vor allem in der katholischen Mission blieb die männliche Dominanz im kirchlichen Alltag durch die fundamentale Funktionstrennung von Frauen und Männern und die festgelegte Kirchenhierarchie über den gesamten Zeitraum bis zur Gegenwart unangefochten.³³

In besonderer Weise zeigt sich innerhalb der Missionsräume, also in jenen sozialen Räumen, in denen Missionarinnen und Missionare außerhalb Europas tätig waren, die Intersektionalität von Geschlecht, Ethnizität bzw. Race und Klasse.³⁴ Das europäische Missionspersonal setzte sich aus Personen unterschiedlicher sozialer Herkunft zusammen. Frauen mit bürgerlichem Familienhintergrund verfügten in der Regel über bessere Schulbildung als jene Frauen, die aus einem ländlich-bäuerlichen Milieu stammten, was sich auf Tätigkeitsfelder und Positionen im Missionsalltag auswirken konnte. Ein noch entscheidenderer Einflussfaktor für die soziale Position im Missionsraum als Geschlecht und soziale (Herkunfts-) Klasse war die ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit von Personen. Vor allem im afrikanischen Kolonialkontext war die Hautfarbe und die damit einhergehende rassistisch interpretierte Bewertung von *white*, *black* oder *coloured* die ausschlaggebende Differenzkategorie. Weiße (europäische) Frauen verfügten über ungleich mehr Macht und Zugang zu Ressourcen als schwarze (afrikanische) Frauen. Der interkulturelle Kontakt zwischen europäischen Missi-

2003; Pirjo Markkola Hg., *Gender and Vocation: Women, Religion and Social Change in the Nordic countries, 1830–1940*, Helsinki 2000; Seija Jalagin, *Negotiating for Space and Autonomy: Strategies of Finnish Missionary Women in Japan, 1900–1941*, in: *Scandinavian Journal of History*, 28, 2 (2003), 83–102; Grimshaw Patricia, *Missions, Colonialism and the Politics of Gender*, in: Amanda Barry u. a. Hg., *Evangelists of Empire? Missionaries in Colonial History*, Melbourne 2008, 1–12.

32 Vgl. Fiona Bowie, *Introduction: Reclaiming Women’s Presence*, in: Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., *Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions*, Providence 1993, 1–19, 18.

33 Huber/Lutkehaus, *Introduction*, 20.

34 Siehe Gudrun-Axeli Knapp, *Travelling Theories: Anmerkungen zur neueren Diskussion über „Race, Class, and Gender“*, in: dies. Hg., *Im Widerstreit. Feministische Theorie in Bewegung*. Wiesbaden 2012, 403–427; Gabriele Winker u. Nina Degele Hg., *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld 2009.

onsangehörigen und der lokalen Bevölkerung fand ganz maßgeblich im ungleichen Handlungsfeld kolonialer europäischer Dominanz statt.

Mission, Kolonialismus und Geschlecht

Der neuzeitliche Kolonialismus war gekennzeichnet durch die territoriale Inbesitznahme von Gebieten außerhalb Europas. Die Herrschaftsansprüche der europäischen Kolonialmächte waren zudem begleitet vom Bestreben, die ‚westliche Zivilisation‘ als Standard zu verbreiten. Dies beinhaltete die Vermittlung von Werten, Ideologien, Praktiken und Beziehungsmustern, womit aus eurozentrischer Perspektive eine ökonomische wie kulturelle Entwicklung der Kolonialgebiete angestrebt wurde. Den christlichen Missionaren und Missionarinnen wurde in diesem Unterfangen eine bedeutende Rolle beigemessen. Sie galten im Kolonialisierungsprozess als begleitende und ergänzende Unterstützung in einer ‚Kulturmission‘, der *mission civilisatrice*.³⁵ Der Diskurs der kulturellen Minderwertigkeit und der grundlegenden Differenz zwischen der ‚indigenen‘ und der europäischen Bevölkerung wurde unter anderem auch theologisch begründet. Traditionelle Religionen in Afrika galten als primitiv und wurden als minderwertig betrachtet. Die Bekehrung zum Christentum wurde gleichsam als Chance der kulturellen Förderung argumentiert.³⁶ Die Vorstellung einer hegemonialen und höherstehenden europäischen Kultur und die großteils von Ignoranz geprägte Haltung gegenüber lokalen Kulturen teilten KolonialistInnen und MissionarInnen gleichermaßen. Der Herrschaftsanspruch der europäischen Kolonialmächte wurde zudem als moralische Pflicht und als Voraussetzung für eine Befreiung der lokalen Bevölkerung aus Unmündigkeit und Unterentwicklung angesehen. Damit konnte eine Argumentation genutzt werden, der zufolge die einen der anderen bedurften und das Verhältnis zwischen den VertreterInnen der Kolonialmacht und der lokalen Bevölkerung als komplementäre Beziehung interpretiert wird.³⁷

Nicht zuletzt war die *mission civilisatrice* der Kolonialmächte angetreten, die sittlich-moralischen Einstellungen der Kolonisierten zu ‚heben‘.³⁸ Die AkteurInnen der christlichen Mission im 19. und 20. Jahrhundert waren ÜberbringerInnen westlicher Werte und Normen, schließlich war die Sorge um das Seelenheil der Bevölkerung im Kolonialgebiet und die Errettung von Individuen im Sinne der christlichen Heilslehre das vordergründige Ziel der Mission. Die Verbreitung des christlichen Glaubens und kultureller Vorstellungen und Normen war somit eng miteinander verknüpft und eingebettet in eine koloniale Kultur-

35 Vgl. Mathew Burrows, ‚Mission civilisatrice‘: French Cultural Policy in the Middle East, 1860–1914, in: *The Historical Journal*, 29, 1 (1986), 109–135.

36 Vgl. Jürgen Osterhammel, *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 1995, 113f.

37 Vgl. Osterhammel, *Geschichte*, 115f.

38 Vgl. Huber/Lutkehaus, *Introduction*, 10.

hegemonie.³⁹ Trotz des unzweifelhaft bestehenden „Bündnisses“⁴⁰ zwischen Kolonialismus und Mission, kann die christliche Mission des 19. und 20. Jahrhunderts nicht pauschal als Werkzeug des Kolonialismus bezeichnet werden. Wolfgang Reinhard benennt mit „Dialektik des Kolonialismus“ die Tatsache, dass durch unbeabsichtigte Nebenwirkungen des Kolonialismus widersprüchliche Entwicklungen in Gang gebracht wurden, wenn etwa „der Kolonialismus gegen seine Absicht seine eigene Aufhebung in der Dekolonisation hervorbringt“.⁴¹ Die Ideen der Aufklärung von Gleichheit und Freiheit des Individuums waren beispielsweise Teil der europäischen ‚Kulturmission‘ und konnten zugleich Motivation für Widerständigkeit und Selbstbestimmungsforderungen der ‚Kolonisierten‘ sein. Nicht intendierte Wirkungen ergaben sich auch im Zuge der christlichen Missionierung beispielsweise im Zuge des Aufbaus des Missionsschulwesens. Eine der Hauptaufgaben, die von den Kolonialmächten den Missionaren zugedacht wurde, war das Etablieren und Führen von Schulen und Ausbildungseinrichtungen. Neben der Vermittlung von europäischen Werten und der Erziehung nach europäischen Bildungsidealen war die Ausbildung von Arbeitskräften für koloniale Unternehmen intendiert. Auf der anderen Seite boten Missionsschulen in vielen Gebieten die einzige Chance auf Schulbildung und förderten dadurch indirekt das Streben nach Meinungsfreiheit und politischer Partizipation.⁴² In Interviews äußerten sich Betroffene, die mit der christlichen Mission in Kontakt kamen, ambivalent hinsichtlich der Auswirkungen und Folgen missionarischer Aktivitäten. Während der Aufbau von Schulen und Krankenhäusern sowie die Etablierung von Handwerks- und Landwirtschaftsbetrieben aber auch die Fürsorge und Unterstützung durch die MissionarInnen durchaus geschätzt wurden, lösten gerade die Geringschätzung und abwertende Haltung gegenüber den lokalen Riten, kulturellen Praktiken und Glaubenshaltungen harte Kritik aus.⁴³

Kritik an der Mission als Werkzeug kolonialer Bevormundung ist so alt wie die Mission selbst und betrifft insofern auch die Frauenmission.⁴⁴ Bezieht man in eine Analyse kolonialer

39 Modupe Lapode, *From Heathen Kraal to Christian Home: Anglican Mission Education and African Christian Girls, 1850–1900*, in: Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., *Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions*, Providence 1993, 126–144, 126.

40 Vgl. Horst Gründer, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus*, Münster 2004, 7.

41 Vgl. Wolfgang Reinhard, *Dialektik des Kolonialismus. Europa und die Anderen*, in: Klaus J. Bade u. Dieter Brötel Hg., *Europa und die Dritte Welt. Kolonialismus, Gegenwartsprobleme, Zukunftsperspektiven*, Hannover 1992, 5–25; Wolfgang Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*, Stuttgart 1990, 202f.

42 Vgl. Reinhard, *Dialektik*, 20; David Maxwell, *Christianity*, in: John Parker u. Richard Reid Hg., *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford 2013.

43 Vgl. Bowie, *Introduction*, 3.

44 Vgl. Andreas Eckl, *Grundzüge einer feministischen Missionsgeschichtsschreibung. Missionarsgattinnen, Diakonissen und Missionsschwestern in der deutschen kolonialen Frauenmission*, in: Marianne Bechhaus-Gerst, Mechthild Leutner u. Hauke Neddermann Hg., *Frauen in den deutschen Kolonien*, Berlin 2009, 132–145, 144.

Abhängigkeits- und Machtverhältnisse auch Geschlecht als Faktor ein, haben wir es mit einer komplizierten Verflechtung historischer Realitäten zu tun.⁴⁵

Das zeigt sich vor allem an den Handlungsräumen von Frauen in kolonialen Zusammenhängen. Die Kolonien und auch die Mission eröffneten einer Gruppe von europäischen (und auch amerikanischen) Frauen die Möglichkeit, sich von ihren Heimatgesellschaften und damit auch ein Stück weit von den begrenzten Möglichkeitsräumen für Frauen zu entfernen. Damit eröffneten sich ihnen neue Betätigungsfelder. Berufsoptionen wie Lehrerin, Krankenschwester, Haushälterin etc. erweiterten das Angebot für die Erwerbstätigkeit von Frauen, eine der zentralen Forderungen der bürgerlichen Frauenbewegung Ende des 19. Jahrhunderts. Die Haltung von bürgerlichen Frauenbewegungen, vor allem jenen mit christlichem Hintergrund gegenüber der Kolonialmission und der Involvierung von Frauen war durchwegs positiv und unterstützend.⁴⁶ Denn der Kolonialeinsatz von Frauen konnte zudem als Dienst an der Nation und damit als Legitimation für Forderungen nach politischer Partizipation in den Heimatländern verwendet werden.⁴⁷ Die frauenbewegte Schwesternlichkeit oder Solidarität reduzierte sich jedoch meist auf europäische Frauen und war gegenüber Frauen aus den Kolonien deutlich eingeschränkt. Simone Prodolliet, die bereits in Ende der 1980er Jahre den „Export des europäischen Frauenideals in die Kolonien“ anhand der Basler Mission untersuchte, attestierte Europäerinnen in der Mission und in den Kolonien sogar eine „Mittäterschaft“ hinsichtlich der kolonialen Machtausübung.⁴⁸ Europäerinnen befanden sich zwar per Geschlecht in einer untergeordneten gesellschaftlichen Position, in den Kolonien gehörten sie jedoch zur privilegierten und mächtigen weißen Bevölkerungsschicht. In dieser Position konnten sie auch Macht ausüben, wenn sie etwa über Dienstpersonal in kolonialen oder missionarischen Haushalten bestimmten.

Obwohl die christlichen Missionen generell ein männlich dominiertes Feld waren, wurden im kolonialen Diskurs die missionarischen Tätigkeiten im Vergleich zu den politisch-ökonomischen Kolonialaktivitäten mit weiblichen Attributen konnotiert.⁴⁹ Die erfolgreiche Arbeitsteilung zwischen KolonialvertreterInnen und MissionarInnen bestand nach Nancy Lutkehaus in einer Aufteilung der Kontrollbereiche. Während koloniale Maßnahmen eine ‚externe‘ Erziehung verfolgten, wie sie durch Gesetze, Regulierungen und Bürokratien exekutiert wurde, bezog sich die missionarische Aufgabe auf eine ‚interne‘ Erziehung, eine

45 Vgl. Huber/Lutkehaus, Introduction, 7f.

46 Für Deutschland: Walgenbach, Frau; siehe auch: Susan Thorne, *Missionary-Imperial Feminism*, in: Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999, 39–65, z. B. 51.

47 Vgl. Huber/Lutkehaus, Introduction, 8.

48 Simone Prodolliet, *Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber. Die Basler Frauenmission und der Export des europäischen Frauenideals in die Kolonien*, Zürich 1987.

49 Vgl. Nancy Lutkehaus, *Missionary Maternalism: Gendered Images of Holy Spirit Sisters in Colonial New Guinea*, in: Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999, 207–235, 207ff.

Erziehung im Sinne ideologischer Vorstellungen. Koloniale AkteurInnen als PlantagenbesitzerInnen, HändlerInnen oder Verwaltungsbeamte kontrollierten Ökonomie und Politik, also öffentliche und als männlich betrachtete Gesellschaftsbereiche. MissionarInnen hingegen kümmerten sich um spirituelle und kulturelle Wertevermittlung, den inneren privaten und komplementär weiblichen gesellschaftlichen Räumen.⁵⁰ Nancy Lutkehaus schreibt in diesem Zusammenhang dem missionarischen Tätigkeitsbereich generell eine weibliche Vergeschlechtlichung zu, indem gemäß der im 19. Jahrhundert festgeschriebenen Geschlechtscharaktere⁵¹ die gefühlsbetonte, spirituelle, pflegende und kommunikative Arbeit in der Kolonialgesellschaft von den Missionsgesellschaften übernommen wurde.

Vergeschlechtlichte Diskurse waren genauso Teil der ‚Kulturmission‘ wie praktizierte Geschlechterordnungen in den europäischen Kolonial- und Missionsgesellschaften. Um es mit den Worten Mary Taylor Hubers zu formulieren, das interaktive Herstellen von Geschlechterverhältnissen, „doing gender“, war integraler Bestandteil des „doing civilization“.⁵² Intersektional verwoben in diesen Herstellungsprozessen sozialer (kolonialer) Ordnung war die Frage der ethnischen Herkunft und der religiös-kulturellen Zugehörigkeit. Weißen Frauen wurde in diesem Prozess des Kulturtransfers eine besondere Vorbildwirkung zugeordnet. Teile der bürgerlichen Frauenbewegung hatten beispielsweise seit den 1870er Jahren eine Expansion des weiblichen Kultureinflusses in der Gesellschaft gefordert.⁵³ Diese Forderungen wurden auch für die Kolonien geltend gemacht und Frauen unterstützt, die sich dieser Aufgabe widmen wollten. Ab 1907 bewarb beispielsweise der Frauenbund der Deutschen Kolonialgesellschaft unter jungen Frauen die Idee, als zukünftige Ehefrau, Hausbedienstete oder Lehrerin in die Kolonien auszuwandern. Dafür boten spezielle Kolonialfrauen-schulen etwa in Witzhausen und Bad Weilbach Vorbereitungskurse an.⁵⁴ Verbreitet wurde der spezifisch weibliche Kulturauftrag der deutschen Frauen in den Kolonien zusätzlich durch Zeitschriften wie „Kolonie und Heimat“. Das Ideal der „geistigen Mütterlichkeit“ lag auch hier den Ausbildungszielen zu Grunde.⁵⁵ Die Ausbildung legte die Schwerpunkte auf Haus-

50 Lutkehaus, *Maternalism*, 209.

51 Vgl. dazu den Klassiker von: Karin Hausen, *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“*. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze Hg., *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Neue Forschungen, Stuttgart 1976, 363–393; siehe auch Karin Hausens Rückschau auf die Rezeption ihres Textes: *Der Aufsatz über die „Geschlechtscharaktere“ und seine Rezeption*. Eine Spätlese nach dreißig Jahren, in: dies., *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, Göttingen 2012, 83–105.

52 Vgl. Huber/Lutkehaus, *Introduction*, 3.

53 Vgl. Walgenbach, *Frau*, 138.

54 Vgl. Dörte Lerp, *Zwischen Bevölkerungspolitik und Frauenbildung*. Die Kolonialfrauen-schule in Witzhausen und Bad Weilbach, in: Marianne Bechhaus-Gerst, Mechthild Leutner u. Hauke Neddermann Hg., *Frauen in den deutschen Kolonien*, Berlin 2009, 32–39.

55 Vgl. Walgenbach, *Frau*, 138; Mary Taylor Huber, *The Dangers of Immorality: Dignity and Disorder in Gender Relations in a Northern New Guinea Diocese*, in: Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999, 179–206, 186.

haltstätigkeiten und hatte zum Ziel, junge Frauen bestens auf ihre zukünftige Rolle als Ehe- und Hausfrauen vorzubereiten. Die Anwesenheit von idealtypischen deutschen Frauen in den Kolonien sollte vor allem ein Phänomen unterbinden: die steigende Anzahl von so genannten ‚Mischehen‘ deutscher Männer im Kolonialdienst mit Frauen aus den Kolonien.⁵⁶ Innerhalb der Mission versprach die gezielte Ausbildung von Frauen eine ähnliche Wirkung. Auch sie galten als moralische Vorbilder christlicher Weiblichkeitsideale und damit prädestiniert im Sinne der *mission civilicatrice* zu wirken.⁵⁷

Beginn der „Frauenmission“

Im historischen Rückblick lässt sich konstatieren: Die Frauenmissionsarbeit war integraler Bestandteil der christlichen Missionsbestrebungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Unter Frauenmissionsarbeit wurde vor allem die missionarische „Arbeit von Frauen an Frauen“ verstanden, eine Definition, die aus der englischen und amerikanischen Missionsarbeit von der deutschsprachigen Mission übernommen worden war. Die protestantische Missionsbewegung suchte zunächst unverheiratete Frauen, die in den Kolonien in Indien und China neben Unterricht und Krankenpflege die christliche Lehre an indische beziehungsweise chinesische Frauen weitergeben sollten.⁵⁸

Die Mobilisierung von Frauen für den direkten Missionseinsatz wurde bis Mitte des 19. Jahrhunderts grundsätzlich vermieden. Verantwortlich für die Selbstverständlichkeit einer ausschließlichen Zuständigkeit von Männern für die christliche Mission bis Mitte des 19. Jahrhunderts waren zeitgenössische Amts- und Organisationsvorstellungen des europäischen Christentums, wonach ‚Völkerbekehrung‘, Taufen, Lehren und Kirchengründungen genuin männliche Aufgabenfelder darstellten.⁵⁹ Erst die Tatsache, dass in Indien und China die missionarischen Bekehrungsversuche nur bedingt erfolgreich waren, verstärkte den Ruf nach weiblichem Missionspersonal.⁶⁰ Die Argumentation für den Einsatz von Frauen nahm Bezug auf beobachtete Geschlechterverhältnisse in den ‚Missionsgebieten‘: Denn unter anderem wurden die mangelnden Bekehrungserfolge darauf zurückgeführt, dass den männlichen Missionaren der Zugang zu traditionellen Frauenbereichen verwehrt blieb, weshalb eine spezifische Frauenarbeit durch Missionarinnen gezielt die weibliche Bevölkerung erreichen sollte. Die Perspektive der europäischen Missionare auf fremde Gesellschaftsformen und deren Geschlechterordnung war dabei geprägt vom europäischen Geschlechterdiskurs des

56 Vg. Walgenbach, Frau, 77ff.

57 Vgl. Huber/Lutkehaus, Introduction, 3.

58 Vgl. Christine Keim, Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901–1928), Münster 2005, 31.

59 Vgl. Lienemann-Perrin, Geschlechterbilder, 74.

60 Vgl. Christine Lienemann, Missionsgeschichtliche Frauenforschung am Beispiel der Frauenmission in China, in: Zeitschrift für Mission, 4 (1995), 230–236, 231.

19. Jahrhunderts, der Frauen und Männern unterschiedliche Sphären in der Gesellschaft zuwies. Frauen waren dem bürgerlichen Ideal nach der Privatbereich und die Pflege des Familienhaushalts als natürliche Aufgaben zugeordnet.⁶¹ Eine Missionsarbeit, die speziell auf die Konvertierung von Frauen abgestimmt war, versprach somit eine erhöhte Einflussnahme auf die religiöse Erziehung der gesamten Familie, so die missionstheologische Überzeugung.⁶² Ein weiteres Argument für den Einsatz weiblichen Missionspersonals bestand darin, dass Frauen für ihre Tätigkeiten schlechter bezahlt wurden und somit billiger waren.⁶³ Außerdem schienen Missionsschwester und Missionarsehefrauen zur Haushaltsführung auf Missionsstationen und für Versorgungs- beziehungsweise Pflegetätigkeiten für männliche Missionare prädestiniert. Insgesamt kann festgehalten werden, dass der Einsatz von Frauen in der Mission entlang bürgerlicher Geschlechterideale diskutiert und konzipiert wurde. Die Idee einer komplementären Aufgaben- und Rollenteilung von Männern und Frauen spiegelt sich genauso wider wie Machtkonstellationen, die Frauen in untergeordneten Funktionen positionierten.

Der Entschluss zur Frauenmission und die Entsendung von Frauen waren nicht automatisch Zeichen eines geschlechtergerechten Umdenkens im Missionsverständnis. In der Sprache kolonialer Eroberung haben Männer *und* Frauen die Frauenmission als Hilfstruppe im ‚Missionskrieg‘ beschrieben.⁶⁴

Christine Keim datiert den Beginn der christlichen Frauenmissionsarbeit auf das Jahr 1834, als der amerikanische Missionar David Abeel in England dezidiert unverheiratete Frauen für den Einsatz in seiner Mission in China anwarb. Diese Strategie wurde mit einer zeitlichen Verzögerung von dreißig Jahren auch von europäischen Missionsgesellschaften aufgegriffen.⁶⁵ Speziell gegründete Frauenmissionsvereine gewährleisteten die finanzielle Unterstützung und erleichterten das Rekrutieren neuer Missionarinnen.⁶⁶ Von Anfang an spielten Frauen eine gewichtige Rolle als aktive Unterstützerinnen in Missionsvereinen in Europa und Amerika, indem sie Spendengelder sammelten und Missionszeitschriften verbreiteten.⁶⁷ Dieses verstärkt weibliche Engagement für die christliche Mission lässt sich einordnen in einen generellen Trend in den christlichen Kirchen im 19. Jahrhundert, wie er vor allem für die USA, aber auch für Europa attestiert wurde. Als „Feminisierung der christlichen Religi-

61 Vgl. Hausen, Polarisierung.

62 Vgl. Keim, Frauenmission, 32; Prodoliet, Schamlosigkeit, 16.

63 Vgl. Lienemann-Perrin, Frauenforschung, 232.

64 Vgl. Lienemann-Perrin, Geschlechterbilder, 75; Hervorhebung im Original!

65 Vgl. Lienemann-Perrin, Frauenforschung, 232.

66 Vgl. Keim, Frauenmission, 32–34; auch: Dana Lee Robert, *American women in mission. A social history of their thought and practice*, Macon 1996, 115.

67 Für das „Woman’s Missionary Movement“ in Amerika vgl.: Robert, *women*, 255–316 u. 341f; Thorne, *Feminism*, 41.

on“ wird in der Kirchen- und Religionsgeschichte beispielsweise die erhöhte Konnotation von individueller Religiosität mit Weiblichkeit sowie die statistische Zunahme von Frauen in kirchlichen Funktionen bezeichnet.⁶⁸ Der Verlust der christlichen Kirchen an weltlichem Einfluss, der sich im 19. und 20. Jahrhundert in den USA und in Europa abzeichnete, führte zu einem Rückzug von Männern aus kirchlichen Bereichen. Für Frauen hingegen boten die Kirchen die Möglichkeit für karitatives Engagement in der Öffentlichkeit und damit Raum zur Ausweitung ihrer Wirkungsradien.⁶⁹ Die Missionsbewegung war offenbar besonders attraktiv für viele Frauen. Für die USA, Kanada, Großbritannien und Norwegen haben Studien eine „Feminisierung der Missionsunternehmen“ gegen Ende des 19. Jahrhunderts bestätigt.⁷⁰ Engagierte Amerikanerinnen, aber auch Britinnen waren in der Missionsbewegung derart zahlreich und aktiv, dass die Frauenmissionsbewegung sogar als eine der größten Frauenbewegungen im 19. Jahrhundert bezeichnet wird.⁷¹ Auch Lienemann-Perrin weist der zunehmenden Beteiligung von Frauen am ‚Missionswerk‘ eine übergeordnete Bedeutung zu: „Mission war rein statistisch gesehen überwiegend zur Frauenbewegung geworden.“⁷² Vor allem für bürgerliche und adelige Frauen bot die Betätigung in Missionsvereinen die Möglichkeit, als Wohltäterinnen am missionarischen Unternehmen zu partizipieren. Ein Beispiel für eine weibliche Biografie im Zeichen des Missionsengagements ist Gräfin Maria Theresia Ledóchowska, die 1894 die St. Petrus Claver Sodalität gründete, eine Hilfsmissionsgesellschaft zur Förderung des Missionsgedankens in der Österreich-Ungarischen Monarchie. Die Ziele dieser Gesellschaft bestanden ausschließlich in der Unterstützung von in Afrika tätigen Geistlichen aus Europa durch Spendensammeln und in intensiver Missionspropaganda.⁷³

Trotz des intensivierten Einsatzes von Frauen verdeutlicht sich auch in diesem Segment kirchlichen Engagements die hierarchische Geschlechterordnung. Waren Frauen auch maßgeblich an der Bereitstellung von Finanzmitteln und der praktischen Unterstützung der Missionsbewegung beteiligt, so blieben sie dennoch der männlichen Entscheidungshoheit und der theologischen Definitionsmacht untergeordnet.

Frauen im Missionseinsatz

Die seit dem 19. Jahrhundert gemachten eigenen Missionserfahrungen von Frauen unterschieden sich in vielen Aspekten von denen der männlichen Missionare, waren aber auch

68 Vgl. Irmtraud von Götz Olenhusen, Die Feminisierung der christlichen Religion, in: Frauen in der einen Welt, 13, 2 (2002), 12–19, 12.

69 Vgl. Götz Olenhusen, Feminisierung, 13–14.

70 Vgl. Huber/Lutkehaus, Introduction, 8f.

71 Zit. nach: Keim, Frauenmission, 127.

72 Vgl. Lienemann-Perrin, Geschlechterbilder, 76.

73 Vgl. Clemens Gütl, Ledóchowska, Maria Theresia. 1863–1922, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, XXVII, 842–845.

in sich nicht homogen. Die Ausgestaltung von Geschlechterverhältnissen in der Mission wurde nicht zuletzt von den jeweiligen religiösen, nationalen und historischen Bedingungen beeinflusst. Gerade katholische und protestantische Missionsrealitäten unterschieden sich hinsichtlich ihrer Konzeption von klerikaler Autorität und in der Regelung bezüglich Ehe, Kinder und Zölibat.⁷⁴

Im Gegensatz zur amerikanischen protestantischen Mission wurden in der deutschsprachigen protestantischen Mission unverheiratete Frauen, wie etwa die evangelischen Diakonissinnen, nur zögerlich in den Missionsdienst geschickt und blieben zahlenmäßig bis 1918 eine kleine Gruppe.⁷⁵ Erst im 20. Jahrhundert erweiterten sich für unverheiratete und nicht in einen Orden eingebundene Frauen die Möglichkeiten, im direkten Missionseinsatz tätig zu sein – beispielsweise als Missionsärztin. Die evangelische Basler Mission in der Schweiz begann ab den 1850er Jahren Frauen als so genannte ‚Missionsbräute‘ nach Indien, Afrika und China zu entsenden. Sie sollten dort einen heiratswilligen Missionar ehelichen und mit ihm einen Haushalt, respektive eine Familie gründen. Dafür wurden junge Frauen gezielt ausgewählt und geprüft, sollten sie doch den Ansprüchen einer pietistischen Gesinnung und dem Reglement der Basler Mission genügen. Dagmar Konrad hat in ihrer Studie zu den „Missionsbräuten“ Herkunft und Lebensweg zahlreicher Missionarsgattinnen nachgezeichnet.⁷⁶ Die Frauen wurden entweder auf Vorschlag des Missionars oder von der Leitung der Basler Missionsgesellschaft ausgewählt und lernten ihren zukünftigen Ehemann in der Regel erst im jeweiligen ‚Missionsland‘ kennen. Als Ehefrau, Hausfrau und Mutter konzentrierten sich die Aufgaben der Missionsfrauen auf den privaten Haushalt, schlossen aber teilweise auch Kontakte zu lokal ansässigen Frauen, vor allem zum Hauspersonal der Missionsstationen, ein. Neben ihren unterstützenden Tätigkeiten sollten die Missionarsehefrauen vor allem als religiöse und moralische Vorbilder wirken.

Die weitaus größte Gruppe von Frauen im Missionseinsatz waren ab dem beginnenden 20. Jahrhundert katholische Ordensschwestern.⁷⁷ In der katholischen Mission nahm der Frauenanteil zu diesem Zeitpunkt dermaßen zu, dass bald wesentlich mehr Frauen als Männer im Missionseinsatz waren. Dieses Geschlechterverhältnis änderte sich bis heute nicht.⁷⁸

Schon ab Mitte des 19. Jahrhunderts kam es zu zahlreichen Neugründungen von katholischen Missionsorden für Frauen. Im Unterschied zu den evangelischen Missionarsgattinnen, die hauptsächlich bürgerlicher Herkunft waren, rekrutierten sich die Mitglieder der katho-

74 Vgl. Huber/Lutkehaus, Introduction, 2.

75 Vgl. Eckl, Grundzüge, 135f; Prodollet, Schamlosigkeit, 23 u. 151.

76 Konrad, Missionsbräute.

77 Vgl. Eckl, Grundzüge, 137.

78 Für die Marianhiller Mission, an die die Kongregation der Schwestern vom Kostbaren Blut angebunden ist, sind 2006 weltweit ca. 400 Marianhiller Missionaren gegenüber tausend Schwestern vom Kostbaren Blut im Einsatz (Informationsblatt zur Kongregation, September 2006).



Abb. 5: „The principal domain of Mission Sisters – the Kitchen“ (Originalbildunterschrift) (Quelle: Francis Schimlek CMM, Mariannahill. A Study in Bantu life and Missionary effort. Mariannahill, Mariannahill 1953, 85).

lischen Frauenmissionsorden vorwiegend aus der bäuerlichen Landbevölkerung.⁷⁹ Auch für das gesamte 20. Jahrhundert lässt sich dieser Befund für die Kongregation der Schwestern vom Kostbaren Blut bestätigen; ein Großteil der heute noch lebenden Ordensmitglieder hat einen ländlich-bäuerlichen Familienhintergrund.

Nancy Lutkehaus verwendet den Begriff „*maternalism*“ zur Definition der zentralen Leitidee für weibliches Missionsengagement.⁸⁰ Die Vorstellung von geistiger und karitativer Mütterlichkeit durchzieht alle als weiblich verstandenen Aufgabenbereiche der Missionsgesellschaften wie Haushaltstätigkeiten, Erziehungsaufgaben oder Pflege- und Wohlfahrtengagement gegenüber sozial Schwächeren. Prinzipiell geht die katholische Kirchenlehre von einer grundlegenden Geschlechterdifferenz aus und fasst „Frau und Mann als zwei komplementäre und gleichwürdige Geschlechter“ auf, die von Natur aus für unterschiedliche Aufgaben und Positionen in der Gesellschaft befähigt sind.⁸¹

Generell kann die Missionsarbeit in praktische, das heißt manuelle Tätigkeitsbereiche – wie das Betreiben von Landwirtschafts- oder Handwerksbetrieben, die Konstruktion von Gebäuden und Straßen etc. – und in spirituelle Arbeitsbereiche unterteilt werden. Letztere waren hauptsächlich Priestern und männlichen Missionaren vorbehalten oder zumindest unterstellt. Während Missionaren die Verantwortung für Bauten, Handwerksbetrieben und Landwirtschaft oblag, wurden Missionarinnen mit der Versorgung der missionarischen Haushalte und der Betreuung von Frauen und Kindern betraut. Mütterlichkeit als Ideal

79 Vgl. Eckl, Grundzüge, 137.

80 Vgl. Lutkehaus, *Maternalism*, 207ff, bes. 217: Lutkehaus weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es ihr mit dem Begriff „*Maternalism*“ nicht um eine kontrastierende Gegenüberstellung zu einem androzentrischen „*Paternalism*“ geht. Sie verweist auf eine spezifische Konzeption von weiblicher Vergesellschaftung, die gerade im Kontext der katholischen Mission wirksam geworden ist.

81 Vgl. Ulrich Riegel, *Gender-Normen im katholischen Christentum und ihre Rolle im sozialen Alltag*, in: Hans-Georg Ziebertz Hg., *Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien*, Berlin/Münster 2010, 29–45, 32.

wurde dabei als soziale und geistige Qualität verstanden und wurde damit gleichzeitig zu einer frauenspezifischen spirituellen Aufgabe erhöht.⁸²

Innerhalb der katholischen Mission kann das Prinzip der (geistigen) Mütterlichkeit auch in den hierarchischen Strukturen von Frauenkongregationen beobachtet werden. Ordensobere und Novizenausbildnerinnen werden als ‚Mutter‘ angesprochen. Auch Ordens (mit-)begründerinnen werden als oberste ‚Mütter‘ verehrt, wie beispielsweise ‚Mutter Paula‘ (Emunds), die erste Priorin der Schwestern vom Kostbaren Blut.⁸³

Obwohl sich je nach Mission und je nach Land große Unterschiede hinsichtlich der Arbeitsorganisation missionarischer Unternehmen ergeben, lassen sich Grundzüge geschlechtsspezifisch markierter Tätigkeitsfelder skizzieren. Die Aufgaben von Männern und Frauen in der Mission folgten geschlechtsspezifisch getrennten Arbeitsfeldern, die sich in der Gesamtorganisation ergänzen sollten.⁸⁴ Frauen wurden in der Missionsarbeit als ergänzende Gehilfinnen betrachtet, folglich waren die Arbeits- und Aufgabenfelder von Frauen in der hierarchischen Ordnung den Männern unterstellt.⁸⁵

Josef Schmidlin, Begründer der katholischen Missionswissenschaft, beschrieb die Aufgabe katholischer Missionsschwestern so: „Ihnen steht es zu, in verborgener Aufopferung die physische Unterlage und den sozial-caritativen Hintergrund der Mission aufzubauen und mit zarter Hand die Mannesarbeit zu ergänzen.“⁸⁶ Ergänzung bot die weibliche Missionsarbeit vor allem dort, wo Männern der Zugang per Geschlecht erschwert war, vorwiegend in der Arbeit mit lokalen Frauen. Insofern wurden Bereiche wie die Schulausbildung für Mädchen, soziale Dienste wie Krankenpflege, die Versorgung von Waisenkindern, aber auch die religiöse Ausbildung von Katechetinnen den Missionarinnen überlassen.⁸⁷

Trotz der geschlechterspezifischen Arbeitsorganisation ergaben sich in der Missionsrealität zahlreiche Grenzverwischungen von weiblichen und männlichen Tätigkeitsbereichen.⁸⁸ Missionsstationen waren als eine Art kultureller Rückzugsraum, als eine christliche Enklave, konzipiert.⁸⁹ Dazu bedurfte es auch wirtschaftlicher Unabhängigkeit, die durch das Betreiben eigener Landwirtschaften, Gärten und Handwerksbetriebe gewährleistet wurde. Nachdem männliche und weibliche Orden in sich geschlossene Einheiten bildeten, führte dies mitunter dazu, dass auf ein und demselben Gelände eine Farm eigenverantwortlich von Missionsschwestern und eine andere von Missionsbrüdern betrieben wurde. Auch auf kleineren Missionsstationen leiteten Missionarinnen landwirtschaftliche Betriebe und

82 Vgl. Lutkehaus, *Maternalism*, 212.

83 Vgl. auch: Hüwelmeier, *Närrinnen*, 26–28.

84 Vgl. Huber, *Dangers*, 182; siehe auch: Lienemann-Perrin, *Geschlechterbilder*, 78ff.

85 Vgl. Bowie, *Introduction*, 1.

86 Zit. nach: Eckl, *Grundzüge*, 137.

87 Vgl. Huber, *Dangers*, 183.

88 Vgl. Huber, *Dangers*, 186ff.

89 Vgl. Lienemann-Perrin, *Geschlechterbilder*, 80f.

übernahmen damit Aufgaben, die auch in eine regionale Öffentlichkeit eingebunden waren. Die geschlechtsspezifische Trennung gesellschaftlicher Sphären nach Öffentlichkeit und Privaträumen überschritten Frauen in der Missionsarbeit in vielfacher Weise, etwa auch, wenn sie Visitationen in umliegende Dörfer unternahmen.⁹⁰ Mit der zunehmenden Ausdifferenzierung der Missionsstationen und der Einrichtung eigener Gebäude als Waisenhäuser, Schulen oder Krankenhäuser stieg auch der öffentliche Charakter dieser Einsatzorte von Missionarinnen.⁹¹

Ein weiterer zentraler Bereich der getrennten Aufgabengebiete war die religiöse Praxis. Vor allem die katholische Kirchenordnung verteilt nach wie vor Rollen und Ämter im Dienste der Kirche strikt nach Geschlechtern. Damit übernahmen Männer die Leitungs- und Kontrollfunktionen in der Kirche und in der Mission. Auch die theologische Auslegung der Bibel blieb Frauen lange verwehrt: „Nicht reden zu dürfen in Sachen der öffentlichen Verkündigung bedeutete für Frauen auch, keine eigenen theologischen Gedanken entwickeln zu dürfen, keine eigenständige Bibellektüre zu betreiben, sondern in allen Angelegenheiten der Missionstheologie die Interpretationskompetenz den männlichen Repräsentanten der Mission zu überlassen.“⁹²

Zum Teil betraf diese verwehrt Einflussnahme auch das Verfassen von Berichten und Chroniken, was sich in der Folge auch als Unterrepräsentanz von Frauen in den Beständen der Missionsarchive und nicht zuletzt in der Missionshistoriografie niederschlug.

Frauenmission als Beitrag zur Emanzipation?

Mit im weltanschaulichen Gepäck der Missionsangehörigen befanden sich Vorstellungen von Geschlechter- und Beziehungsidealen, die oftmals im krassen Widerspruch zur Realität und Praxis der gelebten Geschlechterverhältnisse der lokalen Bevölkerung standen. Noch bis in die 1960er Jahre wurde in Missionszeitschriften und -publikationen die christliche Mission in Afrika als ein Befreiungs- und Errettungsunternehmen dargestellt. Eine aufgeladene Kampfrhetorik kombiniert mit Hell-Dunkel-Metaphern unterstrich das Ziel der christlichen Mission, Menschen aus ihrer ‚primitiven‘ Lebensweise zu befreien und sie mit Hilfe des Christentums zu einem neuen Menschsein zu ermächtigen. Auch die Figur der durch heidnische Praktiken unterdrückten Frau war ein zentrales Motiv dieser Befreiungspropaganda. Argumentiert wurde dahingehend, dass die Konversion zum Christentum auch eine Befreiung und Emanzipation der Frauen mit sich bringen würde, da das Christentum frauenfeindliche Praktiken wie Polygamie, das Aushandeln von Brautpreisen oder Witwenverbrennung unterbinden würde.⁹³ Folglich wurden Frauen in den ‚Missionsgebieten‘ in

90 Vgl. Huber, Dangers, 186ff.

91 Vgl. Lienemann-Perrin, Geschlechterbilder, 83.

92 Vgl. Lienemann-Perrin, Geschlechterbilder, 84.

93 Vgl. Huber/Lutkehaus, Introduction, 18; Lienemann-Perrin, Geschlechterbilder, 79f.

besonderer Weise als Angelpunkte für die Christianisierung aber auch für eine umfassende Zivilisationsmission betrachtet.⁹⁴

„Does Christianity Empower Women?“, diese Frage stellt Elizabeth Isichei an den Beginn ihrer Fallstudie über die Missionierung der Anaguta in Zentralnigeria.⁹⁵ Die Antwort der Autorin fällt höchst ambivalent aus: Während die Frauen der Anaguta im christlichen Kirchenleben aktive Räume gewannen, verloren sie an Autonomie in den Ehe- und Familienbelangen. Der Effekt – ob emanzipatorisch oder nicht – missionarischen Einflusses auf traditionelle beziehungsweise vorkoloniale Geschlechterverhältnisse ist insgesamt in höchstem Maße different, je nach Region, Bevölkerungsgruppe und den jeweiligen MissionsakteurInnen.

Ambivalent ist auch der Befund eines vermeintlich emanzipatorischen Effekts der Mission auf europäische Frauen. Das Leben als Missionarin konnte in Einzelfällen durchaus Handlungsräume eröffnen und einzelnen Frauen Möglichkeiten der Berufsausübung bieten. Nichtsdestotrotz wurde das weibliche Rollenkorsett in der Mission mitnichten völlig aufgeschnürt.⁹⁶ Protestantische Frauen blieben genauso den patriarchalen Strukturen von Ehe und Kirchenhierarchie unterworfen wie katholische Missionsschwestern, die in der Ordensgemeinschaft nur über sehr begrenzte individuelle Freiheiten verfügten. In Bezug auf die Lebensgeschichten einer katholischen Missionarinnengeneration nach 1945 kann diesbezüglich – wie in der Folge gezeigt werden wird – von einem ‚regulierten Abenteuer‘ gesprochen werden. Das Leben als Missionarin erlaubte zwar die Ausweitung von Möglichkeiten in Bezug auf Mobilität und berufliche Aktivitäten, diese Erweiterung war jedoch gekoppelt an die Bereitschaft, individuelle Interessen einer kollektiven Lebensweise zu opfern.⁹⁷

Es kann also nicht davon gesprochen werden, dass die christliche Mission ein emanzipiertes Frauenideal gefördert hätte, sondern vielmehr davon, dass das domestizierte bürgerliche Frauenideal auch in den ‚Missionsgebieten‘ zur Norm erhoben wurde. Die damit verbundenen Geschlechternormen wurden von Missionaren und Missionarinnen vertreten und verteidigt.

Nicht zuletzt benutzten auch Teile der bürgerlichen Frauenbewegung das Argument einer vermeintlich notwendigen Befreiung der Frauen in den Kolonien als Legitimation ihres eigenen Engagements.⁹⁸ In diesem Zusammenhang ortet Susan Thorne einen „Missionary-Imperial Feminisme“ in der bürgerlichen Frauenbewegung Europas und Nordamerikas. Dieser

94 Vgl. Lapode, Heathen, 128f.

95 Vgl. Elizabeth Isichei, Does Christianity Empower Women? The Case of the Anaguta of Central Nigeria, in: Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions, Providence 1993, 209–228, 209.

96 Vgl. Huber, Dangers, 180f.

97 Vgl. Huber/Lutkehaus, Introduction, 16.

98 Zum Zusammenhang von Frauenbewegung und Frauenmission vgl. auch Walgenbach, Frau, insb. 136–157; Keim, Frauenmission.

imperiale Feminismus sei durch die Vorstellung bestimmt, den kolonisierten Frauen helfen zu wollen. Gleichzeitig sei mit dieser Haltung eine Überlegenheit den ‚anderen‘ Frauen gegenüber zum Ausdruck gebracht worden, womit die eigene Ungleichheitsposition in der Heimatgesellschaft kompensiert worden wäre.⁹⁹

Ein Bereich der Mission, in dem der Vermittlung von bürgerlichen Geschlechteridealen besonderes Gewicht zukam, war die schulische Erziehung von Mädchen und Frauen in den Einsatzgebieten. Zentraler Aspekt der Schulausbildung für Mädchen war das Unterrichtsgebiet der „*Domestic Education*“, was Kochen, Nähen, Sticken, Wäschewaschen und Kinderpflege beinhaltete.¹⁰⁰ Hierfür wurden mitunter eigene Haushaltsschulen oder Nähschulen eingerichtet. In Mariannahill, dem Missionsgelände der Schwestern vom Kostbaren Blut, bestand ab 1934 die St. Theresa's Technical School, in der Mädchen und junge Frauen von Missionsschwestern in Hauswirtschaft unterrichtet und in den dazugehörigen Internaten betreut wurden.

Mit den Lektionen in Haushaltsführung wurden südafrikanischen Mädchen gleichzeitig die Aufgaben und Rollen einer christlichen (Ehe-)Frau vermittelt. Eng verbunden mit dieser Rolle war das christliche monogame Ehemodell, das im besonderen Fokus missionarischer Verkündigung stand. Die meisten Missionsangehörigen betrachteten polygame Familienverbände als moralisch verwerflich und ignorierten die sozialen und ökonomischen Hintergründe der Polygamie.¹⁰¹ Trotz dieses eurozentrischen Blicks auf Geschlechterideale verweist Nancy Lutkehaus darauf, dass die in Missionsschulen gelehrteten Ideen und Konzepte von Selbstwert und Identität Alternativen zu den traditionellen Lebensweisen für Frauen darstellen konnten.¹⁰² Jedenfalls boten Missionsschulen in vielen Gebieten die einzige Chance für Mädchen und junge Frauen auf eine schulische Ausbildung.

99 Vgl. Thorne, *Feminism*, 39–65. Gayatri Ch. Spivak, eine der wichtigsten Vertreterinnen der postcolonial studies kritisierte imperialistische Ansätze von Feminismus bereits in den 1980er Jahren: vgl. dazu einführend: María do Mar Castro Varela u. Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, 58ff.

100 Vgl. Lapode, *Heathen*, 126–144; für die französische Mission siehe auch: Rebecca Rogers, *Education, religion et colonisation en Afrique aux XIXe et XXe siècle*, in: CLIO. Histoire, femmes et société, 5 (1997), unter: <http://clio.revues.org/386>, Zugriff: 9.7.2012; Anne Hugon, *La contradiction missionnaire. Discours et pratique des missionnaires méthodistes à l'égard des femmes africaines de Cote de l'Or (1835–1874)*, in: CLIO. Histoire, femmes et société, 6 (1997), unter: <http://clio.revues.org/index374.html>, Zugriff: 23.8.2012.

101 Vgl. Bowie, *Introduction*, 146.

102 Vgl. Lutkehaus, *Maternalism*, 228.



Abb. 6: „Cooking outdoor“ (Originalbildunterschrift), Mariannahill ca. 1950
(Quelle: Chronik St. Theresa's Technical School Mariannahill).

Gendered Missions im 20. Jahrhundert

Die traditionellen Geschlechterarrangements blieben in der christlichen Mission über das gesamte 20. Jahrhundert hinweg wirksam.¹⁰³ Das Zweite Vatikanische Konzil hatte zwar den Bekehrungsauftrag und die Haltung gegenüber anderen Religionen revidiert und innerhalb der Orden den Bedürfnissen der individuellen Ordensmitglieder mehr Beachtung zugesichert, an der Geschlechterordnung änderte sich allerdings wenig. Obwohl Frauen zunehmend in den sakralen Dienst eingebunden wurden, blieben vor allem in der Katholischen Kirche die männlich dominierten Kirchenhierarchien bis heute unangetastet. Auch die Arbeitsfelder der Frauenmission betreffen nach wie vor zum Großteil traditionell weibliche Gesellschaftsbereiche: Hilfe und Fürsorge für Frauen und Kinder, den Schulbereich, Krankendienst und Haushalts- beziehungsweise typisch weibliche Handwerkstätigkeiten wie Stickerei oder Weberei.

Erst seit den 1970er Jahren, als gesellschaftliche Debatten das konservative Paradigma der Nachkriegsjahrzehnte herausforderten, erfuhren in der Kirche und damit auch in der Missi-

103 Vgl. Huber, Dangers, 192ff; Lutkehaus, *Maternalism*, 227.

on Handlungsräume von Frauen nach und nach Erweiterungen. Vor allem die Projektarbeit, das heißt die Entwicklung und Leitung von spezifischen Hilfsprojekten, bot einzelnen Missionarinnen die Möglichkeit, ihre eigenen Vorstellungen von Missionsarbeit zu realisieren.

In der pastoralen Arbeit kamen Frauen in der Mission ab den späten 1960er Jahren in erweiterter Form zum Einsatz, eine Entwicklung, die bis in die Gegenwart anhält. In der Mariannahiller Mission ist es seit 2006 eine Missionsschwester, die die deutschsprachigen KatholikInnen im Einzugsbereich der Missionszentrale betreut und spezielle kirchliche Dienste organisiert. Mary Taylor Huber beschreibt eine ähnliche Ausweitung pastoraler Zuständigkeiten von weiblichen Missionsangehörigen für die Missionskongregation der Steyler Missionsschwestern (Gesellschaft des Göttlichen Wortes oder Societas Verbi Divini, SVD), die in Papua Neu Guinea schon in den 1970er Jahren religiöse Einkehrtage leiteten und gestalteten, kirchliche Gemeinden betreuten oder Bibelgesprächsgruppen abhielten.¹⁰⁴ Ein Grund für den erweiterten pastoralen Einsatz von Frauen mag auch im Mangel an männlichem Missionsnachwuchs liegen, der sich ab Ende der 1960er Jahre noch wesentlich stärker als bei den weiblichen Missionsangehörigen abzuzeichnen begann.

Eine veränderte Situation ergab sich in den katholischen Missionen im Laufe des 20. Jahrhunderts des Weiteren durch die Gründung lokaler Missionsordenskongregationen beziehungsweise durch die Integration von Frauen aus den ‚Missionsländern‘ in die europäischen Ordensgemeinschaften.¹⁰⁵ Ähnlich wie innerhalb der Gruppe europäischer Missionsschwestern waren Position und Aufgabenbereiche der Ordensmitglieder, die aus den so genannten ‚Missionsländern‘ stammten, abhängig von ihrem Ausbildungsgrad. Die Integration im Sinne einer vorbehaltlosen Gleichstellung und kulturellen Offenheit gegenüber Glaubenszugängen afrikanischer Ordensangehöriger bedurfte eines langwierigen Prozesses. In der Kongregation der Schwestern vom Kostbaren Blut in Südafrika wurden beispielsweise erst ab den 1990er Jahren Führungspositionen innerhalb des Ordens mit südafrikanischen Missionarinnen besetzt. Seit 2006 ist die Provinzoberin der Provinz Südafrika eine aus Südafrika stammende Missionarin.

2.3 Mission als Thema der Geschichtswissenschaften

Missionsgeschichte war lange Zeit kaum Thema der Geschichtswissenschaften sondern vielmehr der spezialisierten katholischen und evangelischen Missionswissenschaft überlassen. Diese Disziplin hatte sich im Zuge der aufstrebenden Begeisterung für die Missionsbewegung im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelt. Der erste Lehrstuhl für Missionswissenschaft wurde 1867 an der Universität Edinburgh in Schottland eingerichtet, wo auch 1910

¹⁰⁴ Vgl. Huber, Dangers, 198.

¹⁰⁵ Zur Integration und Gründung der „Afrikanischen Schwestern vom Kostbaren Blut“ siehe Kapitel 4.3.

erstmal eine internationale Missionskonferenz stattfand.¹⁰⁶ Es handelte sich dabei um ein wissenschaftliches Feld, das wie die Theologie generell lange von männlichen Wissenschaftlern dominiert blieb. Damit war auch die Missionsgeschichte ein Bereich mit ausgeprägt androzentrischer Darstellung. Die Bedeutung von Geschlecht als wissenschaftlicher Kategorie und der Anteil von Frauen in der christlichen Missionsbewegung blieb in der Missionsforschung lange ein unterbelichtetes Thema. Obwohl die Zahl der Missionarinnen jene der Missionare in den ‚Missionsländern‘ spätestens in den 1920er Jahren überholte, standen Missionarinnen und ihr Wirken in der Missionshistoriografie, unabhängig von ihren Leistungen, immer im Schatten der männlichen Missionare und Priester.¹⁰⁷

In jüngster Zeit gilt der Religion und damit auch der Mission ein neu entflammtes historisches Interesse. Dies ist vor allem in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft zu bemerken, wo die Perspektive der Globalgeschichte auch die Frage nach der globalen Vernetzung des Religiösen aufgeworfen hat.¹⁰⁸ Wie Rebekka Habermas feststellt, ist Mission als Thema von der so genannten allgemeinen Geschichte unterschätzt beziehungsweise übersehen worden. Sie begründet die Vorbehalte, die in der deutschen Geschichtswissenschaft der Missionsgeschichte entgegengebracht wurden und werden, mit dem vorherrschenden Masternarrativ, unter dem die Missionshistoriografie lange Zeit gelitten hat.¹⁰⁹ Im Zentrum der meist von den Missionsgesellschaften und -orden selbst verfassten Missionsgeschichten standen heroische Narrative, die den Missionar als Helden und Kämpfer stilisierten, der die Widrigkeiten der ‚heidnischen‘ Fremde überwindet. Im dreifachen Kampf gegen das

106 Vgl. Thomas Ohm, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte. Eine Zeittafel*, Münster 19612, 157 u. 159.

107 Vgl. Faschingeder, *Missionsgeschichte*, 13.

108 Kennzeichen dieser Neuentdeckung der Missionsgeschichte als Thema der Geschichtswissenschaft sind vor allem Schwerpunktnummern von Zeitschriften und Tagungen zu einschlägigen Themen. Beispielsweise: Sebastian Conrad u. Rebekka Habermas Hg., *Mission und kulturelle Globalisierung, Geschichte und Gesellschaft*, 36 (2010); *Mission. Transnationale Perspektiven*, Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte (2011); Martina Gugglberger u. Christine Egger Hg., *Missionsräume – Missionary Spaces*, ÖZG, 2 (2013); Rebekka Habermas u. Richard Hölzl Hg., *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2014; Ulrich van der Heyden u. Andreas Feldtkeller Hg., *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -ermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2012; Konferenz „Kognitive Kartographien des Religiösen. Missionsgeschichte, Wissensgeschichte, Transfersgeschichte (17.–20. Jahrhundert)“, 19.3.–20.3.2009, Wolfenbüttel; Tagung „Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert“, 9.10.–10.10.2009, Würzburg; Kolloquium „Europe as the Other. External Perspectives on European Christian Identity“, 01.09.–03.09.2011, Mainz; Workshop „Missionarinnen und Missionare als Akteure der Transformation und des Transfers. Außereuropäische Kontaktzonen und ihre europäischen Resonanzräume (1860–1940)“, 29.9.–1.10.2011, Göttingen; 25. Jahrestagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung mit Generaldebatte zum Thema „Innere und äußere Mission: zwei Seiten ein und derselben Medaille? Ein konfessioneller Vergleich“, 11.11.–13.11.2011, Schwerte; Arbeitstagung „Individualisierung durch christliche Mission?“, 25.4.–28.04.2012, Erfurt.

109 Habermas, *Mission*, 632.

‚Heidentum‘, sich selbst und die sündige europäische Gesellschaft wird der Missionar als einsamer Held konstituiert. Laut Habermas ist diese höchst wirksame Geschichtskonstruktion dafür verantwortlich, dass Missionsgeschichte bis heute kein integraler Bestandteil der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ist.¹¹⁰

Eine missionsgeschichtliche Forschung aus der Perspektive der Frauen- und Geschlechterforschung entwickelte sich erst langsam seit Ende der 1980er Jahre. Vor allem im US-amerikanischen und angelsächsischen Raum erschienen zahlreiche Publikationen zu Frauen in der Mission, wobei, betrachtet man die Anzahl der Publikationen, ein generell stärkeres und früheres Interesse an Forschungen zum Thema Religion, Kloster, Mission und Frauen zu bestehen scheint.¹¹¹ Es liegen zahlreiche Fallstudien vor, die sich auf die Geschichte einzelner Ordensgemeinschaften konzentrieren oder sich kulturhistorischen Themen wie der Entwicklung der Ordenstracht oder der Visualisierung von Nonnen in den Nachkriegsjahrzehnten in Film, Fernsehen und Werbung widmen.¹¹²

Erst seit den 1990er Jahren sind im deutschsprachigen Raum verstärkte Ansätze missionswissenschaftlicher Frauenforschung zu beobachten, die gemäß den in den Gender Studies entwickelten theoretischen Konzepten Geschlechterkonstruktionen und Geschlechterordnungen im Feld der Mission dechiffrieren.¹¹³

Vor allem die Erforschung von Frauen in der protestantischen Mission setzte wichtige Akzente und motivierte weitere Forschungen zum Thema Frauenmission. Wegweisende Publikationen erschienen im letzten Jahrzehnt vor allem zu Frauen in der Basler Mission, die über ein umfangreiches und gut zugängliches Archiv verfügt. Simone Prodoliet behandelt in ihrem 1987 erschienenen Buch den Export des bürgerlich-europäischen Frauenide-

110 Vgl. Habermas, *Mission*, 633ff.

111 Vgl. Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., *Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions*, Providence 1993; Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999; Thorne Susan, *Congregational Missions and the Making of an Imperial Culture in Nineteenth Century England*, Stanford 1999; Rhonda A. Semple, *Missionary Women. Gender, Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission*, Rochester, New York 2003; Deborah Gaitskill, Introduction, in: *Le fait missionnaire. Social Sciences and Missions*, 16 (2005), 5–10; Antoinette Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women and Imperial Culture, 1854–1914*, Chapel Hill 1994; Hilde Nielssen, Inger Marie Okkenhaug u. Karina Hestad-Skeie, *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Century*, Leiden 2011.

112 Beispielsweise: Robert, *women*; Helen Matthews Lewis u. Monica Appleby, *Mountain sisters. From convent to community in Appalachia*, Lexington 2003; John J. Fialka, *Sisters. Catholic Nuns and the Making of America*, New York 2003; Elizabeth Kuhns, *The habit. A history of the clothing of Catholic nuns*, New York 2003; Rebecca Sullivan, *Visual habits. Nuns, feminism, and American postwar popular culture*, Toronto/Buffalo/London 2005; Silvia Evangelisti, *Nuns. A history of convent life*, Oxford 2007.

113 Vgl. Lienemann-Perrin, *Geschlechterbilder*, 71–72; dies., *Frauenforschung*, 230; vgl. außerdem: Heike Walz, „Reading Women into History“. Frauen im Dialog über Mission, Postkolonialismus, Gender und Evangelisation, in: *Zeitschrift für Mission*, 3 (2002), 288–305.

als in die ‚Missionsländer‘ durch Erziehungs- und Disziplinierungsmaßnahmen von protestantischen Missionarinnen.¹¹⁴ Dagmar Konrads umfangreiche Studie zu den Ehefrauen pietistischer Missionare der Basler Mission untersucht anhand von Quellenmaterial aus Nachlässen das Leben von Frauen, die als „Missionsbräute“ ihr Leben in Indien, Afrika und China verbrachten.¹¹⁵ Beide Studien sowie Vera Boetzingers Publikation über die deutsche protestantische Frauenmission in China widmen sich schwerpunktmäßig der Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts beziehungsweise der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.¹¹⁶ Ein Schwerpunkt auf dem 19. Jahrhundert lässt sich auch generell bei Publikationen zur Geschichte von Frauenordensgemeinschaften feststellen.¹¹⁷ Einige wichtige missionshistorische Forschungen beziehungsweise Studien zu Frauenklöstern kommen aus dem Fachbereich der Europäischen Ethnologie bzw. der Anthropologie. Hier ist vor allem die Arbeit von Gertrud Hüwelmeier zu nennen, die nach einer monatelangen Feldstudie bei den Armen Dienstmägden ein Buch über das Kloster als sozialen Raum vorlegte und mehrere Aufsätze zum Missionsorden als transnationalem Phänomen veröffentlichte.¹¹⁸ Zu Südafrika und zur Interaktion der katholischen Mariannahiller Missionare mit der afrikanischen Bevölkerung von 1882 bis 1909 hat der österreichische Kulturanthropologe Clemens Gütl geforscht. Er erstellte eine Studie zur katholischen Missionierung durch die Mariannahiller Missionare in Natal, wobei er die bisherige ordensinterne Historiografie kritisch beleuchtet und vor allem koloniale und afrikanische Kontexte mit einbezieht.¹¹⁹

Wissenschaftliche Studien zu Frauen in der Mission im 20. Jahrhundert, vor allem für den Zeitraum nach 1945, sind nach wie vor ein Forschungsdesiderat. Zwar verfügen die meisten weiblichen Ordensgemeinschaften über zum Teil gedruckte Ordenschroniken und -geschichten, doch ihre AutorInnen kommen meist aus den Reihen der eigenen Organisation und nur wenige sind nach wissenschaftlichen Standards verfasst.¹²⁰

114 Prodolliet, Schamlosigkeit.

115 Konrad, Missionsbräute.

116 Vera Boetzing, „Den Chinesen ein Chinese werden“. Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842–1952, Stuttgart 2004.

117 Zum Beispiel: Relinde Meiwes, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2000.

118 Hüwelmeier, Närrinnen; dies., „Nach Amerika!“ Schwestern ohne Grenzen, in: *L’Homme. Z. F. G.*, 16, 2 (2005), 97–115; dies., Ordensfrauen unterwegs. Transnationalismus, Gender und Religion, in: *Historische Anthropologie*, 13, 1 (2005), 91–110; dies., Ordensfrauen im Jumbojet. Katholische Schwestern als Akteure im Prozess der Globalisierung, in: Florian Kreuzer u. Silke Roth Hg., *Transnationale Karrieren. Biografien, Lebensführung und Mobilität*, Wiesbaden 2006, 64–82.

119 Clemens Gütl, *amaLala – amaRoma – amaKholwa. Eine Studie zu soziokulturellen und ökonomischen Faktoren europäisch-afrikanischer Interaktionen in Mariannahill, Natal 1882–1909*, Dissertation, Universität Wien 2005; Clemens Gütl Hg., „Adieu ihr lieben Schwarzen“. *Gesammelte Schriften des Tiroler Afrika-Missionars Franz Mayr (1865 – 1914)*, Wien/Köln/Weimar 2004.

120 Zu den Steyler Missionarinnen: Katharina Stornig, *Sisters Crossing Boundaries. German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea, 1897–1960*, Göttingen 2013.

3. Methodischer Zugang

3.1 Qualitative Forschung als Herausforderung

Die vorliegende Studie entstand unter Einsatz qualitativer Methoden und erschließt das Thema basierend auf lebensgeschichtlichen Interviews.¹²¹ Ein Kennzeichen qualitativer Forschung ist eine grundsätzliche Offenheit bei der Wahl der Methode zu Beginn und während des Forschungsprozesses. Es gibt keine vorgegebene Methode, die von vornherein auf alle Fragestellungen und Themen anwendbar ist. Vielmehr liegt die Herausforderung der Forscherin/des Forschers darin, für den jeweiligen Untersuchungsgegenstand beziehungsweise für die jeweilige Fragestellung eine geeignete Kombination an Methoden zu finden und anwendbar zu machen. Die Frage der Methodenwahl stellt sich nicht nur bei der Analyse der Daten, sondern bereits bei der Datenerhebung. Hier hat sich die methodische Herangehensweise prozesshaft entwickelt und wurde immer wieder an den Fragestellungen geformt.

Qualitative Methodik zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass die Datensammlung oder Quellenerhebung nicht in vorhersehbaren Situationen beziehungsweise idealtypischen Kontexten passiert. Interviews beispielsweise generieren immer wieder neue methodische Erfahrungen und sind abhängig vom Kontext, in dem sie entstehen.

3.2 Feldphase im Missionskloster

Qualitative Interviews finden nicht in einer Laborsituation statt, sondern in einem spezifischen örtlichen, lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext. Entscheidend für die Phase der Datenerhebung war die Notwendigkeit einer komprimierten Feldphase in Südafrika, in der die Interviews organisiert und durchgeführt werden mussten und parallel dazu weitere Quellen recherchiert wurden. Der Eintritt in das Feld des Missionsordens wurde mir über eine Kontaktperson, eine Missionsschwester, die aus meinem Heimatort stammt, ermöglicht.

121 Allgemeine Grundlagenliteratur zu qualitativen (biografischen) Methoden (Auswahl): Uwe Flick, Ernst von Kardorff u. Ines Steinke Hg., *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek b. Hamburg 20054; Uwe Flick, *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2000⁵; Lutz Niethammer Hg., *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral history“*, Frankfurt a. M. 1985; Thomas Heinze, *Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodologie und Forschungspraxis*, München/Wien 2001; Gerd Jüttemann u. Hans Thomae Hg., *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*, Weinheim 1998; Ralf Bohnsack, *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*, Opladen 2003⁵.

In der ethnographisch ausgerichteten Forschung, in der Feldphasen unumgängliche Bestandteile des Forschungsprozesses sind, wird vor allem mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung und daraus hervorgehenden Forschungsnotizen gearbeitet.¹²² Auch im vorliegenden Projekt sind Feldnotizen, Reflexionsbögen und Tagesprotokolle wichtige Instrumente, zusätzlich zu den lebensgeschichtlichen Interviews Begegnungen, Erzählungen, Beobachtungen und die eigene Rolle im Feld festzuhalten, um sie bei der Auswertung der Interviews als ergänzende Rahmeninformationen präsent zu haben. Durch diesen zusätzlichen Blick auf die Alltagskultur der Interviewpartnerinnen konnten Äußerungen und Einschätzungen aus den Interviews in einen sozialen Kontext eingeordnet werden.¹²³ Nicht alle geführten Interviews beziehungsweise Gespräche konnten aufgezeichnet werden. Vor allem in den drei Wochen, die ich im Altersheim des Ordens im *Sacred Heart Home* in Ixopo verbrachte, ergaben sich wichtige und interessante Gespräche während der Mahlzeiten, die ich mit den Missionsschwestern einnahm. Auf Spaziergängen, Autofahrten und Ausflügen erlebte ich Gruppensituationen mit mehreren Schwestern und konnte Rituale und alltägliche Umgangsformen kennen lernen. Mein Einblick in das spirituelle Leben der Schwesterngemeinschaft erschloss sich durch die Teilnahme an ihrem Alltagsleben, vor allem während dieses Aufenthalts in Ixopo.



Abb. 7: Sacred Heart Home in Ixopo
(Quelle: M. G.).



Abb. 8: Dining Room des Sacred Heart Home
(Quelle: M. G.).

122 Vgl. H. Russell Bernard, *Research methods in anthropology. Qualitative and quantitative methods*, Walnut Creek u. a. 2002, 322–364.

123 Die Ethnologin Gertrud Hüwelmeier unterstreicht ebenfalls die Wichtigkeit von Feldbeobachtungen für die Kontextualisierung von lebensgeschichtlichen Interviews, vgl. Hüwelmeier, *Närrinnen*, 88–89.

Dabei galt es auch mit meiner Rolle als Fremde, als einzige junge Frau ohne Schleier und in Zivilkleidung, umzugehen. Die Reaktionen auf meine Anwesenheit und mein Projekt waren täglich und subtil in verschiedenen Situationen spürbar. In dieser Phase wäre eine Supervision sehr sinnvoll und in manchen Situationen wahrscheinlich entlastend gewesen. Ein (weltlicher) Besuch, der über drei Wochen bleibt und an den Mahlzeiten im Refektorium (auch *Dining Room*) der Schwesterngemeinschaft teilnimmt, stellt eine Seltenheit im Ordensalltags des Altersheims dar. Für gewöhnlich ist für BesucherInnen – meistens handelt es sich um Verwandte oder Bekannte – ein eigenes separiertes Esszimmer vorgesehen. Der Gästetrakt mit zwei Gästezimmern und einem Aufenthaltsraum ist in einem Seitenflügel des Altersheims untergebracht, den die Missionsschwestern im Normalfall nicht betreten.

Das Klostergelände des *Sacred Heart Home* ist wie alle Häuser und Gebäude der weißen Bevölkerungsgruppe in Südafrika mit Zäunen, Stacheldraht und Alarmanlagen nach außen hin abgeschottet. Nachdem die Anlage mehrere Kilometer vom Ort Ixopo entfernt liegt, wurde mir aus Sicherheitsgründen davon abgeraten, das Gelände alleine zu verlassen. Diese Situation bewirkte, dass ich auch meine ‚Freizeit‘ mit den Schwestern verbrachte. Ein Sonntagsausflug führte mich in Begleitung von drei Missionarinnen auf die Missionsstation Kevelaer, ein weiterer für eine kleine Wanderung in die Drakensberge und auf die Missionsstation Reichenau. Dreimal in der Woche wurde ich eingeladen, in einer bestehenden abendlichen Kartenrunde mitzuspielen.

Während einige wenige Schwestern ein Interview verweigerten, traten vereinzelt Schwestern an mich heran und boten sich ihrerseits an. Das Erzählen der Lebensgeschichte ging sowohl den Befragten als auch mir als Interviewerin nahe. Sehr viele Interviewpartnerinnen äußerten sich positiv darüber, in einer derartigen Ausführlichkeit über ihr Leben erzählen zu können, was für die meisten eine Ersterfahrung bedeutete. Durch das Interview und die intensive gemeinsam verbrachte Zeit entstand mitunter eine gewisse Vertrautheit, die zum Teil auch nach den Terminen noch spürbar blieb. Eine Missionsschwester bat mich beispielsweise am Tag nach dem Interview, ihr die Haare zu schneiden.¹²⁴

Die Feldphase in Mariannahill, wo ich insgesamt sieben Wochen verbrachte, war in Bezug auf den Kontakt zu den Missionsschwestern distanzierter, da ich hier in einem vom Orden betriebenen Gästehaus abseits des Ordenskonvents wohnte. Das Innere des Konvents betrat ich nur vereinzelt, entweder für einen Interviewtermin oder ein Gespräch mit meiner Kontaktschwester. Eine große Ausnahme bildete zum Ende meines Forschungsaufenthalts ein Abend, an dem ich eingeladen wurde, einen Vortrag über mein Projekt zu halten sowie am Abendessen mit anschließender Vesper in der Kirche teilzunehmen. Ich hatte inzwischen Kontakt mit der Provinzoberin aufgenommen und mein Projekt vorgestellt. Schwes-

124 Zu den „Folgen der Befragung“ und dem Problem von persönlicher Distanz und Nähe vgl. Werner Fuchs, *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen 1984, 265–267, u. Albert Lichtblau, *Keeping Distance*, in: Philippe Denis u. James Worthington Hg., *The power of oral history. Memory, healing and development*, Pietermaritzburg 2002, 814–824.

ter Paula Maine bat mich, über meine Arbeit, allgemein über Frauengeschichte und den Umgang mit Selbstzeugnissen und Nachlässen als historischen Quellen zu den Schwestern zu sprechen. Für mich bot der Vortragsabend, bei dem etwa vierzig Schwestern anwesend waren, eine wertvolle Gelegenheit meine ‚Mission‘, also meine Arbeit als Frauenhistorikerin, zu erklären und sowohl den Interviewpartnerinnen als auch den anderen anwesenden Schwestern auf diese Art einen Ausschnitt aus meinem Leben zu erzählen. Im Anschluss an den Vortrag wurde ich schließlich von meiner Kontaktschwester vorsichtig gefragt: „Darf ich fragen, bist Du Feministin?“ Es folgte ein interessantes Gespräch über Feminismus und meine eigene gesellschaftskritische Grundhaltung gegen Diskriminierung aufgrund von Geschlecht.

3.3 Lebensgeschichtliche Interviews

Die Methode der Oral History

Oral History, als methodische und theoretische Richtung der Geschichtswissenschaft, weist mittlerweile eine jahrzehntelange Forschungsgeschichte auf. Der Paradigmenwechsel in den Geschichtswissenschaften in den 1970er Jahren, weg von einer reinen Struktur- und Politikgeschichte hin zu einer Sozial-, Alltags- und Geschlechtergeschichte,¹²⁵ ging einher mit der zunehmenden Nutzung dieses methodischen Handwerkzeuges. In besonderer Weise mit der Verwendung von Oral History als Forschungsmethode verwoben war die sich etablierende historische Frauenforschung, die sich mittlerweile zur Frauen- und Geschlechterforschung weiterentwickelt hat. Die Erwartungen richteten sich vor allem darauf, durch „mündliche Quellen“ und den perspektivischen Zugang einer „Geschichte von unten“ auch Frauen und ihre Lebenswelten stärker in den Fokus der Geschichtsforschung zu holen.¹²⁶ Vor allem das Einbeziehen von Überlebenden der Shoa als Zeitzeugen und Zeitzeuginnen haben anfangs zu einem verstärkten Interesse an Erinnerungen als Quelle für die Geschichtsschreibung beigetragen. Zahlreiche Sammlungen von „Oral beziehungsweise Audiovisual Holocaust Testimonies“ sind seit Ende des Zweiten Weltkrieges in den USA und in Europa entstan-

125 Vgl. z. B. für die Österreichische Geschichtswissenschaft: Reinhard Sieder, Was heißt Sozialgeschichte?, in: ÖZG. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, 1 (1990), 25–48; Josef Ehmer u. Albert Müller, Sozialgeschichte in Österreich. Traditionen, Entwicklungsstränge und Innovationspotential, in: Jürgen Kocka Hg., Sozialgeschichte im internationalen Überblick. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung, Darmstadt 1989, 109–140.

126 Vgl. Karin Hagemann, „Ich glaub‘ nicht, daß ich Wichtiges zu erzählen hab‘ ...“ Oral History und historische Frauenforschung, in: Herwart Vorländer Hg., Oral history. Mündlich erfragte Geschichte, Göttingen 1990, 29–48; Susan H. Armitage, Patricia Hart u. Karen Weathermon Hg., Women’s oral history, The Frontiers reader, Lincoln 2002.

den,¹²⁷ die mündliche beziehungsweise audiovisuelle Erinnerungen und Lebensgeschichten archivieren.

Die Oral History arbeitet mit lebensgeschichtlichen Interviews und somit mit mündlich überlieferter Geschichte. Durch das Erschließen von mündlichen Quellen hat die Oral History vor allem in jenen Bereichen der historischen Forschung vielfältige Anwendung gefunden, zu denen andere Quellen kaum Zugang gewähren.¹²⁸ Im Vergleich zu diesen ist ein besonderes Merkmal der Oral History der Rückgriff auf erzählte Erinnerung. Das von ZeitzeugInnen Berichtete geht beim Erzählen durch den „Filter der Erinnerung“, was die hervorstechendste und zugleich problematischste Besonderheit dieser Quellengattung ausmacht.¹²⁹

Kritik an der Verwendung von mündlichen Quellen kam überwiegend aus dem Feld einer traditionellen Geschichtsschreibung. Mündliche Quellen wurden als unzuverlässig, selektiv und alles andere als objektiv betrachtet. Diese Einwände gelten mittlerweile jedoch auch in Bezug auf schriftliche Quellen, auch diese unterliegen Konstruktionsmechanismen und müssen dementsprechend quellenkritisch verwendet werden. Tatsächlich sind ZeitzeugInnen „umstrittene Gestalten“ für die historische Zukunft, wie es Alexander von Plato ausdrückt.¹³⁰ Erzählte Erinnerungen sind beeinflusst vom sozialen Umfeld und unterliegen, vor allem dann wenn Lebensgeschichten an Außenstehende erzählt werden, mitunter auch einer sozialen Kontrolle. Im Falle von Ordensfrauen ist es naheliegend, dass sie beispielsweise ihre Ordensgemeinschaft möglichst positiv darstellen.¹³¹ Neben interessensgeleiteten Auslassungen, unbewussten Verdrängungen und nachträglich zurechtgelegten Erzählungen sind ForscherInnen auch mit der Möglichkeit von ‚verzerrten‘ Erinnerungen konfrontiert. Schließlich müssen ZeitzeugInnen damit umgehen, dass historische Verläufe und auch die eigene Lebensgeschichte keine kontinuierliche Entwicklung aufweisen, sondern Brüche und Wendepunkte einen nachträglich konstruierten Lebensverlauf erfordern. Trotzdem erlaubt Oral History durchaus in einem gewissen Ausmaß Rückschlüsse auf konkrete historische Begebenheiten, wie Margit Reiter in ihrer Studie zum Nationalsozialismus im Familiengedächtnis darlegt:

Als mittlerweile allgemein gültiges Prinzip der Oral History gilt, dass lebensgeschichtliche Interviews weniger darüber aussagen, wie es gewesen ist, sondern wie etwas von heute aus

127 Siehe dazu: Maria Ecker, „Tales of Edification and Redemption“. Oral/Audivisual Holocaust Testimonies and American Public Memory 1945–2005, Dissertation, Universität Salzburg 2006.

128 Vgl. Alexander von Plato, Erfahrungsgeschichte – von der Etablierung der Oral History, in: Gerd Jüttemann u. Hans Thomae Hg., Biographische Methoden in den Humanwissenschaften, Weinheim 1998, 60–74.

129 Vgl. Herwart Vorländer Hg., Oral history. Mündlich erfragte Geschichte, Göttingen 1990.

130 Vgl. Alexander von Plato, Janus als Zeuge? Zeitzeugen-Erinnerung und das Problem der „Verdrängung“, in: Horch und Guck, 2 (2006), 1–5.

131 Vgl. Gabriele Rosenthal Hg., Wie erzählen Menschen ihre Lebensgeschichte? Hermeneutische Fallrekonstruktion distinkter Typen, unveröffentlichter Forschungsbericht, Bielefeld 1989, 23.

als vergangenes Ereignis wahrgenommen, präsentiert und gedeutet wird. Nicht die Rekonstruktion des damaligen Erlebens, die ‚historische Wahrheit‘, sondern der nachträglich hergestellte Sinnzusammenhang, die Rekonstruktion der Erinnerung steht somit im Vordergrund. Interviews sind aber nicht nur als reine Konstruktion zu betrachten, die das Produkt der jeweiligen Gesprächssituation sind und keine Aussagekraft über reale vergangene Ereignisse und Erfahrungen haben, sondern bis zu einem bestimmten Grade können durchaus Rückschlüsse auf konkrete Erfahrungen und Erlebnisse gezogen werden.¹³²

Unter Einbindung von soziologischen Methoden und kulturanthropologischen sowie psychologischen Theorien hat sich in den letzten Jahrzehnten ein quellenkritisches Instrumentarium herausgebildet, das dazu dient, Erinnerungen für die Geschichtsschreibung neu zu lesen und vor allem mit anderen Quellen zu kombinieren. Damit konnte die zuvor beargwöhnte Subjektivität zunehmend als Stärke von mündlichen Quellen begriffen werden.¹³³

Bei der Arbeit mit dieser Forschungstechnik gilt es kritisch zu bedenken, dass erzählte Lebensgeschichten von Erwartungshaltungen, formalen Zwängen und sinnstiftenden Konstruktionsprozessen im Augenblick des Interviews gewissermaßen strukturiert werden. Der Inhalt der Oral-History-Quelle wird maßgeblich vom „interpersonellen Drama“ bestimmt, bei dem die interviewte Person und der/die InterviewerIn miteinander in Beziehung treten und ihre kommunikativen Rollen spielen.¹³⁴ Die Rolle der *Oral Historians* als Interviewende und als Interpretierende wurde zunehmend in den 1980er Jahren theoretisch und methodisch präzisiert.¹³⁵ Angelehnt an den Begriff der „Gedächtnisorte“ von Pierre Nora bezeichnet Margit Reiter Interviews als Gedächtnis- oder Erinnerungsorte, „wo Erinnerung aktiviert, vergegenwärtigt und (neu) arrangiert wird“. ¹³⁶ Das Interview ist demnach eine Erinnerungsproduktion, die an einem Ort der sozialen Interaktion zwischen Interviewenden und Interviewten stattfindet.

Als großen und revolutionären Meilenstein in der Entwicklung der Oral History bezeichnete Alistair Thomson die digitale Revolution an der Schwelle zum neuen Millennium.¹³⁷ Die Interviews meines Projektes wurden zur Sicherheit doppelt aufgezeichnet (mittels mp3-Rekorder und digitalem Aufnahmegerät). Digitale Geräte haben den Vorteil, sehr klein und ‚unauffällig‘ zu sein, wodurch die Interviewsituation kaum gestört wird.

132 Margit Reiter, *Die Generation danach. Der Nationalsozialismus im Familiengedächtnis*, Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 39.

133 Vgl. Robert Perks u. Alistair Thomson Hg., *The oral history reader*, London/New York 2006², 3.

134 Vgl. Harry Hermanns, *Interviewen als Tätigkeit*, in: Flick/Kardorff/Steinke, *Qualitative Forschung*, 360–368.

135 Vgl. Perks/Thomson, *Oral History*, 5.

136 Vgl. Reiter, *Generation*, 23.

137 Vgl. Perks/Thomson, *Oral History*, 8.

Interviewsample – Interviewsituationen

Die Interaktion und die ‚Interviewbeziehung‘ zwischen mir als Interviewerin und den Missionsschwestern als Interviewpartnerinnen war einerseits von unterschiedlichen Generationszugehörigkeiten geprägt und andererseits von der Tatsache, dass ich als Ordens-Externe die Interviews führte. Daraus ergaben sich Vorannahmen und Erwartungshaltungen, die sich zum Teil auch in den Inhalten der Interviews widerspiegeln.

Die dieser Arbeit zugrunde liegenden 26 Interviews wurden alle – abgesehen von einer Ausnahme – in Südafrika zwischen Anfang Oktober und Mitte Dezember 2006 in Mariannahill und Ixopo (beide Provinz KwaZulu-Natal) geführt. Ein Interview entstand im Juni 2006 während eines Heimaturlaubs einer Missionsschwester in Österreich. Die Auswahl der Interviewpartnerinnen erfolgte mit dem Ziel, ein möglichst breites Spektrum an Lebensgeschichten zu generieren. Die Kriterien, die dafür herangezogen wurden, waren die Geburtsjahrgänge der Frauen, ihre Berufsausbildung und ihre Tätigkeitsbereiche im Laufe des Missionseinsatzes sowie ihre nationale und regionale Herkunft. Bis auf eine Interviewpartnerin hatten alle Gesprächspartnerinnen das durchschnittliche südafrikanische Pensionsalter von 65 Jahren erreicht. Mit meinem Interviewsample erfasste ich ungefähr ein Drittel der gegenwärtigen deutschen und österreichischen Ordensmitglieder in Südafrika. Drei Interviews führte ich mit aus Südafrika stammenden Schwestern, um Einblick in deren Perspektive auf das Leben als Missionsschwestern zu bekommen. Unmittelbar Gegenstand dieser Arbeit sind allerdings nur die 23 Interviews mit den europäischen Schwestern. Die Dauer der Gespräche war sehr unterschiedlich und belief sich auf eine Stunde bis zu drei Stunden. In drei Fällen konnte ein zweites Interview für vertiefende Fragen stattfinden.

Bei den Interviewpartnerinnen handelte es sich um Frauen der Geburtsjahrgänge 1912 bis 1942, wobei der Großteil zwischen 1922 und 1940 geboren wurde. 14 Frauen stammten ursprünglich aus Österreich, neun aus Deutschland. Neun Schwestern hatten während ihres Aufenthaltes in Südafrika die südafrikanische Staatsbürgerschaft angenommen. Die Mehrzahl der Frauen trat zwischen 1947 und 1960 in den Orden ein und kam zwischen 1950 und 1970 nach Südafrika, wo alle Interviewpartnerinnen seither leben.

Die Interviews in Mariannahill fanden zum Teil auf dem Balkon meines Zimmers im Gästehaus, im Empfangsraum des Konvents, im Büro der jeweiligen Schwester, jene in Ixopo alle im Aufenthaltsraum des Gästetrakts statt. Die Vereinbarung des Termins erfolgte vor allem anfangs über Vermittlung meiner ‚Kontaktschwester‘, danach über direkte Kontaktaufnahme mit den jeweiligen Schwestern.



Abb. 9: Interviews mit Missionarinnen (Quelle: M. G.).

Die Interviews begannen mit einem offenen Teil, in dem die Interviewpartnerinnen aufgefordert wurden, ihr Leben zu erzählen. Erst nach Ende dieser offenen „Haupterzählung“¹³⁸ stellte ich Fragen, die sich vertiefend auf das Erzählte bezogen oder Themen betrafen, die ich vorher in einem Frageleitfaden festgelegt hatte. Es handelt sich also um teilstrukturierte narrative Interviews.¹³⁹ Letztendlich wurde aber auch dieser Teil situationsabhängig dem Gesprächsverlauf angepasst. In einigen Fällen irritierte die Interviewpartnerin die offene Eingangsfrage und ich setzte schon zu Beginn des Gesprächs mit Fragen ein. Viele der Interviewpartnerinnen äußerten sich nach dem Interview positiv, einmal ausführlich und zusammenhängend über ihr Leben erzählt zu haben und fanden es „interessant, einmal auszukramen“. Mit wenigen Ausnahmen war die Interviewsprache Deutsch. In einigen Fällen

138 Nach Fritz Schütze und Gabriele Rosenthal bedarf es einer offenen Haupterzählung, die vom Erzählenden autonom gestaltet werden kann, um die Relevanz und biografische Funktion der autobiographischen Konstruktion analysieren zu können. Vgl. Gabriele Rosenthal, *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biografischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt a. M. 1995, 197–200.

139 Vgl. Christel Hopf, *Qualitative Interviews – ein Überblick*, in: Flick/Kardorff/Steinke, *Qualitative Forschung*, 349–360, 353.

wechselten die interviewten Frauen zur englischen Sprache und wieder zurück. Einzelne Begriffe und Ausdrücke in Englisch wurden in nahezu allen Fällen verwendet.

Die Interviewpartnerinnen sprachen zum Teil sehr offen über persönliche Probleme und Zweifel, waren aber durchwegs verhalten, wenn es um Vorkommnisse innerhalb der Gemeinschaft und mit Mitschwestern ging. An manchen Stellen der Interviews wurde ich gebeten, das Aufnahmegerät auszuschalten, vor allem, wenn es um Konfliktsituation und Ordensinterna ging. Immer wieder entstanden Situationen der ‚emotionalen Verdichtung‘, in denen das Erinnern starke emotionale Betroffenheit bewirkte. Erinnerungen, die intensive Emotionen auslösten, betrafen beispielsweise den Tod der Eltern oder Angehöriger, Erlebnisse während des Zweiten Weltkrieges, die Aussendung in die Mission oder das Erleben des Endes der Apartheid in Südafrika.

Transkription und Auswertung der Interviews

Mündlich erhobene Quellen durchlaufen einen Weg der Informationsreduktion von den Primärdaten (dem Originalgespräch) über die Sekundärdaten (den Audioaufnahmen des Gesprächs) bis zu den Tertiärdaten (dem Transkript des Gesprächs auf der Grundlage der Audioaufnahme).¹⁴⁰ Diese Informationsreduktion und -abstraktion von den Primärdaten zu den Tertiärdaten muss als notwendiger Prozess in Kauf genommen werden, um Gespräche oder Interviews wissenschaftlichen Analysen zugänglich zu machen. Das Interview als Begegnung, Informationsaustausch, aber auch die kommunikative Beziehungssituation ist ein einmaliges Kommunikationsereignis mit einem unwiederbringlichen und nicht vollständig in eine textliche Form transkribierbaren Szenario. Innere Betroffenheit, emotionale Reaktionen und dementsprechende nonverbale Gestik und Mimik, gegenseitige Sympathie oder Antipathie sowie externe Faktoren wie Lärm, Witterung oder unvorhersehbare Störungen spielen eine nicht zu unterschätzende Rolle.¹⁴¹

Die Transkription der Interviews wurde nach der Interview- beziehungsweise Feldphase von mir selbst durchgeführt und mittels Reflexionsbögen protokolliert, in denen Auffälligkeiten der Gesprächssituation notiert wurden, die durch die Vertextlichung verloren gingen. Formal wählte ich eine verbale Transkription in Zeilenschreibweise, die nur besonders auffällige phonetische beziehungsweise prosodische und außersprachliche Besonderheiten in der gesprochenen Frage festhielt. Von den 23 Interviews fertigte ich acht Volltranskripte an, die restlichen Interviews wurden exzerptartig transkribiert und erst bei Bedarf stellenweise vollständig transkribiert. Um einen besseren Lesefluss zu gewährleisten, wurden die verwendeten Interviewstellen als Zitate in der vorliegenden Arbeit ediert, das heißt sprachlich ‚ge-

140 Vgl. Sabine Kowal u. Daniel C. O’Connell, Zur Transkription von Gesprächen, in: Flick/Kardorff/Steinke, *Qualitative Forschung*, 437–447, 440.

141 Zur Problematik des Verhältnisses von Gehörtem und Transkript, vgl. Vorländer, *Oral History*, 22–24.

glättet¹⁴², indem Dialektausdrücke vereinheitlicht, Wortwiederholungen reduziert und für das Verständnis nötige Ergänzungen – letztere in eckigen Klammern – vorgenommen wurden.

Für die Auswertung von Interviews hält die qualitative Sozialforschung ein breites Spektrum an methodischen Instrumentarien bereit. Die Wahl der Auswertungsmethode ist nicht zuletzt von der Fachdisziplin, den Fragestellungen und den Erkenntniszielen abhängig.¹⁴² Bei der Auswertung von qualitativen Daten, und zu diesen gehören lebensgeschichtliche Erinnerungen, wird durch Interpretation, Vergleich und Kontextualisierung entlang einer Fragestellung versucht, das Material verstehend aufzubereiten und neu zu ordnen. Im erinnernden Erzählen präsentieren interviewte Personen bereits eine eigene Interpretation ihrer Lebensgeschichten. Die Interpretation des Forschers/der Forscherin entspricht damit einer Reinterpretation einer bereits vorgefundenen Interpretation beziehungsweise einer Interpretation zweiter Ordnung.¹⁴³

Hier waren die Auswertungsschritte von dem Ziel geleitet, die Interviews vergleichend nach Themen zu analysieren und eine Art „Gruppenporträt“ der Lebensgeschichten dieser Generation von Missionsschwestern zu erhalten. Dabei orientierte sich die Analyse an der Darstellung von „Fallgeschichten“, die eine verdichtende erzählende Präsentation von lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Ereignissen beinhalten und bei denen theoretische Aussagen induktiv in den Bericht eingebaut sind.¹⁴⁴

Zu dem Konzept des Gruppenporträts ist anzumerken, dass nicht alle erwähnten Erfahrungen und Beispiele auf jede einzelne Schwester zutreffen, jedoch im Vergleich oder mehrheitlich eine Rolle spielen. Beispielsweise hat nicht jede der Schwestern ausführlich über ihre Erlebnisse der ersten Reise von Europa nach Südafrika in die Mission erzählt. Bei denen, die davon erzählten, war es allerdings ein wichtiges und zentrales Narrativ, weshalb diesem ‚Reisenarrativ‘ ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Nicht alle Schwestern haben sich vordergründig mit dem politischen System der Apartheid auseinandergesetzt. Viele, vor allem jene, die auf entlegenen Missionsstationen arbeiteten, lebten in einer kleinen Schwesterngemeinschaft in einer meist abgeschiedenen Gegend und kamen persönlich wenig in Kontakt mit Restriktionen und Repressionen des politischen Machtapparates in Südafrika. Einige Schwestern waren in den ordenseigenen Einrichtungen beschäftigt. Dadurch begegneten sie im Rahmen

142 Vgl. unter anderem Reinhard Sieder, *Geschichten erzählen und Wissenschaft treiben*, in: Gerhard Botz u. Josef Weidenholzer Hg., *Mündliche Geschichte und Arbeiterbewegung. Eine Einführung in Arbeitsweisen und Themenbereiche der Geschichte „geschichtsloser“ Sozialgruppen*, Wien/Köln/Weimar 1984, 203–231; Reinhard Sieder Hg., *Erzählungen analysieren – Analysen erzählen*, in: Karl R. Wernhart u. Werner Zips Hg., *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*, Wien 1998, 145–172; Waltraud Kannonier-Finster u. Meinrad Ziegler, *Frauen-Leben im Exil. Biographische Fallgeschichten*, Wien 1996; Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim 2000⁷; Udo Kuckartz, *Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten*, Wiesbaden 2007.

143 Vgl. Kannonier-Finster/Ziegler, *Frauen-Leben*, 46–47.

144 Vgl. ebd. 48.

ihrer alltäglichen Tätigkeiten allein weißen SüdafrikanerInnen oder weißen Ordensschwwestern. Auch ihnen war das politische System bewusst, aber sie erzählten wenig über direkte Erfahrungen mit dessen Auswirkungen. Somit stützt sich auch das Kapitel zu den Erfahrungen mit der Apartheidpolitik und den ersten demokratischen Wahlen in Südafrika 1994 auf die Erzählungen von jenen Interviewpartnerinnen, die durch ihre Tätigkeitsfelder mit den repressiven und menschenverachtenden Vorgangsweisen der Apartheidpolitik konfrontiert waren.

Die Auswertung erfolgte mit Hilfe des qualitativen Analyseprogrammes Atlas.ti und bediente sich somit der induktiven und gegenstandsorientierten Art der Theoriebildung der *Grounded Theory*, die von Anselm Strauss, Barney Glaser und später Juliet Corbin innerhalb der letzten dreißig Jahre entwickelt wurde.¹⁴⁵ Die *Grounded Theory* wird gerne als „Kunstlehre“ bezeichnet.¹⁴⁶ Das Kunstfertige an der Methode ist die Art und Weise, wie der/die ForscherIn in einem kreativen Prozess aus dem vorhandenen Datenmaterial theoretische Fragestellungen herausliest und in der weiteren Folge abstrahiert. Vergleichbar mit einer künstlerischen Arbeit, steuert dabei das Material den Forschungsprozess und führt den/die ForscherIn auf „alle potenziell lohnenden Wege zum Verstehen“.¹⁴⁷ Wie die deutsche Bezeichnung „Gegenstandsbegründete Theorie“¹⁴⁸ veranschaulicht, werden Hypothesen und Theorien ausgehend von einem Datensatz generiert – in diesem Fall handelte es sich um die Transkripte der lebensgeschichtlichen Interviews – und zur Interpretation des Textes verwendet. Dafür wurden die Interviews in einem ersten Schritt codiert, das heißt einzelnen Passagen im Text ein Code zugeordnet, der möglichst eng am Text und dessen Inhalt bleibt. Durch das Codieren wird der Text sozusagen aufgeschlüsselt, was beispielsweise einen themenspezifischen Vergleich erleichtert. In einem weiteren Schritt wurden die einzelnen Codes in bereits abstrakteren Kategorien gruppiert, die dann wiederum in Kategoriegruppen zusammengefasst werden konnten.¹⁴⁹ Diese Art des Codierens und Kategorisierens wird auch als „theoretisches Codieren“ bezeichnet, weil die Codierungsdurchgänge auf eine Theoriebildung hin arbeiten. In diesem Fall ging es um das Aufdecken von Mustern aus den Lebensgeschichten von Missionsschwestern und um die analytische Rekonstruktion von deren Geschichten. Indem das Codieren der Texte nach sehr freien Richtlinien verläuft, dient diese Methode als Orientierungshilfe und lässt viele Freiräume für deren Anwendung.

145 Vgl. Anselm Strauss u. Juliet Corbin, *Grounded theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim 1996.

146 Vgl. Andreas Böhm, *Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory*, in: Flick/Kardorff/Steinke, *Qualitative Forschung*, 475–485, 476.

147 Bruno Hildebrand, Anselm Strauss, in: Flick/Kardorff/Steinke, *Qualitative Forschung*, 32–42, 33.

148 Flick: Flick, *Theorie*, 197–198.

149 Vgl. Kuckartz, *Einführung*, 73–82.

Probleme der Anonymisierung – kulturgeschichtliche Aspekte von Vornamen

Im Zuge der Erfassung aller relevanten biografischen Daten stellte sich in Bezug auf die Interviews die Frage der Anonymisierung. Die Interviewpartnerinnen reagierten sehr unterschiedlich auf die Möglichkeit der Anonymisierung. Etwas mehr als die Hälfte wünschte eine Anonymisierung, wobei nur eine einzige Missionsschwester einen konkreten Pseudonym-Wunsch äußerte.¹⁵⁰ Ich habe mich zu einem einheitlichen Vorgehen entschlossen und alle Namen anonymisiert. Wissend, dass der Name als Identitätsbaustein für Ordensfrauen eine besondere Bedeutung hat, da der Ordensname nach dem zivilen Vornamen eine Art ‚zweite Identität‘, nämlich die als Ordensfrau ausdrückt, habe ich versucht, bei der Anonymisierung nicht willkürlich Namen zu erfinden, sondern Bezüge zu den jeweiligen Lebensgeschichten der Interviewpartnerinnen herzustellen. Die Pseudonyme wurden daher entweder aus dem Fünfvorschlag von Namen abgeleitet, den die jeweilige Postulantin vor ihrer zeremoniellen Aufnahme in den Orden (der Einkleidung) als Novizin abgeben konnte, oder sie beziehen sich auf Personen aus dem näheren Familienumfeld der Interviewpartnerin. Damit versuchte ich den interviewten Frauen auf respektvolle Art und Weise Pseudonyme zuzuteilen, die eine gewisse Identifikation von Person und Namen gewährleisten würden. Dadurch fielen die verwendeten Pseudonyme der Ordensfrauen in den meisten Fällen weniger ‚klösterlich‘ und um einiges ‚bürgerlicher‘ beziehungsweise ‚moderner‘ aus als ihre tatsächlichen Ordensnamen.

Die Vergabe von Namen geschieht auch im Kloster nie willkürlich, sie ist eingebettet in einen kulturgeschichtlichen Kontext. Dieser ist in einem zivilgesellschaftlichen Umfeld ein anderer als in einem Ordensumfeld, insofern Ordensnamensgebung aus einem anderen Namensrepertoire schöpft als zivile Tauf- und Vornamensgebung. Vergabe und Gebrauch von Vornamen gehören elementar zum sprachlichen Handeln und sind mit der Stellung der Menschen in der Gesellschaft und mit ihren Vorstellungen von der Welt, ihrer Ideenwelt, aufs engste verknüpft.¹⁵¹ Die monastische Welt grenzte sich über Jahrhunderte unter anderem auch durch die Wahl der Ordensnamen von der Gesellschaft außerhalb der Klostermauern ab. Ordensnamen wie beispielsweise Relinda, Ildefonsis, Sigrada, Florina, Virginatis, oder Gonsalva verweisen auf zum Teil in der katholischen Bevölkerung wenig bekannte Heiligenfiguren und waren außerhalb von Klöstern keine gebräuchlichen Rufnamen. Namensgebung kann somit auch als ‚politische‘ Handlung verstanden werden und der Name selbst als Quelle für Einstellungen, Mentalitäten und gesellschaftliche Positionierung.¹⁵²

150 Im Vergleich dazu beschreibt Gertrud Hüwelmeier in ihrer Studie zur Lebenswelt von Ordensfrauen die gemeinsame Wahl eines Pseudonyms mit der Interviewpartnerin als einen wichtigen Prozess ihrer Feldforschung. Vgl. Hüwelmeier, Närrinnen, 91–92.

151 Vgl. Wilfried Seibicke, Vornamen und Kulturgeschichte, in: Andreas Gardt, Ulrike Haß-Zumkehr u. Thorsten Roelcke Hg., Sprachgeschichte als Kulturgeschichte, Berlin/New York 1999, 59–72, 59.

152 Vgl. Michael Wolffsohn, Nomen est omen. Vornamenwahl als Indikator: Methoden und Möglichkeiten

Die Reaktionen der Interviewpartnerinnen auf die zugeteilten Anonyma bestätigten die Wichtigkeit und Richtigkeit des Vorgehens in einem forschungsethischen Sinn. Jene interviewten Frauen, die das Manuskript ausführlich gelesen hatten, ‚identifizierten‘ sich förmlich mit den Pseudonymen und unterschrieben teilweise ihre Briefe mit dem ‚neuen Namen‘ oder nannten sich selbst beim Pseudonym.

einer „historischen Demoskopie“, in: Jürgen Eichhoff, Wilfried Seibicke u. Wolffsohn Michael Hg., Name und Gesellschaft. Soziale und historische Aspekte der Namengebung und Namenentwicklung, Mannheim/Wien/Zürich 2001, 9–31, 9.

4. Historischer Kontext

4.1 Das Entstehen der modernen/kolonialen Missionsbewegung

Der ‚Missionsbefehl‘

Die Lebensgeschichten der Frauen, die in dieser Arbeit im Zentrum der Betrachtung stehen, erlauben einen Blick in einen spezifischen zeitlich und räumlich determinierten Abschnitt katholischer Missionsgeschichte. Die Geschichte der christlichen, im Speziellen der katholischen, Glaubensmission hat eine lange Tradition, wobei sich verschiedene Phasen feststellen lassen: die Christianisierung des römischen Imperiums, die Germanen- und Slawenmission, die Missionierung der lokalen Bevölkerungsgruppen Mittel- und Südamerikas im Zuge der spanisch-portugiesischen Kolonisation, die Chinamission der Jesuiten und die ‚moderne‘ Missionsbewegung seit dem 19. Jahrhundert.¹⁵³ Am Beginn der Anstrengungen um die Glaubensverbreitung steht der so genannte „Missionsbefehl“, der in allen vier Evangelien enthalten ist. Dem biblischen Bericht zufolge handelt es sich um den Auftrag zur Taufe von Nicht-ChristInnen und zur Vergrößerung der christlichen Anhängerschaft, den Jesus Christus seinen Jüngern nach seiner Auferstehung weiter gab.¹⁵⁴ Vor allem die folgende Textstelle des „Matthäus-Evangeliums“ wird in der christlichen Theologie als Begründung für die Mission herangezogen:

Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt. (Mt 28,18–20)

Das 19. Jahrhundert als „Missionsjahrhundert“

In den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts begann, was in der Missionsgeschichtsschreibung als „moderne Missionsbewegung“ oder bezogen auf die Missionsentwicklung als „*The*

153 Vgl. Robert Hoffmann, Zur missionarischen Aktivität der christlichen Kirchen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: *Zeitgeschichte*, 6 (1974), 133–145, 134.

154 Vgl. Josef Höfer u. Karl Rahner Hg., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1986², 460.

Great Century“, also das „Missionsjahrhundert“, bezeichnet wird.¹⁵⁵ 1792 wurde die Baptist Missionary Society in England gegründet – ein Ereignis, das den Auftakt für zahlreiche Gründungen von protestantischen Missionsgesellschaften in Großbritannien, Nordamerika und Europa bildete. Damit wurde die jüngste Phase missionarischer Expansion der christlichen Kirchen eingeleitet, die bis zum Dekolonisationsprozess des 20. Jahrhunderts anhielt.¹⁵⁶ Gerald Faschingeder sieht in der beginnenden außereuropäischen Missions des 19. Jahrhunderts eine Fortführung und weitere Vertiefung der innereuropäischen katholischen Volksmission, die vor allem seit dem 18. Jahrhundert die Volksreligion unter anderem in den Landgemeinden stärken sollte. Auf protestantischer Seite stand das Aufkommen des Pietismus und des Methodismus für eine parallel einsetzende Intensivierung der pastoralen Arbeit und religiösen Erneuerungsbewegung in Europa.¹⁵⁷ Diese allgemeinen religiösen Reformbemühungen, kombiniert mit dem aufkommenden Philantropismus und Abolitivismus (vor allem in England), einer verbesserten Mobilität auf den Seewegen, einem zunehmenden wissenschaftlichen und idealistischen Interesse am „Wesen und Herkunft des Wilden und Heiden“, verbunden mit der beginnenden kolonialen Machtausweitung, waren Faktoren, die im 19. Jahrhundert der Missionsbewegung Anschub gaben.¹⁵⁸

Als zentrale protestantische Missionsgesellschaften entstanden nach der bereits erwähnten Gründung der Missionsgesellschaft der Baptisten 1795 die London Mission Society und auf dem Kontinent etwas zeitversetzt beispielsweise 1815 die Basler Missionsgesellschaft, 1822 die Société des Missions évangéliques de Paris sowie 1824 die Berliner Missionsgesellschaft und 1828 die Rheinische Missionsgesellschaft. Ab den 1820er Jahren erlebte auch die katholische Missionsbewegung einen Aufschwung. Der erste katholische Missionsverein entstand in Frankreich, wo Pauline Marie Jaricot in Lyon 1822 den Verein Oeuvre de la Propagation de la Foi (Werk der Glaubensverbreitung) gründete und ein gut funktionierendes Spendensystem organisierte. Der Lyoner Missionsverein bildete in der Folge das Vorbild für zahlreiche Vereinsgründungen in anderen europäischen Ländern. In der Habsburger-Monarchie beispielsweise unterstützte die 1829 in Wien gegründete Leopoldinen-Stiftung mit Geld- und Sachspenden die Katholische Kirche in Nordamerika und hatte zeitweilig bis zu 100.000 Mitglieder.¹⁵⁹ Die Missionsvereine schufen durch ihre Spendenaktivitäten die finanzielle Grundlage für missionarische Unternehmen. Darüber hinaus fanden zunehmend regelmäßig erscheinende Missionsperiodika eine flächendeckende Verbreitung, was für eine allmähliche Vertiefung der Missionsidee in einer breiten Schicht von Gläubigen sorgte. Die in Lyon herausgegebenen „Annales de la Propagation de la Foi“ erreichten 1860 eine Auflage von 200.000 Exemplaren und fanden AbonnentInnen in ganz Europa. Der Aufschwung

155 Vgl. Robert, *women*, 17.

156 Vgl. Hoffmann, *Aktivität*, 134.

157 Vgl. Faschingeder, *Missionsgeschichte*, 5ff.

158 Vgl. Hoffmann, *Aktivität*, 135f.

159 Vgl. Faschingeder, *Missionsgeschichte*, 11.

des europäischen Missionswesens ging ursprünglich nicht auf eine Initiative Roms beziehungsweise des Papstes zurück, sondern war eng mit dem Entstehen einer organisierten konservativ-romantischen Laienbewegung verbunden, die breite Kreise der katholischen Bevölkerung mobilisierte. Bis 1900 entstanden in Europa 136, bis 1921 246 Missionsvereine und Hilfswerke.¹⁶⁰ Erst nachträglich brachte der Vatikan die von Laien gegründeten Missionswerke und -vereine unter seine Oberhoheit.

Im Vatikan waren die Belange der Missionsbestrebungen der *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (kurz: Propaganda-Kongregation oder Propaganda Fide)¹⁶¹ unterstellt. Die Kongregation bestand bereits seit 1622, verlor aber im 18. Jahrhundert unter anderem als Folge der Aufklärung und der Auflösung des Jesuitenordens 1773 durch Papst Clemens XIV. an Bedeutung.¹⁶² Als oberste zentrale Einrichtung für Missionsangelegenheiten erlangte die Propaganda Fide erst wieder gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine führende Rolle und baute seither ihren Einfluss aus. Das Ziel war die Realisierung eines römisch-zentralistischen Organisationsmodells für die Weltmission, dem sowohl alle Missionsorden wie alle von Laien unterhaltenen Missionsvereine unterstellt werden sollten. Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil 1869/70 spielten die Missionen und ihre Vertreter noch eine untergeordnete Rolle. Die katholische Missionsdefinition veränderte sich auf dem Konzil dahingehend, dass als ‚Missionsländer‘ ab diesem Zeitpunkt nur noch solche Länder galten, die mehrheitlich nicht christlich waren. Nordamerika und Europa wurden nicht mehr als Missionsterritorien betrachtet und fielen somit auch nicht mehr in die Zuständigkeit der Propaganda Fide.¹⁶³ Durch den Ersten Weltkrieg musste das ‚Missionswesen‘ grobe finanzielle und personelle Einbußen hinnehmen und wurde in seiner Aktivität geschwächt. Papst Benedikt XV. rief nach 1918 zu einer Forcierung der Missionsaktivitäten auf und veröffentlichte 1919 die Enzyklika „*Maximum illud*“, in der er unter anderem die Stärkung des ‚einheimischen‘ Klerus¹⁶⁴ in den ‚Missionsländern‘ forderte. Sein Nachfolger Pius X. setzte weitere Schritte in Richtung Zentralisierung des katholischen Missionswesens in Rom. Er ließ das Werk der

160 Vgl. Robert Hoffmann, Die katholische Missionsbewegung in Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der deutschen Kolonialgeschichte, in: Klaus J. Bade Hg., *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982, 29–50, 29f.

161 1967 wurde die Kongregation in „Kongregation für die Evangelisierung der Völker“ umbenannt.

162 Vgl. Oskar Stoffel, Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Supplementa*, 33 (1984), 8; Zur Aufhebung des Jesuitenordens siehe auch: Anja Ostrowitzki, *Aufklärung, Josephinismus, Säkularisation*, in: Erwin Gatz Hg., *Klöster und Ordensgemeinschaften*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 111–148, 120–125.

163 Vgl. Faschingeder, *Missionsgeschichte*, 21.

164 In der Diktion der katholischen Mission wurde zwischen „einheimischem Klerus“ und „europäischem Klerus“ unterschieden. ‚Einheimisch‘ bedeutete in diesem Zusammenhang, aus dem jeweiligen ‚Missionsland‘ stammend und im Falle Südafrikas auch der schwarzen Bevölkerungsgruppe zugehörig. Da mit der Begrifflichkeit eine kulturhegemoniale Vorstellung verknüpft ist, ist der Begriff mit einfachen Anführungszeichen markiert.

Glaubensverbreitung von Lyon nach Rom verlegen und formierte dort 1929 die Päpstlichen Missionswerke, die seither einen Dachverband für nationale Missionsvereine und -werke bilden.

„Gründungsfrühling“ für (Missions-)Orden

Die Verbreitung der Missionsidee unter gläubigen Christen in Europa erfuhr vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen ersten Höhepunkt. Zahlreiche Bewerber und Bewerberinnen für den Missionsdienst ermöglichten die Ausdehnung der Missionsaktivitäten vor allem in Hinblick auf neue geografische Einsatzgebiete. Die territoriale missionarische Ausdehnung ging damit Hand in Hand mit der Expansion der europäischen Kolonialmächte.¹⁶⁵ Träger der Missionsunternehmen waren weniger die alten etablierten Orden, sondern zahlreiche neu gegründete Orden und Kongregationen. Missionsorden erlebten vor allem ab Mitte des 19. Jahrhunderts einen „Gründungsfrühling“.¹⁶⁶ Zwischen 1800 und 1914 wurden 29 neue Orden und Kongregationen gegründet, die sich missionarisch betätigten. Beispiele dafür waren die Marianisten, die Oblaten vom Herzen Mariens, die Gesellschaft des göttlichen Wortes (Steyler Missionare) oder die Mariannahiller Missionare.¹⁶⁷ Die meisten Ordensgründungen hatten ihren Ursprung in Frankreich, sechs der neuen und ausschließlich auf die Mission konzentrierten Orden wurden in Deutschland gegründet. Das katholische Frankreich war lange Zeit hindurch führend in der Missionsbewegung und stellte über einen langen Zeitraum siebzig Prozent der Missionskräfte. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts verlagerte sich der Schwerpunkt der internationalen Missionsbewegung auf Deutschland.¹⁶⁸

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren Frauen in den christlichen Missionsunternehmen noch wenig vertreten. Das änderte sich ab Mitte des Jahrhunderts, als nach und nach auch zahlreiche Missionsorden und -kongregationen für Frauen gegründet wurden. Generell war der oben zitierte „Gründungsfrühling“ für Orden im 19. Jahrhundert im engeren Sinn ein „Frühling der Frauenkongregationen“,¹⁶⁹ da bereits seit Beginn des 19. Jahrhunderts und verstärkt ab 1840 vor allem zahlreiche neue Ordensgemeinschaften für Frauen gegründet worden waren, die karitative und erzieherische Aufgaben in der Krankenpflege oder im Schuldienst übernahmen.¹⁷⁰ Die Missionsorden für Frauen entstanden

165 Zum neuzeitlichen „Bündnis“ von Mission und Kolonialismus: vgl. Gründer, Heilsbotschaft, 7–19.

166 Zwischen 1848 und 1873 wurden in Preußen 23 Frauenkongregationen gegründet. Vgl. Gisela Fleckenstein, Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu den Kulturkämpfen, in: Gatz, Klöster, 205–241, 205f.

167 Vgl. Hoffmann, Missionsbewegung 31.

168 Vgl. Faschingeder, Missionsgeschichte, 17.

169 Vgl. Fleckenstein, Mitte, 205.

170 Vgl. Meiwes, Arbeiterinnen; Eine Liste der 17 Ordensneugründungen für Frauen bis 1850 findet sich bei: Marcel Albert, Die Orden im nationalsozialistischen und faschistischen Herrschaftsbereich, in: Gatz, Klöster, 149–204, 188f.

oft zeitversetzt in enger Anbindung an die bereits existierenden Männer-Missionsorden. So ergänzte beispielsweise Arnold Janssen seinen 1875 gegründeten Missionsorden der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (auch Steyler Missionare) durch einen Frauen-Zweig. 1889 gründete er die Kongregation der Dienerinnen vom Heiligen Geist (auch Steyler Missionsschwestern), die in der Folge eine der bedeutendsten deutschen Missionskongregation für Frauen wurde und bis heute ist. Weitere Ordensgründungen für Frauen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden, waren etwa Soeurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (auch Weiße Schwestern) 1869 oder die Missionsbenediktinerinnen von Tutzing 1885. Die deutschsprachigen Orden waren überwiegend in den von Deutschland ab 1884 beanspruchten Kolonien in Afrika tätig.¹⁷¹ Aber auch außerhalb der deutschen Kolonialgebiete waren deutschsprachige Missionare im Einsatz, so etwa der aus Vorarlberg stammende Trappist Franz Pfanner, der 1882 in Südafrika die Missionsniederlassung Mariannahill und 1885 die Kongregation der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut gründete.

4.2 Geschichte der Ordensgemeinschaft der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut

In den lebensgeschichtlichen Interviews mit den Missionsschwestern spielte die Ordensgeschichte zumeist keine tragende Rolle. Allein die Figur des Ordensgründers Abt Franz Pfanner kam an manchen Stellen zur Sprache, vor allem über seine programmatischen Aussprüche und als wichtige Bezugsperson der spirituellen Auseinandersetzung. Als „Vater Stifter“ versinnbildlicht er für die Missionsschwestern vom Kostbaren Blut eine Art Leitfigur für ihre eigene Identität als Missionarinnen. In einer kurzen Passage ging etwa Schwester Luisa auf die Umstände der Ordensgründung ein:

Unser Stifter, der hat ja mit Männern angefangen in Mariannahill. Der hat da 300 Mönche gehabt und die haben sehr bald eine Schule angefangen, und dann in der Schule waren Buben, und der Stifter hat gesagt, warum keine Mädchen, ja. Und die Frauen [aus der Umgebung der Missionsstationen] sind dann gekommen: ‚Wir bräuchten auch was‘. Und aus dieser Idee heraus, dass Frauen auch missioniert werden sollen, hat er gesagt: ‚Ich muss Schwestern haben‘.¹⁷²

Die Geschichte des Ordens der Schwestern vom Kostbaren Blut (engl. Missionary Sisters of Precious Blood) reicht bis ans Ende des 19. Jahrhunderts zurück und geht zurück auf

171 Vgl. Erwin Gatz, Von der Beilegung der Kulturkämpfe bis zum Ersten Weltkrieg, in: Gatz, Klöster, 255–289, 272f.

172 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

fünf deutsche Frauen, die am 1. September 1885 als Missionshelferinnen in Südafrika ankamen.¹⁷³ Die fünf Deutschen hatten mit ihrem Entschluss nach Südafrika auszuwandern auf einen Aufruf des Trappistenmönchs Franz Pfanner reagiert, der „starke Jungfrauen“¹⁷⁴ für sein Missionsvorhaben in Mariannahill in der Nähe der Hafenstadt Durban suchte. Pfanner war seit 1882 darum bemüht, in Südafrika einen Stützpunkt für eine Trappistenmission aufzubauen. Der Entscheidung, auch Frauen in seine Missionspläne mit einzubeziehen, lag die Hoffnung zugrunde, durch Missionsschwestern einen besseren Zugang zu den Frauen vor Ort zu erreichen. Durch die katholische Erziehung von lokalen Mädchen und Frauen erwartete er sich weiters solide christlich katholische Familien.¹⁷⁵

Ursprünglich waren vom vorgesetzten Bischof Charles Jolivet¹⁷⁶ in Südafrika französische Missionsschwestern zur Unterstützung von Pfanners Missionsvorhaben in Natal¹⁷⁷ vorgesehen gewesen. Pfanner setzte sich jedoch über die Pläne des Bischofs hinweg und warb auf Reisen durch Europa und via Annoncen in seinen „Fliegenden Blättern“, einer regelmäßig erscheinenden Missionszeitschrift, um interessierte Kandidatinnen aus Deutschland.

Die ankommenden Frauen wurden von Pfanner nach wenigen Tagen mit einheitlicher Kleidung, ähnlich einer Ordenstracht, ausgestattet. Ohne zunächst ein kirchenrechtlich anerkannter Orden zu sein, wurde die neue Gemeinschaft aufgrund ihrer Bekleidung, die unter anderem aus einem roten Rock bestand, von Pfanner als „rote Schwestern vom Kostbaren Blut“¹⁷⁸ bezeichnet. Der Tag der erstmaligen Verwendung dieser Ordenstracht, der 8. September 1885, wird innerhalb des Ordens seither als Gründungstag der Schwestern vom Kostbaren Blut gefeiert. Der später offiziell anerkannte Ordensname wurde laut Ordenschronistin von Pfanner aufgrund einer Eingebung ausgewählt, die er bereits Jahrzehnte vorher in der Grabeskirche in Jerusalem gehabt haben soll.¹⁷⁹ Anfangs lebten die Missionshelferinnen nach provisorischen Regeln und vorläufigen Konstitutionen, die von Abt Pfanner verfasst worden waren. Erst 1888 wurde das „Regel- und Gebetsbüchlein für die roten Missionsschwestern“ gedruckt. Paragraph 2 beschreibt „Zweck und Eigenschaften“ der weiblichen Missionshelferinnen wie folgt:

173 Vgl. Annette Buschgerd, *For a great price. The story of the Missionary Sisters of the Precious Blood, Mariannahill Mission Press, Reimlingen 1990, 40f.*

174 Zit. nach: *Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Unser Erbe – Unser Auftrag. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Reimlingen 1971, 67.*

175 Vgl. Gütl, *amaLala*, 159f; vgl. Franz Pfanner, *Mädchenerziehung*, in: *Der Trappist unter den Kaffern*, zit. nach: Thimoteus Kempf, *Der Herold Gottes in Südafrika. Mariannahill ist sein Name*, 2, Rom 1982, 129f.

176 Vgl. Adelgisa Herrmann, *History of the Congregation of the Missionaries of Marannahill in the Province Mariannahill – South Africa*, Mariannahill 1983, 8f; Charles Jolivet war Oblatenmönch und Bischof von Natal in Südafrika von 1874 bis 1903.

177 Gebiet des heutigen Landesteils KwaZulu Natal, in dem Pfanner seine Missionsstation Mariannahill aufbaute.

178 Vgl. Gütl, *amaLala*, 161f.

179 Vgl. Buschgerd, *Price*, 47.

Die Schwestern sollen die Trappisten in der Bekehrung der Eingeborenen oder Schwarzen, namentlich des weiblichen Geschlechtes, dadurch unterstützen, daß sie dieselben vor allem katechisieren, in weiblichen Handarbeiten, in Haus-, Garten- und Feldarbeiten unterrichten, sowie in den gewöhnlichsten elementaren Schulgegenständen unterweisen. [...] Die Schwestern seien Mägde Christi, keine Frauen; deshalb sollen sie Freude haben am Dienen und Arbeiten. Eine derselben ist die Oberin und wird von den anderen ‚Schwester Oberin‘ angeredet. Sie wird [ein-]gesetzt vom Ehrw. Vater Abt, welcher der General-Superior der Missions-Schwestern ist.¹⁸⁰

Der Ordensgründer Wendelin Pfanner: Abt Franz

Pater Franz Pfanner wurde und wird als „Vater Stifter“ und Ordensgründer von den Missionsschwestern vom Kostbaren Blut verehrt. Seine Persönlichkeit und die mit ihm verbundene Spiritualität spielen auch heute noch eine große Rolle für das Selbstverständnis der Missionsschwestern. Er wurde 1825 als Wendelin Pfanner im Vorarlberger Ort Langen bei Bregenz geboren und trat nach über zehnjähriger Tätigkeit als Gemeindepfarrer und Kaplan 1863 in den Orden der Trappisten im deutschen Mariawald ein. Im Auftrag des Ordens gründete er ein Trappistenkloster in Mariastern bei Banja Luka in Bosnien, bevor er auf dem Generalkapitel der Trappisten im französischen Septfons freiwillig vom südafrikanischen Missionsbischof den Auftrag annahm, das erste Trappistenkloster im südlichen Afrika aufzubauen. Nach dem innerhalb der Kongregation viel zitierten Satz: „Wenn keiner geht, dann geh’ ich!“, reiste er mit einer Gruppe von 31 Trappistenbrüdern nach Südafrika und suchte dort nach einem geeigneten Stützpunkt für sein Unterfangen, der 1882 in der Nähe der Hafenstadt Durban gefunden war. Auf der dort erworbenen Landparzelle entstanden in der Folge eine Landwirtschaft, handwerkliche Betriebe und eine Schule.¹⁸¹ Auf zahlreichen Reisen nach Europa und durch seine intensive Publikationstätigkeit in den in Mariannahill produzierten Missionsblättern „Fliegende Blätter“ (1882–1884) beziehungsweise „Ein Missionar unter Kaffern“ (1884–1885)¹⁸² und später „Ein Vergissmeinnicht aus Mariannahill“ (ab 1885; ab 1888 nur noch „Vergissmeinnicht“) warb Pfanner um finanzielle und personelle Unterstützung für sein Missionsunternehmen in Mariannahill. Im Zentrum stand die Missionierung der Zulus, einer Bevölkerungsgruppe, die als kriegerisch und Missionierungs-

180 Zit. nach: Gütl, amaLala, 164.

181 Vgl. Gütl, amaLala, 72ff.

182 Der Begriff ‚Kaffer‘ ist Afrikaans und vom arabischen *kafir* für ‚Ungläubiger‘ abgeleitet. Es handelt sich um eine rassistische Bezeichnung, die von europäischen KolonialistInnen und MissionarInnen abwertend gebraucht wurde. In der Gegenwart kann die Verwendung des Schimpfwortes in Südafrika juristische Sanktionen zur Folge haben; vgl. Susan Arndt u. Antje Hornscheidt Hg., Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk, Münster 2009, 36 u. 154–158.

versuchen gegenüber als besonders resistent galt. Pfanner baute die Missionsgemeinschaft rasch aus und wurde 1885 zum Abt ernannt. Da er in der praktischen Umsetzung seiner Missionsidee mehrfach gegen Ordensregeln der Trappisten verstoßen hatte, kam es seitens des päpstlichen Visitators zu schweren Vorwürfen gegen ihn und Pfanner wurde 1892 als Abt suspendiert. Er zog sich daraufhin von den Trappisten zurück und baute in der Folge die abgelegene Missionsstation Emaus auf.¹⁸³ Danach engagierte er sich vor allem für die päpstliche Anerkennung der Schwesterngemeinschaft und nahm Einfluss auf deren Ordensregeln und die spirituelle Ausrichtung. Kurz nach Pfanners Tod, 1909, ging aus dem Trappistenorden in Mariannahill der Missionsorden der Mariannahiller Missionare hervor. Über den Ordensgründer Pfanner gibt es zahlreiche biografische Arbeiten, die jedoch durchwegs idealisiert ausgeschmückt von Ordensmitgliedern verfasst wurden. 1964 wurde erstmals ein Seligsprechungsverfahren für Pfanner eingeleitet, das allerdings bis heute nicht abgeschlossen ist. Eine kritische und wissenschaftlich fundierte Biographie Pfanners liegt erstmals mit der Dissertation von Clemens Gütl vor.¹⁸⁴

Josephine Emunds: Mutter Paula und die Gründung der europäischen Niederlassungen

Schwester M. Paula Emunds war die erste kirchenrechtlich anerkannte Generaloberin des Ordens und zuvor eine enge Mitstreiterin von Abt Franz Pfanner. Sie gilt als Mitbegründerin des Ordens und wird als „Mutter Paula“ von den Missionsschwestern vom Kostbaren Blut verehrt. Josephine Emunds, so ihr bürgerlicher Name, stammte aus Schleiden in der Eifel (Nordrhein-Westfalen), wo sie 1865 geboren wurde. Sie kam im Herbst 1886, ein Jahr nach den ersten fünf Missionshelferinnen, die sich in den Dienst von Abt Pfanners Missionsunternehmen gestellt hatten, mit neun anderen Frauen in Mariannahill an. Bereits 1887 legte sie die ersten privaten Gelübde ab und nahm den Ordensnamen Schwester Maria Paula an. Abt Pfanner betraute sie nach kurzer Zeit mit der Aufgabe der Novizenmeisterin in Mariannahill. Drei Jahre nach ihrer Ankunft, 1889, verließ Schwester Paula Emunds Südafrika und reiste nach Deutschland mit dem Auftrag, dort eine kurz zuvor gegründete Ausbildungs- und Vorbereitungsstätte in der deutschen Rheinprovinz Kirchherten aufzubauen. Es war deutlich geworden, dass eine Ausbildungsstätte für Missionsschwestern in Europa unumgänglich war und die Aufnahmemodalitäten geändert werden mussten. Einige der in Südafrika angekommenen Frauen entsprachen nicht den Ansprüchen der Gemeinschaft und mussten diese wieder verlassen, was zu internen Schwierigkeiten und Kritik aus Europa führte.¹⁸⁵ Vor allem jene Frauen, die nach einiger Zeit wieder die Rückreise nach Europa

183 Vgl. Annette Buschgerd, *Heilig Blut. Geschichte des internationalen Mutterhauses der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut*, Rom 1994, 62.

184 Vgl. Gütl, *amaLala*, 89ff.

185 Vgl. Gütl, *amaLala*, 17.

antreten mussten, sorgten offensichtlich für einen schlechten Ruf der Gemeinschaft und warfen zudem die Frage nach der Übernahme der Rückreisekosten auf. Zeitschriften anderer Orden, etwa der Jesuiten, übten offen Kritik an der mangelnden Ausbildung der Roten Schwestern.¹⁸⁶

Durch den Kulturkampf in Deutschland,¹⁸⁷ der die Tätigkeit von katholischen Orden erschwerte, waren auch die anfänglichen Aktivitäten der Schwestern vom Kostbaren Blut in Kirchherten beeinträchtigt. Schließlich übersiedelte die Gemeinschaft, für die Schwester Paula Emunds die Leitung übernommen hatte, 1891 vom deutschen Kirchherten ins holländische Helden-Panningen, wo sie nahe der deutschen Grenze ein Gebäude ankaufte. Dort wurde ein Noviziat eingerichtet, das allerdings vom Vatikan nicht abgesegnet war, da der Orden der Schwestern vom Kostbaren Blut nach wie vor nur eine vom südafrikanischen Bischof Jolivet anerkannte Gründung war. Oberin und Novizenmeisterin in Europa wurde Schwester Paula Emunds, deren langfristiges Ziel die kanonische Anerkennung der Kongregation durch den Vatikan war. Durch die Absetzung von Franz Pfanner als Abt in Mariannahill geriet die „Schwesternfrage“ zwischen die Mühlen der nachfolgenden Äbte der Mariannahiller Trappisten. Es ging vor allem um die Frage, ob die zukünftigen Ordensregeln der Roten Schwestern die eines kontemplativen Ordens sein oder allein auf den Missionseinsatz zugeschnitten werden sollten.¹⁸⁸ Schwester Paula Emunds setzte sich – anfänglich gegen die Position der Generaloberin Mutter Natalia Weindl in Südafrika – für die Konstituierung eines Missionsordens ein und intervenierte dafür in Rom.¹⁸⁹ Damit agierte sie in einer Linie mit dem ehemaligen Abt Franz Pfanner. In dieser Konsolidierungsphase des Ordens, in der sich die Roten Schwestern zu einer immer größeren Gemeinschaft entwickelten, stand Schwester Paula Emunds in regem Briefkontakt mit Abt Pfanner und war wesentlich an der letztgültigen Ausgestaltung des Ordens beteiligt. Daneben gewann vor allem in den Jahren 1900 bis 1907 die Frage der Separation, also der wirtschaftlichen und organisatorischen Trennung der Schwesternkongregation von den Mariannahiller Trappisten, eine zunehmende Bedeutung.

Inzwischen war das Noviziatshaus in Helden-Panningen zu klein geworden. Ab 1902 begann die Übersiedelung nach Aarle Rixtel, wo das Kloster Heilig Blut erbaut und 1903 fertiggestellt wurde. Bis dahin waren in Kirchherten und Helden-Panningen 244 Novizinnen

186 Vgl. Kempf, Herold, 625.

187 Unter ‚Kulturkampf‘ wurden Bestrebungen unter Reichskanzler Otto von Bismarck verstanden, den Einfluss des Papstes und der Katholischen Kirche einzudämmen. Zwischen 1870 und 1887 wurde beispielsweise der Jesuitenorden verboten, Schulen entkonfessionalisiert, Ordensgenossenschaften aufgelöst, die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan abgebrochen und eine grundsätzliche Trennung von Kirche und Staat eingeleitet. Vgl. Gisela Fleckenstein, Die Orden und Kongregationen in den Kulturkämpfen, in: Gatz, Klöster, 243–254.

188 Vgl. Buschgerd, Blut, 91–94.

189 Vgl. Buschgerd, Blut, 108.

eingekleidet und über 200 Schwestern in die Mission ausgeschiedt worden.¹⁹⁰ Die Verhandlungen um die Konstitutionen und deren Anerkennung durch die Propaganda Fide in Rom zogen sich bis 1906 hin.¹⁹¹ Schließlich approbierte Papst Pius X. am 2. Oktober 1906 die Konstitutionen der Schwestern vom Kostbaren Blut als Missionsorden; die Kongregation erlangte damit auch ihre Unabhängigkeit von den Mariannahiller Trappistenmissionaren.¹⁹² Auf dem ersten Generalkapitel des neuen Ordens am 15. Juli 1907 in Mariannahill wurde Schwester Paula Emunds zur Generaloberin gewählt und das Generalat, also die Generalleitung der Ordenskongregation von Mariannahill, in das nunmehrige europäische Mutterhaus Heilig Blut in Holland verlegt.¹⁹³ Ab diesem Zeitpunkt war es den Ordensschwestern möglich, ewige Gelübde abzulegen und den vollwertigen Status als Missionsschwester und Ordensfrau zu erlangen. Bis 1967 blieb der Sitz des Generalats in Heilig Blut und wurde – nach einer Zwischenphase in Mönchengladbach – 1970 nach Rom verlegt.¹⁹⁴ Mutter Paula Emunds leitete den Missionsorden bis 1931 als Generaloberin und reiste in dieser Funktion mehrfach nach Südafrika, wo sie 1929 schließlich auch die endgültige ökonomische Selbstständigkeit der Missionsschwestern von den Mariannahiller Missionaren erreichen konnte.¹⁹⁵ Die Ordens(mit-)begründerin starb 1948.

Die deutsche Niederlassung im Kloster Neuenbeken

Vom Mutterhaus Heilig Blut aus erfolgten im Laufe der Jahre mehrere Filialgründungen in Europa. 1909 wurde eine Zweigstelle im holländischen Wallfahrtsort Tienray eröffnet, und im selben Jahr ließen sich Schwestern vom Kostbaren Blut im deutschen Ort Diefflen nieder, um dort eine ambulante Krankenpflege aufzubauen. Kurz nach Beginn des Ersten Weltkrieges wurde das Kloster Neuenbeken bei Paderborn gegründet. Im 1926 eingeweihten Neubau wurden unter anderem eine Missionsschule und eine Haushaltsschule untergebracht. Die Haushaltsschule bot eine dreijährige Ausbildung an, die hauptsächlich in englischer Sprache abgehalten wurde, um die Schülerinnen bestmöglich auf den Missionseinsatz vorzubereiten. Auch die Missionsschule wurde überwiegend in Englisch betrieben. Sie bekam nach wenigen Jahren den Titel eines Oxford Centre und war der Universität Oxford in England unterstellt. Die Schülerinnen der Missionsschule schlossen nach drei bis fünf

190 Vgl. Buschgerd, Blut, 156.

191 Vgl. Höfer/Rahner, Lexikon, 794; Die Congregatio de propaganda fide ist eine Zentralbehörde des Vatikans und für die missionarische Tätigkeit der Katholischen Kirche zuständig. Sie wurde von Papst Gregor XV. 1622 gegründet und im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils in Kongregation für die Evangelisierung der Völker umbenannt.

192 Buschgerd, Price, 532; Die Mariannahiller Missionare waren offiziell seit 1909 aus den vormaligen Trappisten hervorgegangen.

193 Vgl. Buschgerd, Blut, 200–203.

194 Vgl. Buschgerd, Price, 619ff.

195 Vgl. Buschgerd, Price, 601–606.

Jahren mit einem englischen Abitur („Senior-Examen“) ab und hatten damit gute Voraussetzungen zum Studium an Universitäten und Fachschulen in den ‚Missionsländern‘.

Das Missionshaus in Neuenbeken entwickelte sich bis Ende der 1930er Jahre zur zentralen Anlaufstelle für interessierte Kandidatinnen in Deutschland, wobei vor dem Zweiten Weltkrieg die Noviziatsausbildung nur im holländischen Mutterhaus Heilig Blut möglich war. Die enge Zusammenarbeit mit der holländischen Niederlassung wurde jedoch nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland erschwert. Vor allem die ökonomischen Verbindungen zum Mutterhaus waren ab Februar 1935 durch die verschärfte Devisengesetze im Deutschen Reich stark behindert. Im November 1935 unterzogen schließlich Bielefelder Gestapobeamte die Niederlassung in Neuenbeken im Zuge der „Devisenprozesse“ gegen Ordensgemeinschaften einer Hausdurchsuchung.¹⁹⁶ In der Chronik des Ordens heißt es darüber:

Hauptsächlich forschte man nach dem Briefwechsel mit dem Mutterhaus, nach Akten und Geschäftspapieren, aber auch private, ganz interne Aufzeichnungen wurden einer Einsicht unterzogen. Gegen halb zehn Uhr schloß man vorerst die Untersuchung ab. Alsdann teilte der Vorsitzende der Kommission der Schwester Oberin mit, dass er offiziellen Befehl habe, sie und die Buchhalterin zu verhaften.¹⁹⁷

Die festgenommene Oberin Schwester Liboria Langenstroer kam nach wenigen Tagen wieder frei, die Buchhalterin Schwester Christa Keller wurde erst nach mehreren Monaten, am 8. April 1936, aus dem Frauengefängnis Düsseldorf-Derendorf entlassen.¹⁹⁸ Eine weitere Einschränkung der Beziehung zum Mutterhaus bedeutete ein „Führererlass“ vom 9. Mai 1940 kurz vor der Militäroffensive, die zur Besetzung und Annexion der Niederlande führte. Der „Erlass über die Verwaltung der besetzten Gebiete Frankreichs, Luxemburgs, Belgiens und Hollands“ verordnete eine Grenzsperr für nicht-militärischen Personen- und Warenverkehr. Damit war es für angehende Novizinnen aus Deutschland unmöglich geworden, ins holländische Mutterhaus zu reisen, um dort das Noviziat zu beginnen. Im Juli 1940 mussten außerdem die Missionsschule und die Haushaltsschule geschlossen werden. In der weiteren Folge wurden immer mehr Gebäude des Klosterkomplexes be-

196 Anlässlich von Vorwürfen wegen Verstößen gegen die Devisengesetzgebung von Ordensleuten an der deutsch-niederländischen Grenze kam es 1935 zu einer Welle von Prozessen gegen Priester und Ordensangehörige, denen Devisenvergehen zur Last gelegt wurden. 60 Priester, Patres und Brüder sowie 37 Schwestern aus 35 verschiedenen Ordensniederlassungen wurden zu Geldstrafen zwischen 500 und 600.000 Reichsmark und die meisten von ihnen zusätzlich zur Haftstrafen zwischen vier Monaten und 19 Jahren verurteilt. Zit. nach: Annette Mertens, Himmlers Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945, Paderborn u. a. 2006, 55, unter: <http://media.obvsg.at/AC05650771-3401>, Zugriff: 17.1.2009.

197 Missionsschwestern vom kostbaren Blut Hg., Aus der Chronik: Deutsche Provinz, Rom 1985, 16.

198 Vgl. Missionsschwestern vom kostbaren Blut, Deutsche Provinz, 17.

schlagnahmt und als Kriegsgefangenenlager, Arbeiterunterkunft und zuletzt als Lazarett verwendet.

In der „Historischen Dokumentation des Ordens“ aus dem Jahre 1971 wurde vermerkt, dass während des Zweiten Weltkrieges 52 deutsche Postulantinnen, die aufgrund der politischen Verhältnisse nicht ins Noviziat nach Holland gelangen konnten, nach Österreich geschickt wurden, wo ab 1936 im Kärntner Kloster Wernberg ein Noviziat der Schwestern vom Kostbaren Blut eingerichtet worden war.¹⁹⁹ Vermutlich kamen diese deutschen Postulantinnen im Sommer 1940 nach Errichtung der Grenzsperre und Auflösung der Missionschule aus Neuenbeken nach Wernberg. Wenige Monate später, am 29. September 1940, erschwerte die „Reichsverordnung zur Verhinderung des Klostersnachwuchses“ die Aufnahme von Ordensnachwuchs, indem sie das Eintrittsalter auf 50 Jahre festsetzte und mit Hinweis auf den Bedarf an Arbeitskräften Eintrittswillige zum Reichsarbeitsdienst verpflichtet wurden.²⁰⁰ Eine Aufnahme dürfte daraufhin auch im österreichischen Wernberg nur mehr erschwert möglich gewesen sein.

Erst nach Kriegsende, 1946, wurde auch in Neuenbeken ein Noviziat eingerichtet und die Missions- sowie die Haushaltsschule wieder eröffnet. In der Missionsschule wurde das bisherige „Senior-Examen“, also der englische Abitur-Abschluss, in ein „Oxford-General-Certificate of Education“ umgewandelt. Während der Zulauf von Schülerinnen in den 1950er Jahren und der ersten Hälfte der 1960er Jahre groß war, gingen die Anmeldungen gegen Ende der 1960er Jahre stark zurück. Aus mangelndem Schülerinnenstrom schloss die Schule 1971.²⁰¹ Insgesamt besuchten in den 36 Jahren des Bestehens 471 Schülerinnen die Missionsschule, davon schlossen bis 1940 127 die Examen ab. In den Jahren nach der Wiedereröffnung 1946 absolvierten 188 Schülerinnen das „Oxford-General-Certificate of Education“. Etwas mehr als die Hälfte der Schülerinnen trat nach Abschluss der Missionsschule auch in den Orden der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut ein.²⁰² Von jenen, die im weiteren Verlauf zum Missionseinsatz ausgesandt wurden, studierten die meisten in den jeweiligen ‚Missionsländern‘ und konnten danach als Lehrerinnen in diversen Schultypen des ‚Missionslandes‘ unterrichten. Ein kleinerer Teil schloss diverse Formen von Krankenpflege- und Hebammenausbildungen ab, um daraufhin im Krankendienst oder in der Ausbildung für Pflegeberufe zu arbeiten.²⁰³

Von den von mir befragten Frauen absolvierten sieben, davon eine Österreicherin, die Missionsschule in Neuenbeken. In Südafrika setzten alle sieben Frauen ihr Studium fort,

199 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut Hg., CPS 1885–1971. Historische Dokumentation der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut (Mariannahill), Rom 1971, 100.

200 Vgl. Albert, Orden, 334.

201 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 121.

202 Von den 247 Schülerinnen, die in weiterer Folge in den Orden eintraten wurden 190 in die Mission ausgesandt, davon 87 nach Südafrika. Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 122.

203 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 123.

um später in verschiedenen Schulfächern zu unterrichten. Die englische Haushaltsschule in Neuenbeken besuchten drei Interviewpartnerinnen, darunter eine österreichische Schwester. Der Großteil der Interviewpartnerinnen, vor allem jene österreichischen Missionsschwestern, die im Kloster Wernberg ihre Ordensausbildung absolviert hatten, durchlief keine spezifische Schulausbildung zur Vorbereitung auf den Missionsdienst.

Die österreichische Niederlassung im Kloster Wernberg

Im Jänner 1935 reiste eine Delegation der Generalleitung aus Holland in den Süden Österreichs, um in Kärnten das Schloss Wernberg für einen möglichen Ankauf zu begutachten. Die Ordensleitung war auf der Suche nach einem geeigneten Standort für eine Niederlassung in Österreich und erwarb das heruntergekommene Schloss einen Monat später. Bald trafen zehn Schwestern ein, die aus anderen Niederlassungen abgezogen worden waren, um das Schloss zu renovieren und die zugehörige Landwirtschaft zu bewirtschaften. Ab 1936 wurden die ersten Kandidatinnen aufgenommen und das österreichische Noviziat des Ordens eröffnet.²⁰⁴ Auch in Wernberg wurde anfänglich nach dem Vorbild in Neuenbeken die Einrichtung einer Haushaltsschule angedacht; dies konnte aber nicht realisiert werden.²⁰⁵ Während des Zweiten Weltkrieges war das Haus teilweise beschlagnahmt und wurde als Ausweichstelle für das Villacher Krankenhaus benutzt, wobei die Schwestern in der Krankenpflege mitwirkten. Nach Kriegsende entwickelte sich die Ordensgemeinschaft in Wernberg kontinuierlich. 1960 wurde sie zusammen mit 13 in der Zwischenzeit eingerichteten Filialen in Vorarlberg, Oberösterreich, Salzburg und Kärnten zur österreichischen Provinz des Ordens zusammengefasst.²⁰⁶ Zwischendurch gehörten auch zwei Filialen an der deutsch-österreichischen Grenze und in der Schweiz dazu. Bis 1985 legten 303 Schwestern ihre ersten Gelübde ab und 154 Missionarinnen wurden für den direkten Missionseinsatz freigestellt.²⁰⁷ Während die Anzahl der Schwestern in der österreichischen Provinz im Nachkriegsjahrzehnt beständig anstieg, nahm und nimmt sie ab den 1970er Jahren wieder ab.

204 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut Hg., Aus der Chronik 1935–1984. Österreichische Provinz, Rom 1985, 1–6.

205 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Deutsche Provinz, 18.

206 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 99.

207 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Österreichische Provinz, 5f.

Tab. 1: *Mitgliederstand in der österreichischen Provinz*²⁰⁸

Jahr	Anzahl der Ordensmitglieder
1960	73
1971	97
1985	81
2006	70

Im September 2006 befanden sich 44 österreichische Missionsschwestern vom Kostbaren Blut im Missionseinsatz. Der Großteil (29) davon lebte in Südafrika. 48 österreichische Missionsschwestern waren zu diesem Zeitpunkt in Ländern der Europäischen Union (Niederlande, Deutschland, Dänemark, Portugal, Italien, Rumänien) oder in den USA beziehungsweise Kanada tätig.²⁰⁹ Da den Schwestern aus Österreich in der Niederlassung Kloster Wernberg keine Missionsschule zur Verfügung stand und nur sehr wenige österreichische Schwestern in die Missionsschule nach Neuenbeken geschickt wurden, ergab sich innerhalb des Ordens im Missionseinsatz ein gewisses hierarchisches Ausbildungsgefälle, in dem deutsche Schwestern in den ‚Missionsländern‘ vermehrt als besser ausgebildete Lehrerinnen arbeiteten, während österreichische Schwestern tendenziell eher in der Verwaltung, im Haushalt, in ordenseigenen Handwerksbetrieben oder in der Landwirtschaft Einsatz fanden. Die aus Österreich stammende Schwester Luisa hatte nach ihrer Ordensausbildung im Kloster Wernberg in Köln ein Kunststudium absolviert. Im Interview problematisierte sie den wahrgenommenen „Klassenunterschied“ zwischen deutschen und österreichischen Schwestern, wies jedoch darauf hin, dass sich diesbezüglich in den letzten Jahren sehr viel verändert hätte.

Das hat jetzt überhaupt keine [Auswirkungen] mehr, aber in früheren Zeiten, da haben wir schon gemeint manchmal, dass da ein Klassenunterschied ist, also in dem Fall Österreich – Deutschland. [...] Wir haben dann gesagt: ‚Ja ihr Deutschen, ihr seid alle Lehrerinnen und die Österreicherinnen sind alle Köchinnen!‘ (*Lacht*) Das hab ich einmal einer Provinzoberin gesagt. ‚Ja du bist ja keine Köchin!‘, sagte sie zu mir. Ja, ja zufälligerweise nicht, aber wenn man da und da hinschaut, nein, es war eine Zeit lang ziemlich stark in dieser Richtung, aber das ist weg. Das ist jetzt total weg.²¹⁰

208 Tabelle von der Verfasserin erstellt auf der Basis folgender Quellen: Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 100; dies., Österreichische Provinz, 6; Informationsblatt „Schwestern aus der Provinz Österreich in aller Welt“, September 2006. Anmerkung zu den statistischen Zahlen: Es ist bei vorgefundenen Angaben über den Mitgliederstand nicht immer nachzuvollziehen, welche Mitglieder unter der genannten Zahl erfasst werden, beispielsweise, ob Novizinnen inkludiert sind oder nicht. Deshalb können Tabellen wie diese nur Tendenzen der Ordensentwicklung wiedergeben.

209 Informationsblatt „Schwestern aus der Provinz Österreich in aller Welt“, September 2006.

210 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

Ordensstruktur und -hierarchie

Der Orden der Schwestern vom Kostbaren Blut ist hierarchisch gegliedert. An der Spitze der Ordenshierarchie befindet sich die Generalleitung mit einer gewählten Generaloberin, die von vier Assistentinnen unterstützt wird. Sitz der Generalleitung ist das Generalat, das sich seit 1970 in Rom befindet. Davor war das Generalat der Schwestern vom Kostbaren Blut für drei Jahre in der deutschen Niederlassung Mönchengladbach untergebracht, nachdem es von 1907 bis 1967 vom holländischen Mutterhaus Heilig Blut beherbergt worden war.²¹¹

Die Generaloberin wird auf einem Generalkapitel gewählt, das anfänglich alle zwölf Jahre stattfand. Seit den 1970er Jahren verkürzten sich die Abstände auf aktuell fünf Jahre. Dabei treffen sich Abgeordnete Schwestern aus allen Provinzen und wichtigen Standorten. Neben der Wahl der Ordensobrigkeit werden auch Neuerungen diskutiert und die Ordenskonstitutionen aktualisiert. Das erste Generalkapitel fand kurz nach der Anerkennung der Ordensregeln und damit des Ordens durch den Papst 1907 in Mariannahill statt. Zur ersten kanonisch anerkannten Generaloberin wurde die bereits erwähnte Mutter Paula Emunds gewählt, die 1919 per Briefwahl für weitere zwölf Jahre wieder bestellt wurde. Die Briefwahl war nötig, da kurz nach Ende des Ersten Weltkrieges eine Zusammenkunft von Schwestern aus Afrika und Europa für das Generalkapitel nicht möglich war.

Ende 1931 fand das dritte Generalkapitel in Neuenbeken statt, bei dem die Wahl der Generaloberin auf Mutter Ebba Tirpitz fiel. Der Zweite Weltkrieg verhinderte ein reguläres Generalkapitel, sodass erst 1947 das vierte Generalkapitel in Heilig Blut in Holland einberufen werden konnte, auf dem Mutter Ebba Tirpitz für weitere zwölf Jahre bestätigt wurde. 1959 gab es in Heilig Blut einen Wechsel an der Spitze: Mutter Imeldis Mülder wurde zur Generaloberin gewählt.

1971 fand das sechste Generalkapitel im neuen Generalatssitz in Rom statt. Die Abgeordneten wählten die Generalleitung für acht Jahre in der Person von Mutter Adalberta Reinhart, die 1979 in ihrem Amt für weitere sechs Jahre bestätigt und erst 1985 von Mutter Manuela Randerath abgelöst wurde.²¹² Diese blieb auch eine zweite Periode als Generaloberin im Amt. Auf dem Generalkapitel 1997 wurde Mutter Nancy (ehem. Schwester Nicholas) Iampetro aus den USA Generaloberin. Zum ersten Mal wurde keine deutsche Generaloberin gewählt. Nancy Iampetro blieb bis 2007 im Amt. Im Juli 2007 fand das Generalkapitel in Mariannahill statt, wobei zur Generaloberin Mutter Ingeborg Müller aus Deutschland gewählt wurde.

211 Vgl. Buschgerd, Price, 620.

212 Vgl. Buschgerd, Price, 620ff.



Abb. 10: Erstes Generalkapitel der Schwestern vom Kostbaren Blut in Mariannahill 1907; Generaloberin Paula Emunds sitzt in der ersten Reihe in der Mitte (Quelle: Archives Monastery Mariannahill).

Der Generalleitung unterstellt sind die Provinzleitungen, das heißt Vertreterinnen der einzelnen Provinzen, in welche die Ordensniederlassungen zusammengefasst und organisiert sind. Südafrika besteht beispielsweise aus den Provinzen Mariannahill (eingerrichtet 1931) und Transkei (eingerrichtet 1961), daneben bestanden beispielsweise in Europa die österreicherische (eingerrichtet 1960) und deutsche (eingerrichtet 1947) sowie eine Vielzahl weiterer Provinzen. Innerhalb einer Provinz koordinieren die Provinzleiterinnen die Oberinnen der einzelnen Einrichtungen und Konvente an den verschiedenen Standorten. Neben der hier skizzierten organisatorischen Struktur ergeben sich soziale Positionen und Hierarchien innerhalb der Ordensgemeinschaft durch die unterschiedlichen Stufen der Ordensausbildung. Die Phase vom Eintritt in ein Kloster bis zum Ablegen der ewigen Gelübde umfasst mindestens fünf Jahre, in denen Ordensschwwestern ordensrechtlich noch nicht als vollständige Ordensmitglieder gelten.

Tab. 2: *Weltweiter Mitgliederstand seit der Gründung*²¹³

Zeitpunkt	Anzahl	Bezeichnung	Ort
1.9. 1885	5	Missionshelferinnen	Südafrika
Ende 1885	13	Rote Schwestern	Südafrika
Ende 1886	39	Rote Schwestern	Südafrika
Ende 1887	65	Rote Schwestern	Südafrika
1888	177	Rote Schwestern	Südafrika
1890	178	98 Professschwestern, ¹²³ 80 Novizinnen	Südafrika, Deutschland
1910	434	Professschwestern	Südafrika, Kongo, Deutschland, Holland
1935	877	Professschwestern	Afrika, Europa
1951	1.200	Mitglieder	Afrika, Europa, Nordamerika
1960	1.421	1.261 Professschwestern, 160 Novizinnen	Afrika, Europa, Nordamerika
1970	1.427	Professschwestern	(keine Angaben)
1.1.1990	1.077	Mitglieder; davon zwei Drit- tel in der Mission tätig	in 107 Missionsstationen in 20 Ländern in Europa, Afrika, Asien und Nordamerika
1.1.2002	919	Mitglieder	342 in Europa, 490 in Afrika tätig
2003	907	Mitglieder	Südafrika: 216 (Eastern Cape Pr.: 89 Mariannahill Pr.: 127)

213 Tabelle von der Verfasserin auf der Basis folgender Quellen erstellt: Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Erbe, 179ff, 182, 189, 194, 197 u. 201; Missionary sisters of the Precious Blood, Aus der Chronik: 1885–1984 Südafrikanische Provinz, Rom 1990, 7; Mariannahiller Vergißmeinnicht, Linz, September (1951), 175; Eva-Maria Kremer, Ein Blick hinter die Klostermauern Wernbergs. Frohes Ordensleben im Jahreskreis, Klagenfurt 1959, 134; Buschgerd, Price, 612; Informationsblatt zur Kongregation, September 2006; Mitgliederverzeichnis CPS 2003; auch hier gilt: Die genaue Bezeichnung der zahlenmäßig festgehaltenen Mitglieder wurde deshalb in die Aufstellung aufgenommen, da sich die Zahlen zum Teil auf sehr unterschiedliche Personengruppen beziehen und dies nicht immer ausgewiesen ist. Somit wird versucht, sämtliche statistischen Informationen wiederzugeben. Auch hier kann die Aufstellung bestenfalls Tendenzen in der Ordensentwicklung aufzeigen.

214 Eine Professschwester hat nach dem Noviziat zumindest die zeitlichen Ordensgelübde abgelegt. Siehe Kapitel 2 „Klosterraum“.

Entwicklung des Missionsordens seit 1945

Bis Ende der 1930er Jahre ist in Deutschland eine Art Hochkonjunktur bei der Neugründung von Ordensniederlassungen und dem Zulauf zum Noviziat zu bemerken, was unter anderem mit der Wiederzulassung aller im Kulturkampf des 19. Jahrhunderts verbotenen katholischen Orden nach Ende des Ersten Weltkriegs zusammen hing. Die Anzahl der Ordensniederlassungen für Frauen stieg von 1919 bis 1935 um vierzig Prozent von 5.741 auf 7.990.²¹⁵ Die 1930er Jahre bedeuteten für viele Ordensgemeinschaften ihre höchsten Mitgliederzahlen.²¹⁶ Auch die Schwestern vom Kostbaren Blut verzeichneten in den 1930er Jahren einen regen Zulauf. Schwester Gertrud erwähnte, dass sie 1935 in einer Gruppe von dreißig Frauen ins Noviziat aufgenommen worden war. Erst unter dem Einfluss der nationalsozialistischen Propaganda und der zunehmenden Restriktionen ging die Zahl der Eintrittswilligen Ende der 1930er Jahre zurück.

In Österreich war ein Eintritt in den Missionsorden der Schwestern vom Kostbaren Blut erst ab 1935 möglich, da der Sitz der österreichischen Provinz, das Schloss Wernberg, zu diesem Zeitpunkt vom Orden erworben wurde.²¹⁷ Die interviewte Schwester Rosalia trat beispielsweise im Frühjahr 1940 ins Kloster Wernberg ein. Wenige Monate später, am 29. September 1940, wurde vom NS-Reichsarbeitsministerium die „Reichsverordnung zur Verhinderung des Klostersnachwuchses“ verabschiedet, die Neuaufnahmen und -eintritte in Ordensgemeinschaften verhindern sollte. Diese Maßnahme und die zunehmende Einschränkung der Ordensaktivitäten führten bis Kriegsende zu einem eklatanten Rückgang des weiblichen Ordensnachwuchses im gesamten Deutschen Reich.²¹⁸

Sowohl in Österreich als auch in Deutschland verzeichnete der Orden der Schwestern vom Kostbaren Blut nach Kriegsende wieder regelmäßige Eintritte, die bis Ende der 1960er Jahre anhielten. Der Altersdurchschnitt der 23 Interviewpartnerinnen lag beim Eintritt ins Kloster bei 21 Jahren. Diejenigen Frauen aus der von mir interviewten Gruppe, die unmittelbar nach Kriegsende, also noch in den 1940er Jahren eintraten, waren durchschnittlich 23 Jahre alt. Da ein Eintritt während des Krieges kaum möglich war, hatten einige Ordensmitglieder ihr Interesse an und ihren Wunsch nach einem Ordenseintritt bis zum Kriegsende aufgeschoben. Im Kloster Wernberg wurden von 1947 bis 1963 jährlich zwischen acht und 18 Frauen als Novizinnen eingekleidet.²¹⁹ Die Eintritte und Einkleidungen nahmen sowohl

215 Vgl. Mertens, *Klostersturm*, 47; Zum Vergleich: die Anzahl der männlichen Ordensniederlassungen steigen von 320 auf 661.

216 Vgl. Albert, *Orden*, 328.

217 Vgl. *Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Österreichische Provinz*, 2–5.

218 Vgl. Zentralstelle für kirchliche Statistik Deutschlands Hg., *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, XXIII (1944–1950), Köln 1951, 264 u. 267.

219 Die Zahlen stützen sich auf regelmäßige Berichte über Einkleidungen in der Missionszeitschrift „Mariannahiller Verißmeinnicht“ bzw. „Mariannahiller Missionsmagazin“ von 1947 bis 1965.

in der deutschen wie auch in der österreichischen Provinz gegen Ende der 1960er Jahre deutlich ab. Diese Entwicklung von relativ starken Eintrittszahlen vor allem von den 1950er Jahren bis Mitte der 1960er Jahre und einem deutlichen Rückgang in den Jahren danach entsprach einem generellen Trend, der bei Ordenseintritten beobachtet werden konnte. Österreichweit traten von 1947 bis 1964 jährlich durchschnittlich 405 Frauen in einen Orden ein. Im Vergleich dazu waren es durchschnittlich 96 Männer, die in diesem Zeitraum pro Jahr in ein Noviziat aufgenommen wurden. Danach, vor allem ab 1970, sank die Zahl der jährlichen Novizinnen in Österreich auf unter 100, bei den Novizen auf unter 40.²²⁰

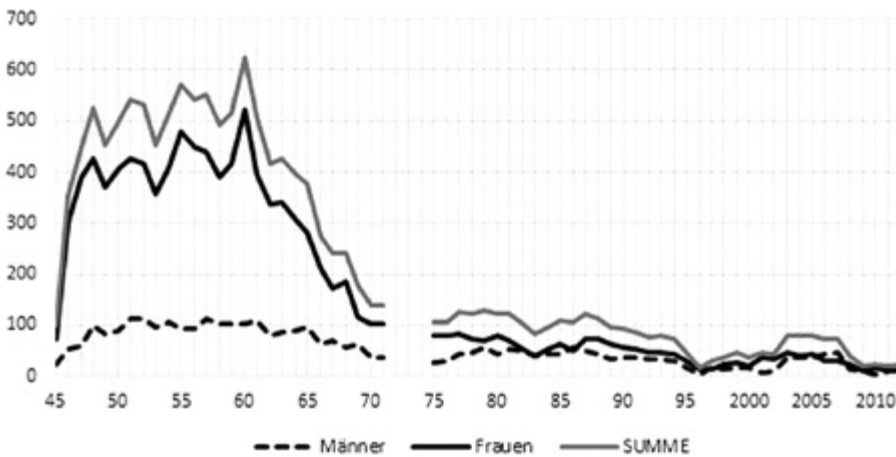


Abb. 11: Einkleidungen von Ordensangehörigen in Österreich 1945–2012 (vollständige Zahlen für 1972–74 fehlen), (Grafik: Paul Michael Zulehner).

Auch in Deutschland verzeichnete die Ordensstatistik einen drastischen Rückgang vor allem bei den Novizinnen. Von 1962 bis 1968 verringerte sich ihre Anzahl um fast fünfzig Prozent und sank auf 1.402. 1955 waren es noch 3.471 Frauen gewesen, die in ein Noviziat aufgenommen worden waren.²²¹

In seiner Studie zur kirchlichen Statistik Österreichs von 1945–1975 aus dem Jahre 1978 kommentierte Paul Michael Zulehner den besonders starken Rückgang des Ordensnachwuchses in den Frauenorden in den 1960er Jahren mit „den Veränderungen des gesellschaftlichen Selbstverständnisses der Frau“.²²² Ulrike Lunacek stellte in ihrem Aufsatz zur Migration von österreichischen MissionarInnen und EntwicklungshelferInnen ebenfalls den

220 Vgl. Zulehner Paul Michael, *Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945–1975 und ihre pastoralen Konsequenzen*, Wien/Freiburg/Basel 1978, 119f.

221 Vgl. Zentralstelle Statistik, *Handbuch*, 536.

222 Vgl. Zulehner, *Krise*.

starken Rückgang von Missionsschwestern ab den 1970er Jahren fest.²²³ Die Interviewpartnerinnen begründeten den Rückgang an eintrittswilligen Frauen mit den innerkirchlichen Veränderungen, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) auslöste. Vor allem für das Missionsverständnis und die Anerkennung nicht-christlicher Glaubensformen und -traditionen veränderten die Grundsatztexte des Konzils Entscheidendes. Die Notwendigkeit für Missionierung und Glaubensverbreitung schien nach der grundsätzlichen Neudefinition des ‚Missionsgedankens‘ für viele nicht mehr dringlich genug formuliert gewesen zu sein. Einige Interviewpartnerinnen äußerten als Grund für vermehrte Austritte von Missionsschwestern, aber auch von Missionaren und Priestern, die zunehmende Öffnung des Missionsfeldes für Laien und die gelockerten kirchenrechtlichen Bedingungen für Austritte.

Mit dem Konzil hat sich auch die Idee der Mission geändert. Das Konzil hat gesagt, Gott hat einen Weg für jeden Menschen. Früher haben wir gemeint, wir müssen alle bekehren und möglichst viele zu den katholischen Sakramenten bringen. Durch das veränderte Missionsverständnis sind nicht mehr so viele Leute eingetreten.²²⁴

Es lässt sich nicht beantworten, wie rasch und durchdringend die Dekrete und Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils die religiöse Kultur und das Verständnis von Missionierung und Ordensleben in der alltäglichen Praxis verändert haben. Tatsächlich waren Orden dazu angehalten, ihre Konstitutionen den Erlässen des Konzils gemäß zu verändern, was einen gravierenden Wandel in den Ordensstrukturen und im Ordensalltag bedeutete. Deutlich spürbar war ein verändertes Verständnis von Glaubensverbreitung und Missionierung in den veränderten Diskursen der katholischen Missionszeitschriften, beispielsweise dem „Vergissmeinnicht“ oder dem „Missionsglöcklein“ der Mariannahiller Missionare. Letztendlich dürfte der allgemeine Rückgang des Ordensnachwuchses vielschichtige Gründe gehabt haben, die aus den gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und auch innerkirchlichen Umbrüchen der 1960er und 1970er Jahre resultieren.

4.3 Katholische Mission in Südafrika

Die dauerhafte Präsenz von katholischen Kirchenvertretern in Südafrika begann mit der Ankunft des ersten apostolischen Vikars Bischof Patrick Raymond Griffith in Kapstadt 1838.²²⁵

223 Vgl. Ulrike Lunacek, „Gutes kannst du immer tun ...“ Temporäre Migration aus religiösen und politischen Gründen: Mission und Entwicklungszusammenarbeit, in: Traude Horvath u. Gerda Neyer Hg., *Auswanderungen aus Österreich. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Wien/Köln/Weimar 1996, 484.

224 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931.

225 Zur Geschichte der christlichen Kirchen und der Mission in Südafrika: vgl. u. a. Richard Elpick u.

Zuvor hatten bereits 1805 holländische Priester katholische Seelsorgedienste für Soldaten bereit gestellt. Sie wurden jedoch nach der Rückeroberung der Kapregion durch die Briten 1806 nach Holland repatriiert.²²⁶ Die protestantische Mission in Südafrika nahm ihren Anfang bereits im 18. Jahrhundert, als Vertreter der Moravian Church und später der London Mission Society mit der Missionierung in der westlichen Kapregion begannen.²²⁷ Die ersten katholischen Missionare gehörten dem französischen Orden der Makellosen Jungfrau Marias an und ließen sich 1850 ebenfalls in der westlichen Kapregion nieder. Fast zeitgleich nahmen die ersten katholischen Frauenmissionsorden, nämlich die Missionary Sisters of the Assumption aus Frankreich und die irischen Cabra Dominican Sisters, ihre Tätigkeit auf.²²⁸ In den folgenden Jahrzehnten schritt die katholische Evangelisierung langsam voran und mehrere Verwaltungsgebiete, so genannte Vikariate, entstanden in Western und Eastern Cape sowie in Natal, dem Gebiet, in dem 1882 auch die Trappistenmönche und späteren Mariannhiller Missionare ihr Missionsunterfangen starteten.²²⁹ Die Mariannhiller Mission, von der aus 1885 die Schwesterngemeinschaft der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut gegründet wurde, entwickelte sich rasch zur weltweit größten Zisterzienser-Ordensgemeinschaft.²³⁰ Ausgehend von Marianhill bauten die Missionare und Missionarinnen in kurzer Zeit ein Netz an Missionsstationen in Südafrika auf, vor allem in den Landesteilen Natal (heute KwaZulu-Natal) und der Transkei (heute Eastern Cape).

-
- Rodney Davenport Hg., *Christianity in South Africa. A political, social and cultural History*, Cape Town 1997; David Chidester, *Religions of South Africa*, London/New York 1992; Henry Bredekamp u. Robert Ross Hg., *Missions and Christianity in South African History*, Johannesburg 1995; zu einzelnen Provinzen: z. B.: Marcel Dischl, *Transkei for Christ. A history of the Catholic Church in the Transkeian territories*, Umtata 1982; Godfrey Sieber, *Der Aufbau der Katholischen Kirche im Zululand*, Münster-schwarzach 1976; Joy Brain, *Catholic Beginnings in Natal and Beyond*, Durban 1975; dies., *Catholics in Natal II*, Durban 1982; dies., *The Catholic Church in the Transvaal*, Johannesburg 1991. An Historiografien einzelner katholischer Frauen(missions-)orden in Südafrika von Ordensmitglieder verfasst, liegt vor: z. B. Kathleen Boner, *Dominican Women. A Time to Speak*, Pietermaritzburg 2000; Mariette Gouws, *All For God's People. 100 Years Dominican Sisters King William's Town, Queenstown 1977*; L. M. McDonagh, *Wordless Witness. A History of the Holy Cross Sisters in South Africa 1883–1980*, Marianhill 1983; Kay Patricia, *Notre Dame under the Southern Cross*, Johannesburg 1984.
- 226 Vgl. Joy Brain, *Moving from the Margins to the Mainstream: The Roman Catholic Church*, in: Elpick/Davenport, 195–210, 195.
- 227 Vgl. Elizabeth Elbourne u. Robert Ross, *Combating Spiritual and Social Bondage: Early Missions in the Cape Colony*, in: Elpick/Davenport, *Christianity*, 31–50, 34.
- 228 Siehe Tabellen: Godfrey Sieber, *Religious Life*, in: Joy Brain u. Philippe Denis Hg., *The Catholic Church in Contemporary Southern Africa*. Pietermaritzburg 1999, 57–96, 91ff..
- 229 Vgl. Joy Brain, *Church Growth and Structural Development*, in: Brain/Denis, *Catholic Church*, 37–56, 39f.
- 230 Vgl. Sieber, *Life*, 65.

Missions-Strategie der Marianhiller Mission

Bereits 1886, also kurz nach Ankunft der ersten Frauen als Missionshelferinnen in Mariannahill, wurde die Missionsstation Reichenau gegründet, die in der Nähe des Ortes Underberg am Fuße der Drakensberge lag. In den Jahren bis 1900 erfolgte die Gründung der Stationen Einsiedeln, Mariathal, Ötting, Kevelaer, Loretto, Centocow, Lourdes, St. Michael's, St. Wendelin, Maria Ratschitz, Emaus, Maria Trost und Clairvaux.²³¹ Die Stationen wurden großteils nach europäischen Wallfahrtsorten benannt. Die Marianhiller Missionare versuchten, wie andere katholische Missionsorden auch, durch Gründung von groß angelegten, über weite Gebiete verstreut liegende Missionsstationen die umliegende Bevölkerung für den katholischen Glauben zu gewinnen. Ausgestattet waren diese Stationen neben einem Kirchen- und Pfarrgebäude zumeist mit Missionsschulen, Krankenhäusern und mit zusätzlichen Einrichtungen wie Farmen oder Handwerksbetrieben. Von den Stationen aus versorgten Missionare und mit ihnen Missionsschwestern eine Reihe von kleineren Außenstationen, die nur teilweise über Kirchengebäude verfügten und nur temporär von Priestern und Schwestern besucht wurden. Der Zugang zu den kirchlichen Institutionen, allen voran zu den Schulen und Krankenhäusern, förderte die Bereitschaft der ansässigen (Land-) Bevölkerung zum Eintritt in die Katholische Kirche. Die meisten katholischen Missionseinrichtungen standen allerdings auch nicht-katholischen Personen offen.²³² Auf den Missionsstationen und ihren Außenstellen bildeten Missionare und Missionarinnen ein Netz an KatechetInnen aus, die das religiöse Leben vor Ort verankern sollten.

Gründung von afrikanischen Kongregationen

Einen Aufschwung erfuhr das katholische Missionswesen durch Papst Benedikt XV., der nach dem Ersten Weltkrieg durch die Enzyklika „Maximum Illud“²³³ die Missionsidee beleben wollte und zur Evangelisierung aller Völker aufrief. Eine zentrale Aussage des päpstlichen Schreibens war unter anderem auch die Dringlichkeit der Ausbildung von ‚einheimischen‘ Priestern und Ordensangehörigen.²³⁴ Die Folge des Aufrufes war die Gründung von zahlreichen diözesanen Kongregationen von Frauen und Männern in Südafrika. Diese Ordensgemeinschaften unterstanden den lokalen Bischöfen und sollten speziell schwarze und *coloured* OrdenskandidatInnen aufnehmen. Geleitet wurden diese Kongregationen bis in die 1980er Jahre vielfach von VertreterInnen der weißen ‚Mutter-Kongregationen‘, also von den jeweiligen Missionsordensgemeinschaften, von denen die Gründung ausgegangen war.

231 Vgl. Missionray sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 7.

232 Vgl. Stuart C. Bate, *One Mission, Two Churches*, in: Brain/Denis, *Catholic Church*, 5–36, 18.

233 Die Enzyklika *Maximum Illud* wurde am 30.11.1919 erlassen.

234 Vgl. Brain, *Church*, 41.



Abb. 12: „The choir of Sisters of Assisi during the church blessing“ (Originalbildunterschrift) ca. 1980 (Quelle: Archives Monastery Mariannahill).

In Südafrika verlief die Aufnahme von ‚einheimischen‘ Ordenskandidatinnen im Laufe des 20. Jahrhunderts in Wechselwirkung mit den jeweiligen zeithistorischen und politischen Konstellationen. Das heißt, die Politik der Katholischen Kirche gegenüber der Aufnahme von nicht-weißen (süd-)afrikanischen Ordensangehörigen sah verschiedene nach ethnischer Zugehörigkeit getrennte Kongregationen vor. Südafrikanische KandidatInnen weißer Hautfarbe wurden im Normalfall in die internationalen (europäischen) Missionsorden aufgenommen und zum Teil für ihre Ordensausbildung nach Europa oder Amerika geschickt.²³⁵ Der Bischof des Vikariats von Mariannahill Adalbero Fleischer, ein deutscher Missionar, gründete als einer der ersten 1922 eine Kongregation speziell für schwarze Frauen: die Kongregation der Töchter des heiligen Franz von Assisi (Daughters of St. Francis of Assisi). Er beauftragte die Missionsschwester vom Kostbaren Blut mit der Ausbildung und Anleitung der afrikanischen Ordenskandidatinnen.²³⁶ Die erste Aufnahme ins Noviziat fand 1926, die Ablegung der ersten ewigen Gelübde 1934 statt. Das Assisi Convent befand sich in der Nähe der Hafenstadt Port Shepstone.²³⁷ Die Kongregation der Töchter des heiligen Franz von Assisi war nicht nur die älteste Ordensgründung für schwarze Frauen in Südafrika, sondern wurde auch einer der größten diözesanen afrikanischen Orden im südlichen Afrika. 1985 zählte der Orden 275,

235 Vgl. Sieber, *Life*, 67.

236 Weitere Gründungen von diözesanen Schwesternkongregationen speziell für afrikanische Ordenskandidatinnen betreuten die Missionsschwester vom Kostbaren Blut auch in Tanzania (Sisters of Our Lady of Kilimanjaro und Sisters of the Immaculate Heart of Mary, Sisters of Our Lady of Usambara), in Kenia (Sisters of St. Joseph) und in Zimbabwe (Handmaids of Our Lady of Mount Carmel, Servants of Mary the Queen).

237 Vgl. Herrmann, *History*, 48.

1997 201 Schwestern mit abgelegten Gelübden.²³⁸ Neben Bischof Fleischer gründeten auch andere Missionsbischöfe spezielle Kongregationen für afrikanische Ordensschwestern wie die Congregation of the Queen of the Most Holy Rosary of Montebello, die zweitgrößte diözesane Frauenkongregation in Südafrika oder die Benedictine Sisters of Zululand.

Die Katholische Kirche in Südafrika seit 1950

Die Katholische Kirche in Südafrika wurde bis in die 1950er Jahre zum großen Teil von Missionaren und Missionarinnen getragen. Die hauptsächlich aus Europa stammenden Missionsorden kamen seit dem 19. Jahrhundert in zunehmender Zahl nach Südafrika, um hier die katholische Glaubenslehre zu verbreiten und um AnhängerInnen zu werben. Aber nicht nur zur Missionierung etablierte sich eine katholische Infrastruktur in Südafrika. Für eingewanderte europäische SiedlerInnen entwickelte sich von Anfang an eine parallele Kirchenstruktur. Es lassen sich also zwei Zweige der Katholischen Kirche in Südafrika festmachen, die eine großteils getrennte Entwicklung nahmen: die so genannte Settler Church und die Mission Church. Während die Settler Church für die europäischstämmigen und weißen KatholikInnen die religiöse Betreuung bereitstellte, war die Mission Church angetreten, um den katholischen Glauben unter der schwarzen Bevölkerung zu verbreiten und zu fördern. 1949 verzeichneten kirchliche Statistiken 90.000 weiße AnhängerInnen in der Settler Church und 361.000 schwarze Gläubige in der Mission Church. Daneben zählte die Katholische Kirche in Südafrika zu diesem Zeitpunkt 57.000 *Coloureds* und 4.000 südafrikanische Inder zu ihren Mitgliedern. Diese beiden Gruppen wurden zum Teil von der Mission Church betreut, zum Teil nahmen sie auch eine Sonderstellung zwischen den zwei Zweigen ein.²³⁹ Bis 1967 hat sich die Mitgliederzahl in der Settler Church mehr als verdoppelt und war auf 190.000 gestiegen. Die Mission Church hingegen verzeichnete einen Zuwachs von 250 Prozent auf 900.000 Angehörige. Die Phase des großen Zuwachses fand Mitte der 1970er Jahre ihr Ende, als die Mitgliederzahlen sukzessive abnahmen und wesentlich weniger Neugetaufte zu verzeichnen waren. Verantwortlich dafür waren die Reduktion der katholischen Schulen, eine zunehmende Säkularisierung der südafrikanischen Gesellschaft und das verstärkte Auftreten von African Initiated Churches.²⁴⁰

Bis in die 1960er Jahre war die Settler Church die dominante Kraft in der katholischen Landschaft Südafrikas. Die Bischöfe der seit 1951 errichteten Diözesen waren vorwiegend

238 Vgl. Generalleitung der Schwestern vom Kostbaren Blut Hg., 100 Jahre Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Rom 1985, 100; Zahl 1997 vgl. Sieber, Life, 69.

239 Vgl. Bate, Mission, 8.

240 Vgl. Bate, Mission, 9. Als African Initiated Church (AIC) werden unabhängige Kirchen bezeichnet, die Elemente von europäischen christlichen Glaubenslehren mit afrikanischen Glaubensvorstellungen verbinden.

Weißer mit europäischen Wurzeln. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil begannen auch Vertreter der Mission Church in der Südafrikanischen Bischofskonferenz (SACBC) an Einfluss zu gewinnen.

Katholische Missionsschulen

Bis Anfang der 1950er Jahre betreute die Katholische Kirche circa 17 Prozent aller Schulen für die schwarze südafrikanische Bevölkerung.²⁴¹ Die von MissionarInnen geleiteten Schulen wurden zum Großteil mit staatlicher Finanzunterstützung geführt und beschäftigten neben den MissionslehrerInnen auch Lehrpersonal aus den umliegenden Orten. Einen gravierenden Einschnitt für das katholische Missionsschulwesen in Südafrika stellte 1953 die Verabschiedung des „Bantu Education Act“ dar. Der südafrikanische Staat unter Führung der seit 1948 regierenden Nationalen Partei setzte damit nach Einführung des „Mixed Marriage Act“ (1949), der interethnische Ehen verbot, und des „Group Areas Act“ (1950), der Wohngebiete strikt nach ethnischen Gruppen trennte, einen weiteren Schritt zur Legitimierung der Apartheidpolitik. Der „Bantu Education Act“ unterstellte die schulische Ausbildung der schwarzen Bevölkerung der Zentralregierung und richtete 1958 das Department of Bantu Education ein.²⁴² Die von Buren dominierte Regierungspartei sah ihre Macht zum einen durch die in den Missionsschulen verbreitete Lehre von der Gleichheit der Menschen und zum anderen durch die Förderung einer afrikanischen akademischen Elite bedroht.²⁴³ Der „Bantu Education Act“ bedeutete für das katholische Schulwesen, aber auch für andere konfessionell geführte Schulen, den Verlust der finanziellen Unterstützung durch den Staat, was hauptsächlich die Subventionierung der LehrerInnengehälter betraf. Dadurch sollten sämtliche im Bildungssektor aktiven Kirchen gezwungen werden, sich aus dem Erziehungsbereich für die schwarze Bevölkerung zurückzuziehen. Der „Bantu Education Act“ sah zudem als Unterrichtssprache die jeweilige Muttersprache der verschiedenen Ethnien vor. Damit sollte eine fundierte Sprachausbildung in Englisch oder Afrikaans untergraben werden, was wiederum die Chance auf höhere Bildung, Aufstiegschancen und Partizipationsmöglichkeiten für die nicht muttersprachlich Englisch oder Afrikaans sprechenden Bevölkerungsgruppen von vornherein eindämmen sollte.²⁴⁴

Für die Kirchen standen drei Optionen offen: Entweder die Schulen ganz zu schließen, die Schulen dem Staat zu übergeben, wobei eine finanzielle Entschädigung für die Schulgebäude angeboten wurde, oder die Schulen auf eigene Kosten zu erhalten.²⁴⁵ Während bei-

241 Vgl. Brain, Margins, 204.

242 Vgl. Wolfgang Albers, *Schulen ohne Rassenschränken. Handeln nach dem Evangelium in Südafrika*, Frankfurt a. M./Bern/New York 1986, 98.

243 Vgl. Uwe Schulz, *Der Kampf um die Schulen. Staat und Schule in Südafrika*, Bonn 1996, 21.

244 Vgl. Albers, *Schulen*, 99.

245 Vgl. Albers, *Schulen*, 83.

spielsweise die Anglikanische und die Methodistische Kirche ihre Aktivitäten im Schulwesen völlig aufgaben, versuchte die Katholische Kirche zumindest einen Teil ihrer Schulen weiterzuführen, was allerdings langfristig nicht immer gelang.

Die Katholische Kirche bemühte sich, vor allem in den 1950er und 1960er Jahren, durch eine konziliante Strategie einer direkten Konfrontation mit der Regierung aus dem Weg zu gehen, in der Hoffnung, damit eine Milderung des Gesetzes zu erwirken. Einige Missions-schulen wurden in der Folge als Privatschulen für Schwarze von der Katholischen Kirche weiterbetrieben. Die Finanzierung aus eigenen Mitteln bedeutete eine große Belastung für die Trägerorganisationen. Eine Fortführung funktionierte in den meisten Fällen nur durch starke Kürzungen der LehrerInnengehälter und hatte oft eine Abwanderung von weltlichen LehrerInnen zur Folge. Nicht zuletzt führten die finanziellen Restriktionen mitunter zu einem Absinken des Unterrichtsniveaus.²⁴⁶ Das fehlende Lehrpersonal konnte nur in geringem Ausmaß durch Missionsordensangehörige ersetzt werden, da hier durch die beginnende Abnahme an Ordenseintritten ab Mitte der 1960er Jahre der Nachwuchs fehlte. Eine weitere Einschränkung bildete die strenge staatliche Einflussnahme auf die Unterrichts-Curricula, die auch Privatschulen nur wenige Freiheiten in der inhaltlichen Ausgestaltung der Lehrpläne ließ. Teilweise versuchten Missionsorden ihr Einkommen durch die Gründung von Privatschulen für Weiße aufzubessern, da weiße SchülerInnen höhere Schulgebühren zahlen konnten.

Ab 1977 mehrten sich die Bestrebungen seitens der Katholischen Kirche in Südafrika, Privatschulen für weiße SchülerInnen allen ethnischen Gruppen zu öffnen, was sukzessive auch durchgesetzt wurde. Vor allem jüngere Ordensschwwestern, allen voran Vertreterinnen der Cabra Dominican Sisters in Kapstadt waren im Kampf um die Öffnung der Schulen federführend. Ab Anfang der 1970er Jahre entspann sich eine innerkirchliche Debatte um diese Frage, die auch innerhalb der Kongregationen immer heftiger geführt wurde. Ab 1976 entschied sich die südafrikanische Bischofskonferenz, angestachelt von den Frauenorden der Cabra Dominicans, der Loreto Sisters und der Mercy Sisters, die Angelegenheit zu unterstützen. Gegen den anfänglichen Protest von staatlicher Seite öffneten schließlich zahlreiche katholische Schulen für Weiße 1977 ihre Pforten für schwarze und *coloured* SchülerInnen. In den folgenden Jahren wurde hart um die Neuaufnahmen von nicht-weißen SchülerInnen gerungen, die vom Education-Department der jeweiligen Provinz genehmigt werden mussten und von denen die meisten abgelehnt wurden. Es setzte sich die Praxis durch, dass katholische Privatschulen SchülerInnen trotz Ablehnung aufnahmen, was auch nach Einführung einer Quotenregelung im Jahr 1982 weiterhin Usus blieb. Die Regierung lehnte offiziell die eigenmächtigen Aufnahmemodalitäten der katholischen Schulen strikt ab. Letztendlich blieben jedoch Konsequenzen aus und das Vorgehen wurde nach zähen Verhandlungen mit Kirchenvertretern geduldet.²⁴⁷

²⁴⁶ Vgl. Albers, Schulen, 84.

²⁴⁷ Vgl. Albers, Schulen, 135–270.

Veränderungen in der katholischen Missionsaktivität seit den 1950er Jahren

In der Zeitspanne, die die von mir interviewten Frauen als Missionarinnen in Südafrika verbrachten, ergaben sich mehrfache und tiefgreifende Veränderungen und Umbrüche innerhalb des katholischen Missionsunternehmens in Südafrika. Im Gegensatz zu den vorhergehenden Missionsgenerationen, die seit dem 19. Jahrhundert die Missionsaktivitäten erweiterten und ausbauten, war der Einsatz der hier behandelten Missionarinnengeneration von dem Bemühen geprägt, bestehende Einrichtungen aufrecht zu erhalten beziehungsweise an afrikanische Ordensgemeinschaften zu übergeben.

Im schulischen Bereich schränkten die neu erlassenen Gesetze der südafrikanischen Regierung nach 1948 die Aktivitäten der Missionsorden zunehmend ein. Diese Einschränkung betraf einen zentralen Bereich der katholischen Missionierungsmethoden, die zudem auch innerkirchlich ab Ende der 1960er Jahre durch den erstarkenden ‚einheimischen‘ Klerus und im Zuge der Neuorientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils kritisiert wurden.²⁴⁸ Der hegemoniale Anspruch der Katholischen Kirche und ihrer Glaubenslehre sollte im Sinne von Toleranz und im Dialog mit anderen Kulturen und Religionen abgelegt werden.

Eine weitere Veränderung mit weitreichenden Folgen für die Missionsaktivitäten der Katholischen Kirche ergab sich durch das Ausbleiben des europäischen Missionsnachwuchses. Als ab Mitte der 1960er Jahre der Ordensnachwuchs in Europa zu schwinden begann, fehlte zunehmend das erforderliche Personal für die Missionsstationen. Um diesen Mangel auszugleichen, wurden vermehrt OrdenskandidatInnen aus der lokalen südafrikanischen Bevölkerung rekrutiert, vor allem aus der schwarzen Bevölkerungsgruppe. Trotzdem mussten viele Einrichtungen anderen – großteils ‚einheimischen‘ – Kongregationen überantwortet beziehungsweise geschlossen werden.

Seit den 1950er Jahren gewannen afrikanische Priester, Bischöfe und Ordensangehörige zunehmend an Bedeutung. 1954 wurde in Südafrika der erste schwarze Priester zum Bischof ernannt.²⁴⁹ Trotz der anhaltenden Ordenseintritte aus den Reihen der schwarzen südafrikanischen Bevölkerung konnte zwischen 1960 und 1997 ein Rückgang von katholischen Ordensmitgliedern in Südafrika von 4.576 auf 2.954, also um 36 Prozent, nicht aufgehalten werden.²⁵⁰

Afrikanische Schwestern vom Kostbaren Blut

Auch innerhalb der Missionskongregationen begann sich ab den 1950er Jahren hinsichtlich der Aufnahme und der Integration von schwarzen und *coloured* KandidatInnen aus Südaf-

248 Vgl. Bate, *Mission*, 21.

249 Vgl. Brain, *Church*, 53.

250 Vgl. Sieber, *Life*, 78.

rika eine Bewegung abzuzeichnen. Bis dahin rekrutierten die Missionsorden ihren Ordensnachwuchs hauptsächlich aus Europa und Nordamerika und verfolgten eine nach Ethnien getrennte Ordenspolitik. Trotz des Angebots der bereits erwähnten diözesanen Kongregationen, die speziell für Frauen und Männer aus der schwarzen und *coloured* Bevölkerungsgruppe gegründet worden waren, gab es seit den 1920er Jahren immer wieder InteressentInnen aus dieser Gruppe, die gezielt in einen internationalen (europäischen) Missionsorden eintreten wollten. Die Frage der Integration von schwarzen und *coloured* KandidatInnen und somit von ethnisch gemischten Ordensgemeinschaften stellte sich zunehmend für alle Kongregationen. Vor allem aus der Bevölkerung, die im direkten Umfeld der Missionsstationen lebte, kamen vermehrt Anfragen für eine Aufnahme in die europäischen Missionsorden.

Die Mariannahiller Missionsschwestern vom Kostbaren Blut hatten 1932 auf dem dritten Generalkapitel des Ordens entschieden, einen eigenen, getrennten Ordenszweig für afrikanische Kandidatinnen zu eröffnen. Ein Zusammenleben innerhalb der religiösen Gemeinschaft von weißen und schwarzen Ordensschwestern schien zu dieser Zeit aufgrund von kulturellen und sprachlichen Barrieren nicht vorstellbar.²⁵¹ Für den afrikanischen Zweig der Schwestern vom Kostbaren Blut wurde 1938 ein Noviziat in Umtata, der Hauptstadt der Transkei, eröffnet. In der Nähe von Umtata arbeiteten seit 1932 (weiße) Schwestern vom Kostbaren Blut auf der St. Patrick's Mission, einer Farm mit angeschlossener Missionsschule.²⁵² 1955 zog das Noviziat der Afrikanischen Schwestern vom Kostbaren Blut in die Niederlassung Glen Awent bei Umtata um, wo der Orden eine Farm angekauft hatte und neue Gebäude errichtete. Die Frage des endgültigen Status der Schwestern aus den schwarzen Bevölkerungsgruppen zog sich bis zum Jahr 1959 hin,²⁵³ als auf der Generalversammlung in Neuenbeken die vollständige Integration der Afrikanischen Schwestern vom Kostbaren Blut beschlossen wurde. Dem Beschluss war eine geheime Abstimmung unter den afrikanischen Schwestern in Umtata vorausgegangen.²⁵⁴ Nach der Zustimmung zur Vereinigung der beiden Ordenszweige durch die Propaganda Fide in Rom 1961 war es Anfang 1962 den afrikanischen Schwestern erstmals möglich, die ewigen Gelübde abzulegen und vollwertige Ordensmitglieder zu werden.²⁵⁵ Ab diesem Zeitpunkt war es afrikanischen Kandidatinnen auch möglich, in der Mariannahiller Provinz ins Noviziat einzutreten. Bis dahin wurden diese in die Transkei zur Ordensausbildung geschickt. Letztendlich blieb die Integration von afrikanischen Ordensmitgliedern ein lang andauernder Prozess, der nicht immer konfliktfrei verlief. 1981 arbeiteten 138 schwarze Schwestern vom Kostbaren Blut in der Transkei.²⁵⁶

251 Vgl. Sieber, *Life*, 64.

252 Vgl. *Missionary sisters of the Precious Blood*, Aus der Chronik: Transkei Provinz, Rom 1985, 1.

253 Hauptsächlich traten Frauen ein, die den Bevölkerungsgruppen der Xhosa, der Sotho und der Zulu angehörten.

254 Vgl. Sieber, *Life*, 64.

255 Vgl. *Missionary sisters of the Precious Blood*, Transkei Provinz, 7f.

256 Vgl. Dischl, *Transkei*, 173.

1961 waren die Ordenseinrichtungen auf dem Gebiet der Transkei als eigene Eastern Cape Province eingerichtet worden, die seither neben der Mariannhiller Provinz die zweite Ordensprovinz in Südafrika darstellt. Glen Avenet beherbergt seither die Provinzleitung der Eastern Cape Province. Auch heute noch ist der Großteil der afrikanischen Schwestern des Ordens in dieser Provinz tätig. Von 89 Schwestern der Eastern Cape Province waren 2003 nur sechs Schwestern europäischer Herkunft.²⁵⁷ Mit Sister Paula Maine als *Provincial Superior* übernahm 2005 erstmals eine afrikanische Schwester die Leitung der Mariannhiller Provinz.

Das Missionsgelände Mariannhill

Das weitläufige Gelände von Mariannhill liegt im Landesteil KwaZulu-Natal in der Nähe der Kleinstadt Pinetown, die wiederum etwa zwanzig Kilometer von der Hafenstadt Durban entfernt ist. Im Zeitraum zwischen 1937 und 1981, also der Ankunftszeit der hier befragten Schwestern, waren bereits alle zentralen Missionseinrichtungen der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut und der Mariannhiller Missionare vorhanden.



Abb. 13: Karte von Südafrika mit der Provinz KwaZulu-Natal und Eastern Cape (Grafik: Ulrich Vollenbruch)

²⁵⁷ Stand nach dem Mitgliederverzeichnis der Schwestern vom Kostbaren Blut 2003.

Im Folgenden werden einige der Einrichtungen in und außerhalb von Mariannahill vorgestellt, die für die Lebensgeschichten der interviewten Frauen von Bedeutung waren. Die verschiedenen Institutionen wie der Konvent, das St. Mary's Hospital, das St. Francis College, aber auch die Gebäude des *Monastery* der Mariannahiller Missionare liegen verstreut auf einem Gelände, das ursprünglich mehrere Quadratkilometer umfasste. Heute erstreckt sich Mariannahill etwa über zwei Quadratkilometer.

Schwesternkonvent Mariannahill

Der Konvent beherbergt mit circa hundert Schwestern die größte Schwestern-Kommunität auf dem Gelände von Mariannahill. Der einfache Trappistenbau aus dem Jahre 1885 wurde in den 1940er Jahren abgerissen und ein größeres Haus mit Kapelle für die Schwesterngemeinschaft erbaut. Die Schwestern im Konvent betrieben eine Hostienbäckerei, eine Paramentenstickerei, eine Näherei, eine Haushalts- beziehungsweise Nähschule, ein Waisenhaus, ein eigenes Gästehaus und eine Farm auf dem Mariannahiller Gelände. Einige dieser Einrichtungen, beispielsweise die Hostienbäckerei und die Näherei, wurden im Laufe der Jahre aufgelöst.



Abb. 14: Schwesternkonvent in Mariannahill mit Blick auf St. Mary's Hospital (links hinten) 1955 (Quelle: Archives Monastery Mariannahill).

St. Mary's Hospital

Eine zweite Schwesterngemeinschaft (und damit einen eigenen Konvent) bilden die in der Krankenpflege tätigen Schwestern im Missionskrankenhaus St. Mary's, das etwa einen Kilometer vom Konvent entfernt liegt. Die Missionsschwestern sind dort in einem eigenen Trakt des Krankenhauses untergebracht. Das katholische Krankenhaus wurde 1927 in Betrieb genommen, wobei ein Schwerpunkt der Arbeit zu Beginn die ambulante Betreuung der in der Umgebung wohnenden Bevölkerung war. Mitte der 1930er Jahre richtete der Orden eine Krankenpflegeschule in dem Hospital ein, in der südafrikanische Frauen genauso ausgebildet wurden wie Schwestern, die ohne Ausbildung aus Europa gekommen waren. Seit 1936 war es Ordensschwestern erlaubt, auch eine Hebammenausbildung zu absolvieren, was ein neues Arbeitsfeld eröffnete.²⁵⁸ Die Betreuung von schwangeren Frauen, Müttern und Kindern nahm einen zentralen Stellenwert in der Krankenpflegearbeit der Schwestern ein, 1963 konnte eine Hebammenschule im Krankenhaus etabliert werden. Auch heute ist die Beratung rund um Geburt und Schwangerschaft neben der Behandlung von HIV- und AIDS-PatientInnen ein zentrales Anliegen des St. Mary's Hospital. Das Krankenhaus bildete insofern eine Ausnahme, als es nicht, wie andere Missionskrankenhäuser, ab Ende der 1970er Jahre verstaatlicht wurde, sondern mit staatlicher finanzieller Unterstützung weiterhin von den Missionsschwestern vom Kostbaren Blut betrieben wurde.²⁵⁹

St. Francis College

Ein Schwerpunkt der katholischen Missionsarbeit in Südafrika lag von Anfang an in der Schulausbildung für schwarze und *coloured* SchülerInnen. Bei der Gründung von neuen Missionsaußenstationen trugen vor allem die Einrichtung von Schulen und der Bau von Schulgebäuden zum Erfolg und zur Etablierung der Missionsarbeit bei. Durch den entsprechenden katholischen Religionsunterricht wurden nicht nur Kinder und Jugendliche, sondern auch deren Eltern zum Übertritt zum katholischen Glauben bewegt.

Die im Konvent in Mariannahill lebenden Schwestern arbeiteten vielfach als Lehrerinnen und Erzieherinnen im St. Francis College und den dazugehörigen Internaten für schwarze Schüler und Schülerinnen. Das St. Francis College ging auf die erste Schulgründung auf dem Mariannahiller Missionsgelände durch Abt Franz Pfanner im Jahr 1883 zurück. Die Schule war zunächst nur für Buben vorgesehen. Erst nach der Ankunft der ersten Missionsschwestern 1885 in Mariannahill wurden auch Mädchen unterrichtet. 1915 entstand an der St. Francis-Schule ein katholisches Lehrerbildungs-Institut, in dem bis 1973 Lehrkräfte ausgebildet wurden. Bis zum Erlass des „Bantu Education Act“ 1953 war das St. Francis College mitsamt der höheren Schule, die seit 1935 bestand, ein staatlich unterstütztes Privatinstitut. Um die katholische Erziehung am St. Francis College zu erhalten, wurde das

258 Vgl. Missionray sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 28.

259 Vgl. Joy Brain, Charitable Works and Services, in: Brain/Denis, Catholic Church, 97–123, 101.

College ab 1958 als Privatschule geführt und ab diesem Zeitpunkt ausschließlich aus Missionsgeldern finanziert. Ab 1966 durften nach Regierungsanordnung nur noch katholische SchülerInnen in die höhere Schule aufgenommen werden.²⁶⁰ Trotz dieser Einschränkungen wurde die höhere Schule des St. Francis College inklusive eines Internats für Burschen und eines zweiten Internats für Mädchen bis heute weiter geführt. Gegenwärtig unterrichten kaum mehr Missionsschwestern in der Schule.

Missionseinrichtungen außerhalb von Mariannahill

Wichtige Einsatzorte für die Missionsschwestern waren auch die einzelnen Missionsaußenstationen, die oft in abgelegenen Gebieten lagen und bei schlechten Witterungsbedingungen teilweise heute noch nur schwer erreichbar sind. Auf den Missionsstationen lebten die Missionarinnen, im Gegensatz zu den großen Schwesterngemeinschaften in Mariannahill, in sehr kleinen Gruppen von drei bis fünf Schwestern zusammen. Je nach Ausstattung der Missionsstation unterrichteten sie in den Missionschulen vor Ort, führten kleine Läden, betreuten eine Landwirtschaft beziehungsweise unterstützten den Priester und Missionar in der pastoralen Arbeit und im Haushalt.

Wichtige Missionsstationen, die von den Schwestern vom Kostbaren Blut betreut wurden, waren Reichenau, Einsiedeln, Himmelberg, St. Michael, Kevelaer, Centocow und Mariathal.

Ixopo

Auf die Niederlassung in Ixopo soll genauer eingegangen werden, da sie unter den Ordenseinrichtungen, die nicht in Mariannahill liegen, eine besondere Position einnimmt. Es handelt sich dabei um keine typische Missionsstation, sondern um einen Standort, zu dem das Altersheim des Ordens, eine Schule für *Coloureds* und bis vor einigen Jahren ein Krankenhaus und eine Landwirtschaft gehörten. Für den Platz in der Nähe der Missionsstation Mariathal und dem Ort Ixopo gab es seit 1914 Pläne für den Bau eines Altersheimes, in dem alte und kranke Missionsschwestern ihren Lebensabend verbringen können sollten. Ixopo liegt etwa hundertdreißig Kilometer nordwestlich von Mariannahill. Ab 1923 wurde das neu erbaute Sacred Heart Home als Altersheim und Sanatorium genutzt und beherbergt seither die dritte größere Schwesterngemeinschaft des Ordens in der Mariannahiller Provinz. Bis zu 80 Schwestern lebten in den 1960er Jahren im Sacred Heart Home, heute sind es rund 30 Schwestern. Vor allem für jene Missionsschwestern, die aus Krankheits- und Altersgründen nicht mehr im Berufseinsatz sind, stehen hier das Gebetsleben und die Spiritualität im Mittelpunkt. Gleichzeitig mit der Eröffnung des Altersheimes 1923 wurde in unmittelbarer Nachbarschaft eine Schule mit angeschlossenem Internat für *Coloureds* gegründet, die Little Flower School. „Ihr Hauptziel war, für diese Randgruppen, die niemand wollte, zu sorgen

²⁶⁰ Vgl. Missionary sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 19f.

und ihnen durch eine gediegene Erziehung einen guten Lebensstart zu geben“,²⁶¹ heißt es dazu in der Chronik des Ordens.

Die Schule wurde 1943 zur Gänze vom staatlichen Erziehungsministerium für Natal übernommen. Damit kam der Staat für die LehrerInnengehälter auf und die Finanzlage der Schule verbesserte sich wesentlich. Allerdings verblieb die Leitung der Schule in der Hand der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut. Durch zusätzliche finanzielle Unterstützung aus Europa und den USA konnte die Little Flower School zwischen 1950 und 1970 stufenweise ausgebaut werden.²⁶²

Neben einer Farm, die vom Sanatorium der Schwestern aus geleitet wurde, eröffnete 1937 das Christ-the-King-Hospital, ein Krankenhaus, das ebenfalls von den Schwestern vom Kostbaren Blut auf dem Missionsgelände in Ixopo betrieben wurde.²⁶³ Wie im St. Mary's Hospital in Mariannhill bauten die Missionsschwestern auch hier ab 1949 die Möglichkeit einer Krankenpflegeausbildung für Frauen aus der Umgebung auf, die 1979 gänzlich von afrikanischem Personal übernommen wurde. Ab Mitte der 1970er Jahre verfolgte die südafrikanische Apartheidregierung das Ziel, sämtliche kirchlich geführten Krankenhäuser zu verstaatlichen. In der Transkei wurde damit bereits 1974, im Landesteil Natal 1978 begonnen.²⁶⁴ Das Christ-the-King-Hospital wurde schließlich 1984 zur Gänze der Provinzregierung von Natal übergeben. Dieser Schritt war nötig geworden, da aufgrund des fehlenden Ordensnachwuchses unter den Missionarinnen und wegen finanzieller Schwierigkeiten die Kongregation nicht mehr in der Lage war, das Hospital weiter zu betreiben.²⁶⁵

Eastern Cape Province

Die Missionsaktivitäten der Schwestern vom Kostbaren Blut in der Transkei begannen 1932 auf der St. Patrick's Mission in der Nähe von Umtata. Kurz darauf wurde hier das Noviziat für die Afrikanischen Schwestern vom Kostbaren Blut eingerichtet, dem eigenen Ordenszweig für ‚einheimische‘ schwarze Ordenskandidatinnen. Dieses übersiedelte 1955 in den Glen Aent Convent, ebenfalls bei Umtata, wo eine Farm angekauft und ausgebaut wurde. Im Jahr 1961 wurden die Afrikanischen Schwestern vom Kostbaren Blut in die Kongregation der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut integriert und zur selben Zeit die Transkei zur eigenen Eastern Cape Province erhoben. Als wichtige Einrichtung nahm kurz zuvor in der Nähe von Umtata das Projekt Ikhwezi Lokusa seinen Anfang.²⁶⁶ Es handelte sich da-

261 Vgl. Missionray sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 85.

262 Vgl. Missionray sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 91f.

263 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Chronik Sacred Heart Home, Ixopo.

264 Vgl. Brain, Works, 101f.

265 Vgl. Missionray sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 97.

266 *Ikhwezi Lokusa* ist isiXhosa und bedeutet ‚Morgenstern‘. Damit verwies die Benennung des Projekts auf die finanzielle Unterstützung durch die deutsche und österreichische ‚Sternsingeraktion‘ zum Bau eines eigenen Gebäudes.

bei um die erste Einrichtung für körperlich schwer behinderte Kinder im südlichen Afrika, das neben einer Schulausbildung und kreativen Therapiemethoden auch Werkstätten und ein Rehabilitationszentrum für körperbehinderte Kinder und Jugendliche zur Verfügung stellte.²⁶⁷ Weitere wichtige Missionsstationen dieser Provinz waren Mariazell, Marialinden, Farview, Mount Frere, Qumbu, Cwele und Cofimvaba.

Ausgehend von Mariannahill betreut(e) der Orden der Schwestern vom Kostbaren Blut ein weit verstreutes Netz an Missionsstationen und -einrichtungen. Die dargestellten Einrichtungen und Orte bilden nur eine Auswahl und sollen als örtliche und organisatorische Kontexte für die folgenden lebensgeschichtlichen Ausführungen dienen. Die einzelnen Missionsschwestern haben sehr unterschiedliche Bezüge zu den verschiedenen Orten und Projekten. Nur ein Teil der Frauen war beispielsweise in der Eastern Cape Province im Einsatz oder auf Missionsstationen.

²⁶⁷ Vgl. *Missionary sisters of the Precious Blood, Transkei Provinz*, 12ff.

Zweiter Teil:
Lebensgeschichten von Missionarinnen

1. Herkunftsraum

Der Begriff ‚Herkunftsraum‘ meint in der vorliegenden Verwendung sowohl geografische Orte und Gebiete als auch ein Netzwerk an sozialen Beziehungen sowie kulturelle Praktiken, die das Zusammenleben der jeweiligen Menschen regeln. Frauen, die in einen Orden eintreten, verlassen ihren Herkunftsraum beim Eintritt in die Ordensgemeinschaft. Der Klostereintritt bedeutet nahezu in allen Fällen einen Ortswechsel, aber auch eine einschneidende Veränderung der sozialen Beziehungen und kulturellen Umgangspraktiken. Dieses Kapitel behandelt in der zeitlichen Dimension folglich jenen Lebensabschnitt der Interviewpartnerinnen, der ihre familiäre Herkunft, ihre Kindheit und Jugend und die Phase der Entscheidung für das Leben im Kloster betrifft. Der Herkunftsraum spielt allerdings in seiner geografischen wie sozialen Ausprägung auch im weiteren Lebensverlauf der Missionsschwestern immer wieder eine Rolle. Durch Kontakte und so genannte ‚Heimaturlaube‘ bleibt auch nach dem Klostereintritt eine Verbindung zwischen dem Kloster- oder Missionsraum und dem Herkunftsraum bestehen. In den folgenden Ausführungen geht es vor allem darum, verschiedene örtliche, soziale, kulturelle und zeitgeschichtliche Kontexte aufzuzeigen, in die die Entscheidung, Missionsschwester zu werden und in einen Orden einzutreten, in den lebensgeschichtlichen Erzählungen eingebettet ist. Das zentrale Thema des Herkunftsraumes ist die so genannte ‚Berufung‘ zum Ordensleben, also den letztendlich als spirituell inspiriert empfundenen Entschluss der (zumeist noch sehr jungen) Frauen einer Ordensgemeinschaft, konkret einem Missionsorden beizutreten.

Konstituierende soziale Parameter waren die Familienverhältnisse, also die Beziehungen zu den Eltern, zu den Geschwistern und Verwandten. Darüber hinaus schloss das soziale Gefüge des Herkunftsraumes, wie es in den Lebensgeschichten präsentiert wurde, auch das religiöse Umfeld der Pfarrgemeinde und Aktivitäten der alltäglichen religiösen Praxis mit ein. Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten erwiesen sich in den Erzählungen des Herkunftsraums genauso zentral wie Zukunftsvorstellungen und Sehnsuchtsräume. Somit sind es neben den geografischen Orten besonders die sozialen Beziehungen und deren kultureller Rahmen, die das Wahrnehmen, Deuten und Handeln der interviewten Personen geprägt haben.²⁶⁸

Die der vorliegenden Forschungsarbeit zugrunde liegenden Erzählungen zum Herkunftsraum sind geprägt von Erfahrungen der Begrenzung, von Verlusten und sehr beschränkten Möglichkeiten für die persönliche Entwicklung. Vor allem kriegsbedingte Destabilisierungserlebnisse wie der Tod der Eltern oder anderer naher Angehöriger, aber auch unerfüllbare

268 Vgl. auch: Ernst Langthaler, Die Dorfgrenzen sind nicht die Grenzen des Dorfes. Positionen, Probleme und Perspektiven der Forschung, in: Ernst Langthaler u. Reinhard Sieder Hg., Über die Dörfer. Ländliche Lebenswelten in der Moderne, Wien 2000, 7–30, 24.

Ausbildungs- und Zukunftswünsche dominieren die Erinnerung der Interviewpartnerinnen an diesen Raum. Demgegenüber werden die sozialen Räume, wie sie die Katholische Kirche in der Nachkriegszeit anbot, als Umfeldler beschrieben, die Stabilität und Lebendigkeit repräsentierten und großen Einfluss auf die Sozialisation der interviewten Frauen hatten. Als Erzählmuster ergab sich ein Spannungsfeld zwischen Begrenzungen und Ausbrüchen, zwischen Hindernissen und deren Überwindung und zwischen sozialer Abhängigkeit und der eigenen Handlungsfähigkeit.

Die hier analysierten Lebensgeschichten begannen in einer historisch bewegten Zeit. Die älteste befragte Missionsschwester wurde 1912 geboren, die jüngste 1942. Somit erstreckt sich die zeitliche Einbettung des Herkunftsraumes von Ende der 1920er Jahre über die Zeit des nationalsozialistischen Regimes (in Deutschland ab 1933 und in Österreich ab 1938) bis zur Nachkriegszeit und die 1960er Jahre. Durch die breite Spanne von dreißig Jahren, die zwischen der ältesten Interviewpartnerin und der jüngsten liegen, ergeben sich dementsprechend unterschiedliche Erfahrungshorizonte bezüglich der zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen.

Der Zweite Weltkrieg und die Nachkriegszeit spielten in den Interviewpassagen zum Herkunftsraum eine zentrale Rolle. Durch den Ausbruch des Krieges veränderten sich die Lebensbedingungen für viele der Frauen grundlegend: Väter, Brüder, aber auch Verlobte wurden eingezogen und überlebten in vielen Fällen den Krieg nicht. Schulen, Arbeitsstätten und Wohnhäuser wurden zerstört, was eine Unterbrechung von Ausbildungen beziehungsweise Erwerbsmöglichkeiten, auch einen Wohnungs- oder Ortswechsel von Familien zur Folge haben konnte. Erlebnisse von Bedrohung und Angst beeinflussten mitunter den Gesundheitszustand der Frauen nachhaltig und blieben einprägsame Ereignisse. Das Erleben von Nahrungsmittelmangel, Zukunftsunsicherheit und fehlenden Bildungsmöglichkeiten in der Endphase des Krieges und in der unmittelbaren Nachkriegszeit bildeten die Grundlage für strukturelle Erfahrungen, die als ‚Substrat‘ für den weiteren Lebensverlauf betrachtet werden können. Die sozialen und ökonomischen Entwicklungen der 1950er und vor allem der 1960er Jahre hatten nur mehr vereinzelt Auswirkungen auf die Herkunftsräume der befragten Frauen, da bis auf vier Interviewpartnerinnen alle vor 1959 dem Orden beigetreten waren, davon ein Großteil vor 1954.

1.1 Örtliche und soziale Herkunft

Herkunftsorte

Die interviewten Frauen wurden fast ausschließlich in dörflichen Strukturen in Österreich und Westdeutschland sozialisiert, nur wenige wuchsen in Städten auf. Von den 14 aus Österreich gebürtigen Interviewpartnerinnen stammte nur eine einzige aus einer Stadt. Die

Eltern von Schwester Clarissa betrieben eine kleine Nebenerwerbslandwirtschaft am Stadtrand von Ried im Innkreis, einer Kleinstadt im Bundesland Oberösterreich, die Anfang 1960 knapp 10.000 EinwohnerInnen hatte.²⁶⁹ Alle anderen Interviewpartnerinnen verbrachten ihre Kindheit und Jugend in Dörfern oder eingemeindeten Siedlungen, die weniger als 2.000 EinwohnerInnen hatten und landwirtschaftlich geprägt waren. Von den neun aus Deutschland stammenden Interviewpartnerinnen kommt Schwester Elisabeth aus der Großstadt München und Schwester Anna aus Paderborn, das in den 1950er Jahren eine Bevölkerungszahl von ungefähr 40.000 aufwies. Schwester Henrietta wuchs in der Kleinstadt Stadtlohn im Münsterland auf. Ähnlich wie bei ihrer österreichische Mitschwester aus Ried im Innkreis, betrieben auch ihre Eltern eine Landwirtschaft am Stadtrand. Alle übrigen aus Deutschland gebürtigen Missionsschwestern kamen aus dörflichen Ortschaften mit meist deutlich weniger als 3.000 EinwohnerInnen.

Im Gegensatz zu städtischen Kommunen verfügen kleine Ortschaften und Dörfer im Allgemeinen über nur wenige Konsummöglichkeiten oder infrastrukturelle Einrichtungen. Für die Nachkriegsjahrzehnte war in Orten unter 2.000 EinwohnerInnen, aber auch in solchen mit bis zu 5.000 BewohnerInnen, außerdem eine bäuerliche Lebensform vorherrschend.²⁷⁰ Das Leben in einem landwirtschaftlichen Betrieb bedeutete vor allen Dingen schwere körperliche Arbeit, an der sich der gesamte Familienverband beteiligen musste, und große Abhängigkeit des wirtschaftlichen Erfolgs von Umwelt- und Witterungsfaktoren. Eine verstärkte Mechanisierung und Technisierung der Landwirtschaft setzte in den 1960er Jahren ein und veränderte das soziale und kulturelle Gefüge der Landwirtschaft nachhaltig. Bis dahin waren in der Landwirtschaft auch zahlreiche Nicht-Familienmitglieder als Mägde und Knechte beschäftigt. Zur bäuerlichen Lebensform gehörte traditionell eine tiefe Religiosität. Die Kirche fungierte als Hüterin der moralischen Standards in den Dörfern, für die allgemein eine dichte soziale Kontrolle und eine relativ starre soziale Hierarchie charakteristisch war.²⁷¹

Mit nur wenigen Ausnahmen wiesen die interviewten Missionsschwestern somit einen bäuerlichen Familienhintergrund auf, das heißt, die Eltern betrieben haupt- oder nebenberuflich eine Landwirtschaft. Für Kinder und Jugendliche war dabei die Mitarbeit im elterlichen Betrieb selbstverständlich, und Begriffe wie ‚Pflichterfüllung‘, ‚Mithilfe‘, aber auch der Umgang mit harten Bedingungen bedeuteten Lebensprinzipien, die von klein auf gelernt wurden. Schwester Josefa, eine Bauerstochter aus Oberösterreich, erinnerte sich:

269 Die Volkszählung 1961 ergab für Ried i. Innkreis (Oberösterreich) 9.741 EinwohnerInnen; vgl. Bevölkerungsentwicklung Statistik Austria, unter: www.statistik.at, Zugriff: 10.7.2008.

270 Vgl. Manfred Scharf, Der demographische und soziale Wandel in Niederösterreich. Eine dualistische Betrachtungsweise, in: Michael Dippelreiter Hg., Niederösterreich. Land im Herzen – Land an der Grenze, Wien/Köln/Weimar 2000, 139–270, 192.

271 Vgl. Ernst Hanisch, Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert, Wien 2005, 93.

Wir haben eine Landwirtschaft zu Hause, darum war *Farm* immer mein Ding, ich bin das dritte Kind meiner Eltern, am sechsten Dezember geboren. Als ich geboren wurde, kam so viel Schnee, dass am achten Dezember, als sie mich zur Taufe gefahren haben, das Pferd bis zur Brust im Schnee versunken ist, und mein Taufpate hat gesagt: ‚Deswegen bist du so stark geworden und bist nach Afrika gegangen in die Mission!‘ Ja, wir hatten die Landwirtschaft, und haben überall mithelfen müssen, Holz heimbringen, als wir klein waren, und später dann melken. Wir hatten fünf Kilometer in die Schule, es war manchmal sehr schwierig in die Schule zu gehen, weil es so weit war und so viel Schnee.²⁷²

In dem Erzählabschnitt rund um ihre Geburt brachte Schwester Josefa gleich mehrere Aspekte zum Ausdruck, die exemplarisch für das bäuerliche Leben sind. Das Überwinden von Naturgewalten und Gefahren gehörte genauso zum Alltagsleben wie frühe Arbeitspflichten und ein beschwerlicher Schulweg. Schwester Josefa präsentierte sich durch diese ‚harte Schule‘ gestärkt und gut vorbereitet für das spätere Leben als Missionarin in Südafrika.

„Es kommt viel darauf an, wie du zu Hause aufgewachsen bist“ – Familienhintergrund

Die Familie war das zentrale Sozialisationsumfeld für die interviewten Frauen, das auch die Entscheidung, in einen Missionsorden einzutreten, mit beeinflusst hat. Für das Ordensleben zentrale Werte wie Gehorsam, Pflichterfüllung, Bescheidenheit und religiöse Gläubigkeit erwähnten einige Interviewpartnerinnen explizit als bereits in der Kindheit erlernte Eigenschaften. Schwester Josefa analysierte rückblickend, dass sie nie Probleme hatte, sich im Kloster an die Ordensregeln anzupassen, da sie bereits als Kind dementsprechend erzogen worden war. „Aber ich meine, es kommt auch viel darauf an, wie du zu Hause aufgewachsen bist, ob du strikte erzogen wurdest oder ob du dauernd tun konntest, was du wolltest.“²⁷³ Ganz ähnliche Schlüsse zog Schwester Gertrud, die die elterliche Erziehung als Fundament für ihre friktionsfreie Anpassung an das Klosterleben betrachtete.

Ich danke dem guten Herrgott jeden Tag für die guten Eltern, die ich hatte. Bei uns daheim haben wir das Beten gelernt und das Gehorchen. Und das Arbeiten. [...] Der Vater hat gesagt: ‚Es ist manchmal schwer, aber es ist gut für euch, ihr lernt das fürs spätere Leben. Da habt ihr es dann nicht schwer.‘ Im Kloster, wenn die Schwestern sich manchmal beklagt haben über etwas, oh, da hab ich gedacht, das habe ich daheim schon gelernt. Also in der Beziehung bin ich ein glücklicher Mensch.²⁷⁴

272 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

273 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

274 Interview mit Schwester Gertrud M., Jg. 1912.

Auch bei Schwester Aloisia waren die Eltern und ihre vorgelebten Werte entscheidend für ihr eigenes Denken. Sie empfand die durch die elterliche Erziehung vermittelten Werte vor allem als Gegensatz zur erlebten Realität in Südafrika.

Ja, mir fällt da Ehrlichkeit ein. In unserer Familie ist es schlimm gewesen, zu lügen oder zu stehlen. Das gehört in der Kultur hier [in Südafrika] anscheinend fast dazu, es wird toleriert: Wenn der andere mehr hat, kann ich etwas nehmen, ohne ihn zu fragen. Das sind Werte: Hilfsbereitschaft, Glauben würde ich auch als großen Wert sehen. Vertrauen. Meine Mutter, die hat bei meinem Eintritt ins Kloster gesagt: ‚Alles was du brauchst, ist ein großes Gottvertrauen.‘ Das war ihre Mitgift sozusagen. Das finde ich großartig. Und sie hat das auch gelebt. So sind es eigentlich Werte, die die Eltern gelebt haben und die wir übernommen haben.²⁷⁵

Eine zentrale Bedeutung nahm die Hilfsbereitschaft anderen gegenüber ein, eine Haltung, die als typisch weiblich gilt. Im zeitgenössischen Diskurs der Nachkriegsjahre, und vor allem von Seiten der Katholischen Kirche, wurden Frauen auch eine Zurücknahme der eigenen Ansprüche, Bescheidenheit und Demut zugeschrieben, die bis zur selbstlosen Opferbereitschaft anderen gegenüber gesteigert werden konnte.²⁷⁶ Für Schwester Katharina war der Wunsch zu helfen ausschlaggebend für ihre Zukunftspläne. Als 18-jährige stand die Überlegung im Vordergrund, dass die vorgesehene berufliche Tätigkeit als Postbeamtin sie nicht davon abhalten würde, weiterhin als Hilfskraft im Familienbetrieb zur Verfügung zu stehen. „Als meine Verwandtschaft wollte, dass ich Postmeisterin werde, habe ich mir gedacht: ‚Ja, das ist eine Lebensanstellung, und ich kann dann auch daheim helfen.‘ Das hab ich schon in mir gehabt, den Leuten zu helfen, immer zu helfen.“²⁷⁷

Die Familie galt vor allem in den ersten Nachkriegsjahren als Lebensbereich, der für sozialen Halt, beständige Werte und die Erfüllung zentraler menschlicher Bedürfnisse stand.²⁷⁸ Damit bildete sie als Rückzugsgebiet einen Kontrast zu den politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen und den Schreckenserlebnissen des Krieges. Auffällig in den Lebensgeschichten der Missionarinnen sind zahlreiche Brüche und Einschnitte, durch die auch das familiäre Umfeld destabilisiert wurde. Es sind vor allem Todesfälle, von denen in diesem Zusammenhang erzählt wurde. Ein Drittel der interviewten Missionsschwestern wurde im

275 Interview mit Schwester Aloisia G., Jg. 1938.

276 Vgl. Gertrude Weitgruber, *Das Bild der Frau in der Öffentlichkeit in Österreich, Deutschland und Amerika in den Nachkriegsjahren (1945–1953)*, Dissertation, Universität Salzburg 1982, 36, vgl. auch: Ute Gerhard u. Karin Hausen, Editorial, *Sich Sorgen – Care*, in: *L’Homme, Z. F. G.*, 19, 1 (2008), 5–9, 9.

277 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931.

278 Vgl. u. a. Weitgruber, *Bild*, 43–47; Ulrike Kemmerling-Unterthurner, *Familie, Frau, Jugend*, in: Franz Mathis u. Wolfgang Weber Hg., *Vorarlberg. Zwischen Fußach und Flint, Alemannentum und Weltoffenheit. Geschichte der österreichischen Bundesländer seit 1945*, Wien/Köln/Weimar 2000, 274.

Laufe der Kindheit/Jugend zu Halbwaisen. Schwester Krispina hat ihre Mutter nie kennen gelernt, weil diese bei einer weiteren Geburt verstarb. Eine Tante übernahm daraufhin die Mutterrolle in der Familie.

Ich bin 1940 im Pitztal geboren, in Tirol, wir waren acht Kinder; die Mutter ist im Wochenbett gestorben beim achten Kind, *and then my aunt, fathers sister, took over my mothers place*. So ist mir die Mutter eigentlich nie abgegangen – *my aunt was very good to us, you know* – dass ich keine Mutter habe, *since I was two years when she died*. Das jüngste Kind ist nach einem Jahr auch gestorben. Diese Tante, die wollte eigentlich selber Klosterschwester werden, aber ich weiß nicht, ob sie schon angefragt hatte. Auf jeden Fall, als die Mutter gestorben ist, da hat sie den Platz bei uns in der Familie gesehen, und das war natürlich bis zum Tod.²⁷⁹

Obwohl sie sich an den Tod ihrer Mutter nicht bewusst erinnert und heute betont, dass sie ihre Mutter auch nie vermisst habe, ist anzunehmen, dass der Verlust der Mutter und des kleinen Bruders einen tiefen Einschnitt in das Familienleben mit sich brachte. Die „Bas“, wie sie ihre Tante nannte, charakterisierte sie durch ihren vormaligem Wunsch in ein Kloster einzutreten und ihre Pflichterfüllung in der Familie des Bruders. Schwester Krispina ist von den interviewten Frauen als Jüngste, bereits im Alter von vierzehn Jahren, gemeinsam mit ihrer 15-jährigen Schwester in den Missionsorden in Wernberg eingetreten.

Als großen Schock erlebte Schwester Arno mit zwölf Jahren den Tod ihrer Mutter, die davor schon lange Zeit von einer schweren Krebserkrankung gezeichnet war. Nach der Wiederverheiratung ihres Vaters fasste sie bereits im Alter von vierzehn Jahren den Entschluss, aus dem Burgenland weg zu gehen und einer Freundin nach Vorarlberg zu folgen, um dort in einer Textilfabrik zu arbeiten. Als nach drei Jahren auch ihr Vater starb, brach eine Welt für sie zusammen, ein Erlebnis, das auch fünfzig Jahre danach im Interview starke Emotionen hervorrief.

Von dem Tag, an dem der Vater starb, [...] gibt es eine Geschichte zwischen mir und Gott. Diese Jahre haben mich geprägt. Und – ich sage das immer wieder, Gott hat mich gerufen. Dass ich heute noch am Leben bin, das ist das größte Weltwunder. (*weint*) Und ich denke mir oft, wenn unsere Schwestern so erzählen, dass sie in ihrer Familie so gut aufgewachsen sind: ‚Ihr wisst ja gar nicht, wie gut ihr es gehabt habt, ihr schätzt das ja nicht.²⁸⁰

Kurz nach dem Tod ihres Vaters hatte Schwester Arno einen schweren Verkehrsunfall und verbrachte fast ein Jahr im Krankenhaus. Danach trat sie in den Orden der Schwestern vom Kostbaren Blut in Wernberg ein.

279 Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

280 Interview mit Schwester Arno G., Jg. 1942.

Einen schweren Einschnitt für ihre Kindheit und Jugend bedeutete der kriegsbedingte Tod des Vaters von Schwester Franziska aus dem oberösterreichischen Innviertel. Ihre Mutter musste sich und ihre Tochter mit gelegentlichen Hilfsarbeiten durchbringen, und Schwester Franziska erinnerte sich an Zeiten von Hunger und Mangel gegen Ende des Krieges und kurz danach.

Schwester Persia wurde in Köln geboren und war erst vier Jahre alt, als ihr Vater, ein aus Österreich gebürtiger Gärtner, der mit einer Deutschen verheiratet war, das letzte Mal auf Fronturlaub bei der Familie war. Zuvor war ihre zu diesem Zeitpunkt wieder schwangere Mutter nach einem Bombenangriff auf die Stadt Köln mit der Einjährigen in die Gegend von Trier umgezogen, wo die Familie der Mutter lebte.

Wir waren ausgebombt und sollten nach Bayern evakuiert werden. Aber meine Mutter war *pregnant* und sie ist in Köln vom Zug runter und hat sich durchgeschlagen in die Trierer Gegend. So bin ich bei ihren Eltern, bei meinem Großvater im Haus aufgewachsen. [...] Mein Großvater ist '46 gestorben, damals wurde mein Vater schon als verschollen erklärt. [...] Ab '49 haben wir einen eigenen Haushalt gehabt. [...] Der Krieg hat eigentlich die ganze Kindheit ausgemacht. Denn mein Vater war evangelisch und meine Mutter katholisch, die ganze Gegend dort war katholisch. Und manche Leute haben das nicht wohlwollend anerkannt, dass meine Mutter einen evangelischen Ausländer geheiratet hat, *you see (lacht)*. Anscheinend wären da ein paar Jungs interessiert an ihr gewesen. Dieses Missfallen ist dann auch ein bisschen auf mich gefallen.²⁸¹

Aufgrund ihres österreichischen Vaters musste Schwester Persia in ihrer Kindheit Anfeindungen und Beschimpfungen wie „Wiener Blut“ ertragen und fühlte sich nie ganz akzeptiert im ehemaligen Heimatdorf ihrer Mutter. Zu den Verwandten des Vaters in Wien bestand loser Kontakt. Erst als sie bereits im Kloster und auch schon im Missionseinsatz war, nützte sie die Gelegenheit eines Heimaturlaubes, um mit ihrem Bruder die Verwandtschaft in Österreich zu besuchen.

Eine Familiengeschichte mit Brüchen weist auch Schwester Barbara auf, die zwar keinen Elternteil verloren hatte, jedoch im Alter von acht Jahren aufgrund wirtschaftlicher Not und beengter Wohnverhältnisse zu Pflegeeltern kam. Nachdem ihre leiblichen Eltern schließlich in einen Nachbarort übersiedelten, blieb sie bis zum Klostereintritt 1947 bei den Pflegeeltern.

Meine Eltern, mein Vater war Sägearbeiter, waren eigentlich in sehr großer Armut. Ich war die älteste in der Familie von fünf Kindern. Und ich war unterernährt, weil ich gerade eine Krankheit überstanden hatte. In der Kirche wurde verkündigt, daß die, die es sich leisten

281 Interview mit Schwester Persia M., Jg. 1940.

könnten, ein armes Kind an den Tisch holen sollten. Und das hat sich meine Pflegemutter zu Herzen genommen und hat mich zum Essen eingeladen. Wir waren Nachbarn. [...] Während dieser Zeit bin ich auf diesem Hof heimisch geworden und mehr zuhause als bei meinen Eltern. Meine Eltern sind in eine andere Wohnung weiter gezogen, aber ich blieb da. Es waren keine reichen Bauern, aber wir haben keine Not gelitten. Und ich bin dann wie das Kind im Haus aufgewachsen. [...] Mich herzugeben hat meine Eltern schon sehr viel gekostet. [...] Aber ich wurde von der anderen Familie sehr motiviert zu bleiben, denn die hatten noch einen Jungen, der von deren Verwandtschaft angenommen war. Die hatten nämlich vier Kinder, davon sind zwei gestorben. Und für die zwei haben sie zwei andere angenommen. Ich bin mit allen gut ausgekommen. [...] Ja ich war dann doch auch noch klein. Und schließlich habe ich auch ‚Vater‘, ‚Mutter‘ zu ihnen gesagt und es ist mir absolut nichts abgegangen. Anfangs als ich hinkam, hab ich nur gegessen, gegessen, gegessen, ich war ja furchtbar unterernährt.²⁸²

In ihrer Erzählung entlastete Schwester Barbara ihre leiblichen Eltern, denen der Schritt sehr schwer gefallen wäre, sie zu Pflegeeltern zu geben und schob die Verantwortung für den Familienwechsel tendenziell ihren Pflegeeltern zu, die sie dazu angehalten hätten, zu bleiben. Sich selbst beschrieb sie als zu jung und zu klein, um die Konsequenzen der Situation abschätzen zu können. An einer späteren Interviewstelle erzählte Schwester Barbara, dass der Kontakt zu ihren leiblichen Eltern und Geschwistern sich erst nach der Entscheidung zum Klostereintritt wieder intensiviert hat.

Geschwister und Verwandte als Ordensvorbilder

Die interviewten Missionsschwestern stammen durchwegs aus sehr kinderreichen Familien. Neunzehn von 23 Schwestern hatten vier oder mehr Geschwister, davon neun mehr als sieben Geschwister. Die größte Familie zählte dreizehn Kinder. Von einigen waren Geschwister allerdings bereits im Kindesalter verstorben. Zwei Missionarinnen waren Einzelkinder, eine hatte nur einen Bruder. In diesen drei Fällen kann die im Vergleich geringe Anzahl der Kinder durch den frühen Tod eines Elternteils erklärt werden.

Im Fall von sieben Interviewpartnerinnen waren auch Geschwister – eines oder mehrere, in drei Fällen sogar jeweils drei – in einen Orden eingetreten oder Priester geworden. Betrachtet man die weitere Verwandtschaft und zählt die Ordensmitglieder, finden sich bei mehr als der Hälfte Tanten, Onkel oder Cousinsen, die bereits als Nonne, Priester oder Ordensbruder lebten, als die befragten Frauen noch Kinder waren. In einigen Fällen wurde erwähnt, dass verwandte Ordensleute ihre Nichten oder Schwestern gerne in den jeweils eigenen Orden eintreten gesehen hätten.

²⁸² Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

Meine Schwester war bei den Clemensschwestern und hat gedacht, wäre doch schön, wenn noch eine von uns ins Kloster gehen könnte. Sie hat gebetet, bis ich zwanzig Jahre alt war, dann hat sie gedacht – sie hat aber nie darüber gesprochen – damit hörste auf, das hat doch keinen Sinn! Natürlich hat sie es dann sehr bedauert, dass ich in einen anderen Orden eingetreten bin, hat sogar Tränen vergossen, aber das hat ihr auch nichts geholfen.²⁸³

Wie die Schwester von Schwester Henrietta waren die geistlichen Verwandten zumeist nicht Mitglieder von Missionsorden, sondern lebten in Ordensgemeinschaften mit Sitz in Österreich und Deutschland. Einzige Schwester Theresia hatte eine Tante, die bereits Mitglied der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut war, bevor sie selbst 1951 im Alter von 21 Jahren in diesen Orden eintrat.

Wir hatten eine Tante in Südafrika in Lourdes,²⁸⁴ sie war die Schwester Abundantia. Die hat einmal oder zweimal im Jahr geschrieben. Früher durften sie nicht so oft schreiben. Nur zu Weihnachten und so. Die war die Taufpatin von meiner Mutter und die war sehr interessiert an unserer Familie. Sie hat immer nachgefragt, wenn wieder ein Baby geboren war. Ja und – wir waren schon größer – da hat sie geschrieben, ob keine von uns Mädchen in die Mission kommen möchte. Und es wär' doch so schön die Missionsarbeit. Und dann habe ich mal geschrieben ‚Ja, ich würde gern kommen, aber ich fürchte die Löwen!‘ (*Lacht*) Ja, und dann hat sie geschrieben, dass sie noch keinen Löwen gesehen hat. [...] Sie ist aber schon gestorben, bevor sie davon gehört hat, dass ich eintreten werde. Aber sie hat es erbetet, denke ich auch. [...] Sie hat immer interessante Briefe geschrieben. [...] Wir haben immer gefragt: ‚Ja, was tut ihr denn in der Mission?‘ Sie hat den Haushalt geführt und für die Missionsbrüder hat sie Bier gekocht, das wollte sie aber nicht schreiben. Die haben das so gelobt das Bier, das war für die eine Stärkung und die haben zu Mittag immer ein Glas Bier gehabt. Die hatten viel Obst in Lourdes. Da musste man staunen, was die schon alles hatten.²⁸⁵

Es war innerhalb des Ordens der Schwestern vom Kostbaren Blut nicht unüblich, dass mehrere leibliche Schwestern Mitglieder des Ordens wurden. Aus einer Linzer Familie traten insgesamt fünf Schwestern nacheinander in den Orden ein, worüber auch in der ordenseigenen Missionszeitschrift „Vergissmeinnicht“ unter dem Titel „Eine vorbildliche katholische Familie“ berichtet wurde.²⁸⁶ Von meinen Interviewpartnerinnen hatte neben Schwester Krispina, die gemeinsam mit ihrer Schwester ins Missionskloster Wernberg eintrat und von der drei

283 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

284 Es handelt sich um die Missionsstation Lourdes in Südafrika. Missionsstationen wurden häufig nach europäischen Wallfahrtsorten benannt.

285 Interview mit Schwester Theresia F., Jg. 1930.

286 Mariannahiller Vergißmeinnicht, Linz, 11 (1952), 227.

ihrer Brüder ebenfalls Missionare wurden, auch Schwester Caroline eine jüngere Schwester, die auch in den Orden eintrat: „Ich habe noch eine zweite Schwester in meiner Familie, die Missionsschwester vom Kostbaren Blut ist, die Stefanie, die ist schon 27 Jahre im Kongo. Sie ist aber erst elf Jahre nach mir nach Wernberg gegangen. Ja, sie wollte erst einmal sehen, ob ich's durchhalte (*lacht*).“²⁸⁷

Aus den vorangegangenen Ausführungen lässt sich erkennen, dass das familiäre Umfeld einen entscheidenden Einfluss auf das Denken und Handeln der jungen Frauen hatte. Ordensleute in der Familie führten ein Lebensmodell vor Augen, das vor dem Hintergrund einer überzeugten religiösen Weltanschauung als vorbildhaft erschien und die Entscheidung zu einem Ordenseintritt fördern konnte. Die Interviewpartnerinnen waren allerdings bis auf eine Ausnahme die ersten in der Familie, die nicht in einen ortsansässigen Orden eintraten, sondern einen Missionsorden auswählten, um später in Afrika tätig zu sein.

1.2 Begrenzungen und unerfüllte Wünsche

Kriegserlebnisse und Nachkriegserfahrungen

Der Zweite Weltkrieg und die damit verbundenen Erfahrungen waren ein häufiges Thema in den Interviewpassagen zum Herkunftsraum. Wesentlich seltener erfolgten Bezugnahmen auf das damit in Verbindung stehende nationalsozialistische Regime. Die folgenden Ausführungen verdeutlichen exemplarisch die nachhaltigsten Erinnerungen der befragten Frauengruppe und stellen die Zeit von Krieg und Nationalsozialismus als weiteren Kontext für die Entscheidung zum Klostereintritt dar.

Die Interviewpartnerinnen beschrieben die politische Einstellung ihrer Familien durchwegs als nicht-konform mit der NS-Ideologie, vor allem aufgrund ihres katholischen Glaubens und der religionskritischen Haltung des NS-Regimes. Auf mehreren Ebenen erwähnten die Missionsschwester die Auswirkungen des Zweiten Weltkriegs als einschneidend für ihr Leben und setzten sie auch zum Teil in Verbindung mit ihrer Entscheidung in ein Missionskloster einzutreten. Durch den Krieg verloren vier Interviewpartnerinnen den Vater beziehungsweise einen oder mehrere Brüder. Jahrelange Kriegsgefangenschaft von männlichen Familienmitgliedern verursachte darüber hinaus eine Entfremdung in den Familien. Selbst die 1940 geborene Schwester Persia, die zu Kriegsende erst fünf Jahre alt war, bezeichnete den Krieg als das, was „eigentlich die ganze Kindheit ausgemacht“ hatte. Die Flucht vor der heranrückenden Front oder die Zerstörung von Wohnungen bedeuteten ebenso biografische Brüche wie Bedrohungserlebnisse durch Bombardierungen oder Luftangriffe. Bei einigen Interviewpartnerinnen hatte der Krieg die Unterbrechung von Schul- beziehungsweise

²⁸⁷ Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.

ungsweise Berufsausbildungen zur Folge oder verunmöglichte eine berufliche Tätigkeit. Die Auswirkungen des Krieges waren auch noch Jahre nach 1945 auf dem Arbeitsmarkt und im Ausbildungswesen spürbar. Nicht zuletzt war eine Folge des Zweiten Weltkrieges die demografische Situation, die es jungen Frauen aufgrund des so genannten ‚Männer Mangels‘ erschwerte, eine Partnerschaft einzugehen.

Zugehörigkeit zu den Geburtsjahrgängen sowie die jeweiligen Aufenthalts- beziehungsweise Wohnorte bestimmten entscheidend das Erleben der Kriegszeit und auch der Jahre nach dem Krieg. Die meisten der befragten Missionsschwestern erlebten den Kriegsausbruch 1939 als Kinder, im Alter zwischen einem Jahr und elf Jahren, drei als Jugendliche und zwei als erwachsene Frauen. Sechs Interviewpartnerinnen wurden in den Kriegsjahren 1940 bis 1942 geboren. Drei der Frauen waren 1940 schon Mitglieder des Ordens, wobei Schwester Rosalia noch 1940, also während des Krieges, in das Kärntner Missionskloster Wernberg eintrat. Einige andere Interviewpartnerinnen merkten hingegen an, dass sie ihren Wunsch ins Kloster zu gehen aufgrund der Kriegszeit aufschieben mussten.²⁸⁸ Die zwei mit Abstand ältesten Interviewpartnerinnen, Schwester Elisabeth, Geburtsjahrgang 1913, und Schwester Gertrud, Geburtsjahrgang 1912, beide Deutsche, bilden insofern eine Ausnahme, da sie nicht die Zeit des Zweiten Weltkrieges, sondern jene des Ersten Weltkrieges im Herkunftsraum als Kinder erlebten. Während des Zweiten Weltkrieges befanden sie sich bereits im Kloster in Holland beziehungsweise in Südafrika, wo sie als Deutsche zu den Besatzern beziehungsweise Kriegsfeinden zählten. Ihre Erinnerungen aus dem Ersten Weltkrieg waren von ähnlichen Erfahrungen geprägt, wie sie die jüngeren Missionsschwestern aus dem Zweiten Weltkrieg thematisierten. Beispielsweise war Schwester Gertrud bereits acht Jahre alt, als ihr Vater 1920 aus der französischen Kriegsgefangenschaft zurückkam. Sie beschrieb es als „sehr schwer, sich wieder an den Vater zu gewöhnen“, da er für sie und ihren jüngeren Bruder ein bis dahin unbekannter Mann war, an den sie keine Erinnerungen mehr hatten.

Um die Diversität an Erfahrungen widerzuspiegeln und auch unterschiedliche Generationskohorten der interviewten Frauengruppe zu verdeutlichen, werden hier die Erinnerungen von Schwester Elisabeth und Schwester Gertrud voran gestellt.

Schwester Elisabeth, die 1931 im Alter von 18 Jahren in den Orden eingetreten war, befand sich seit 1937 in Südafrika. Bei Kriegsausbruch absolvierte sie gerade ihre Lehrerinnen-ausbildung in der südafrikanischen Hafenstadt Durban. Südafrika trat 1939 auf Seiten der Alliierten in den Zweiten Weltkrieg ein und stellte Truppen für Kampfeinsätze in Nordafrika und Italien.²⁸⁹ Circa 5.500 südafrikanische Soldaten kamen im Zweiten Weltkrieg ums

288 In der deutschen Provinz wurden die einzelnen Gebäude des Missionshauses Neuenbeken ab 1940 zunehmend beschlagnahmt und von den NS-Behörden zu einem Kriegsgefangenenlager und zu einem Lazarett umfunktioniert. Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Deutsche Provinz, 18.

289 Vgl. Jörg Fisch, *Geschichte Südafrikas*, München 1991², 270.

Leben.²⁹⁰ Als deutsche Staatsbürgerin bekam Schwester Elisabeth in Südafrika die feindliche Stimmung gegen den Kriegsgegner Deutschland zu spüren.

Im Krieg 1939 war ich ein *enemy*. Das war furchtbar. In meiner Klasse – wir waren elf Damen – deren Väter und Brüder waren im Krieg in Ägypten gegen die Deutschen. Das war furchtbar, die haben nie ein Wort mit mir gesprochen. Schwester Columba, die für ein *nursing training* im St. Augusta Hospital in Durban war, wurde sofort entlassen, weil sie Deutsche war. Die irischen Schwestern haben nämlich gezittert: Eine Deutsche im Haus! Sie musste sofort zurück nach Mariannahill. Aber ich blieb ganz alleine. Der Prinzipal von der technischen Hochschule hat gesagt: ‚Nein! Die Schwester Elisabeth, die bleibt!‘ Der war nämlich ein bisschen für die Deutschen eingestellt. So blieb ich und habe dann gut abgeschnitten.²⁹¹

Schwester Gertrud war ebenfalls in den 1930er Jahren in das Missionskloster Neuenbeken eingetreten. Sie begann 1935 ihre Ausbildung im Haushaltszweig der dortigen Missionsschule und wechselte für das Noviziat 1936 ins holländische Mutterhaus bei Aarle Rixtel, da zu diesem Zeitpunkt noch keine Noviziatsausbildung in der deutschen Niederlassung des Ordens bestand.²⁹² Den Krieg erlebte sie in Hoorn in Holland, wo sie gemeinsam mit sechs weiteren Missionsschwestern vom Kostbaren Blut den Haushalt der Mill Hiller Missionare führte.²⁹³ Sie erinnerte sich vor allem an die Geräusche der Tiefflieger, die über das Klostergelände flogen.²⁹⁴

Ich war in Holland. Da sind jeden Abend die Flieger drüber geflogen, die nach Deutschland flogen zum Bombardieren. Das hörte man, das Surren, das schwere, die flogen nach Hamburg. Und wenn sie zurückflogen, war das ein ganz anderes Geräusch, das vergesse ich nie. Hoorn selber hat nachher auch deutsche Besatzung gehabt. Aber die Patres und Brüder, die waren sehr nobel, die haben uns Deutsche nie etwas fühlen lassen.²⁹⁵

Im Gegensatz zu den Erfahrungen von Schwester Elisabeth betonte Schwester Gertrud, dass die „noblen“ holländischen Patres, trotz nationalsozialistischer Besatzung der Niederlande seit 1940, ihr als deutscher Staatsbürgerin keine Feindschaft entgegengebracht hätten. Offenbar hatte sie mit Diskriminierungen aufgrund ihrer deutschen Herkunft gerechnet. Die

290 Vgl. Leonard Thompson, *A history of South Africa*, Johannesburg/Cape Town 2006, 173.

291 Interview mit Schwester Elisabeth H., Jg. 1913.

292 Das Noviziat wurde erst nach Ende des Zweiten Weltkrieges 1946 in Neuenbeken eingerichtet.

293 Die St. Josefs-Missionare von Mill Hill sind ein Missionsorden, der 1866 im Londoner Vorort Mill Hill von Kardinal Herbert Vaughan, dem Erzbischof von Westminster, gegründet wurden.

294 Die Stadt Hamburg wurde vor allem in der so genannten Aktion „Gomorra“ 1943 von britischen und amerikanischen Luftstreitkräften bombardiert. Vgl. Ursula Büttner, *Gomorra und die Folgen. Der Bombenkrieg*, in: Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg Hg., *Hamburg im „Dritten Reich“*. Göttingen 2005, 613–631.

295 Interview mit Schwester Gertrud M., Jg. 1912.

unterschiedlichen Erfahrungen der beiden ältesten Interviewpartnerinnen mögen auch daran liegen, dass Schwester Gertrud in den zehn Jahren, die sie im Haushalt der Mill Hiller arbeitete, innerhalb der Klostersgemeinschaft beschäftigt war, also kaum Kontakt zu (Zivil-) Personen außerhalb des Klosters hatte. Schwester Elisabeth indessen absolvierte gerade ihr Studium und befand sich – noch dazu als einzige ihres Ordens – inmitten von Ordensschwwestern anderer Nationalitäten außerhalb ihrer eigenen Ordensgemeinschaft.

Von Flucht und Vertreibung waren die Kriegserlebnisse von Schwester Maria-Ruth, der einzigen aus Ostdeutschland stammenden Interviewpartnerin, geprägt und wichen damit vom Gros der Erfahrungen der anderen Interviewpartnerinnen ab. Schwester Maria-Ruth wurde 1934 in Brandenburg und zwar in Koppen (heute polnisch Kupienino) im Landkreis Züllichau-Schwiebus geboren.²⁹⁶ Koppen lag circa siebenzig Kilometer östlich von Frankfurt an der Oder. Im Alter von sechs Jahren übersiedelte sie mit ihrer Familie nach Reichenwalde, einem kleinen Ort, der zwischen Frankfurt an der Oder und Berlin liegt. Ihre Erinnerungen begannen mit den Erzählungen zum Februar 1945, in denen der Ort Reichenwalde von den Truppen der Roten Armee besetzt wurde. Die Familie flüchtete in einen nahe gelegenen Wald, wo sie sich gemeinsam mit anderen Familien sechs Wochen lang versteckt hielt. In provisorischen Unterkünften und mit notdürftigen Nahrungsmitteln versorgt, mussten die Familien befürchten, entdeckt zu werden.

*We had only some flour and potatoes and sometimes we got some carrots, and we were also making fire in the beginning and what we cooked that was so Beerensuppe with Fichtennadeln. (Lacht) Ja, we had no bread but we had potatoes. So, one day, we learn that the Russians are drawing closer into the forest, because in the beginning they were few and they were afraid. Because the forest was full of German soldiers. And these German soldiers also tried to get civil clothes. But they didn't all succeed. Afterwards when we were taken out from the forest we were actually walking over their dead bodies. They were all shot dead.*²⁹⁷

Nach der Aufdeckung des Verstecks durch die russische Armee wurde der Vater verhaftet und kam in Gefangenschaft. Die Mutter blieb mit den drei kleineren Kindern in Reichenwalde. Die katastrophalen provisorischen Wohnverhältnisse, der Mangel an Lebensmitteln, aber auch Todesangst und erlebte Kriegsgräuere in den nachfolgenden Wochen und Monaten hinterließen bei Schwester Maria-Ruth schreckliche Erinnerungsbilder. Ihre ältere Schwester leistete zum Zeitpunkt der Flucht gerade ihr Pflichtjahr im Zuge des Reichsarbeitsdienstes und kehrte erst nach Ende des Krieges zur restlichen Familie zurück. Schwester Maria Ruth erinnerte sich vor allem an die Tage, in denen ihre Schwester nach einer Vergewaltigung psychisch angeschlagen war und sich im Haus versteckt hielt.

296 Heute die Städte Sulechów, Swiebodzin – Woiwodschaft Lebus bzw. Lubuskie in Polen.

297 Interview mit Schwester Maria-Ruth P., Jg. 1934.

And then one day I was at the door and someone appeared, and I recognized her then as being my sister, you see, I couldn't recognize her. And my sister, we greeted and we embraced her and all what she could see was the hiding place behind the oven, you know there was all this place for wood, and that's where she was hiding and she wouldn't get out until we heard her story. She was used, she was used by the Russians. She has a terrible story of her own.²⁹⁸

Im Sommer 1945 wurde die Familie von den russischen Besatzern aus Reichenwalde vertrieben und gelangte mit der Unterstützung einer Berliner Tante in ein Flüchtlingslager in Berlin. Ihre Mutter entschied sich gegen eine Auswanderung in den Westen Deutschlands und zog mit ihren Kindern in den Norden Berlins nach Mecklenburg, wo man sie wieder in einem Flüchtlingslager unterbrachte, bevor die Familie einen Wohnraum bei Bauern zugewiesen bekam. Erst nach drei Jahren, nachdem ihr Vater aus der Kriegsgefangenschaft zurückgekehrt war, zog Schwester Maria-Ruth gemeinsam mit ihren Geschwistern und Eltern wieder nach Brandenburg. In den drei Jahren, in denen sie in Mecklenburg zur Schule gegangen war, machte sie die Bekanntschaft einer Frau, die vor dem Krieg in Neuenbeken bei Paderborn die Missionsschule der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut besucht hatte und in den Dörfern privaten katholischen Religionsunterricht gab. Diese Bekannte förderte den Wunsch der noch nicht 15-jährigen ebenfalls nach Neuenbeken zu gehen, um Missionarin zu werden. Als sie das Mindestalter für eine Aufnahme in die Missionsschule erreicht hatte, reiste Schwester Maria-Ruth 1949 mit einem Kindertransport von Berlin aus in den Westen Deutschlands bis nach Neuenbeken.

Ein Jahr später trat Schwester Anna, die in Paderborn aufgewachsen war, in die Missionsschule in Neuenbeken ein. In ihren Ausführungen spielten die Erinnerungen an den Krieg und seine Folgen, wie beispielsweise die Zerstörung ihrer Schule und der provisorische Unterricht in Notunterkünften, ebenfalls eine wichtige Rolle. Der emotionalste Moment während des Interviews war jedoch ihre Schilderung der „Reichspogromnacht“ am 9. November 1938 in Paderborn, die sie als Zehnjährige miterlebte. In der Nähe der elterlichen Wohnung befand sich ein jüdisches Waisenhaus²⁹⁹ und unweit davon die Synagoge, die während der Ausschreitungen völlig zerstört wurde.

Jetzt kommt das Jahr 1938, die Reichskristallnacht. Fürchterlich. Wir sind als Kinder da hingelaufen, aus schierer Neugierde. Dann haben sie die umliegenden Häuser, auch ein Krankenhaus war dabei, gespritzt, damit die nicht anfangen zu brennen. Die ganze Synagoge wurde abgebrannt. Fürchterlich.³⁰⁰

298 Interview mit Schwester Maria-Ruth P., Jg. 1934.

299 In Paderborn befand sich ein jüdisches Waisenhaus für Westfalen und das Rheinland.

300 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

Ihre Erinnerungen an die jüdischen Kinder aus dem Waisenhaus, die sie in den Jahren vor dem 9. November 1938 öfter am Shabbat auf ihrem Weg in die Synagoge beobachtet hatte, und die Bilder der brennenden Synagoge erhielten jedoch erst Jahre später für sie eine tragische und emotionale Bedeutung.

Ich hab erst später gelesen, diese Kinder aus dem Waisenhaus, die wurden heimlich in der Nacht vom Seitenbahnhof in der Nähe des Waisenhauses weggebracht. Die Lehrer, oder die Personen, die die jüdischen Kinder beaufsichtigt haben, haben den Kindern gesagt: ‚Ja wir gehen jetzt einen Ausflug machen. Packt mal eure Sachen zusammen!‘, und dann sind alle in den Zug, der Zug ging direkt in den Osten (*beginnt zu weinen*), nach Auschwitz (*weinend*). Das hat mich immer so berührt.³⁰¹

Ganz in der Nähe des Waisenhauses befand sich der Bahnhof „Kasseler Tor“. Tatsächlich übersiedelten die Betreuerinnen des Waisenhauses nach der Räumungsaufforderung durch die NS-Behörden mit den verbleibenden Kindern im Frühjahr 1942 in die Nähe von Hannover in eine Jüdische Schule. Von dort wurden alle Personen in der Folge nach Theresienstadt deportiert.³⁰²

Auch in Schwester Luisas Erzählung spielen die Auswirkungen der nationalsozialistischen Politik eine bedeutende Rolle. Sie wurde in einem kleinen Dorf in der Nähe von Meran in Südtirol geboren und verbrachte bis zum zehnten Lebensjahr ihre Kindheit dort. Am 21. Oktober 1939 schlossen Adolf Hitler und Benito Mussolini ein Abkommen zur Umsiedlung der deutschsprachigen und der ladinischen Minderheit in Südtirol in das Gebiet des „Deutschen Reiches“. Die betroffene Bevölkerungsgruppe wurde vor die Wahl gestellt, in Südtirol zu verbleiben und die italienische Kultur und Sprache zu akzeptieren oder für eine Umsiedlung nach Deutschland zu optieren. 85 Prozent optierten für Hitler-Deutschland. Letztendlich wanderten von 1939 bis 1943 knapp dreißig Prozent der deutschsprachigen Bevölkerung aus.³⁰³ Die Familie von Schwester Luisa wurde durch die Umsiedlung getrennt. Ihr älterer Halbbruder hatte sich entschieden, in Südtirol zu bleiben, während ihre Mutter gemeinsam mit ihr und zwei jüngeren Brüdern nach Niederösterreich übersiedelte, der Vater war 1938 gestorben.

301 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

302 Das Gebäude diente 1942 auch als Sammelstelle für die zur Deportation bestimmten Juden und Jüdinnen Paderborns und der näheren Umgebung. Zwischen März und August 1942 gingen von hier aus Deportations-Transporte nach Theresienstadt. Vgl. Margit Naarmann, Christliches Kloster und Jüdisches Waisenhaus in Paderborn, in: Hubert Frankemöller Hg., Opfer und Täter: zum nationalsozialistischen und antijüdischen Alltag in Ostwestfalen-Lippe, Bielefeld 1990, 87–116, 108ff.

303 Vgl. Rolf Steininger, Südtirol im 20. Jahrhundert. Vom Leben und Überleben einer Minderheit, Innsbruck/Wien 1997, 153–186.

Ich bin in Südtirol geboren und zwar vor dem Zweiten Weltkrieg. Während Hitler und Mussolini regiert haben, mussten wir auswandern. Das war 1940. Und da sind wir nach Niederösterreich ausgewandert worden, praktisch. Wir wussten überhaupt nicht, wo wir hinkommen. So sind wir in Niederösterreich gelandet. Damals war mein Vater leider schon gestorben. Mit mir und zwei kleineren Brüdern ist die Mutter dann nach Niederösterreich.³⁰⁴

Als zehnjähriges Kind bedeuteten der Verlust der gewohnten Heimat und der Umzug an einen fremden Ort in einem anderen Land einen einschneidenden Bruch. Mit der Formulierung sie wäre mit ihrer Familie „ausgewandert worden“ präsentierte Schwester Luisa die Umsiedlung nach Niederösterreich nicht als freiwillige Wahl, sondern als erzwungene Tatsache.

Die Durchführung der Umsiedlungsaktionen lag in der Hand von NS-Organisationen, die Heinrich Himmler unterstanden. Bevor eine Umsiedlung jedoch tatsächlich Realität wurde, mussten die optierenden SüdtirolerInnen selbst aktiv werden und Anträge auf Abwanderung und Einbürgerung stellen sowie ein Ansuchen auf Entlassung aus dem italienischen Staatsverband einreichen. Daneben brauchte es auch einer Erklärung der „arischen“ Abstammung.³⁰⁵ Vor allem mittellose Abwanderer ohne Landbesitz verließen bereits 1940 Südtirol. Dazu zählte auch die Familie von Schwester Luisa, deren Eltern in der Forstwirtschaft beschäftigt waren. In den Folgejahren bis 1943 nahm die Zahl der Umsiedler immer mehr ab. In einer späteren Stelle des Interviews beschrieb Schwester Luisa die Situation der Familie in dem kleinen Weiler in Niederösterreich als sehr isoliert, da viele befreundete OptantInnen in die westlichen Bundesländer, also nach Vorarlberg oder Tirol, umgesiedelt worden wären.

Die Erinnerungen von Schwester Anna und Schwester Luisa bildeten innerhalb der Gruppe der befragten Frauen insofern eine Ausnahme, als die meisten Befragten keine dezidierten Erinnerungen an den Nationalsozialismus und die Auswirkungen der NS-Politik auf ihr Leben erwähnten. Einzig die Einschränkungen des katholischen Kirchenlebens und die feindliche Haltung der Nationalsozialisten gegenüber religiösen Aktivitäten kamen diesbezüglich zur Sprache.

Wesentlich häufiger wurden Auswirkungen des Krieges wie Lebensmittelknappheit, Wohnraumverlust, Bombardierungen oder Fliegerangriffe thematisiert. Schwester Gisela war zehn Jahre alt und ging gerade in Feldkirch (Vorarlberg) zur Schule, als sie einen schweren Bombenangriff miterlebte.

Ich kam 1933 auf die Welt als dritte von neun. Mein Schulanfang war im gleichen Monat wie der Krieg ausgebrochen ist. Die ersten vier Jahre Volksschule war ich in Muntlix und

304 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930; der Vater von Schwester Luisa T. war 1938 verstorben.

305 Vgl. Steininger, Südtirol, 181.

dann in der Hauptschule in Feldkirch. Was da schon sehr heraussticht, ist der Bombenangriff in Feldkirch, knapp ein Monat nachdem ich im September '43 in die Schule angefangen hatte, war dieser Bombenangriff und man hat uns Schulkinder einfach losgelassen, keine Erwachsenen waren da.³⁰⁶ [...] Die Sirenen liefen und alles rannte. Und wir standen da. Die Leute in der Straße hatten uns schnell in einen Luftschutzkeller hinunter geschickt, und dort waren wir eben. Dann fielen die Bomben. Kaum waren wir da, schon fielen die Bomben auf das damalige Heim der Kreuzschwestern – meine Tante war dort drinnen. Es wurde während des Kriegs als Lazarett gebraucht für die Soldaten. Meine Tante ist damals aus dem zweiten Stock gesprungen und den Berg hinauf gerannt. [...] Obwohl das Lazarett ein riesiges rotes Kreuz hatte, ging der Volltreffer mitten hinein, und die Soldaten hatten scheinbar gerade Appell, die waren alle tot. Das sind die Erlebnisse vom Krieg.³⁰⁷

Ein ähnlich nachhaltiges Erlebnis schilderte Schwester Barbara, die Zeugin eines Luftangriffes in der Nähe ihres niederösterreichischen Wohnortes geworden war. Sie lebte zu dieser Zeit am Bauernhof ihrer Pflegeeltern, wo sie in der Landwirtschaft mitarbeitete.

Wenn man zurückdenkt an den Krieg – ich war damals siebzehn Jahre alt, bin 1928 geboren. In den ersten Kriegsjahren, in Österreich, da ist mit den Bomben etc. und den Fliegern noch relativ wenig los gewesen. Aber am 24. Mai '44, wir waren auf dem Feld, ich habe Steine aufgelesen. [...] Jedenfalls bin ich an diesem besagten 24. Mai noch zum Radio gegangen. Da war alles still gewesen. Wir waren kaum auf dem Feld, das war so um zehn Uhr herum, da kamen die Flieger. Eine Formation war da, und dann drei Flieger, und dann wieder eine Formation von 27 Flugzeugen. Die sind dann eine ganze Stunde über uns hinweg gezogen. [...] So gegen Ende dieser Stunde kamen drei deutsche Jäger, einer hat grad über uns einen angeschossen, und der hat alles fallenlassen. Zehn Bomben, und die flogen alle auf uns herab. Und das, glaub ich, ist der Anhaltungspunkt oder der Startpunkt – ich hatte furchtbare Angst und in dieser Angst bin ich fromm geworden. Aus dieser Frömmigkeit heraus – irgendwie, *I don't know* wie man das richtig sagt – kam ich immer mehr auf den Gedanken: ‚Ich geh ins Kloster.‘ Ja, und dann bin ich auch ins Kloster nach Wernberg gegangen.³⁰⁸

Der tatsächliche Hergang des Luftgefechtes blieb aus der Erzählung unklar, doch hatte dieses traumatische Erlebnis dauerhafte psychische Folgen, wie Schwester Barbara an einer an-

306 Es handelte sich um den Bombenangriff auf Feldkirch vom 1.10.1943. Dabei wurde das Reservelazarett Antoniushaus getroffen und 91 Wehrmachtsangehörige sowie zehn Ordensschwestern getötet. Vgl. Zeitzeugenbericht von Heinz Schurig „Bomben auf Feldkirch“, in: Feldkirch aktuell – Die Stadtzeitung, 2 (2003), 42–45; vgl. Thomas Albrich u. Arno Gisinger, Im Bombenkrieg. Tirol und Vorarlberg 1943–1945, Innsbruck 1992, 119–130 u. 278.

307 Interview mit Schwester Gisela B., Jg. 1933.

308 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

deren Interviewstelle ausführte. Sie litt zeitlebens an Konzentrationsschwäche und Nervosität und konnte beispielsweise nie den Führerschein machen.

Erfahrungen der Angst, der Bedrohung und der Destabilisierung durch den Verlust von Heimat und Angehörigen waren eine psychologische Last, die ein Großteil der Bevölkerung in Europa als Folge des Zweiten Weltkrieges zu bewältigen hatte. Für die befragten Interviewpartnerinnen bedeuteten der katholische Glaube und die Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinschaft und später zu einer Ordensgemeinschaft ein Auffangbecken, das ausgehend von diesen Erfahrungen nicht nur Halt und Trost, sondern auch Sinnstiftung bot.

Schule und Ausbildung vor dem Klostereintritt

Ein Lebensbereich, von dem die Interviewpartnerinnen in besonderem Ausmaß als begrenzt zugänglich und kaum frei wählbar erzählten, waren Ausbildung und Berufstätigkeit. Sowohl die älteren Jahrgänge, deren Schul- und Jugendzeit in den 1920er und 1930er Jahren lag, als auch die jüngeren Jahrgänge, die um 1945 die Pflichtschulzeit absolviert hatten, nannten Ausbildungswünsche, die unerfüllbar blieben. Einerseits war dafür die strukturelle Benachteiligung im ländlichen Raum verantwortlich, andererseits verbauten Geschlechterstereotypen und Rollenbilder die Chancen für Frauen auf eine Ausbildung oder qualifizierte Berufstätigkeit. Zum dritten bedeuteten die Kriegsjahre Bildungszielsäuren. Schwester Luisa hatte sich beispielsweise noch vor Ende des Krieges für eine Lehrerinnenausbildung angemeldet, die jedoch durch die russische Besatzung vereitelt wurde.

Während des Kriegs hab ich mal die Aufnahmeprüfung gemacht für ein Lehrerseminar in Krems. Das war aber kurz bevor die Russen gekommen sind, dann ist das alles zusammengefallen. Auch in der Schule haben meine Lehrerinnen und Lehrer immer zu mir gesagt: ‚Du solltest Lehrerin werden.‘ Ich hab gesagt: ‚Ja, möchte ich schon.‘³⁰⁹

Nach 1945 waren Bildungschancen sowohl in der österreichischen als auch in der deutschen Nachkriegsgesellschaft sehr ungleich verteilt. Eine Studie zu „Bildung in der Bundesrepublik Deutschland“ legt für den Zeitraum von 1950 bis in die 1970er Jahre offen, was auch für die Jahrzehnte davor angenommen werden kann, nämlich dass neben der sozialen Herkunft und der Bildungseinstellung der Eltern auch die Wohnregion und das Geschlecht die Bildungschancen prägten und zu einer ungleichen Verteilung führten.³¹⁰ Besonders benachteiligt waren demnach in Deutschland „Arbeiter- und Bauernkinder, Mädchen und Katholiken“.³¹¹ Wenn wir diesen Befund mit den sozialen Herkunftsdaten des vorliegenden

309 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

310 Vgl. Luitgard Trommer-Krug, Soziale Herkunft und Schulbesuch, in: Jürgen u.a. Baumert Hg., Bildung in der Bundesrepublik Deutschland. Daten und Analysen, Stuttgart 1980, 217–281.

311 Vgl. Trommer-Krug, Herkunft, 220.

Interviewsamples vergleichen, wird deutlich, dass sämtliche Interviewpartnerinnen aus dieser besonders bildungsbenachteiligten Bevölkerungsschicht stammen. Von den 23 interviewten Frauen stammen zudem sechzehn aus Gemeinden mit zum Teil deutlich weniger als 2.000 EinwohnerInnen.³¹² Außer einer Volks- beziehungsweise Grundschule gab es in deren Herkunftsorten kein weiteres Schulangebot. Was in der zitierten Studie aus dem Jahr 1980 noch zu wenig Beachtung fand, ist die dezidierte Benachteiligung, die sich aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit ergab. Nur zwei der angeführten Statistiken differenzierten nach Schülern und Schülerinnen. Ein Anstieg der Schülerinnen in Gymnasien wird erst ab Mitte der 1960er Jahre deutlich,³¹³ was ähnlich für die Situation in Österreich gilt.³¹⁴

Für die vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs eingeschulten Frauen bedeutete die Zeit des Krieges darüber hinaus eine Unterbrechung oder Einschränkung ihrer Schulausbildung. Schulgebäude wurden zerstört oder waren nur noch provisorisch benutzbar. Für weibliche Jugendliche, die 1945 ihre Pflichtschule abgeschlossen hatten, gab es in ländlichen Gebieten kaum ein Angebot an berufsbildenden oder höher bildenden Schulen. Generell standen nur wenige Schultypen zur Auswahl. Des Weiteren fehlte es an Infrastruktur, die die Mobilität gewährleistet hätte, um Schulen in den nächstgelegenen größeren Orten oder Städten zu erreichen.

Die nicht vorhandenen finanziellen und infrastrukturellen Möglichkeiten für eine weiterführende Schul- beziehungsweise Berufsausbildung im ländlichen Raum waren nicht der einzige Grund für ‚verhinderte‘ Bildungswünsche von Frauen in der Nachkriegszeit. Im österreichischen Bundesland Vorarlberg waren Frauen beispielsweise in der LehrerInnenausbildung dahingehend benachteiligt, als in der LehrerInnenbildungsanstalt nur alle zwei Jahre Frauen aufgenommen wurden.³¹⁵ Was Renate Huber in ihrer Studie zu „Alltagsleben von Frauen in Vorarlberg 1945–1953“ konstatierte,³¹⁶ gilt auch für mein Sample: Die Berufs- und Bildungswünsche der befragten Missionarinnen standen in einem krassen Kontrast zu den realen Berufsmöglichkeiten und Ausbildungschancen in ihrer Jugend. Ein großer Teil der interviewten Frauen hegte Berufswünsche wie Lehrerin, Krankenschwester, Schneiderin oder Altenpflegerin. Real kam selbst eine Lehre oft nicht in Frage, da sie die finanzielle Unterstützung der Eltern voraussetzte, die diese in vielen Fällen nicht leisten konnten oder wollten.

312 Die EinwohnerInnenzahlen beziehen sich auf den Bevölkerungsstand der Herkunftsorte in den 1960er Jahre.

313 Vgl. Trommer-Krug, *Herkunft*, 252 u. 271.

314 Vgl. Scharf, *Wandel*, 440.

315 Vgl. Renate Huber, „Ja, mit diesem Krieg ist irgendwie alles programmiert gewesen ...“. (Verhinderte) Bildungswünsche und Zukunftsperspektiven von Vorarlberger Frauen in der Nachkriegszeit, in: *Alemania Studens*, 7 (1997), 45–54, 46.

316 Vgl. Renate Huber, „I säg all, ma heat vrgessa höra schaffa ...“. Alltagsleben von Frauen in Vorarlberg während der französischen Besatzungszeit 1945–1953 anhand lebensgeschichtlicher Interviews, Diplomarbeit, Universität Salzburg 1996.

Als ich aus der Schule gekommen bin, da war kein Denken daran, dass wir irgendwas weiterlernen konnten. Ich hätte ganz gern weitergelernt. Ich hätte furchtbar gerne nähen gelernt, ich hab so gern Handarbeiten. Aber es gab auch keinen Lehrplatz. Meine Mutter konnte auch nichts zahlen. Da hätte man in die Stadt müssen, und es wär zum Zahlen gewesen. Das war einfach so damals. Von meinen ehemaligen Schulkameraden und -kameradinnen hat praktisch niemand eine Ausbildung gemacht. Aus der Volksschule heraus und gearbeitet.³¹⁷

Jenen Interviewpartnerinnen, denen eine Lehrausbildung von Seiten der Eltern offen stand, gelang es nicht immer, auch eine Lehrstelle zu finden, die den eigenen Berufsvorstellungen entsprach. Die Auswahl an Lehrstellen war begrenzt und konzentrierte sich vorwiegend auf kaufmännische Ausbildungen. Vier der Interviewpartnerinnen absolvierten eine kaufmännische Lehre beziehungsweise Fortbildung. Schwester Luisa, deren Pläne, Lehrerin zu werden, nicht realisiert werden konnten, arbeitete bis zu ihrem zwanzigsten Lebensjahr als Verkäuferin. „Ich habe die Schule fertig gemacht bis ich vierzehn war und dann hab ich eine Kaufmannslehre gemacht. Das war nicht wirklich freiwillig, aber das war die einzige Möglichkeit damals irgendwas zu tun.“³¹⁸ Auch Schwester Pauline sollte eine kaufmännische Ausbildung machen, um den kleinen Laden ihrer Eltern, die auch noch eine Landwirtschaft führten, zu betreuen.

Ich war vierzehn und sollte das Geschäft übernehmen daheim, wir hatten ein Geschäft. Ich hab gedacht: ‚Ich muss doch folgen,³¹⁹ ich bin doch erst vierzehn, da muss ich es halt tun.‘ Aber ich hab’s nicht so gerne getan. Hab gedacht: ‚Na ja, vielleicht kommt die Freude später.‘ Man ist ja noch jung. Dann sollte ich die kaufmännische Schule machen und das Geschäft übernehmen. Ein Jahr bin ich dahin gegangen, ich hab aber schon gemerkt, das ist nicht mein Beruf.³²⁰

Schwester Pauline brach die kaufmännische Ausbildung nach einem Jahr ab und trat mit fünfzehn Jahren ins Missionskloster Wernberg ein.

Die Grundeinstellung der Eltern zu Bildung und Schulbesuch war für Mädchen und junge Frauen der Nachkriegszeit ausschlaggebend für die Chance einer weiterführenden Ausbildung. Schwester Anna, die in der Stadt Paderborn aufwuchs, konnte ein Gymnasium besuchen und legte 1948 das Abitur ab. Vor allem ihr Vater, der als gelernter Schreiner bei der Eisenbahn beschäftigt war, förderte die Schulausbildung seiner Söhne und Töchter und legte großen Wert auf Lesen und auf Bücher. Als „Leserratte“, die sie schon als Kind gewesen

317 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

318 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

319 Österreichischer Ausdruck für ‚gehorsam‘.

320 Interview mit Schwester Pauline B., Jg. 1941.

sei, erinnerte sie sich gerne an Romane von Karl May oder Bücher mit religiösen Inhalten, die Teil ihrer Kinderbibliothek waren: „Wir haben eine ganze Reihe Bücher gehabt und jedes Jahr zu Weihnachten kriegte jedes Kind ein Buch, insofern hatten wir eine schöne Hausbibliothek für Kinderbücher. Das war schon sehr viel wert, mein ich. Ich kann sagen, ich bin dankbar für meine Kindheit eigentlich.“³²¹

Für Schwester Anna nahmen Lesen, Bücher, Lernen und der Besuch einer höheren Schule im Lebensrückblick einen großen Stellenwert ein. Sie betonte mehrfach, dass vor allem ihr Vater „große Weitsicht“ bewiesen hätte und selbst sehr belesen gewesen wäre. Sie wies auch darauf hin, dass ihre Eltern selbst in den Ferien mit großer Strenge darauf achteten, dass alle Kinder die Zeit zum Lernen nutzten und nicht nur „verbummelten“. Neben der Schule bekamen die Geschwister zusätzlich Privatstunden, um das Maschinschreiben zu lernen.

Mein jüngster Bruder und ich, sonntags morgens mussten wir, oh, wir durften, es war ein Privileg, zu einem Lehrer gehen, der uns Maschinschreibstunden gegeben hat. Der Vater hat dafür gesorgt und uns eine gebrauchte Schreibmaschine gekauft, und wir haben uns abgewechselt (*lacht*) und haben gelernt. Und heute kann ich es immer noch brauchen.³²²

Nur drei der interviewten Missionsschwestern besuchten vor dem Klostereintritt eine höhere Schule, wobei Schwester Anna die einzige war, die tatsächlich mit Abitur abschloss. Sowohl Schwester Persia als auch Schwester Elisabeth wechselten noch vor Abschluss des Gymnasiums in die Missionsschule in Neuenbeken. Für deutsche Kandidatinnen bot die Niederlassung der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut in Neuenbeken ein attraktives Schulangebot. Die vom Orden betriebene Schule nahm 1926 ihren Betrieb auf und bot zwei Schulzweige an: eine dreijährigen Haushaltsschule und eine fünfjährige Missionsschule, die mit einem „Oxford Examination Degree“ abschloss. Der Unterricht war großteils in Englisch. Die Schule wurde 1946 wieder eröffnet, nachdem sie in der NS-Zeit 1940 geschlossen worden war.³²³

Schwester Friederike hatte nach dem Krieg den Wunsch, Englisch zu lernen. Offensichtlich war sie davon beeindruckt, dass die Oberin des ortsansässigen Missionsklosters durch ihren Missionseinsatz in Südafrika sehr gut Englisch sprach und für die Besatzungssoldaten dolmetschen konnte. Als Schwester Friederike von der Wiedereröffnung der Missionsschule in Neuenbeken hörte, meldete sie sich sofort dort an.

Als der Krieg zu Ende war, hab ich gesagt: ‚Ich will Englisch lernen.‘ Eine Freundin von meiner Mutter war Lehrerin, und da bin ich immer hingegangen und habe Englisch ge-

321 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

322 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

323 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Deutsche Provinz, 21.

lernt. Ich wusste aber noch nicht, wofür ich's gebrauchen würde. Dann kamen auch die Besatzungs-Soldaten und manche von denen konnten auch Englisch. Und in Ruppichteroth ist eine Filiale von uns Missionsschwestern vom Kostbaren Blut. Die Oberin war hier in Südafrika gewesen und war die Beste in Englisch. Überall konnte sie dolmetschen. Zwei ältere Damen erzählten mir dann, dass in Neuenbeken die Missionsschule wieder aufgemacht wird. Die war ja geschlossen, schon eine längere Zeit. Das ist eine Schule für die Ausbildung von Missionslehrerinnen. Dann hab ich sofort appliziert.³²⁴

Auch Schwester Helene sah durch die Missionsschule die Möglichkeit, einen höheren Schulabschluss zu erreichen und außerdem ihren lang gehegten Wunsch zu verwirklichen, als Missionsschwester nach Afrika zu gehen.

Ich hatte schon früh das Verlangen in die Mission zu gehen, um den Glauben zu fördern und zu verbreiten. Aber während der Kriegszeit ging das ja nicht. Da konnte man nicht eintreten, das war unmöglich, und ich war auch noch nicht alt genug. Nach dem Krieg habe ich mich dann auf jeden Fall um einen Orden bemüht, wo ich erst mal mein Abitur machen konnte, denn während der Kriegszeit konnte ich nicht studieren, hatte kein Abitur, hatte nur die Volksschule. Zufällig war in der Zeitung eine Annonce von Neuenbeken, dass sie die Missionsschule wieder eröffnen wollten. Da bin ich sofort hin gegangen, mit meiner Tante, und hab mir das angeschaut und mich dann sofort entschlossen. Das war im August, im September hab ich sofort anfangen können. Und dort hab ich dann mein englisches Abitur gemacht. Denn Englisch war ja sehr wichtig für die Mission.³²⁵

Die Möglichkeit, in der Missionsschule in Neuenbeken einen englischsprachigen Abschluss zu erwerben, eröffnete vielen Schwestern in der weiteren Folge in Südafrika die Voraussetzungen für eine Lehrerinnenausbildung. Allerdings konnten von der Schulausbildung in der Missionsschule hauptsächlich die deutschen Interviewpartnerinnen profitieren, in der österreichischen Niederlassung Wernberg bestand eine solche Möglichkeit nicht.

Arbeitswelten und Berufsleben vor dem Klostereintritt

Die Arbeitswelt der befragten Missionsschwestern war vor dem Klostereintritt vor allem im landwirtschaftlichen Sektor angesiedelt, nur wenige waren in anderen Bereichen erwerbstätig. Schwester Henrike und Schwester Arno arbeiteten beide für einige Jahre in einer Textilfabrik. Schwester Aloisia absolvierte eine Fürsorgerinnenschule und war ein Jahr als Fürsorgerin tätig, bevor sie in den Orden eintrat. Schwester Henrietta hatte während des

324 Interview mit Schwester Friederike L., Jg. 1922.

325 Interview mit Schwester Helene O., Jg. 1930.

Krieges eine Stelle im Reichslandratsamt ihrer Heimatstadt, die sie allerdings verlor, als das Amt durch einen Bombentreffer völlig zerstört wurde. Daraufhin nahm sie eine Stelle als Haushälterin bei einer älteren Dame an, bevor sie in das Missionskloster Neuenbeken eintrat.

Stadtlohn war ganz zerstört am Kriegsende. Wir hatten so 36 Leute bei uns auf dem Hof einquartiert. [...] Dann hat sich eine Stelle ergeben im Sauerland als Hausdame. Ich hatte eine alte Dame zu betreuen. Mein ältester Bruder hat mittlerweile geheiratet und es war nicht unbedingt notwendig, dass ich zu Hause sein musste. Dann hab ich gedacht, wenn ich da sein kann, diese alte Dame versorgen, kann ich auch ins Kloster gehen. Da hat sich das so entwickelt.³²⁶

Zehn von 23 Interviewpartnerinnen arbeiteten bereits als Kinder und Jugendliche in der Landwirtschaft sowie im Gastronomie-Betrieb der Eltern oder Verwandten mit. Diese Gruppe von Frauen verfügte lediglich über eine Volksschulbildung, die in manchen Fällen durch den Zweiten Weltkrieg verkürzt oder unterbrochen worden war.

Schwester Josefa aus Oberösterreich war das dritte Kind einer Bauernfamilie und bis zu ihrem Eintritt ins Missionskloster Wernberg im Alter von zwanzig Jahren in der Landwirtschaft ihrer Eltern beschäftigt. Als Jugendliche wurde sie unter anderem mit Transportfahrten für Holz und Lebensmittel betraut, eine Arbeit, die normalerweise Männer machten. Obwohl sie einen gewichtigen Arbeitsanteil im Betrieb ihrer Eltern übernahm, fühlte sie sich vor allem von ihren Brüdern nicht als gleichberechtigt behandelt.

Wir haben zu Hause in der Landwirtschaft mitgearbeitet, und ich musste schwer arbeiten. Meine Brüder waren nicht nett zu mir. [...] Die haben halt gemeint, sie sind die Bosse und ich muss den Trottel spielen zu Hause. Ich hab immer geschaut, ob ich nicht einmal entkommen könnte und hab in die Zeitung geschaut, ob ich nicht wo hingehen könnte. Der eine Bruder war farbenblind und konnte deshalb keinen Führerschein machen und der andere, der ältere, der Josef, der hatte den Führerschein, musste aber zum Militär. Dann hat mein Vater gesagt: ‚Du hast jetzt den Führerschein, jetzt musst du fahren!‘ Da bin ich dann nach Linz gefahren zu den Barmherzigen Schwestern eine Fuhr Kartoffel hinbringen, Heu nach Hellmondsödt rauf gefahren, und wo immer man Kundschaften hatte und Holz gefahren, und da hab ich immer gebetet, und hab immer geschaut, dass ich da weg komme von zu Hause. Und dann hat der liebe Gott zu mir gesagt: ‚Komm zu mir!‘ Und die Berufung war für mich die Rettung, sehr herzlich willkommen!³²⁷

326 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

327 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

Jene Mädchen oder jungen Frauen, die nicht zu Hause zur Unterstützung im Haushalt oder in der Landwirtschaft gebraucht wurden, gingen ‚in den Dienst‘. Das bedeutete, entweder bei Nachbarn oder anderen Bauern im Ort als Dienstmagd zu arbeiten oder bei Geschwistern oder Verwandten ‚auszuhelfen‘. Die Berufsbiografie vor dem Klostereintritt von Schwester Clarissa, ebenfalls eine Oberösterreicherin, kann in diesem Zusammenhang als exemplarisch betrachtet werden.

Wir hatten so drei, vier Kühe. Von dem konnte man leben, aber wir wurden nicht reich dabei. Dann kam der Krieg, an den kann ich mich noch erinnern. Ich war sechs, wo der Krieg angefangen hat. Ich bin eigentlich im Laufe der Kriegsjahre in die Schule gegangen und nach dem Krieg noch eineinhalb Jahre. Ich hab dann meine Hauptschule nicht ganz fertig gemacht, weil man damals nicht viel zu essen in der Stadt hatte. Meine Mutter wollte, dass ich auf dem Land bleibe als Handarbeiterin, Bauerndirne, wie man so gesagt hat. Sie hat gesagt: ‚Du brauchst doch die Hauptschule nicht fertig haben.‘ Man hätte sonst die Schule nicht verlassen dürfen, bevor sie fertig ist. Aber wenn man in die Landwirtschaft gegangen ist, da konnte man mit vierzehn aus der Schule gehen, und das habe ich getan. [...] Ich bin zu den Bauern gekommen, erst zu einem fremden Bauern für drei Jahre und dann zu einem anderen Bauern für ein Jahr. Meine älteste Schwester hat dann geheiratet, und ich bin zu meinem Onkel gekommen, wo die erst gearbeitet hat. Das war das Daheim von meiner Mutter. Und dann mit zwanzig bin ich dann ins Kloster gegangen.³²⁸

An der Aussage von Schwester Clarissa lassen sich mehrere Umstände noch einmal zusammenfassen, die vor allem für Frauen der 1920er und 1930er Geburtsjahrgänge die Ausbildungs- und Berufswahl erschwerten: Der Kriegsausbruch und die Kriegszeit veränderten die Lebensbedingungen und behinderten den schulischen Alltag. Kinder, die länger als es die Schulpflicht erforderte, in einer Ausbildung blieben, waren für Eltern eine finanzielle Belastung und nur in seltenen Fällen förderten diese die Weiterbildung von Mädchen und weiblichen Jugendlichen.

„Ich war ein rüstiges Ding, ich konnte gut tanzen“ – jugendliche Lebensplanung und Zukunftswünsche

Die in den Interviews – zum Teil auf Nachfrage, zum Teil von selbst – erwähnten jugendlichen Wünsche und Vorstellungen für ein zukünftiges Leben beschränkten sich nicht auf erhoffte Schul- beziehungsweise Berufsausbildungen. Auch Bilder eines imaginierten privaten Lebens kamen zur Sprache. Auffällig oft schlugen die befragten Frauen dabei einen ironisierenden oder scherzhaft übertreibenden Unterton an, als ob sie in ihrer Position als

³²⁸ Interview mit Schwester Clarissa F., Jg. 1933.

Ordensschwwestern in der Nachbetrachtung über ihre jugendlichen Fantasien schmunzeln müssten. Vor allem jene Interviewpartnerinnen, die bei ihrem Klostereintritt deutlich über zwanzig Jahre alt waren, hatten zum Teil in ihrer Jugend Zukunftsvorstellungen, die in Richtung Heirat und Familiengründung gingen. Manche Interviewpartnerinnen bemühten sich auch zu betonen, dass sie ganz ‚normale‘ junge Frauen gewesen seien, die lebenslustig gewesen wären, gerne getanzt und Späße gemacht hätten und nicht zuletzt auch ‚eine Gaudi mit den Buben‘ gehabt hätten. „Wie ich fort ging ins Kloster, hat meine Cousine zu mir gesagt: ‚Du gehst besser nicht so weit, dann brauchst du nicht so viel Fahrgeld, wenn du wieder kommst!‘ (*Lacht*) Kein Mensch hat geglaubt, dass ich im Kloster bleibe. Ich war ein rüstiges Ding, ich konnte gut tanzen.“³²⁹

Nur wenige Frauen aus der interviewten Gruppe führten vor dem Klostereintritt ein selbständiges Leben. Die meisten lebten bei ihren Eltern oder Verwandten. Unabhängigkeit und Loslösung von der Herkunftsfamilie im Sinne von eigener existenzieller Absicherung und einem eigenen Haushalt war für Frauen dieser Generation eng gekoppelt an Heirat und Familiengründung. Außerhalb einer Ehe war es Frauen im ländlichen Raum kaum oder nur begrenzt möglich, eine eigenständige Existenz aufzubauen.

Gerade in den unmittelbaren Nachkriegsjahren dominierte ein konservativer Geschlechterdiskurs, der Frauen ausschließlich als Mütter, Ehe- und Hausfrauen ansprach und andere Lebensformen wie die der ledigen, ‚alleinstehenden‘, kinderlosen oder berufstätigen Frauen problematisierte. Obwohl es für viele Frauen notwendig war, durch zusätzliche Erwerbsarbeit oder gelegentliche Zuverdienste das Familienbudget aufzubessern und die Erwerbsarbeit von verheirateten Frauen nach dem Zweiten Weltkrieg tendenziell anstieg, gehörte eine qualifizierte berufliche Tätigkeit nicht zum Frauenideal der Nachkriegsjahrzehnte.³³⁰ Traditionelle und konservative Geschlechterrollen sahen vor, dass verheiratete Frauen nach Möglichkeit keiner außerhäuslichen Arbeit nachgehen sollten, zumindest keiner Erwerbsarbeit, die eine höhere Qualifikation verlangte.

Schwester Henrietta erlebte es als sehr enttäuschend, dass ihr Wunsch nach einer Lehrerinnenausbildung von ihren Eltern unter anderem mit dem Argument einer möglichen Heirat abgelehnt wurde.

Ich dachte, wenn ich aus der Schule komme, also auf dem Bauernhof zu arbeiten, hatte ich kein Interesse, ich möchte gerne weiter studieren. Meine Mutter hat gesagt, ‚Das kann ich

329 Interview mit Schwester Gertrud M., Jg. 1912.

330 Vgl. Erika Thurner, „Die Angst der Männer ist die Ungeduld der Frauen“. Frauen- und Männerrollen im Wandel, in: Dr.-Karl-Renner-Institut Hg.: Beharrlichkeit, Anpassung und Widerstand. Die Sozialdemokratische Frauenorganisation und ausgewählte Bereiche sozialdemokratischer Frauenpolitik. 1945–1990, Wien 1993, 177–232, 186; dies.: „Dann haben wir wieder u n s e r e Arbeit gemacht.“ Frauenarbeit und Frauenleben nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Zeitgeschichte 15 (1987/88), 403–425, 405.

dir nicht erlauben, auch die anderen konnten das nicht tun³³¹, wir waren zu viele. Ich musste Vater fragen. Der hat gesagt (*lacht*): ‚Du heiratest ja doch nachher, das ist ja weggeschmissenes Geld! Na ja, hab ich das so angenommen, ja. Dann war ich erst mal zu Hause.³³¹

Zahlreiche Frauenzeitschriften oder einschlägige Rubriken und ‚Frauseiten‘ in Wochen- und Tageszeitungen propagierten eine Geschlechterordnung mit klarer Rollenverteilung. Katholisch konservative Frauenzeitschriften waren auf dem Zeitschriftensektor der späten 1940er und beginnenden 1950er Jahre stark vertreten.³³² Neben den periodisch erscheinenden Zeitungen und Zeitschriften boomte in diesem Zeitraum auf dem Büchermarkt die speziell an Frauen gerichtete Ratgeberlektüre. Auch hier dominierten Veröffentlichungen von katholischen Autoren und Autorinnen, aber auch von Priestern und Ordensfrauen.³³³

Ausgehend von den propagierten Rollenbildern konnten Frauen Glück und Lebenserfüllung hauptsächlich in der Familie finden, was mit typischen weiblichen Wesenseigenschaften begründet wurde. Zu den wichtigsten ‚weiblichen Wesenszügen‘ wurde das Bedürfnis gezählt, anderen zu helfen, eine Eigenschaft, die kombiniert war mit Bescheidenheit und Zurückhaltung eigener Wünsche. Vor allem in ihrer Rolle als Mutter könnten Frauen, so wurde in Zeitschriften und Büchern argumentiert, sich am besten zur Geltung bringen und sich verwirklichen.³³⁴

Auch in politischen Reden und kirchlichen Ansprachen wurde das Bild der ‚mütterlichen Frau‘ als normative und besonders ehrenwerte Lebensweise hervorgehoben und gelobt. Katholische Stimmen betonten zusätzlich die ‚lebenspendende Funktion der Frau‘ als wesentlich und brachten damit einen göttlichen Sendungsauftrag in Verbindung.³³⁵ Frauenbilder und Vorstellungen von idealtypischen weiblichen Lebensmodellen waren auch bei kirchlichen Veranstaltungen für junge Frauen ein Thema. Schwester Katharina nahm Ende der 1940er Jahre an kirchlichen Einkehrtagen, so genannten Exerzitien, teil. In diesem Rahmen kam in einem Vortrag eines Paters die Rede auf mögliche Zukunftswege für junge Frauen.

Dann hat der Pater über unser zukünftiges Leben gesprochen. Eine Überlegung war, dass es drei Schritte gibt für uns, wir könnten ledig bleiben, wir könnten heiraten oder wir könnten ins Kloster gehen. Und ich hab eine Cousine gehabt, ... die war bei den Barmherzigen Schwestern in Salzburg, da beim Landeskrankenhaus, Salzachgässchen. Sie hat schon Lehrerin studiert bei den Schwestern. Die hat gesagt, sie ist glücklich im Kloster; wir waren echt dicke Freundinnen. Sie hat mich gefragt, ob ich das nicht auch möchte. Dann hab ich gesagt: Nein, das wär mir viel zu langweilig im Kloster. (*lacht*)³³⁶

331 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

332 Vgl. Weitgruber, Bild, 2.

333 Vgl. ebd., 36.

334 Vgl. ebd., 34.

335 Vgl. ebd., 37.

336 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931.

Für Schwester Katharina waren die Ausführungen des Paters Anlass, darüber nachzudenken, welcher Weg für sie selbst der geeignetste sein könnte. Ihre Freundin und Cousine hatte sich für ein Leben als Ordensschwester entschieden, was ihr selbst zu diesem Zeitpunkt nicht attraktiv erschien. Sie ironisierte in dieser Passage im Rückblick ihre ablehnende Haltung gegenüber einem Klostereintritt. Kurze Zeit nach dem Besuch der Exerzitien trat sie tatsächlich selbst in einen Orden ein, allerdings in einen Missionsorden.

Befragt nach ihren Zukunftsvorstellungen in ihrer Jugend und vor dem Klostereintritt, äußerten einige Interviewpartnerinnen dezidierte Wünsche und Vorstellungen von einer eigenen Familie mit (vielen) Kindern. Schwester Caroline hatte bereits vage „Klostergedanken“, als sie bei der Katholischen Jugend aktiv war, nahm diese Idee jedoch nicht gleich ernst. Erst als die Jugendführerin der Nachbargemeinde ins Kloster ging, überdachte sie ihre Lebensplanung. „In der Zeit wollte ich nichts anderes als so schnell wie möglich heiraten und einen Haufen Kinder kriegen (*lacht*) und Bäuerin werden, also das war eigentlich die Zukunft. Dann ist das ganze [die Idee, in einen Orden einzutreten, M. G.] wieder aufgebrochen in mir. Und ich hab da gekämpft dagegen.“³³⁷

Wie bei Schwester Caroline knüpften die Zukunftsvorstellungen der jungen Frauen sehr an die gängigen Idealvorstellungen der Trias Ehefrau, Hausfrau und Mutter an. Vor allem der Kinderwunsch wurde in den Lebensgeschichten immer wieder hervorgehoben und zum Teil, wie in der folgenden Aussage von Schwester Luisa, scherzhaft überzeichnet: „Ich hatte eine Ausbildung als Verkäuferin, und ich hab mir gesagt: ‚Jetzt möchte ich dann noch kochen lernen; damit, wenn ich einmal heirate, dass ich kochen kann. Und dann möchte ich elf Buben haben. [...] (*lacht sehr*) Ein Fußballteam!“³³⁸

Mütterlichkeit als genuin weibliche Eigenschaft und Aufgabe spielte auch in Repräsentationen von Missionsschwestern in den Missionspublikationen der Nachkriegszeit eine große Rolle. In der Zeitschrift „Vergissmeinnicht“ der Mariannahiller Missionare wurden sehr oft Missionarinnen umringt von kleinen Kindern oder mit Kindern im Arm dargestellt. Als Lehrerinnen, Krankenschwestern oder Sozialarbeiterinnen waren Missionarinnen tatsächlich in sehr vielen Arbeitsbereichen aktiv, die mit Kindern zu tun hatten. Schwester Luisa bemerkte kurze Zeit nach der oben zitierten Passage im Interview, dass ihr durch ihr Engagement in einer Gruppe der Katholischen Jugend der Wunsch, in die Mission zu gehen, bewusst geworden sei. Ausschlaggebend war schließlich, dass sie als Missionsschwester für eine wesentlich größere Anzahl von Kindern sorgen könnte und somit auch als Ordensschwester ihren Kinderwunsch nicht völlig aufgeben müsste: „Wir hatten eine ganz tolle Jugendgruppe. Und da hat es mich dann eigentlich erwischt (*klopft auf den Tisch*): Du sollst ins Kloster gehen! Da kannst du noch mehr Kinder haben! (*lacht*)“³³⁹

337 Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.

338 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

339 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

Das die betreuten Kinder im Missionseinsatz nicht die eigenen sein würden, und dass Mutterschaft neben den sozialen auch mit körperlichen Erfahrungen verbunden ist, thematisierten weder Schwester Luisa noch andere Interviewpartnerinnen.

Nur wenige der befragten Frauen erzählten von konkreten Beziehungen zu Männern in ihrer Jugend. Schwester Aloisia erwähnte, dass sie einmal sehr verliebt gewesen wäre, aber dass für sie der Wunsch, Missionsschwester zu werden, größeres Gewicht gehabt hätte. Einzig Schwester Henrietta erinnerte sich ausführlicher an ihre Jugendfreundschaft mit einem Schulkollegen, der allerdings zwei Jahre vor Kriegsende an der Front ums Leben kam.

Das Heiraten hatte ich ursprünglich schon vor, das ist nämlich der Unterschied gewesen zu heute, durch die Erziehung wurde man so ausgebildet, dass man eine gute Hausfrau und Mutter sein konnte. Dafür kriegte man die Ausbildung normalerweise. Wie Kochen und Handarbeitsschule und alle diese Sachen, Nähen. Es war alles ausgerichtet auf's Heiraten. [...] Ja, ich hatte denn auch einen Freund, aber der ist im Krieg gefallen. [...] Ich hätte ebenso gut heiraten können.³⁴⁰

Sie versuchte später, gemeinsam mit einer Freundin, mittels Kontaktannonce einen Mann kennen zu lernen und präsentierte diese Episode als eine Art Mädchenstreich, den sie selbst nicht so ernst genommen hätte.

Wir haben alles mitgemacht und sogar eine Annonce in der Zeitung aufgegeben, dass wir einen Mann suchten (*lacht sehr*). Wir waren zu zweit, und da hat dann jemand geschrieben, da bin ich auch noch hingefahren. Aber dann hab ich festgestellt, ne, das hat mir nicht zugesagt, nicht. Der war am Finanzamt angestellt, das weiß ich heute noch, aber es hat nicht gefunkt (*lacht*). Ja, ja wie man eben als junges Mädchen so dummes Zeug macht!³⁴¹

Während des Krieges war es für junge Frauen schwierig, einen adäquaten Partner zu finden. Die meisten jungen Männer wurden im Laufe der Kriegsjahre zur Wehrmacht eingezogen und konnten nur selten und für kurze Zeit in ihre Heimatorte zurückkehren. In der Nachkriegszeit waren die Folgen des Krieges in Bezug auf die demografischen Geschlechterverhältnisse noch lange zu spüren. Von ‚Männermangel‘ und ‚Frauenüberschuss‘ war in der Nachkriegszeit im öffentlichen Diskurs die Rede. Österreichweit entfielen 1951 auf 100 Männer 115 Frauen.³⁴² Für Deutschland ergab die Volkszählung aus dem Jahre 1950 112 Frauen auf 100 Männer.³⁴³ Das bedeutete für Frauen allein aufgrund der demografischen

340 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

341 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

342 Vgl. Hertha Firnberg u. Ludwig S. Rutschka, *Die Frau in Österreich*, Wien 1967, 106.

343 Zit. nach: Michaela Kuhnhenne, *Frauenleitbilder und Bildung in der westdeutschen Nachkriegszeit. Analyse am Beispiel der Region Bremen*, Wiesbaden 2005, 51.

Situation eine größere Schwierigkeit, einen potenziellen Partner zu finden. Auf meine Nachfrage, ob sie jemals an eine Beziehung gedacht hätte, meinte Schwester Franziska kurz: „Es hat sich nichts ergeben. (*Lacht*) Nichts, was mir gepasst hat, ich war vielleicht zu wählerisch. (*Lacht sehr*) Na, es muss so sein, glaub ich.“³⁴⁴

Sie hatte in einer Interviewpassage kurz vorher ihre Kinderliebe betont und dann auch ihre jugendliche Vorstellung von „einer Stube voller Kinder“, so wie sie es auch aus den Bauernfamilien kennen gelernt hatte, für die sie als Magd arbeitete. Die Möglichkeit „ledig“, also unverheiratet zu bleiben, war für Schwester Franziska eine abschreckende Vorstellung.

In Lohnsburg gab es ein paar alte Frauen, die nicht geheiratet haben, es waren ein Mann und zwei Frauen, drei Geschwister, die waren unverheiratet und haben zusammen so eine kleine Wirtschaft gehabt. Wie ich dann schon so siebzehn, achtzehn war, hab ich immer gedacht: ‚Na, das ist nichts, das möchte ich nicht, so allein bleiben, unverheiratet.‘ Ich hab mir gedacht: ‚Entweder heiraten und eine Stube voller Kinder oder ich geh ins Kloster.‘ (*Lacht*)³⁴⁵

Im Interview scherzhaft formuliert, drückt sich in dieser Passage aus, dass die Katholische Kirche jungen Frauen mit der Möglichkeit, in einem Kloster als Teil einer Frauengemeinschaft zu leben, eine Art Alternativangebot zur Ehe offerieren konnte. Ein Alternativangebot, das bei der Wahl eines Missionsordens zudem versprach, in einem fernen Land praktisch und aktiv mit Menschen und Kindern tätig sein zu können. Dies galt auch für jene interviewten Frauen, für die eine Ehe oder eine Beziehung zu einem Mann kein essenzieller Wunsch war, wie beispielsweise für Schwester Josefa: „In der Nachbarschaft gab es einen Burschen; die anderen haben immer gemeint, ich soll den mal heiraten. Hab ich gesagt: *No*, ich will keinen Mann haben. Und dann haben sie einen anderen Burschen vorgeschlagen und da hab ich zu der Mutter gesagt: ‚Aber ich geh ins Kloster. *No*, ich will keinen Mann.‘“³⁴⁶

Schwester Josefa formulierte ihre Absicht, in ein Kloster einzutreten als Gegenentwurf zum Versuch ihrer Umgebung, mögliche Heiratskandidaten für sie auszuspähen. Damit bildete sie eine Ausnahme innerhalb des Interviewsamples. Jene, die sich ebenfalls zu Lebensplänen und Zukunftsvorstellungen aus ihrer Jugend äußerten, blieben mit ihren Erzählungen stark angelehnt an die verbreiteten Frauenideale der Nachkriegszeit.

344 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

345 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

346 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

1.3 Religiöses Leben – „Da war eine Glaubensbegeisterung nach dem Krieg“

Die Katholische Kirche verzeichnete in den 1950er Jahre einen starken Zulauf. Bereits während der letzten Kriegsjahre stieg der sonntägliche Kirchenbesuch an, eine Tendenz, die in den 1950er Jahren anhielt. Ernst Hanisch konstatierte für die „langen fünfziger Jahre“ eine Festigung des traditionellen katholischen Milieus und eine Sehnsucht nach Stabilität, die zu einer verstärkten Kirchlichkeit führte. Wiederauflebende katholische Verbände, Wallfahrten und Volksmissionen fanden großen Anklang.³⁴⁷

Kirchliches und religiöses Denken und Handeln nahm von Kindheit an eine wichtige Position im Leben der befragten Missionsschwestern ein und wurde individuell für sich, in den Familien, in der katholischen Pfarrei oder in katholischen Jugendorganisationen erfahren. Daneben beeinflussten katholische Printmedien die Weltanschauung der jungen Frauen. In den Lebensgeschichten fand das religiöse Leben einen positiven Niederschlag. Es wurde als lebendiger Raum und sozialer Anker erinnert und sehr oft als Gegenpol zu den Schreckenserlebnissen des Krieges und den Mangelserfahrungen verbalisiert. Als sozialer Raum, in dem Jugendliche sich in ihrer Freizeit formierten, erhielt dieses katholische Umfeld genauso seine zentrale Funktion, wie als traditioneller Raum, in dem Werthaltungen gepflegt und tradiert wurden.

Religiöse Alltagspraxis in Familie und Pfarre

Ein wesentlicher Lebensbereich innerhalb des Herkunftsraums, der die Entwicklung von Religiosität und Glaubenspraxis förderte, war die Familie. Ein Großteil der Interviewpartnerinnen erwähnte gleich zu Beginn des Interviews das „gut-katholische“ oder „tiefgläubige“ Familienumfeld. „Ich bin in Norddeutschland geboren, in einer sehr katholischen, frommen Gegend und ich hatte auch sehr fromme Eltern. Von meinen Geschwistern waren manche fromm, manche nicht so, aber jedenfalls war es eine religiöse Umgebung. Ich hatte schon früh das Verlangen, in die Mission zu gehen, um den Glauben zu fördern und zu verbreiten.“³⁴⁸ Mit diesem Satz begann Schwester Helene ihre Lebensgeschichte und unterstrich die Bedeutung ihrer familiären wie regionalen Umgebung für ihre eigene religiöse Sozialisation.

Väter und Mütter wurden von den Interviewpartnerinnen als Vorbilder für ihr eigenes Glaubensleben betrachtet, und ihre offen gelebte Frömmigkeit und religiöse Überzeugung bestimmten das familiäre Leben. Teilweise wurden auch kirchliche Funktionen erwähnt, die Eltern innerhalb der Kirchengemeinde erfüllten. So war der Vater von Schwester Krispina als Mesner tätig und kümmerte sich um alle Belange der Kircheneinrichtung. Durch diese Funktion bestand eine enge Verbindung zum Ortspfarrer, der oft zu Gast in der Familie

³⁴⁷ Vgl. Hanisch, Schatten, 426f.

³⁴⁸ Interview mit Schwester Helene O., Jg. 1930.

war. Die besondere Nähe zur Kirche und die familiäre Beziehung zum Priester werden in der Erzählung in direktem Zusammenhang mit dem Klostereintritt von fünf der sieben Geschwister gebracht.

We were very close with the church. Mein Vater war Küster, Mesner, vierzig Jahre lang daheim, und wir mussten auch mithelfen, die Kirche schmücken und sauber machen. Der Pfarrer kam praktisch jeden Sonntag zu uns, hat mit uns gespielt, und irgendwie hat es sich ergeben, dass von uns fünf ins Kloster gegangen sind. Der älteste, der Hermann, der ist jetzt in Papua-Neuguinea, und dann der Franz, der zweite, der ist daheim verheiratet, der ist natürlich schon lange Opa jetzt, schon bald Großopa, und der Lois, der ist in Innsbruck, bei der Bank, der Herbert, der ist Bruder in Indien und meine Schwester Maria Judith ist im Kloster Wernberg, und dann komm ich der Reihe nach, und der jüngste, der Bruder Richard, der ist inzwischen gestorben, der war in St. Gabriel bei den Steyler Missionaren,³⁴⁹ der war auch Bruder.³⁵⁰

Im familiären Leben spielten kirchliche Bräuche und Feiertage eine besondere Rolle und der Besuch der Messe war auch für Kinder selbstverständlich. Schwester Anna erinnert ihren Vater als besonders frommen Menschen, der die Gebetspraxis in der Familie bestimmte und jeden Morgen die Messe besuchte.

Mein Vater war natürlich ein sehr religiöser Mensch, wir mussten jeden Abend Rosenkranz beten (*lacht*), das war ein bisschen schwer für uns Kinder, aber es ging schon. Er hat auch viel Gutes getan, das hab ich erst später gehört, er hat manchmal arme Kommunionkinder unterstützt. Kinder, die kein weißes Kleid hatten, da hat er denen geholfen. [...] Er ging jeden Morgen in die Franziskanerkirche, weil die eine Frühmesse hatten, er musste ja früh zur Arbeit gehen. Jeden Tag zur Messe und dann kam er nach Hause schnell, hat sich ein bisschen Kaffee heiß gemacht, abgestandenen Kaffee, und ist zur Arbeit gegangen, er arbeitete bei der Eisenbahn.³⁵¹

Die außergewöhnliche Frömmigkeit wurde unterstrichen durch den asketischen Lebensstil, der dem Vater in dieser Aussage zugeschrieben wurde. In Schwester Annas Erzählung ihrer Lebensgeschichte nahm der Vater eine übergeordnete Rolle ein, die zum Teil durch seinen frühen Tod 1946 erklärbar ist. Schwester Anna war zu diesem Zeitpunkt 18 Jahre alt; im

349 Die Steyler Missionare (offiziell Gesellschaft des Göttlichen Wortes oder lat. Societas Verbi Divini) sind eine römisch-katholische Ordensgemeinschaft, benannt nach dem Gründungsort Steyl in den Niederlanden. Die österreichische Provinzleitung befindet sich in Mödling in Niederösterreich, die deutsche in St. Augustin in Nordrhein-Westfalen.

350 Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

351 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

Lebensrückblick bewunderte sie vor allem seinen offenen Zugang zu Bildung und Büchern. Selbst Arbeiter bei der Eisenbahn, legte er großen Wert auf eine höhere Schulbildung seiner Kinder und ermöglichte Schwester Anna den Besuch eines Lyzeums. Erst auf Nachfrage erzählte sie auch über ihre Mutter, die sie als gütig und ausgleichend zum Vater charakterisierte, deren Gläubigkeit beziehungsweise Einstellung zu Bildungsfragen jedoch nicht zur Sprache kamen.

„Frömmigkeit“, „Glaube“ und „Gottesfurcht“ sind Begriffe, die im Zusammenhang mit der religiösen Überzeugung der Eltern und der Familie in den Lebensgeschichten verwendet wurden. Dass die religiöse Praxis auch mit stark wirkenden moralischen Phantasmen verbunden sein konnte, die Vorstellungen von furchterregenden Szenarien und Ängste vor Verdammnis und Schuld evozierten, verdeutlichen die Erinnerungen von Schwester Barbara:

Ich wollte immer in die Mission. Dann das Spezifische, warum ich ins Kloster ging, also irgendwie, ich wurde frömmere, lass mich das mal so sagen. Ich wollte nicht verdammt werden, diese Angst vor Schmerz, die Angst vorm Fegefeuer, das wollte ich irgendwie durch ein gutes Leben nicht möglich werden lassen für mich. Und, ich mein, es war nicht nur das, irgendwie ist doch die Liebe zu Gott und die Freude am Beten und so weiter.³⁵²

Einige der Interviewpartnerinnen erwähnten ihre Begeisterung für Gebete und für den sonntäglichen Messbesuch. „By all means I tried to get a sunday mass you know“, erinnert sich Schwester Maria-Ruth an ihre Kindheit, nachdem sie kriegsbedingt mit ihrer Familie in eine Gegend in Mecklenburg umgezogen war, in der es kaum Katholiken gab und zum Teil weite Fußmärsche für eine Sonntagsmesse erforderlich waren.

Innerhalb des religiösen Pfarrlebens hatten spezielle Messen und jahreszeitliche Schwerpunktsetzungen die Funktion, das Thema Mission regelmäßig zur Sprache zu bringen. Papst Pius XI. führte 1926 den „Sonntag der Weltmission“ als „Tag des Gebetes und Werbung für die Missionen“ ein und setzte damit alljährlich im Oktober einen Akzent für die Unterstützung der missionarischen Tätigkeiten und der Bewusstseinsbildung der Katholiken. Schwester Elisabeth, 1913 geboren und damit meine zweitälteste Interviewpartnerin, war von Kindheit an durch ihren Vater mit den Missionsaktivitäten der Katholischen Kirche in Berührung gekommen. Dieser war in mehreren Vereinen aktiv und stellte sein Leben ganz in den Dienst der missionarischen Bewegung.

Ich komme von einer tiefreligiösen Familie, meine Mutter starb schon, als ich vier Jahre alt war, und mein Vater war tiefreligiös, er war jeden Tag in der Frühmesse und bei der Kommunion, und er war sehr aktiv in der Pfarrei. [...] Mein Vater hat viel für die Mission gearbeitet und in vielen Vereinen. Er hat viel mit dem Jesuitenpater, dem Pater Rupert

352 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

Mayer,³⁵³ zusammen gearbeitet für die Marianische Männerkongregation,³⁵⁴ damals waren es 5.000 Mitglieder und er war ziemlich leitend, und er hat auch viele andere Organisationen geleitet. Er war Vorstand der kinderreichen Familien *association*, er hat für Peter Claver gearbeitet und für die Mission. Es war unbedingt gewünscht, dass wir in die Mission gehen! Ich meine, vier von unserer Familie sind ins Kloster eingetreten. Es war also ganz gang und gäbe, dass ich in die Mission gehe.³⁵⁵

Ein einschneidendes Erlebnis für Schwester Gertrud war der Moment, in dem sie als Kind festgestellt hatte, dass ihre Mutter Geld gespendet hatte für die Taufe eines Kindes in Afrika. Sie erwähnte das Erlebnis in Zusammenhang mit der Frage nach den Gründen für ihre Wahl eines Missionsordens mit Einsatzgebiet in Afrika.

Ich weiß selber nicht, wie ich auf die Idee kam in die Mission zu gehen. Ich hab halt gedacht, zu den Schwarzen möchte ich, [...] das hat mich halt angezogen. Wir hatten bei uns daheim im Schlafzimmer eine Kommode mit einer Schublade, da war so allerhand drin, und ich hab die Schublade mal aufgezogen, und es lag ein Zettel drin. Da hatte die Mutter ein Heidenkind gekauft, bei den Trappisten von Mariannahill, stell Dir vor! Die Trappisten von Mariannahill! Als ich später dann hier war, da fiel mir das Bildchen wieder ein. Die Mutter hatte ein Heidenkind gekauft, auf den Namen Hermann-Josef, dass der Vater wieder gut vom Krieg heimkommen sollte!³⁵⁶

Die Rede ist von Geldspenden für den so bezeichneten „Loskauf von Heidenkindern“, wie sie bereits Ende des 19. Jahrhunderts bei den Mariannahiller Missionaren üblich waren. Mit einer Spende konnten europäische Gläubige einen Taufnamen für neu getaufte afrikanische KatholikInnen festlegen. Zum Teil wurden in den anfänglichen Ausgaben der Mariannahiller Missionszeitschrift „Vergissmeinnicht“, die erstmals 1882 erschien, Listen von getauften AfrikanerInnen und ihren deutschen Taufnamen und den Namen der europäischen SpenderInnen veröffentlicht.³⁵⁷ 1952 gab die Zentrale der Päpstlichen Missionswerke in Wien Richtlinien bekannt, die den Sprachgebrauch hinsichtlich der Spendenbezeichnung neu regeln sollten:

Im Hinblick auf die tatsächlichen Verhältnisse in den Missionsländern soll nicht mehr für den ‚Loskauf der Heidenkinder‘ mit Namensgebung geworben werden, sondern für eine

353 Vgl. Rita Haub, Pater Rupert Mayer. Ein Lebensbild, München/Wien 2007.

354 Die Marianische Kongregation ist eine weltweite Laienorganisation der Jesuiten. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde der offizielle Name in Gemeinschaft Christlichen Lebens geändert.

355 Interview mit Schwester Elisabeth H., Jg. 1913.

356 Interview mit Schwester Gertrud M., Jg. 1912.

357 Z. B.: Vergissmeinnicht, 19 (1890), 84.

‚Taufspende‘ oder einen ‚Erziehungsbeitrag für ein Heidenkind‘. Die Bezeichnung ‚Loskauf von Heidenkindern‘ ist in Zukunft nicht mehr zu gebrauchen. Von der österreichischen Bischofskonferenz wurde der Beitrag für die ‚Taufspende‘ oder den ‚Erziehungsbeitrag für ein Heidenkind‘ einheitlich auf 100 Schilling festgelegt.³⁵⁸

Noch in der März/April-Ausgabe des Jahres 1966 forderte die Zeitschrift jede Familie auf, mit einer jährlichen „Taufspende“ zur „Unterhaltung von Kinderheimen, Schulen und zur Gewinnung von Neuchristen“ beizutragen.³⁵⁹

Im Kirchenleben der Pfarrgemeinden wurde das Thema ‚Mission‘ neben den jährlichen Missionssonntagen vielerorts durch Lichtbildervorträge von Missionspatres präsent gehalten, in denen diese ihre Erfahrungen und Erlebnisse erläuterten. Gerade in Gegenden, in denen sich Niederlassungen eines Missionsordens befanden, wie beispielsweise im Bundesland Oberösterreich, wo Mariannahiller Missionare in der Nähe des Ortes Gallneukirchen seit 1936 ein Noviziatshaus unterhielten, fanden solche Veranstaltungen regelmäßig statt.

Einmal kam ein Bruder von den Salesianer Patres, der in Neu Guinea war. Das gehört zu Australien. Der hat einen Dia-Vortrag gehalten und über Mission gesprochen und das war eigentlich das Ausschlaggebende, ich hab mir gedacht, das passt auch für mich. [...] Das wäre was, das ist eigentlich ein bisschen was Abenteuerliches (*lacht sehr*). Ja, wer ist denn damals schon nach Afrika gegangen? Und für unsere Kongregation war das die Hauptmission damals noch in den ‚50er Jahren, Afrika. Wir waren über das halbe Afrika verstreut, und das sind wir heute noch. In Mozambique, in Zimbabwe, in Tansania.³⁶⁰

Für Schwester Franziska war der Dia-Vortrag des Missionars das Initialerlebnis, für ihre eigene Entscheidung für die Mission. Die gezeigten Fotos von fremden Ländern und der Reiz eines ungewöhnlichen Lebens in der Ferne übten eine starke Anziehungskraft aus. Nach Afrika zu reisen stand für Schwester Franziska, zu diesem Zeitpunkt Bauernmagd im österreichischen Innviertel, außerhalb des Möglichen. Durch die persönliche Begegnung mit dem vortragenden Missionar und seine Darstellungen der Missionsarbeit, kombiniert mit einer allgemeinen Glaubens- und der Missionsbegeisterung, die sie nach Ende des Krieges in ihrer Umgebung vorfand, fand ihre eigene Sehnsucht nach „einem bisschen Abenteuer“ eine reale Verwirklichungsmöglichkeit.

Die Missionsbegeisterung von Schwester Katharina wurde auf religiösen Einkehrtagen, so genannten Exerzitien, geweckt. Gemeinsam mit einer Freundin aus ihrem Heimatort hatte sie sich dafür in einem nahe gelegenen Kloster im Alter von 18 Jahren angemeldet. Religi-

358 Mariannahiller Vergißmeinnicht, 3 (1952), U3.

359 Mariannahill, 2 (1966), 49.

360 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

öse Veranstaltungen dieser Art wurden in den Pfarreien regelmäßig für Gläubige angeboten. Auch in diesem Zusammenhang war es das Vorführen von Bildern, die Visualisierung von Exotik und Fremdheit, die ausschlaggebend für die Faszination vom Arbeiten und Helfen auf einem anderen Kontinent wurden.

Die Patres von Kleinholz sind Missionare vom Kostbaren Blut,³⁶¹ Priester und Brüder, und haben das Kloster Kleinholz, eine kleine Wallfahrtskirche. Einmal im Monat ist einer von denen zu uns in die Gemeinde gekommen als Aushilfe für die Messe. Sie haben auch Missionen [sog. ‚Volksmissionen‘,³⁶² M. G.] abgehalten. Das waren ausgezeichnete Prediger, die haben die Leute in die Kirche gelockt, wie nur was. Es gab immer die Standessonntage,³⁶³ einmal für die Männer, einmal für die Frauen, einmal für die Burschen und einmal für die Mädchen. Sie haben auch Exerzitien angeboten und einmal sind dreißig oder vierzig Frauen von unserem Dorf für Exerzitien nach Kleinholz gegangen. Auch meine Mutter und Deine Urgroßmutter,³⁶⁴ das waren zutiefst katholische Leute. Als dann die Mädchen dran waren, bin ich mit der Christine hingegangen. Das weiß ich noch, dass wir die Einzigen aus unserem Dorf gewesen sind. Es waren immer so Gruppen von zwanzig, dreißig Leuten, die sich getroffen haben. Weil die Patres waren ja auch in anderen Pfarreien aktiv. Also, es war eine Glaubensvertiefung. Das war nach dem Krieg, wo die Leute hungrig gewesen sind, wo es ihnen nicht gut gegangen ist. [...] Am Abend gab es einen kleinen Film von der Mutter Gottes von Fatima³⁶⁵ und ihrer Reise durch die Welt. Man hat die Philippinen gesehen und Indien und Europa. Von Portugal aus ist diese Pilgerfahrt gemacht worden. Von Afrika war ich sehr beeindruckt. Vor einer großen Kirche mit zwei Türmen war eine große Prozession zu sehen. Die Mutter-Gottes-Statue wurde getragen und hatte zwei Tauben auf den Schultern, auf jeder Seite eine Taube, lebendige, die ihr zugeflogen sind. Rund herum viele weiß gekleidete schwarze Mädchen, das war ganz nett. Mehr als hundert Schwestern noch im alten Stil angezogen, mit schneeweißem Habit, sind Rosenkranz betend und singend vorbei

361 Die Missionare vom Kostbaren Blut wurden 1815 vom italienischen Priester Kaspar del Bufalo gegründet.

362 Volksmissionen sind regelmäßige Missionswochen in Pfarreien, die mit dem Besuch von speziell dafür ausgebildeten Ordensgeistlichen einhergehen, die versuchen, Religiosität und Gläubigkeit durch Predigten und Beichtgelegenheiten zu beleben.

363 ‚Stand‘ bezeichnet hier ein Ordnungsprinzip der Katholischen Aktion, der Laienbewegung der Katholischen Kirche, die in eine Männerbewegung, eine Frauenbewegung und in eine (geschlechtergetrennte) Jugend- bzw Kinderbewegung gegliedert ist.

364 Die Rede ist von der Urgroßmutter der Autorin.

365 Es handelte sich um die Nachbildung einer Marienstatue aus dem portugiesischen Wallfahrtsort Fatima. Diese wurde 1948 in verschiedenen ‚Missionsländern‘ ausgestellt und in Prozessionen herumgeführt. In Mariannahill fanden die Prozessionen vom 20.–22.11.1948 statt. Die Mai-Nummer des „Vergißmeinnicht“ 1949 war diesem Ereignis gewidmet: Vergißmeinnicht. Illustrierte Zeitschrift der Mariannahiller Mission, 5 (1949).

gezogen. Das war ganz nett gemacht in dem kleinen Film. Und da hab ich mir gedacht, ja, wenn Kloster gehen, dann nur Mission!³⁶⁶

Die erste Anlaufstelle für Informationen, aber auch Vertrauensperson war in vielen Fällen der örtliche Pfarrer, der den jungen Frauen Adressen vermittelte oder anbot, gemeinsam einen Brief an eine oder mehrere Ordensgemeinschaften zu schreiben. Vielfach fehlte den jungen Frauen das Wissen über mögliche Orden und deren Eintrittsbedingungen, und sie waren auf diese Unterstützung oder Beratung angewiesen.

„Da war ein Leben in der Kirche“ – die Katholische Jugend in der Nachkriegszeit

Einen Kontext, in dem ebenfalls Glaubensfragen diskutiert wurden und christliches Leben im Vordergrund stand, bedeuteten die katholischen Jugendgruppen, die in der Nachkriegszeit vor allem in ländlichen Räumen sehr aktiv waren. Sie boten ein Umfeld, aus dem heraus auch einige Mitglieder den Entschluss fassten, ihr Leben als Ordensschwester/-bruder oder Priester ganz in den Dienst von Glauben und Kirche zu stellen. In den Interviews wurden immer wieder die Ortsgruppen der Katholischen Jugend erwähnt, aus denen einige „plötzlich abgehauen“ und in ein Kloster eingetreten sind, wie Schwester Caroline es ausdrückte. In den erzählten Lebensgeschichten bildete die Katholische Jugend einen Freizeitraum, der Erfahrungen fehlenden sozialen Halts und mangelnder Zukunftsperspektiven kompensieren konnte.

In den unmittelbaren Nachkriegsmonaten waren die katholischen Jugendverbände als die ersten Jugendorganisationen in ländlichen Regionen wieder etabliert worden. Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) wurde Ende 1947 gegründet und warb sofort um männliche wie weibliche Mitglieder.³⁶⁷ Vor allem die 1950er Jahre werden in katholischen Kreisen als Blütezeit des BDKJ bezeichnet, die ungefähr Mitte der 1960er Jahre zu Ende ging. Zur größten Jugendkundgebung in Westdeutschland seit Ende des Zweiten Weltkrieges wurde das erste Bundesfest des BDKJ in Dortmund Ende Juli 1954 mit 100.000 Teilnehmern und Teilnehmerinnen. Im Mittelpunkt des Programmes des BDKJ standen die Vertiefung des religiösen Lebens und die Besinnung auf den christlichen Glauben und seine Spiritualität. Gesellschaftspolitische Kritik an Staat und Kirche gewannen innerhalb der katholischen Jugendbewegung erst in den 1960er Jahren an Gewicht.

In Österreich verlief die Entwicklung ähnlich. Ende 1946 hatten die österreichischen Bischöfe die Gründung einer einheitlichen kirchlichen Jugendorganisation, der Katholischen Jugend Österreichs (KJ) festgelegt.³⁶⁸ Basis der KJ war eine Vielzahl an Ortsgruppen, die vor

366 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931.

367 Vgl. Schmitz Gerold, Die katholische Jugendbewegung. Von den Anfängen bis zu den Neuaufbrüchen, Stein a. Rhein 1997, 88.

368 Vgl. Gerhard Prieler, Ein Aufbruch in vielen Facetten und das Ende der „klassischen“ Jugendbewegung, in: Fritz Csoklich Hg., Katholische Jugend. Sauersteig für Österreich, Graz 1997, 53–69, 53.

allem am Land eine große Mitgliederzahl aufwiesen. Mitte der 1950er Jahre bildete die KJ mit 200.000 Mitgliedern die größte Jugendorganisation Österreichs, deren größte Untergruppe die Katholische Landjugend mit über 70.000 Mitgliedern war.³⁶⁹ Wie in Deutschland spielten öffentliche Auftritte bei Großveranstaltungen eine wichtige Rolle. Einen Höhepunkt bildete der Österreichische Katholikentag 1952, bei dem 60.000 Jugendliche aus dem ganzen Land an einer Kundgebung und einem Fackelzug teilnahmen. Daneben konzentrierte sich die Arbeit in den Ortsgruppen auf religiöse Inhalte und das kirchliche Leben in den Heimatgemeinden. „Wir hatten damals eine sehr rege Jugendgruppe, mit Liturgie- und Bibelabenden. Das war zu der Zeit als Deutsch in die Liturgie aufgenommen wurde. In den Jahren '56/'57, die ganze Osterliturgie wurde damals neu eingeführt. Und für uns junge Leute war das einfach spitze!“³⁷⁰

Ein großer Wert wurde auf gemeinsame Freizeitgestaltung wie Musizieren, Tanzen, Theater spielen oder Wandern gelegt. Die Jugendgruppen waren strikt nach Geschlechtern getrennt und vertraten ein Geschlechterrollenbild, das von „naturegebenen tiefgreifenden Unterschieden in der Entwicklung, Eigenart und im Erziehungsziel der männlichen und der weiblichen Jugend“ ausging und für Frauen eine weibliche Bestimmung als Mutter und Hausfrau vertrat.³⁷¹ In den unmittelbaren Nachkriegsjahren blieben die katholischen Jugendorganisationen durch das Fehlen anderer Jugendorganisationen weitgehend konkurrenzlos und dominierten somit das Freizeitangebot für Jugendliche.

In den Interviews wurden Mitgliedschaften bei der Katholischen Landjugend, bei der Katholischen Arbeiterjugend und beim katholischen Mittelschülerinnenverband Heliand erwähnt. Der deutsche Heliandverband ging 1927 aus dem katholischen Schülerverband Neudeutschland hervor und rekrutierte Mädchen aus höheren Schulen.³⁷²

In der Zeit nach Ende des Krieges, 1945, habe ich mich einem katholischen Bund von studierenden Mädchen angeschlossen: Heliand, das ist ein deutscher Bund studierender Mädchen. Heliand ist ein anderes Wort für Heiland. Ja, das war eine sehr schöne Zeit für mich. Nach einiger Zeit haben sie mich zur Führerin erwählt (*lacht*) für eine Gruppe, die jünger waren als ich, und wir hatten jede Woche unsere Gruppenstunden und einmal im Jahr haben wir einen Ausflug gemacht. Ein Pater, ein Franziskaner, der hat uns immer etwas besorgt bei den Bauern. In der Stadt gab es nichts, es gab wenig zu essen. Und das war unsere Hilfe, dass wir mal ein bisschen extra zu essen kriegten (*lacht*), und das ging dann fort bis 1950. Dann bin ich ins Kloster gegangen, das heißt nach Neuenbeken.³⁷³

369 Vgl. Prieler, Aufbruck, 55.

370 Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.

371 Vgl. Gabriele Kienesberger, Geschlechtertrennung – Koedukation – Feministische Mädchenarbeit, in: Csoklich, Katholische Jugend, 170–174, 170.

372 <http://www.ksj.de/struktur/hd.htm>, Zugriff: 19.3.2014.

373 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

Schwester Anna erinnerte ihre Zeit in der Heliand-Gruppe als „eine sehr schöne Zeit“. Sie wurde zur Gruppenführerin erwählt und trug die Verantwortung für jüngere Schülerinnen. Dass die gemeinsamen Ausflüge zu Hamsterfahrten genutzt wurden und damit eine zusätzliche Lebensmittelversorgung gewährleisteten, unterstreicht die positiven Erinnerungen. Die Gemeinschaft der katholischen Schülerinnen fungierte somit als Netzwerk mit Versorgungsfunktion, das die Folgen des Krieges, in diesem Fall die Lebensmittelknappheit, abschwächte. Der Klostereintritt wurde im lebensgeschichtlichen Rückblick nahtlos an die Aktivitäten im katholischen Mädchenbund angereiht. Die Mitgliedschaft in der Schülernengemeinschaft erschien als eine Art Vorbereitungszeit für die Mitgliedschaft in der Ordensgemeinschaft. Die Aktivitäten in den Jugendorganisationen wurden von mehreren Interviewpartnerinnen in Zusammenhang mit Kriegsfolgen und dem eigenen Ordenseintritt beziehungsweise dem von anderen Mitgliedern der Gruppe erzählt. Betont wurde die „Lebendigkeit“ der Jugendgruppe, ein Faktum, das der Blütezeit der Katholischen Jugendbewegung sowohl in Österreich als auch in Deutschland in den 1950er Jahren entspricht. Diese „Lebendigkeit“ wurde in den Erzählungen den Kriegszerstörungen und sozialen Kriegsfolgen gegenübergestellt. Deutlich wurde dies etwa bei Schwester Luisa, die in die hoffnungsvolle Wiederaufbaustimmung ihre Entscheidung für den Ordenseintritt einbettete.

Nach einigen Jahren hab ich dann überlegt, ich war in der Katholischen Jugend, es war eine lebendige Gruppe, wir wollten jetzt aufbauen nach dem Krieg, es war ja alles darnieder und dann ist bei mir die Idee gekommen, Missionsschwester zu werden. Zuerst hab ich überlegt, wohin. Dann hab ich jemanden kennen gelernt, der hier in Mariannhill war, da hab ich mich erkundigt, was die eigentlich machen.³⁷⁴

Die Euphorie und die Aufbaustimmung, die als „lebendig“ und „toll“ erinnert wurden, eröffneten gleichzeitig den Blick aus den Herkunftsräumen hinaus in die Missionsräume, wo parallel zum Aufbaudiskurs der europäischen Nachkriegszeit ebenfalls ‚Aufbauarbeit‘ im Sinne von karitativem Einsatz für Notleidende sowie von geistlicher und pastoraler Arbeit zur Verbreitung der katholischen Glaubenslehre von den katholischen Medien propagiert wurde. Neben dem bereits beschriebenen familiären Umfeld, das oftmals in Gestalt von Verwandten Vorbilder für ein Ordensleben bot, war auch das Netzwerk der katholischen Jugendgruppen ein soziales Feld, in dem Ordenseintritte keine Seltenheit waren. Der Ordenseintritt von Gruppenleiterinnen oder Freundinnen hatte ebenso eine Vorbildwirkung. „Ich hatte eine Freundin, die Schwester von Schwester Hedwigi, die war Jugendführerin in Alberndorf. Wir kamen ja manchmal zusammen durch die Katholische Landjugend, und sie hat gesagt, ihre Schwester Resi ist jetzt ins Kloster Wernberg, und wenn sie Heimweh hat,

374 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

dann geht sie auch hin. Und das muss irgendwie geklickt haben bei mir.“³⁷⁵ Für Schwester Josefa war die Überlegung ihrer Freundin und Jugendleiterin der Katholischen Landjugend, deren leiblicher Schwester ins Kloster zu folgen, ein Initialerlebnis, das ihr selbst die Möglichkeit, in einen Missionsorden einzutreten, näher brachte.

Auch Schwester Franziska erwähnte die vielen Eintritte, die aus der Katholischen Landjugend hervorgegangen waren, und brachte „das Leben“ und „die Begeisterung“ der Jugendgruppen in Verbindung mit einem Gefühl der Freiheit, das sie als Kontrast zu den Einschränkungen der katholischen Kirchen- und Glaubenspraxis während der NS-Zeit erinnerte. Die Möglichkeit, in einen Orden einzutreten, war während der nationalsozialistischen Herrschaft stark eingeschränkt. Zahlreiche Klostergebäude waren beschlagnahmt und unter anderem zu Lazaretten, Heimen oder Kriegsgefangenenlager umfunktioniert worden.³⁷⁶

Damals nach dem Krieg, da hat die Katholische Jugend einfach gelebt! Die Katholische Landjugend war eine Organisation, die hat Leben gehabt. Aus dieser Jugend heraus sind dann die Berufe gekommen: Da war eine Glaubensbegeisterung nach dem Krieg! Unter dem Krieg ist das alles unterdrückt worden, das war von der Nazizeit her. Es war ja fast schon ein Risiko, wenn man in die Kirche gegangen ist. Nach dem Krieg, als alles wieder frei geworden ist, da war diese Freiheit, die aufgestiegen ist, und da war eine Glaubensbegeisterung, die findet man heute nicht mehr, aber warum, das weiß ich auch nicht.³⁷⁷

Ein weiterer Aspekt der Mitgliedschaft in der Katholischen Jugend war das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, das nach Erfahrungen eigener Haltlosigkeit und Entwurzelung wieder sozialen Halt geben konnte. Schwester Arno, die als Jugendliche im Alter von 15 Jahren allein nach Vorarlberg gekommen war, um hier in einer Textilfabrik zu arbeiten, durchlebte nach dem Tod ihrer Eltern eine schwierige Zeit der Einsamkeit und Heimatlosigkeit. Sie betonte den „Halt und die Linie“, die ihr die Gemeinschaft und die Aktivitäten der katholischen Arbeiterjugend bedeutet hätten. Der Leitsatz aus der Jugendgruppenzeit – „sehen, urteilen und handeln“ – galt ihr auch noch in der Missionsarbeit als Strategie, um mit schwierigen Situationen umzugehen.

Es lassen sich folglich wesentliche soziale Funktionen aus den Interviews zusammenfassen, die die Mitgliedschaft in katholischen Jugendgruppen in der Nachkriegszeit für meine Interviewpartnerinnen hatten: sozialer Halt durch Gemeinschaft, Freizeitgestaltung, ein Gefühl der Lebendigkeit, das den Blick weg von den Kriegszerstörungen hin zum Wiederaufbau lenkte, ein Gefühl der Freiheit für religiöses Leben, Hoffnung für die Zukunft und eine

375 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

376 Vgl. für Österreich: Bock Sebastian, Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz. Zeugnisse und Dokumente aus der Zeit des Nationalsozialismus 1938–1945, Wien 1995, 16–26; für Deutschland: Mertens, Klostersturm.

377 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

Begeisterung für Glauben und Kirche, die viele dazu animierte, noch intensiver im Dienste der katholischen Überzeugung zu leben und in ein Kloster einzutreten.

„Vergissmeinnicht“ – die Mariannahiller Missionszeitschrift nach 1945

Das Thema Mission wurde nicht nur in den Gruppen der Katholischen Jugend oder durch spezielle kirchliche Themenschwerpunkte wie den bereits genannten ‚Missionssonntag‘ präsent gehalten. Für die Vorstellungen und Bilder über die missionarische Tätigkeit der Katholischen Kirche hatten eine Reihe von Zeitschriften und Kalendern, die von vielen katholischen Haushalten abonniert waren, große Bedeutung. Durch ihre Darstellungen und die vermittelten Informationen verbanden sie die Denk- und Vorstellungswelten des Dorfes mit der Außenwelt.³⁷⁸

Unter anderem gaben auch die Mariannahiller Missionare eine Missionszeitschrift heraus, in der regelmäßig über die Tätigkeiten der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut berichtet wurde. Die Zeitschrift erschien in einer deutschen und einer österreichischen Ausgabe.³⁷⁹ Von den Verlagsorten Würzburg und Linz aus nahmen die Länderausgaben Bezug auf die jeweils lokalen Ordenseinrichtungen und Aktivitäten. In Österreich erschien die Zeitschrift unter dem Titel „Vergissmeinnicht. Zeitschrift der Mariannahiller Mission“ ab Jänner 1946. Mit Jahresbeginn 1949 wurde das Format vergrößert und der Titel in „Mariannahiller Vergissmeinnicht“ verändert, um die Mariannahiller Mission noch stärker zu betonen und deren Bekanntheitsgrad zu erhöhen.³⁸⁰ Ab 1962 erschien das Missionsmagazin unter dem Namen „Mariannahill“,³⁸¹ 1965 wurde die Herausgabe von einem monatlichen auf ein zweimonatliches Erscheinen reduziert. Mit der Titeländerung wurde der Name der Zeitschrift im österreichischen Verbreitungsgebiet der deutschen Ausgabe angeglichen, die bereits seit ihrem Wiedererscheinen nach dem Zweiten Weltkrieg diesen Titel trug. Die Namensangleichung nahm eine zunehmende Vereinheitlichung der deutschen und österreichischen Ausgabe vorweg, die schließlich 1968 in der Herausgabe einer gemeinsamen Zeitschrift für den deutschen Sprachraum unter dem Titel „MMM – Mariannahill“ für „Missions-Magazin Mariannahill“ mündete.

Kindern und Jugendlichen brachte seit 1920 eine eigene Zeitschrift unter dem Titel „Missionsglöcklein“ die Anliegen und Tätigkeiten der Missionsarbeit näher. Im Laufe des Jahres 1965 wurde diese Zeitschrift eingestellt. Sowohl die Ausgaben für Erwachsene als auch jene für Jugendliche präsentierten sich als Illustrierte und lieferten Berichte und Fotos aus der Mission, verfasst von Patres, aber auch von Missionsschwestern. Neben Beiträgen

378 Vgl. Langthaler, Dorfgrenzen, 25.

379 In den folgenden Ausführungen wird hauptsächlich auf die österreichische Ausgabe Bezug genommen.

380 Vgl. Mariannahiller Vergissmeinnicht, 1 (1949), Umschlagseite: Vorwort des Schriftleiters.

381 Der Untertitel der Zeitschrift veränderte sich von „Illustrierte Monatszeitschrift im Dienste der Weltmission“ in „Illustrierte Zeitschrift im Dienst der Dritten Welt, Mission und Entwicklungshilfe“.

mit thematischen Bezügen zum aktuellen religiösen Leben im Jahresverlauf gab es Reiseberichte durch verschiedene ‚Missionsländer‘ und Berichte über die Tätigkeitsbereiche der Missionare und Missionarinnen. Artikel über Krankenheilungen finden sich genauso wie Beiträge über Traditionen und Lebensweise der Bevölkerungsgruppen in den ‚Missionsländern‘. Die Tonart der Darstellung war bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil Mitte der 1960er Jahre von einem hegemonialen europäisch-katholischen Kulturverständnis geprägt. Betont wurden die Wichtigkeit der Glaubensverbreitung und der Zivilisierung der lokalen Bevölkerung, wobei die traditionelle Lebensweise schwarzer Bevölkerungsgruppen wie der Zulus oder Xhosas in Südafrika als ‚heidnisch‘ bezeichnet und als rückständig und unzivilisiert dargestellt wurde. Kurznachrichten und Statistiken über den aktuellen Stand der katholischen Glaubensverbreitung und der Zunahme an Taufen untermauerten den ‚Erfolg‘ der Missionierung und die Dringlichkeit der Missionstätigkeit.

Eine auffällige Veränderung inhaltlicher Art ist nach der Zusammenlegung der deutschen und österreichischen Ausgabe ab 1968 zu bemerken. Die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Neudefinition des katholischen Missionsverständnisses bewirkten eine deutliche Richtungsänderung in der Berichterstattung. Vermehrt wurde über die politischen Verhältnisse der in Südafrika herrschenden Apartheid geschrieben und Missionsarbeit häufiger in die Nähe von Entwicklungsarbeit gerückt.

Zahlreiche Beiträge berichteten seit der ersten Ausgabe der Zeitschrift über die Missionseinrichtungen in den Herkunftsländern wie die Missionsklöster in Wernberg oder in Neuenbeken sowie über die Einrichtungen für den männlichen Nachwuchs, dem Noviziatshaus der Mariannahiller Missionare in Riedegg bei Linz, der St. Josephs Missionsschule in Wels oder dem Pius-Seminar in Würzburg. Breiten Raum nahmen immer wieder Artikel über Aussendungen und Abschiede von Missionsschwestern und von Missionaren ein. Missionsschwestern wurden in verschiedensten Bereichen und Tätigkeiten dargestellt: als ‚Mütter‘ von Waisenkindern, als Künstlerinnen, als Lehrerinnen, als Krankenschwestern und als Reisende durch afrikanische Landschaften. Fotos von Missionarinnen mit Kindern, in den Bildunterschriften oft als Waisenkinder bezeichnet, unterstrichen das Stereotyp der Kinderliebenden und mütterlichen Frau und dominierten die Darstellung von Ordensfrauen im „Vergissmeinnicht“. Opferbereitschaft, Fleiß und unermüdlicher, freudiger Einsatz sind Zuschreibungen, die immer wieder wiederholt wurden.

Junge Frauen wurden ebenso wie junge Männer mittels Annoncen, die auf den Umschlaginnenseiten oder auf der Rückseite platziert waren, aufgerufen, ihr Leben der Mission zu widmen und in einen Missionsorden einzutreten. Das Medium wurde vor allem bis Mitte der 1950er Jahre intensiv für die Werbung um Ordensnachwuchs genutzt.

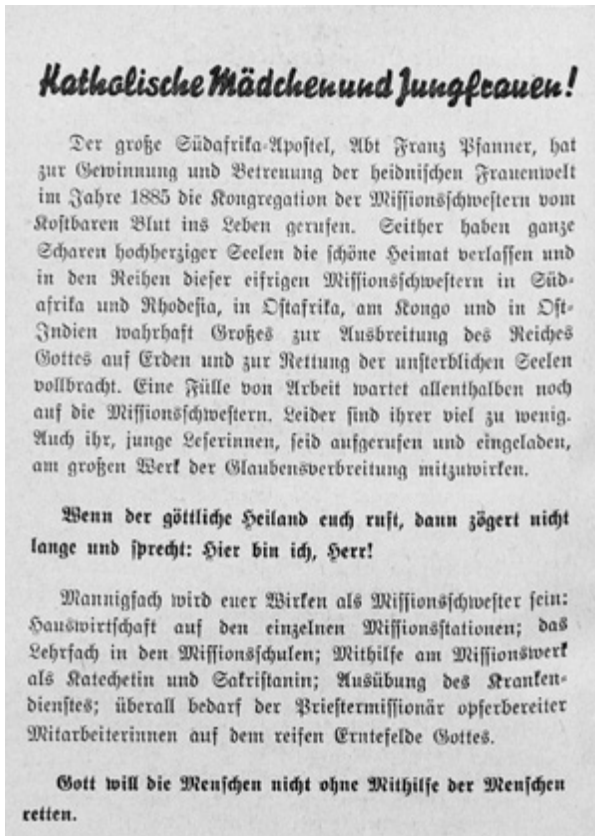


Abb. 15: Aufruf zum Missionseinsatz in der Missionszeitschrift Vergissmeinnicht (Quelle: Vergissmeinnicht. Illustrierte Zeitschrift der Mariannhiller Mission, 1, 1948, Umschlag-Rückseite).

Aufrufe wie der hier abgebildete Text finden sich vor allem in den österreichischen Ausgaben der 1940er Jahren regelmäßig und variieren in ihren Wortlauten nur wenig. Meistens werden die Einsatzländer in Afrika hervorgehoben und wie im oben zitierten Beispiel der Gründer Franz Pfanner und sein Vorhaben der Glaubensverbreitung in den Vordergrund gerückt. Dem Hinweis auf den Mangel an Missionsschwwestern folgte der direkte Aufruf an junge Frauen, sich für einen Einsatz in der Mission zu entscheiden. Zahlreiche Tätigkeiten und Einsatzfelder werden daraufhin aufgezählt, in denen Frauen „opferbereit“ den männlichen Missionar unterstützen konnten: im Haushalt, in Schulen und Krankenhäusern und im Kirchendienst. Deutlich zeigt sich das propagierte Geschlechterverhältnis in der Missionsarbeit, das Frauen die Rolle der Unterstützerinnen und Helferinnen von Missionaren zuschrieb.

Die Dringlichkeit für Neueintritte und der akute Mangel an Nachwuchs für die Arbeit in den ‚Missionsgebieten‘ wurden Mitte 1948 besonders eindringlich problematisiert und als Aufruf im „Vergissmeinnicht“ platziert. Anlässlich des in Holland im Jahr zuvor stattgefundenen Generalkapitels, wurde die Überalterung der Einsatzkräfte in den ‚Missionsländern‘

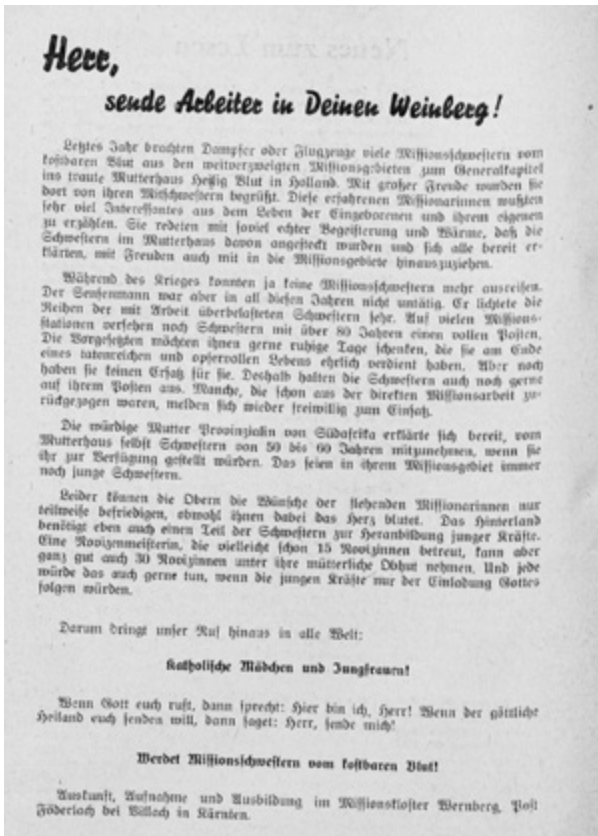


Abb. 16: Nachwuchswerbung für den Missionsdienst 1948 (Quelle: Vergissmeinnicht. Illustrierte Zeitschrift der Mariannhiller Mission, 6, 1948, Umschlag-Rückseite).

hervorgehoben und nachdrücklich an die Verantwortung von jungen Frauen appelliert, zur Entlastung der längst ruhestandsreifen, verdienten Alt-Missionarinnen beizutragen.

Die im Aufruf eingangs erwähnten Dampfer und Flugzeuge symbolisieren eine Mobilität, die drei Jahre nach Kriegsende für den Großteil der Bevölkerung in Deutschland und Österreich – und vor allem für junge Frauen aus dem ländlichen Raum – jenseits des Vorstellbaren war. Zuletzt weckte auch die Betonung der „mütterlichen“ Novizenmeisterin Assoziationen von familiärer Harmonie und Geborgenheit und rundete das positive Angebot für junge Frauen ab.

In den 1950er Jahren verringerten sich die Aufrufe, die speziell an Mädchen und Frauen gerichtet waren, sie kamen zumeist nur mehr in den Jänner- und Augustausgaben vor, das heißt, in den Monaten vor den möglichen Eintrittsdaten (1. Februar und 1. September) des Missionsklosters Wernberg. Die Aufrufe zum Eintritt wandten sich in dieser Phase wesentlich häufiger explizit an junge Männer und Priesterkandidaten beziehungsweise an Männer und Frauen gemeinsam. Eine wichtige Funktion der Missionszeitschrift war allerdings nach



Abb. 17: Aufruf zum Missionseinsatz in Südafrika 1951 (Quelle: Mariannahiller Vergissmeinnicht, 4, 1951, Umschlag-Rückseite).

wie vor die Vermittlung der Kontaktadresse und der Ansprechpersonen für interessierte junge Menschen.

Während in den davor zitierten Aufrufen mit sozialer Verantwortung, den breiten Betätigungsmöglichkeiten und dem Reiz des Unbekannten und Fernen argumentiert wurde, steht hier nach einem kurzen Verweis auf die Schönheit Südafrikas die missionarische Glaubensverbreitung im Vordergrund. Der „dunkle“ Erdteil sollte „erobert“ und die Menschen dort „gerettet“ werden. Eroberungs- und Feldzugs-Metaphern finden sich in ähnlichen Appellen in Ausgaben bis Ende 1963.

Männliche Interessierte wurden als „Knaben und Jungmänner“, „Abiturienten“, „Maturanten“ oder „Priesterkandidaten“ angesprochen. Ihnen wurde nahe gelegt, entweder als geweihter Priester nach dem Studium oder als handwerklich orientierter Missionsbruder für die Mission tätig zu sein. Ausbildungen in Handwerksberufen oder in der Landwirtschaft wurden „braven und gesunden Bauernsöhnen, Handwerkern, Angestellten und allen Berufen, die jederzeit liebevolle Aufnahme finden“ in Aussicht gestellt und die wichtige Aufgabe als Opfer für die Missionstätigkeit der Katholischen Kirche immer wieder zum Teil mit Bibelzitaten unterstrichen. Jungen Männern stand im Gegensatz zu jungen Frauen

ein umfassendes schulisches Ausbildungsangebot zur Auswahl. In St. Georgen am Längsee in Kärnten und später in Wels befanden sich Seminare und Internate zur Ausbildung zukünftiger Priester, die eine Gymnasialausbildung und ein späteres Theologiestudium in Aussicht stellten.

Ab 1961 wurden die Annoncen, die Frauen direkt ansprachen noch seltener, die an Männer gewandten Aufrufe nahmen hingegen zu und bedienten sich vermehrter Illustrationen und Bildmetaphern. Neben diesen Annoncen warben auch zahlreiche Artikel indirekt für Neuanmeldungen, indem sie das Leben als Missionsschwester und die Ausbildung im Kloster den Lesern und Leserinnen näher brachten. Persönliche Porträts und Lebenswege einzelner Missionsschwestern und Missionare illustrierten exemplarische Werdegänge von Ordensleuten in der Mission. Dass die Zeitschrift „Vergissmeinnicht“ eine wichtige Rolle für die Initiierung von Berufungen zu einem Ordenseintritt spielte, thematisierte die Missionsschwester Schwester Engelberta 1953 in einem ausführlichen Beitrag: „Das liebe Vergissmeinnicht hat viel Aufsehen in der ganzen Welt gemacht, hat ganze Familien veredelt, hat heilige Gedanken erzeugt und sogar viele Berufe zum Klosterleben erweckt.“³⁸²

Schließlich wandte Schwester Engelberta sich direkt an die Leserinnen: „Liebe Leserinnen, wollen Sie, bitte, nicht auch zu uns kommen??? Ja, es ist schön in Afrika, es blühen und wachsen immer mehr so liebe, kleine Vergissmeinnicht, blühen für den lieben Gott, und viele, viele sind schon gestorben und liegen am Gottesacker, starben glücklich und ruhen im Herrn.“³⁸³

In den von mir geführten Interviews mit den Missionsschwestern wurden Missionszeitschriften und speziell die Zeitschriften der Mariannahiller Missionare als wichtige Quelle für Informationen über die Tätigkeiten und Arbeitsfelder des Ordens und vor allem für Bilder und Vorstellungen über die afrikanischen ‚Missionsländern‘ genannt. Auch die Idee, selbst als Missionsschwester in Afrika tätig zu sein, wurde in einigen Fällen in Zusammenhang mit der Lektüre von Missionszeitschriften gebracht.

In ihrer Eingangserzählung erwähnte Schwester Clarissa die schwierige Versorgungslage nach dem Zweiten Weltkrieg und die aussichtslose Arbeitsmarktsituation, die in ihrem Fall zum frühzeitigen Abbruch der Hauptschule geführt hatte. Im Alter von zwanzig Jahren trat sie, nachdem sie bei Bauern im Dienst war, in das Missionskloster Wernberg ein. Der Wunsch Missionsschwester zu werden, sei bereits als Kind durch die Lektüre der Missionszeitschriften geweckt worden.

Von klein auf hab ich den Wunsch gehabt, Missionsschwester zu werden. Ich habe mehr oder weniger von meinem Großvater lesen gelernt. Der konnte nicht mehr gut gehen, er war schon ziemlich alt, hat aber gerne gelesen und er hatte Missionszeitschriften abonniert.

382 Mariannahiller Vergissmeinnicht, 7 (1953), 152.

383 Mariannahiller Vergissmeinnicht, 7 (1953), 153.

Noch solche von vor dem Krieg. Er hatte mir die Bilder gezeigt, und das war halt alles so interessant. Ich hab mir wohl immer gedacht: ‚Bis ich groß bin, sind die Heiden ja alle schon bekehrt.‘ Naja, es war halt so ein heimlicher Wunsch, über den ich mit niemanden geredet habe. Aber es war einfach so im Hinterkopf.³⁸⁴

Kurze Zeit später erwähnte sie Bilder, die ihr aus den Zeitschriften hängen geblieben sind und ihre Vorstellung von Missionsarbeit und Afrika geprägt haben: „Da waren die Fotos von den kleinen schwarzen Negerlein. Überhaupt, der Großvater hatte mehrere Zeitschriften auch das ‚Missionsglöcklein‘ von den Mariannahillern. [...] Da waren bunte Bilder drinnen von den schwarzen Negerlein. Die haben mich schon immer recht interessiert.“³⁸⁵

Auch Schwester Anna bezog ihre Vorstellungen von Afrika und dem Leben in der Mission aus Missionszeitschriften. Für die spätere Lehrerin waren es ebenfalls afrikanische Kinder, die sie besonders angesprochen hatten. Sie meinte, dass die Berichte und Bilder von Schulen und Schulkindern „viel dazu beigetragen haben“, in einen Missionsorden einzutreten und sie verweist darauf, dass dies auch für andere Mitschwestern zutreffen würde. Auch in ihrem Fall hatte sie durch eine Verwandte, eine Tante, Zugang zu den Zeitschriften: „Das



Abb. 18: „Missionsschwestern vom Kostbaren Blut nehmen sich auch der armen kleinen Waisen Kinder an.“ (Originalbildunterschrift) (Quelle: Mariannahiller Vergissmeinnicht, 8, 1953, 179.

kam wahrscheinlich durch die Zeitschriften. Ich hatte eine Tante, eine Kriegerwitwe vom Ersten Weltkrieg, zu der bin ich oft gegangen und die hatte diese Zeitschriften. Sie hat sie mir gezeigt, und ich hab sie dann gelesen und da kam das auch schon ja, das Interesse für die Mission.“³⁸⁶

Zum Teil hatten Familienmitglieder oder die Interviewpartnerinnen selbst es übernommen, die abonnierten Zeitschriften im Ort zu verteilen.³⁸⁷ Außer dem „Vergissmeinnicht“ und dem „Missionsglöcklein“ waren auch beispielsweise die „Stadt Gottes“ der Steyler Missionare oder „Die Weltmission“ des päpstlichen Missionswerkes eine weit verbreitete Lektüre in gläubigen katholischen Haushalten.

Schwester Krispina trat mit 15 Jahren gemeinsam mit ihrer etwas älteren Schwester in den Missionsorden in Wernberg ein. Zu diesem

384 Interview mit Schwester Clarissa F., Jg. 1933.

385 Interview mit Schwester Clarissa F., Jg. 1933.

386 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

387 Zum Teil werden Missionszeitschriften auch heute noch von freiwilligen HelferInnen direkt an die AbonentInnen verteilt.

Zeitpunkt waren bereits drei ihrer Brüder Schüler am St. Rupert Seminar, einem privaten Missions-Gymnasium der Steyler Missionare in Bischofshofen in Salzburg. Schon als Kind hatte sie Missionszeitschriften verteilt und so bezog sie auch die Kontaktadresse des Missionsordens der Schwestern vom Kostbaren Blut daraus.

Wir haben die ‚Stadt Gottes‘ daheim verteilt, und auch das ‚Vergissmeinnicht‘ und das ‚Missionsglöcklein‘ haben wir gehabt. Meine Brüder waren damals zu dritt im Seminar in St. Rupert. Meine Schwester und ich wollten an einen anderen Platz eintreten und so sind wir halt nach Wernberg gekommen, durch die Schwester Oberin von Riedegg, von der die Adresse im ‚Missionsglöcklein‘ stand. Wir haben dort angefragt, und die hat uns natürlich an die Mutter Meisterin in Wernberg verwiesen.³⁸⁸

Es ist auffällig, dass viele Interviewpartnerinnen darauf verwiesen, bereits als Kind von den Bildern und Geschichten in den Zeitschriften angesprochen worden zu sein, und dass der Gedanke beziehungsweise der Wunsch, selbst in Afrika Missionarin zu werden, durch die regelmäßige Lektüre der Zeitschriften gefördert wurde. Letztendlich wurde die Wahl des Missionsordens auch entscheidend von der jeweiligen Zeitschrift beeinflusst.

1.4 Entscheidung zum „Kloster gehen“

„Ich wollte nicht gehen, aber es lässt keine Ruhe“ – Berufungserlebnisse

Der Eintritt in den Orden war die große Lebensentscheidung für jede der befragten Missionsschwestern. Das Leben als Ordensschwester verlangte den Abschied vom Herkunftsraum das heißt eine radikale Trennung vom bisherigen sozialen wie örtlichen Umfeld. Der Eintritt in einen Missionsorden bedeutete auch früher oder später den Abschied vom Heimatland und damit eine noch größere geografische, soziale und kulturelle Entfernung vom Herkunftsumfeld. Nichtsdestotrotz waren gerade der Einsatz in der Mission in einem afrikanischen Land und die vielen Tätigkeitsfelder das Reizvolle und Ausschlaggebende für die letztgültige Entscheidung. Für Schwester Henrietta verhielt ein Missionsorden eine größere Abwechslung und mehr Freiheit, da viele Missionstätigkeiten außerhalb des klösterlichen Konvents angesiedelt waren. Deshalb kam für sie auch allein ein Missionsorden in Frage. „Für mich stand es jedenfalls fest, wenn ich Schwester werde, möchte ich in die Mission, oder ich werde keine, so im Lande hätte ich nicht sein mögen.“³⁸⁹

³⁸⁸ Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

³⁸⁹ Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

Wie an anderer Stelle beschrieben, gab es im Herkunftsraum zahlreiche Gelegenheiten, bei denen die befragten Frauen als Jugendliche mit dem Thema „Klosterleben“ und „Mission“ in Berührung kamen und für sich als attraktiv erleben konnten. In den Erzählungen wurde die Option eines Klostereintrittes zumeist mit dem Wunsch nach einer Veränderung verbunden. Als Initialmoment der Entscheidung wurde aber das Erlebnis beziehungsweise die Erfahrung einer ‚Berufung‘ hervorgehoben.

Die Berufung, in der Missionsliteratur auch als ‚Ruf Gottes‘ bezeichnet, wurde als sehr persönlicher und spiritueller Moment erzählt und als ein gefühlsbetontes Erlebnis, das sich nur sehr schwer in Worte fassen ließe. Mehrere Interviewpartnerinnen erinnerten eine innere Unruhe, die sie erfasst habe und die trotz anfänglicher Bedenken und Skepsis am Ende die Entscheidung zum Ordenseintritt forciert habe. Schwester Franziska versuchte ihre Berufungserfahrung zu beschreiben:

Irgendwie ist das ein innerer Ruf. Das kann man schwer in Worte fassen. Das kommt, es ist ganz verschieden, du wirst innerlich angesprochen, was man vielleicht schwer begreifen kann. Da kriegst du innerlich auf einmal keine Ruhe mehr. Man möchte nicht gehen, man spürt's, der Herrgott will es, dass man ihm folgt, ganz und gar den Weg geht. Aber man will selber nicht gleich, wenigstens ich hab lange nicht wollen. Meine Mutter war ja allein. ‚Wenn ich ins Kloster gehe, wen hat meine Mutter dann, sie hat ja niemanden.‘³⁹⁰

Obwohl oder gerade weil es sich um eine sehr persönliche Erfahrung handelte, die von Gefühlen, Zweifeln und auch Ängsten begleitet war, beschrieb Schwester Franziska in ihrer Erzählung zentrale Aussagen nicht aus der Ich-Perspektive, sondern formulierte sie in der zweiten beziehungsweise dritten Person. „Man“ und „es“ drückten eine Art schicksalhaftes Erlebnis aus, das ihr widerfuhr und wogegen ein Wehren langfristig unmöglich war. Eine höhere Macht schien diese innere Unruhe zu verursachen. Nach ihrer Schilderung musste Schwester Franziska dem Ruf folgen und das gespürte Sollen mit ihrem eigenen Wollen in Einklang bringen. Vor allem der Wunsch und das Verantwortungsbewusstsein, ihrer Mutter beizustehen und diese nicht allein zu lassen, standen für sie im Widerspruch zum Klostereintritt. Kurze Zeit später veranschaulichte sie im Interview noch einmal die starke Anziehung, die das Gefühl der Berufung auf sie ausübte.

Ich hab mich die ganze Zeit gewehrt gegen das Gehen. Aber da kriegt man keine Ruh. Ich glaube, das ist so ähnlich, wie wenn du dich in wen verliebst (*lacht sehr*). Ja, ich denk mir das so, du bist einfach da immer hingezogen zu der Person, wenn zwei verliebt sind. Irgendwie zieht da was, dann. Ganz bestimmt, ich stell mir das so vor. Und so ist es genau,

390 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

dass man da einfach keine Ruhe mehr kriegt. Manche von meinen Mitschwestern haben sich ganz spontan entschieden, die hatten plötzlich irgendwie so eine innere Erfahrung und haben sich sozusagen von heute auf morgen entschieden zum Gehen. Aber das war bei mir nicht, ich hab da eine lange Zeit, ein halbes Jahr hab ich immer gekämpft, soll ich, soll ich nicht, ich hab keine Ruhe gekriegt. Ich hab gewusst, ich soll, aber ich wollte nicht (*lacht sehr*).³⁹¹

Auch in den Erzählungen von anderen Interviewpartnerinnen wurde der Moment der inneren Erfasstheit von der Berufung zur Missionsschwester mit Begriffen umschrieben, die metaphorisch auf Anziehungs- und Verliebtheitsgefühle verwiesen. Neben dem öfter erwähnten und bereits zitierten Satz: „Es hat mir keine Ruh gelassen“, kamen auch die Wendungen: „Es hat mich sehr gepackt“, „Es hat gefunkt“, „Es hat mich erwischt“ oder „Es hat an mir genagt“, in den Erzählungen vor. Die Gefühle und Erlebnisse, die als Berufung beschrieben wurden, bargen etwas mit Worten schwer Fassbares und Spirituelles, das sich rationalen Überlegungen entzog. Die Entscheidung, in ein Kloster einzutreten und damit eine besondere Beziehung zu Gott einzugehen, verband sich mit einem Auserwähltsein, das außerhalb des persönlichen Vermögens der individuellen Person lag. Dieses demütige Zurücknehmen der eigenen Bedeutung und Person und das sich selbst der göttlichen Verantwortung Überlassen waren und sind wichtige Charakteristika der klösterlichen Lebensweise.

Wie Schwester Franziska gebrauchte auch Schwester Arno für die Beschreibung ihrer Berufungserfahrung das Verliebtheitsgefühl, sie wies allerdings den aktiven Anteil daran Gott zu. Sie selbst fühlte sich im Prinzip nicht „heilig“ genug und stellte ihre eigene Frömmigkeit und Gläubigkeit in Frage.

Wenn ich zurückdenke, muss ich sagen: ‚Warum hat Gott sich in mich verliebt?‘ Es ist etwas da, was man selber gar nicht weiß, selber gar nicht erklären kann. Ich sag immer, in mir selber ist eine Heilige und ein Sünder. Ich bin zu allem fähig, ich kenne mich. [...] Manche haben gesagt, vielleicht ist sie ins Kloster gegangen, weil sie eine Sicherheit gesucht hat. Das glaub ich nicht. Ich hab mein Leben selber gemanagt. Ich war auf niemanden angewiesen. Ich habe mein eigenes Geld verdient. Ich hab am Ende alles selber gehabt. Ich weiß es nicht. Vielleicht kannst du auch nur sagen, es ist ein Geheimnis: ‚Warum hat er gerade mich erwählt?‘ Es gibt viel Bessere, viel Heiligere, viel Frommere wie mich. ‚Warum hat Gott mich erwählt?‘ Das werd ich vielleicht in der Ewigkeit sehen. Und sagen: ‚Was? Das hast Du in mir gesehen?‘ [...] Aber damals in der Katholischen Arbeiterjugend sind viele ins Kloster gegangen und auch viele Priester geworden. Und da muss ich schon sagen, die Katholische Arbeiterjugend hat mich damals gehalten und hat mir auch eine Linie gegeben.³⁹²

391 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

392 Interview mit Schwester Arno G., Jg. 1942.

Das Gefühl des Gerufen-Werdens und der Berufung zum Ordensleben bezeichneten zwei andere Interviewpartnerinnen als „Rettung“ und als „Gnade“, da sie sich gerade in einer Situation befanden, in der sie als junge Frauen entscheiden mussten, wo und wie sie leben wollten. Für beide war der innere Ruf sehr willkommen.

Wie bereits in der Interviewpassage von Schwester Franziska angedeutet, beschrieben manche Interviewpartnerinnen das Berufungserlebnis als plötzliche Eingebung und als spontanes Ereignis, das ihr Leben schlagartig veränderte. Bei einer Gebetsstunde in der Kirche spürte Schwester Gertrud, dass sie Ordensschwester werden wollte und fühlte sich von der durch die Hostie symbolisierten Präsenz Jesu Christi so sehr angezogen, dass sie sich selbst als veränderten Menschen wahrnahm.

In der Pfarrkirche in Müllenbach da war am 11. November ‚Ewige Anbetung‘.³⁹³ Ich hab dort gebetet zu dem Allerheiligsten und hab mich so anzogen gefühlt. Dann ging ich heim, das war eine halbe Stunde zu gehen, ein schrecklicher Weg, Berg hinunter, Berg hinauf. Wir hatten zwei alte Jungfern als Nachbarn und ich hab die Mutter gefragt: ‚Frag doch mal bei denen, ob die morgen wieder in die Messe gehen. Dann geh’ ich mit!‘ Sie kam zurück und sagte: ‚Ja, die gehen.‘ Ich bin dann in der Früh mitgegangen und von da an war ich ein anderer Mensch, also, es war eine plötzliche Berufung! Da waren noch zwei Mädchen, die wohnten aber ein bisschen weiter weg, aber gehörten zu unserer Gemeinde. Von denen wusste ich, die wollten ins Kloster gehen und ich hab mich denen halt angeschlossen. Die eine, die ging vor mir nach Neuenbeken, und die andere, die ging nach Waldbreitbach, zu den Franziskanerinnen.³⁹⁴

Ähnlich euphorisch schilderte Schwester Barbara den Moment, als sie bei der Arbeit im Obstgarten eine (innere) Stimme wahrnahm.

Eines schönen Tages, es war am 14. November 1946, war ich im Obstgarten, da hatte ich mit den dünnen Obstzweigen zu tun. Es war neblig, sehr neblig. Und da war es, als ob jemand zu mir spräche, aus mir, in mir, also ja: ‚Was willst Du werden? Was willst Du tun?‘ – ‚Oh, ich werde Missionsschwester vom Kostbaren Blut!‘ Das war direkt wie eine Gnadenstunde. Das war so, heute würde ich sagen, ein mystisches Erlebnis. Also, ich bin wie auf ‚Wolke Sieben‘ geschwebt. Und ich hab’ schon immer die Adresse von Wernberg gehabt, ich wollte nicht zu den Steyler Missionsschwestern gehen, die gingen nach China und Chinesisch ist doch eine schwere Sprache. Da wollte ich nicht hin. Und Südafrika hat mich angezogen.³⁹⁵

393 ‚Ewige Anbetung‘ bedeutet die Verehrung des in Form einer Hostie ausgestellten („ausgesetzten“) und symbolisierten ‚Leibes Jesu Christi‘. Wenn die Anbetung ohne Unterbrechung erfolgt, gilt sie als ‚ewig‘. Vgl. Höfer/Rahner, Lexikon, 3, 1263.

394 Interview mit Schwester Gertrud M., Jg. 1912.

395 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

Bei Schwester Barbara war die prinzipielle Idee in ein Kloster einzutreten bereits vorhanden gewesen, die Adresse des Klosters Wernberg war ihr bekannt. Aber erst durch dieses Erlebnis, von dem sie sogar noch das genaue Datum wusste, wurde ihr Plan konkret und diese innere Gewissheit und Entscheidung wirkte euphorisierend und befreiend auf sie.

Interessanterweise wurden von mehreren Interviewpartnerinnen Berufungserlebnisse als ‚Felderfahrungen‘ geschildert, als Erlebnisse, die sich unter freiem Himmel bei der Feldarbeit ereigneten. Schwester Caroline hatte sich bereits mit dem Gedanken beschäftigt, Missionsschwester vom Kostbaren Blut zu werden. Nach einem Besuch im Kloster Wernberg nahm sie es als eine Bestätigung wahr, dass sie zu Hause eine Missionszeitschrift vorfand, die akkurat auf einer Seite mit einem Foto von Wernberg aufgeschlagen auf dem Tisch lag. Wenig später, auf dem Feld, spürte sie dann, so ihre Erzählung, die Berufung.

Ich komme zurück und wie ich in das Wohnzimmer von meiner Tante gehe, sehe ich aufgeschlagen am Lesetisch ein Foto von Wernberg. Da sag’ ich zur Tante: ‚Wo hast Du das denn her?‘ – ‚Ja‘, sagt sie, ‚das ist doch von der Mariannahiller Zeitschrift, die liegt immer da.‘ Hab ich gesagt: ‚Die hab’ ich doch noch nie gesehen. Das gib’t ja nicht!‘ Da war genau die Seite aufgeschlagen und das war für mich so ein Beweis, dass das der richtige Ort für mich ist. Ich muss noch einfügen, ich war am Freitag vor dem Christkönigfest³⁹⁶ allein auf dem Feld, hab’ da gearbeitet, meistens habe ich gesungen dabei. Auf einmal höre ich dieses ‚Ich möchte, dass Du für mich arbeitest!‘ Und ich wusste nicht, was das heißen sollte. Ich habe immer nur dieses gehört ‚Ich möchte, dass Du für mich arbeitest!‘ Aber wie ich dann eben in Wernberg war, dann wusste ich, wo ich für ihn arbeiten soll. Dann war das ganz klar.³⁹⁷

Ebenfalls bei der Arbeit auf dem Feld siedelte Schwester Pauline den Moment an, in dem ihr „blitzartig“ bewusst wurde, dass sie Missionsschwester werden wollte.

Da war ich noch nicht 15. Einmal musste ich an einem Sonntagnachmittag die Kühe hüten. Meine Brüder waren alle weg, also musste ich die Kühe hüten. Wir hatten immer das ‚Missionsglöcklein‘ daheim, das kam jeden Monat regelmäßig. Ich hab das mitgenommen zum Kühe-Hüten und drin geblättert. [...] Auf einmal wie ein Blitz vom Himmel – ich stand unter einem Baum und habe die Kühe gehütet, das weiß ich, wie wenn ich jetzt noch unter dem Baum wäre. Auf einmal kam es wie ein Blitz: ‚Da musst Du eintreten!‘ So wie vom Himmel gefallen. Tatsächlich bin ich heimgegangen und habe meiner Mama gesagt: ‚Du, Mama, ich möchte eintreten in Wernberg. Ich möchte Missionsschwester vom Kost-

396 Das Christkönigsfest wurde in der Katholischen Kirche bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils am letzten Sonntag im Oktober begangen. Seither ist der Christkönigssonntag am letzten Sonntag vor dem ersten Adventsonntag, also Ende November anberaumt.

397 Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.

baren Blut werden!³⁹⁸ Die hat gedacht, ich bin ein bisschen ‚blim‘, bin nicht ganz bei mir, weil es so überraschend gekommen ist.³⁹⁸

Inspiriert durch die Lektüre des „Missionsglöckleins“ eröffnete sich in diesem Moment für die noch sehr junge Schwester Pauline die Möglichkeit, selbst Missionsschwester zu werden. Dass der Gedanke und die Überzeugung wie „ein Blitz vom Himmel“ gefallen wären, verdeutlicht in der Erzählung den göttlichen Ursprung, in dem sie den Ruf verortete.

Reaktionen auf den Klostereintritt

Schwester Paulines Mutter reagierte offenbar irritiert auf die unerwarteten Plänen ihrer Tochter. Für Eltern und Geschwister bedeuteten die Klosterwünsche von Töchtern und Schwestern eine emotional herausfordernde Situation, war die Konsequenz dieser Entscheidung doch ein Abschied, der für immer sein konnte. Erst Ende der 1950er Jahre wurde im Missionsorden der Schwestern vom Kostbaren Blut der so genannte ‚Heimaturlaub‘ eingeführt, der es Missionarinnen erlaubte, in gewissen Jahresabständen ihre Familien zu besuchen. Die beschriebenen Reaktionen der Eltern und Familien auf die Klosterwünsche der befragten Frauen wurden als durchwegs wohlwollend beschrieben, aber auch als belastet von der Tragweite der Entscheidung und des bevorstehenden Abschieds. In vielen Fällen waren es die Mütter, die den Plänen der Töchter verständnisvoller gegenüberstanden als die Väter, die mitunter erst überzeugt werden mussten. Schwester Katharina, die eigentlich Postbeamtin werden sollte, sich bei Exerzitien aber für die Mission entschied, wandte sich zuerst an ihre Mutter. Von ihr erwartete sie Verständnis, da die Mutter bereits einen Priester und eine Ordensschwester unter ihren Geschwistern hatte.

Es hat immer wieder genagt in mir. Schließlich hab ich zur Mutter gesagt: ‚Eigentlich möchte ich ganz gerne ins Kloster gehen oder Missionsschwester werden, aber ich darf ja nicht!‘ (*Lacht*) Da hat sie gesagt: ‚Warum sagst du, du darfst nicht?‘ Da hab ich gesagt: ‚Ja, weil die Kinder noch so klein sind.‘ Ich war 18, die anderen Geschwister waren alle jünger als ich, die jüngste Schwester war sieben. Meine Mutter hatte einen Priesterbruder, und hatte auch eine Schwester im Kloster, in Hall. Dann meinte sie: ‚Sagen wir es mal dem Vater!‘ Wir haben es dem Vater gesagt. Der hat ein bisschen gebrummt, aber er ist auch nicht dagegen gewesen. ‚Ja, dann geh ich!‘³⁹⁹

398 Interview mit Schwester Pauline B., Jg. 1941.

399 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931.

Manche Familienmitglieder reagierten sehr überrascht auf das Vorhaben und wollten die Konsequenz des Abschieds nicht sofort wahrhaben. Schwester Josefa hatte bereits Pläne, sich eine Arbeit außerhalb des elterlichen Bauernhofes zu suchen, als sie sich für den Weg der Missionarin entschied. Auf die Frage, wie ihre Familie auf ihre Entscheidung reagiert hätte, antwortete sie: „Nein, die haben nichts gesagt, die haben nicht viel gesagt, vielleicht war es ihnen schwer. Oh, mein Bruder hat gesagt: ‚Ach, in vierzehn Tage bist eh wieder da.‘ Dann hab ich gesagt: ‚Hab ich nicht vor.‘“⁴⁰⁰

Nicht alle Interviewpartnerinnen konnten ihre Absicht, ins Kloster zu gehen, auch sofort umsetzen. Die oben zitierte Schwester Katharina musste ihre Klosterwünsche vorübergehend aufschieben, weil ihr Vater schwer erkrankte und sie als Älteste ihre Mutter und Geschwister nicht im Stich lassen konnte. Schwester Persia wäre gerne bereits im Alter von 16 Jahren in die Missionsschule der Schwestern vom Kostbaren Blut in Neuenbeken gegangen, bekam von ihrer Mutter jedoch vorerst keine Erlaubnis dazu.

1956 hab ich mich entschlossen, ins Kloster zu gehen. Aber meine Mutter war nicht damit einverstanden. Also hab ich gewartet, und 1958 hat sie dann gesagt, ok, wenn ich das immer noch vorhabe, dann hat's ja auch keinen Zweck dagegen zu sein. Wir waren zu dritt, die wir uns entschlossen hatten, nach Neuenbeken zu gehen. Und da hat sie am Anfang gedacht, das ist ja nur Strohfeuer, weil meine Freundinnen gehen wollten. [...] Ich hab dann eben nichts mehr gesagt, bin vorerst daheim geblieben, die anderen beiden sind gegangen, die hatten das durchgesetzt bei ihren Müttern. Zwei Jahre später hat sie dann noch mal gefragt, und dann hab ich gesagt: ‚Naja, eines Tages bin ich 21 und volljährig.‘ Und daraufhin hat sie dann zu meinem Bruder gesagt: ‚Es hat ja keinen Zweck!‘ Da haben sie mich dann gehen lassen. 1958 bin ich übergesiedelt nach Neuenbeken auf die Missionsschule. Ich meine, es war ja auch schwer für sie, sie hatte nur meinen Bruder und mich.⁴⁰¹

Nicht nur Eltern und Familienmitglieder reagierten mitunter skeptisch auf das Vorhaben in ein Kloster einzutreten. Schwester Katharina wandte sich an den örtlichen Pfarrer und versprach sich von ihm Unterstützung bei der Auswahl eines geeigneten Ordens, die sie aber nicht bekam. Letztendlich kontaktierte sie den Priester, dessen Vortrag über die Mission sie bei Exerzitien begeistert hatte, um an Informationen zu kommen.

Der Pfarrer war nicht *helpful*. Der hat gesagt: ‚Wenn du den Wandel in der Gegenwart Gottes pflegst, brauchst du nicht ins Kloster zu gehen. Dann kannst du auch im täglichen Leben eine Heilige werden.‘ Der hat gar nichts darauf gehalten. Aber in mir hat es doch weiter gegangt und dann bin ich nach Kleinholz und hab den Priester gesprochen, der diesen

400 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

401 Interview mit Schwester Persia M., Jg. 1940.

Vortrag über Mission und die Exerzitien gegeben hat. Ich hab ihn gefragt, ob er mir nicht Broschüren geben könnte über Mission.⁴⁰²

Im Zuge der Vorbereitungen und auch der Auswahl eines geeigneten Ordens wurden vielfach Priester, aber auch Bekannte und nicht zuletzt die einschlägigen Zeitschriften zu Rate gezogen.

Wahl des Ordens

Den meisten Interviewpartnerinnen war der Missionsorden der Schwestern vom Kostbaren Blut durch die Missionszeitschriften „Vergissmeinnicht“ (Österreich) oder „Mariannahill“ (Deutschland) bekannt. Darüber hinaus hatte kaum eine der jungen Frauen einen umfassenden Überblick über die Ordenslandschaft in Deutschland und Österreich. Meistens zogen sie den Ortspfarrer oder Bekannte zu Rate, um sich bei der Auswahl eines passenden Ordens beziehungsweise bei den Vorbereitungen für den tatsächlichen Eintritt unterstützen zu lassen. Zur besseren Information veröffentlichte die katholische Schriftenmission 1950 in Österreich ein „Überblicksbüchlein“ über Frauenorden und -kongregationen in Österreich:

Es will jenen Mädchen, die den beglückenden Ruf des Herrn hören: ‚Komm und folge Mir‘ Auskunft geben, auf welche Weise sie diesem Ruf entsprechen können und wo sie den ihren Fähigkeiten und Neigungen am meisten entsprechenden Weg finden. Es will dem Seelsorger Handbuch und Nachschlagewerk sein, wenn er um Auskunft und Rat gefragt wird.⁴⁰³

Das Buch gab einen kurzen Überblick über die wichtigsten Bestimmungen und Begriffe des Ordenslebens und bot im Anschluss eine alphabetisch geordnete Übersicht mit Kurzporträts aller in Österreich ansässigen Frauenorden. Neben kontemplativen Orden und solchen, deren Aufgabengebiete im Schul- und Erziehungswesen sowie im Krankendienst lagen, zählte der Band auch sechs Missionsorden für Frauen auf. Die Genossenschaft der Franziskanerinnen-Missionärinnen Mariens, die Franziskaner Missionsschwestern von Maria Hilf, die Genossenschaft der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, die Missionsgesellschaft der Dienerinnen des Heiligen Geistes (Steyler Missionarinnen), die St. Petrus Claver Sodalität⁴⁰⁴ und die Genossenschaft der Missionsschwestern Königin der Apostel. Es wurde darauf hingewiesen, dass auch einige der übrigen Orden, deren Hauptwirkungsgebiet in Österreich sei, vereinzelt Missionsstationen in ‚Missionsländern‘ betreuten. Von den genannten Missionsorden schickte die St. Petrus Claver Sodalität selbst keine Ordensmitglieder in die

402 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931.

403 Franz Vieböck, Die Frauenorden und Frauenkongregationen in Österreich, Linz 1950, III.

404 Die St. Petrus Sodalität wurde 1894 von Gräfin Maria Theresia Ledóchskowa gegründet und förderte die katholische Mission mittels Spenden, entsandte jedoch keine Missionarinnen; vgl. Gütl, Ledóchskowa, 843.

„Missionsländer“, sondern bot für die Missionen in Afrika von Österreich aus Unterstützung an. Die übrigen Orden unterhielten Missionsstationen in Afrika, Südamerika und Asien.

Eine wichtige Rolle bei der Auswahl des Ordens spielten Bekannte, Verwandte und Orts-pfarrer, die Empfehlungen abgaben oder Nonnen in verschiedenen Orden persönlich kannten. Ausschlaggebend für den Bekanntheitsgrad eines Ordens waren zum Teil auch Filialen in der Region oder die regelmäßige Anwesenheit von Ordensmitgliedern in Pfarren, Schulen oder Krankenhäusern.

Ich bin zu unserem Pfarrer und hab gesagt: ‚Ich möchte gerne ins Kloster gehen!‘ Der hat mich groß angeschaut und gesagt: ‚Wie kommt’s denn dazu?‘ ‚Nun ja‘, hab ich gesagt, ‚ich will aber gehen!‘ – ‚Wo willst du denn hin?‘ ‚Ja, ich denke in die Mission.‘ Das war im Saarland, da hatten wir einen Kaplan, der die Schwestern vom Kostbaren Blut gut kannte. Und er sagte: ‚Ich rate dir die Schwestern vom Kostbaren Blut an! Die haben einen sehr guten Geist.‘ [...] Ja, so habe ich halt nach Neuenbeken geschrieben und ich kriegte dann Bescheid, dass ich kommen kann. Aber in dem Jahr konnte ich noch nicht gehen. Das war noch zu früh für die Mutter. Im Jahr darauf bin ich dann im Januar gegangen.⁴⁰⁵

Für die Wahl des Klosters wurden in den Interviews von den Schwestern auch ökonomische Gründe genannt. In den Aufnahmebedingungen der Genossenschaft der Franziskanerinnen Marien hieß es: „Eine besondere Bildung ist nicht vorgeschrieben. Mitgift und Aussteuer richten sich nach den Mitteln der einzelnen. Armut ist kein Aufnahmehindernis.“⁴⁰⁶ Bei den Franziskaner Missionsschwestern von Maria-Hilf wurde „die erforderliche Mitgift den Zeitverhältnissen entsprechend gegenseitig vereinbart“. Die Sodalität von St. Petrus Claver erwähnte „eine bestimmte Mitgift, von der jedoch bei Mittellosigkeit, aber bei sonst guten Eigenschaften dispensiert werden kann; eine den Verhältnissen entsprechende Ausstattung und einen angemessenen Unterhaltsbeitrag für die Probezeit“ als wirtschaftliche Voraussetzung für einen Aufnahme in den Orden.⁴⁰⁷ Für Schwester Franziska beispielsweise war die geforderte finanzielle Ausstattung ein ausschlaggebender Faktor bei der Wahl für den Missionsorden der Schwestern vom Kostbaren Blut, da dieser die jeweilige Bewerberin anhielt, „als Mitgift das mit zu bringen, was ihr zur Verfügung stünde“.⁴⁰⁸

Ich bin auf Wernberg gekommen, weil das in Österreich mehr oder weniger außer den Steyern der einzige Missionsorden war. Die Vöcklabrucker Schwestern, wo die meisten Lohnsbürger eingetreten sind, die haben ja keine Mission. Und ich wollte halt in die Mission. Ich bin dann zum Pfarrer gegangen, da war ich sowieso immer halb daheim im Pfarrhof

405 Interview mit Schwester Gertrud M., Jg. 1912.

406 Vieböck, Frauenorden, 38.

407 Vieböck, Frauenorden, 121.

408 Vieböck, Frauenorden, 116.

(*lacht*), und der hat dann auch geschaut, wo es Missionsorden gibt. [...] Das war 1958, für die Steyler Missionarinnen musste man damals eine ziemliche Mitgift mitbringen. Meine Eltern waren arm, der Vater ist im Krieg geblieben, und die Mutter hat nur so ein wenig gearbeitet. Wir haben nichts gehabt, wir waren in der Wohnung, und dann war das halt schon ein bisschen viel, was man bringen hätte sollen. Da hätte ich noch einige Jahre arbeiten müssen. Und in Wernberg hat man nichts mitbringen brauchen, da hat es geheißen, was man hat, hat man, fertig, ob es viel oder wenig war. Ich hab dann nach Wernberg geschrieben und bin so dahin gekommen.⁴⁰⁹

Schwester Franziska unterstrich ihre eigene Mittellosigkeit, indem sie erwähnte, mit ihrer Mutter in einer Wohnung gewohnt, also kein Haus oder Grund besessen zu haben. Außerdem war ihr Vater im Krieg gefallen und ihre Mutter verfügte nicht über Einkünfte aus einer regelmäßigen Erwerbsarbeit. Als Kriegshalbweise wuchs auch Schwester Persia in bescheidenen Verhältnissen auf. Ein Stipendium für mittellose Schülerinnen ermöglichte ihr, ein Aufbaugymnasium zu besuchen. Als sich Freundinnen für einen Ordenseintritt interessierten, beteiligte auch sie sich beim Einholen der Angebote.

Meine beiden Freundinnen haben mich gefragt, ob sie meine Anschrift angeben könnten, sie wollten nicht so viel Post bekommen. Es gab so eine Kurzbeschreibung von allen Orden und Kongregationen und die beiden hatten eine ganze Reihe angeschrieben. Die meisten waren zu teuer, ich meine, die meisten wollten eine richtige Aussteuer haben, und wir waren ja alle nicht im Beruf, wir hatten alle kein Geld. Also kamen für die beiden nur die Weißen Schwestern in Frage und Neuenbeken. Die Weißen Schwestern machen aber keine festen Gelübde, glaub ich, nur Versprechen. [...] Die Antwort von Neuenbeken hat ihnen eigentlich sehr zugesagt und sie wollten sich dann gleich am nächsten Tag anmelden. Und da hab ich gesagt, nun ja, dann schreibt meinen Namen auch darunter! (*Lacht*)⁴¹⁰

Neben Mitgift und Aussteuer wurden von den einzelnen Orden als Auswahlkriterien und Aufnahmebedingungen die familiäre Herkunft, Charaktereigenschaften, das Alter und gesundheitliche Faktoren aufgezählt. „Gesundheit, praktischer Sinn, fröhliches Gemüt, Opferwilligkeit und soviel geistige Gaben, dass fremde Sprachen erlernt werden können“,⁴¹¹ waren die Eigenschaften, die Antragstellerinnen bei den Franziskaner Missionsschwestern von Maria-Hilf mitbringen sollten. Wie auch bei anderen Orden wurde hier eine uneheliche Geburt dezidiert als Aufnahmehindernis genannt. Die Herkunft „aus einer achtbaren Familie“ gehörte bei den Missionsschwestern vom Kostbaren Blut ebenfalls zu den Aufnahmevorausset-

409 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

410 Interview mit Schwester Persia M., Jg. 1940.

411 Vieböck, Frauenorden, 41.

zungen, wobei für eine Aufnahme in den Orden auch Fragen zu familiär vorgekommenen chronischen Leiden und Geisteskrankheiten vorab zu beantworten waren. Generell galt eine intakte „körperliche wie geistige Gesundheit“ als Voraussetzung. Um diese zu belegen, mussten Antragstellerinnen zahlreiche Dokumente und Nachweise zur Bewerbung beilegen. Für die Missionsschwester vom Kostbaren Blut hieß es:

Persönliche Vorstellung ist erwünscht. Wo dies wegen zu weiter Entfernung nicht recht möglich ist, möge dem Aufnahmegesuch ein Photo mit Angabe der Größe beigelegt werden. Ansonsten ist noch vorzulegen: eigenhändig geschriebener Lebenslauf, Schulentlassungszeugnis und sonstige Berufszeugnisse, Geburtsurkunde, Tauf- und Firmschein, pfarramtliches Sittenzeugnis, ärztliches Gesundheitsattest. Ebenso sind folgende Fragen zu beantworten: Leben die Eltern noch? Wenn nicht, an welcher Krankheit sind sie gestorben? Sind in der Familie erbliche Krankheiten, wie Tuberkulose, Fallsucht, Nerven- und Geisteskrankheiten vorgekommen? Haben Sie geistes- und gemütskranke Familienmitglieder? Haben Sie von einer früheren Krankheit her ein chronisches Leiden? Welches? Besonders auffallende Merkmale müssen angegeben werden.⁴¹²

Das mögliche Eintrittsalter lag bei den meisten Ordensgenossenschaften zwischen zwanzig und dreißig Jahren, wobei Dispense für ältere Frauen und die Aufnahme von jüngeren Frauen als Kandidatinnen oder Schülerinnen möglich waren.

Ein weiterer ausschlaggebender Entscheidungshintergrund für die Auswahl eines Ordens war die Missionsdestination des jeweiligen Ordens. Mehrere der interviewten Frauen äußerten, dezidiert den Wunsch verfolgt zu haben, nach Afrika zu kommen. Missionsorden, deren Missionsschwerpunkte auf Asien und Lateinamerika lagen, schieden somit aus. In Österreich hatte einzig der Missionsorden der Schwestern vom Kostbaren Blut einen ausgesprochenen Afrikaschwerpunkt in seiner Missionsarbeit.

Auch für Schwester Josefa war die Vorstellung, nach Afrika zu kommen, ausschlaggebend für ihre Entscheidung ins Kloster Wernberg einzutreten.

Ich wollte immer nach Afrika! Mein Cousin hat zu mir gesagt: Warum gehst du nach Wernberg? Hab ich gesagt: ‚Da komm ich mal nach Afrika!‘ Sagt er: ‚Zu den Wilden?‘ Da hat er Afrika so richtig verdammt. Da hab ich gesagt: ‚Die sind nicht so wild wie hier!‘ Ich hab Afrika schon verteidigt, obwohl ich gar nicht wusste, ob ich überhaupt einmal hinkomme.⁴¹³

Nicht zuletzt spielte für die Wahl des Ordens der direkte Kontakt eine große Rolle. Viele Interviewpartnerinnen hatten eine ganze Reihe von möglichen Orden angeschrieben und ent-

412 Vieböck, Frauenorden, 115.

413 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

schieden dann aufgrund der erhaltenen Antworten, welcher Orden am besten geeignet und passend erschien. Eine weitere Möglichkeit, einen besseren Eindruck über das Leben und den Alltag im jeweiligen Orden zu erhalten, war ein Lokalausganschein vor Ort. Schwester Luisa besuchte 1951 das Kloster Wernberg und fühlte sich in der Gemeinschaft der vielen anderen jungen Frauen, die sie als „fröhlich“ und „lebendig“ beschrieb, sofort wohl. „Ich bin hingefahren und hab mir das angeschaut. Hat mir recht gut gefallen, da waren viele junge Schwestern, und da war ein Leben und eine Fröhlichkeit. Also, hab ich gesagt, das ist da, wo ich hingehöre. Und nach einem halben Jahr bin ich auch wirklich eingetreten.“⁴¹⁴

Schwester Caroline besuchte mit zwei Freundinnen eine ehemalige Jugendführerin aus der Katholischen Landjugend, die als Postulantin im Kloster Wernberg kurz vor dem Noviziatseintritt stand. Bei der Ankunft im Kloster wurde ihr die Bedeutung des Ordensnamens Schwestern vom Kostbaren Blut bewusst und sie fühlte sich davon schlagartig angezogen.

Wir haben gesagt, jetzt gehen wir die Maria besuchen in Wernberg. Sie wird eingekleidet und dann darf sie keine Besuche mehr haben und es ist die letzte Chance. Zu der Zeit gab es keinen Heimaturlaub, also du gingst weg für Gut.⁴¹⁵ Wir sind mit dem Zug nach Wernberg gefahren. Ich hatte zu dem Zeitpunkt keine Ahnung von den Schwestern und hab an der Pforte die Schwester Waltraude gleich gefragt: ‚Was seid denn ihr für Schwestern?‘ Und sie sagt: ‚Wir sind Missionsschwestern vom Kostbaren Blut.‘ Ja, das war wie ein Blitz durch mich. Blut, also radikal, das wäre es, was mich anziehen würde, dieses Radikale, also das bis aufs Blut gehen. Wir haben dort zwei wunderschöne Tage verbracht mit den Postulantinnen, Sport, gespielt und weiß Gott alles. Und bevor wir weg gefahren sind, habe ich die Novizenmeisterin rufen lassen und gefragt, ob sie denn einen Platz hätten, für jemanden wie mich. Und dann sagt sie nur: ‚Wann willst denn kommen?‘ (*Lacht*) Hab ich gesagt: ‚Ja, sobald wie möglich, denn wenn ich mich nicht jetzt entscheide, dann werde ich später nicht mehr die Kraft dazu haben.‘ Es war Anfang November und sie sagte: ‚Komm halt im Februar!‘⁴¹⁶

Vorbereitungen und Abschied

Sobald die Entscheidung für einen Orden gefallen war, mussten die eintrittswilligen Frauen zur Vorbereitung für den Eintritt einige Formalitäten erledigen. Gesundheitszeugnis und ein Leumundszeugnis der Pfarre waren ebenso einzuholen wie amtliche Dokumente. Außerdem sollten die Kandidatinnen auch bestimmte Kleidungsstücke und Gegenstände mitbringen, die in den ersten Monaten im Kloster gebraucht wurden.

414 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

415 Damit ist gemeint: ‚für immer‘.

416 Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.

Zum Beispiel zwei Arbeitskleider, das weiß ich noch, und zwei schwarze Kleider [...] Ich würde sagen, es war ziemlich locker ‚Bringen Sie mit was Sie haben!‘ Aber meine Schwägerin, die sehr darauf bedacht war, dass alles genau nach Vorschrift gemacht wurde, kannte keine Gnade bei uns im Hause. Sie hat dann noch Stoff gefärbt, blau gefärbt, damit ich etwas für den Alltag hatte, und zwei schwarze Kleider. Ich hab meine Sachen teilweise eingetauscht, um das zu bekommen. Ach ja, ich war auch im Annastift in Stadtlohn gewesen, um die Bettwäsche zu nähen, das hab ich mir alles selber gemacht, aber an Kleider hab ich mich nicht dran gewagt. [...] Man musste auch ein Federbett mitbringen.⁴¹⁷

In der Erzählung von Schwester Henrietta stellte diese ihre Schwägerin als treibende Kraft dar, die sie dazu anhielt, alle erforderlichen Gegenstände vorschriftsmäßig vorzubereiten. Trotz schwieriger Versorgungslage – Schwester Henrietta trat 1948 in den Orden ein – versuchten die Frauen, durch Tausch und Einfärben von Stoffen und Kleidern, die Vorgaben zu erfüllen. Die Kleidungsstücke wurden vor allem für die Zeit der Kandidatur und des Postulats gebraucht. Bis dahin bekamen die Anwärterinnen nur eine kleine Haube und einen Umhang, aber noch keine Ordenstracht. Erst mit der Einkleidung und dem Eintritt in das Noviziat begann die tatsächliche Ordensausbildung. Die mitgebrachten säkularen Kleidungsstücke wurden allerdings weiterhin verwahrt und im Falle eines Austrittes wieder an die Besitzerin ausgehändigt.

Der Abschied von der Familie wurde in vielen Interviews als schwer und traurig geschildert, wobei vor allem für die bis Ende der 1950er Jahre eingetretenen Frauen nicht klar war, ob und wann sie wieder in den Heimatort zurückkommen würden. Manche der befragten Frauen waren glücklich, von ihren Eltern das Gefühl vermittelt bekommen zu haben, jederzeit wieder in der Familie willkommen zu sein, falls ihnen das Leben im Kloster nicht zusagen würde.

Leicht war nichts! Es war alles zusammen schon eine starke Herausforderung. Vor allem das Weggehen von zu Hause ist nicht einfach. Ich hatte großzügige Eltern und die haben mich unterstützt, meine Geschwister auch. Ich musste meinem Vater versprechen: ‚Wenn es dir nicht gefällt, musst du zurückkommen!‘ Aber für mich war das klar, wenn man einmal weg geht, dann geht man für immer weg. Ich meine, klar kommen Zeiten, die dunkel sind, wo man nicht weiß, wie geht’s weiter, soll ich, soll ich nicht? Das war auch so im Kloster.⁴¹⁸

Wie emotional Abschiedsszenen sein konnten, schilderte Schwester Pauline, die wie einige andere vor allem den Abschied von ihrem Vater als ungewöhnlich gefühlsbetont in Erinnerung hatte. Sie erwähnte dabei auch die übliche Praxis des ‚Kreuzgebens‘, eine Art Segnung, bei der Eltern oder Großeltern ein Kreuzzeichen auf der Stirn des Kindes andeuten.

417 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

418 Interview mit Schwester Gisela B., Jg. 1933.

Meine Eltern haben die Sachen gepackt und alles gerichtet, was man gebraucht hat. Es waren bestimmte Sachen vorgeschrieben. [...] Ich habe noch Abschied genommen von meinem Vater, der hat mir einen schönen Rosenkranz geschenkt, den sollte ich mitnehmen. Und er hat mir einen Kuss gegeben, mein Vater! Aber ich habe nicht gewusst, was ich mit dem Kuss anfangen soll. Weil ich das vorher nie erlebt habe. Es war ungewöhnlich. Kreuzchen-Machen auf die Stirn, das war man gewöhnt. Weihwasser-Geben war man gewöhnt. Aber Kuss war man nicht gewöhnt. Er hat aber kein Wort gesagt, einfach so. Aber er wollte doch zeigen, dass er mich gern hat, und konnte es nicht ausdrücken. [...] Die Mama hatte den Koffer schon gerichtet und am nächsten Tag haben sie mich nach Bregenz gebracht. Ich musste einen Zug nach Wernberg nehmen, das war eine Nachtreise, um zwölf Uhr Mitternacht musste ich abfahren.⁴¹⁹

Auffällig in dieser Erzählung erscheint die Unterstützung der Eltern, vor allem der Mutter, bei den Vorbereitungen, was sich durch das jugendliche Alter von Schwester Pauline erklären lässt. Sie war zum Zeitpunkt ihres Eintrittes ins Kloster Wernberg erst 15 Jahre alt.

Zusammenfassend betrachtet erscheint der Abschied von Familie und FreundInnen – vom Herkunftsraum – als wichtiges Schwellenerlebnis in den Lebensgeschichten der Missionarinnen. Der örtliche und soziale Umfeldwechsel in den Klostersraum bedeutet eine Zäsur in den Lebensgeschichten, die mit der späteren Abreise in den Missionsraum vergleichbar ist.

419 Interview mit Schwester Pauline B., Jg. 1941.

2. Klosterraum

Das Wort ‚Kloster‘ ist abgeleitet vom lateinischen Ausdruck *claustrum*, das einen geschlossenen Raum bezeichnet. Die Geschlossenheit des klösterlichen Innenraumes gegenüber einem gesellschaftlichen und weltlichen Außenraum ist ein prägendes Charakteristikum des sozialen Raums Kloster. Die Unterscheidung zwischen kontemplativen, beschaulichen Ordensklöstern und aktiv tätigen Kongregationen beruht auf dem Ausmaß der Klausur und der Abschottung gegen die nicht-klösterliche Außenwelt. Während kontemplative Orden ausschließlich auf das spirituelle Leben konzentriert sind und die klausurierte Abgeschlossenheit essenziell ist, sehen aktive Orden, zu denen auch Missionsorden zu zählen sind, ihr Tätigkeitsfeld in der Gesellschaft, vor allem im Erziehungs- und Krankenpflegebereich. Das Klostergebäude sowie die Gemeinschaft der Ordensmitglieder bilden aber auch für aktive Orden einen Rückzugsort, der durch eigene soziale Regeln und Praktiken bestimmt ist.

Erving Goffman kategorisierte neben anderen Institutionen auch Klöster als „totale Institutionen“, die er generell als „Wohn- und Arbeitsstätte einer Vielzahl ähnlich gestellter Individuen“ definierte, „die für längere Zeit von der übrigen Gesellschaft abgeschnitten sind und miteinander ein abgeschlossenes, formal reglementiertes Leben führen“.⁴²⁰ In seiner 1961 erschienenen Studie unterschied er fünf Typen von Einrichtungen, die einen allumfassenden Anspruch auf Reglementierung des Lebens ihrer „Insassen“ haben. Neben Fürsorgeanstalten, bei denen er zwischen jenen für „harmlose“ Personen und jenen für Personen, die eine „Bedrohung für die Gemeinschaft“ darstellten, differenzierte, führte er auch Institutionen wie zum Beispiel Gefängnisse an, die eine Gesellschaft vor Gefahren schützten. Nach Institutionen, die die Bewerkstelligung arbeits-ähnlicher Aufgaben beabsichtigten wie Internate oder Kasernen, nannte Goffman als fünfte Gruppe „Zufluchtsorte vor der Welt“, die gleichzeitig religiöse Ausbildungsstätten sein könnten und gruppierte darunter Abteien, Klöster und Konvente.⁴²¹ Gertrud Hüwelmeier kritisierte Goffmans Gleichsetzung von Klöstern mit Gefängnissen und „Irrenanstalten“, da dabei die Kategorie des freien Willens unberücksichtigt bleibe, der für einen Klostereintritt unabdingbar sei.⁴²² Gleichwohl lassen sich Elemente der von Goffman beschriebenen Institutionen auf Klöster als soziale Räume übertragen, vor allem für die Form, in der das klösterliche Leben bis Ende der 1960er Jahre weitgehend praktiziert wurde. Es ist anzumerken, dass Goffmans Studie vor ihrem zeitgenössischen Hintergrund zu lesen und zu deuten ist. Seit den 1960er Jahren haben sich grundlegende Veränderungen in den untersuchten Einrichtungen ergeben, die Goffmans Ergebnisse relativieren.⁴²³

420 Erving Goffman, *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt a. M. 1973, 11.

421 Goffman, *Asyle*, 16.

422 Vgl. Hüwelmeier, *Närrinnen*, 197.

423 Vgl. auch: Johann August Schüle, „Asyle“ – Über Goffmans Analyse und Kritik sozialer Ausgrenzung und Kontrolle, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 32, 2 (2007), 32–52.

Sobald Menschen in „totale Institutionen“ eintreten – so Goffman – verlieren sie ihre sozialen Positionen, die sie bis dahin gelebt haben, um in einem Prozess der Anpassung, der durch verschiedene Formen der Kontrolle und Überwachung gesteuert wird, ein im Sinne der Institution reguliertes und diszipliniertes Selbst zu entwickeln. Kennzeichnend dafür sind ein beschränkter sozialer Kontakt mit der Außenwelt und eine Kultur des Gehorsams, die durch verschiedene Disziplinierungstechniken aufrecht erhalten wird.⁴²⁴ Noch bis in die 1960er Jahre funktionierte die Eingliederung in eine Klostergemeinschaft nicht selten über Maßnahmen, die mit disziplinärer Strenge, Bestrafung sowie Demütigung und psychischen Grausamkeiten einhergehen konnten. Opferbereitschaft und Selbstaufgabe wurden bereits bei der Ankunft im Kloster gefordert, wenn beispielsweise persönlicher Besitz abgegeben werden musste. Mit dem Eintrittsritual der ‚Einkleidung‘ verabschiedete sich die Ordensperson von ihrer zivilen Identität, symbolisiert durch den neuen Ordensnamen und äußerlich sichtbar durch das Ordenskleid. Damit signalisierten Klöster ihre Grenzen zur Außenwelt nicht nur durch Klostermauern oder Zutrittsbarrieren, sondern auch über Symbole und Zeichen, die den Ordensmitgliedern ‚auf den Leib‘ geschrieben waren. Die Ordenskleidung ist bei Frauen kombiniert mit einem Haar und Kopf verhüllenden Schleier und hebt sich von Moden und Kleidertraditionen der zivilen Welt ab. Damit fungiert die Ordenstracht als ein weithin sichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zur Klosterwelt.⁴²⁵

Ein weiterer Aspekt klösterlicher Disziplinierung stellt der streng regulierte Tagesablauf dar, der Gebets-, Arbeits- und Essenszeiten vorgibt. Michel Foucault sieht klösterliche Gemeinschaften und ihr strenges Schema der Zeitplanung als Ursprung von gesellschaftlichen Disziplinierungsmaßnahmen, wie sie in der Neuzeit rasch Verbreitung fanden. Die Festsetzung von Rhythmen, der Zwang zu bestimmten Tätigkeiten und die Regelung der Wiederholungszyklen gehörten bald zum Repertoire von Erziehungs- und Fürsorgeeinrichtungen, schließlich auch zum Organisationsbestand von Fabriken und Manufakturen.⁴²⁶ Im Foucault’schen Sinne sind Klöster folglich Disziplinarinstitutionen mit ausgeprägten Kontrollmechanismen. Die Überwachung der Normen und Regeln basiert auf einem hierarchisch organisierten Statussystem und mündet in der Bestrafung von abweichendem Verhalten, oft vor den Augen der Gemeinschaft. Nicht zuletzt kann das Ablegen der stufenweisen Ordensgelübde als „Prüfung“ verstanden werden, die „die Techniken der überwachenden Hierarchie mit denjenigen der normierenden Sanktion“ kombiniert. Die starke Ritualisierung von Prüfungen in Disziplinaranstalten, wie sie auch die Zeremonie der Professfeier (Ablegen der Gelübde) im Kloster aufweist, hat laut Foucault die Funktion der sichtbaren Machtunterwerfung eines Individuums.⁴²⁷

424 Goffman, *Asyle*, 25–27.

425 Vgl. auch: Kuhns, *Habit*, 112.

426 Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1995¹¹, 192ff.

427 Vgl. Foucault, *Überwachen*, 238.

In klösterlichen Lebensgemeinschaften beruht die Unterwerfung unter Reglementierungen und Gehorsamspflicht grundsätzlich auf einer freiwilligen Entscheidung der Ordensmitglieder und bedeutet zumindest seit den Ordensreformen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr, den eigenen Willen völlig aufzugeben. Hüwelmeier betrachtet den Gehorsamsaspekt aus einer positiven, stark auf gegenwärtige Verhältnisse gemünzten Perspektive als eine besondere Fähigkeit, die Ordensleute entwickeln würden: „Vielmehr wird Gehorsam im Kloster als eine eigene Fähigkeit verstanden, als ein Potential, als eine Macht, eine christliche Tugend, die durch Disziplin erworben wird. In der Herausbildung dieser Tugend unterscheiden sich Ordensleute wesentlich von anderen Menschen.“⁴²⁸

Der Eintritt in ein Kloster bedeutet eine neue soziale Positionierung der jeweiligen Person. Ungeachtet der vormaligen Sozialisation, Ausbildung oder dem gesellschaftlichen Status geschieht die Eingliederung in die Ordensgemeinschaft in einer stufenweisen Ordensausbildung, die jede Ordensschwester durchlaufen muss, um am Ende vollwertiges Mitglied der Ordensgemeinschaft zu werden. Neben oder nach der spirituellen Ausbildung absolvieren Ordensfrauen, vor allem jene in aktiven Orden, Berufsausbildungen, um als Lehrerinnen oder Krankenschwestern in ordenseigenen oder vom Orden mitbetreuten Einrichtungen eingesetzt zu werden. Im Missionsorden der Schwestern vom Kostbaren Blut erfolgte die Berufsausbildung teilweise in Europa, teilweise aber auch erst in Südafrika oder anderen ‚Missionsländern‘. Meistens mussten Schwestern für die Berufsausbildung oder ein Studium das Kloster für eine gewisse Zeit verlassen und mitunter bei anderen Ordensgemeinschaften wohnen. Viele Tätigkeiten und Fähigkeiten wurden jedoch innerhalb des alltäglichen Ordensbetriebes vermittelt, wie Haushaltsführung, landwirtschaftliches oder handwerkliches Wissen. Die soziale Position der einzelnen Schwester innerhalb der Gemeinschaft hing letztendlich von dem Stadium der Ordensausbildung ab, aber auch von ihrem Tätigkeitsfeld und der dafür notwendigen Berufsausbildung. Nicht zuletzt herrscht innerhalb des Klosters eine klare Hierarchie, an deren Spitze durch Wahl bestimmte Haus- und Provinzobere stehen.

Soziales Leben und seine Ordnung spiegelt sich in der Anordnung und Nutzung von Räumen wider.⁴²⁹ Fast in jedem Kloster, ob aktiv oder kontemplativ, gibt es Räume, zu denen BesucherInnen kein oder nur eingeschränkt Zugang gewährt wird. Die privaten Räume der Schwestern, das Noviziatsgebäude, der Speisesaal (Refektorium), das Büro der Leitung, die Klosterbibliothek und andere Aufenthaltsräume dienen dem Alltagsablauf der Ordensgemeinschaft und sind von einem etwaigen Gästetrakt getrennt. Einen wichtigen Ort für die Interaktion mit der Außenwelt bildet die Pforte. Hier werden Telefonate entgegengenommen und weiter geleitet und BesucherInnen können in einem speziell dafür vorgesehenen Raum (Parlour) Ordensschwestern treffen. Eine Ausnahme bildet die Klosterkirche als sakraler Raum, der vor allem während der Messen öffentlich zugänglich ist.

428 Hüwelmeier, Närrinnen, 198.

429 Vgl. Bourdieu, Raum, 25–34.

Das Kloster als soziale Institution und Raum ist seit den 1960er Jahren einem Transformationsprozess unterworfen, der teilweise immer noch anhält. Jene Ordensschwwestern, die von mir interviewt wurden, haben diesen Prozess miterlebt und mitgestaltet. Dies spiegelte sich auch in ihren Erzählungen wider, die immer wieder auf diese Veränderungen referierten. Aufgrund der Reformbeschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils, aber auch auf Initiative der Ordensgemeinschaften selbst, wurden Rituale und Umgangsformen innerhalb der Ordensgemeinschaften im Laufe der Jahre modernisiert.⁴³⁰ Der persönliche Raum des Individuums und damit einhergehend ein gewisses Mitspracherecht bei Entscheidungen wurden erweitert und den einzelnen Ordensmitgliedern mehr ‚Freiheiten‘ zugestanden. Als äußerer Ausdruck für diese Veränderungen können die umgestalteten Ordenstrachten beziehungsweise das Einführen von Zivilkleidung betrachtet werden. Für Missionsorden hatte die zunehmend veränderte Einstellung zu Missionierung und Toleranz gegenüber Andersgläubigen einen fundamentalen Einfluss auf deren Selbstverständnis und inhaltliche Ausrichtung.

2.1 Anreise und Ankunft im Kloster

Nach der Entscheidung für einen Ordenseintritt, den dafür nötigen Vorbereitungen und dem Abschied von der Familie war die Reise zum Kloster der ausführende Akt des „Kloster Gehens“. Fast alle befragten Frauen reisten mit der Bahn zum Klosterstandort, nur wenige wurden dabei von Familienmitgliedern begleitet. Für manche war bereits diese Anfahrt zum Kloster ein einprägsames Erlebnis, von dem die „mondhelle Nacht“ oder das „grüne Kostüm“ in Erinnerung blieben. Schwester Henrietta wurde 1948 von ihrer Mutter und ihrer Schwägerin auf der Fahrt nach Neuenbeken begleitet. Sozusagen als letzte Disziplinlosigkeit, die sie sich in ihrem ‚bürgerlichen Leben‘ noch leisten konnte, hatte sie am Morgen der Abreise verschlafen. Im Interview sprach Schwester Henrietta von einer Taxifahrt, wobei anzunehmen ist, dass die Taxifahrt nur bis zum nächsten Bahnhof dauerte und die Weiterreise ins 150 Kilometer entfernte Neuenbeken mit der Bahn stattfand. Die erzählte Erinnerung der Ankunft in Neuenbeken konzentrierte sich auffälligerweise nicht auf die eigenen Gefühle, sondern auf die Befindlichkeiten und Anmerkungen der Begleiterinnen, hauptsächlich die der Mutter.

⁴³⁰ Als grundlegendes Reformdekret gilt das am 28.10.1965 von Papst Paul VI. erlassene Dekret des II. Vatikanums über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „*Perfectae Caritatis*“. Als Reformziele wurden „die Erneuerung des Ordensstandes und der Ordensleute durch eine Belebung des evangelischen Geistes der Nachfolge Christi, die Rückbesinnung auf den Willen des Stifters, die apostolische Neuorientierung und Anpassung des klösterlichen Lebens an die geänderten Bedürfnisse der Zeit“ angeführt. Vgl. Dominicus Michael Meier, *Die Rechtswirkungen der klösterlichen Profese. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profese und ihrer Rechtswirkungen unter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts*, Frankfurt a. M. 1993, 328.

Dann kam der Anreisetag. Am letzten Morgen hab ich noch verschlafen (*lacht laut*). Ich hatte ein grünes Kostüm an. Damals hatte man ja noch kein Auto, und wir hatten ein Taxi bestellt. Meine Mutter und meine Schwägerin gingen mit. [...] Wir kamen in Neuenbeken mittags um zwölf Uhr an, die Glocken haben geläutet. Jetzt war die Pfortenschwester weggegangen zum Gebet oder zum Essen, und wir mussten eine halbe Stunde warten, bis überhaupt jemand kam. Da sagte meine Mutter: ‚Bist du auch sicher, dass du hier am richtigen Platz bist?‘ (*lacht*) [...] Schließlich kam dann die Pfortenschwester und hat uns mit nach oben genommen. Die Mutter Meisterin so wie die Verantwortliche für die Novizinnen genannt wird, nahm mich mit, und über dieses grüne Kostüm kriegte ich so eine schwarze Pellerine und ein kleines Schleierchen auf den Kopf. Und als ich dann zurückkam, fing meine Mutter an zu weinen, nicht (*lacht*). Das sah so urkomisch aus! [...] Ja, die Provinzialoberin sagte dann: ‚Ach Frau Rothner, das ist noch nicht so schlimm. Ihre Tochter, die darf noch zweimal nach Hause kommen.‘ [...] Das war ein großer Trost für meine Mutter.⁴³¹

Da Schwester Henrietta von ihrer Mutter bis ins Kloster begleitet wurde, war dies auch der Ort des Abschiedes. Als sie ihre Tochter mit den ersten sichtbaren Insignien des Klosterlebens, einer schwarzen Pellerine und einem kleinen Schleier auf dem Kopf sah, begann die Mutter zu weinen. In der Erzählung kompensierte Schwester Henrietta das Belastende und Schwerwiegende des Augenblicks mit dem Hinweis darauf, dass sie in den neuen Klosterkleidern „urkomisch“ ausgesehen hätte. Erst auf Nachfrage präziserte sie den Abschiedsschmerz ihrer Mutter und erinnerte die tröstenden Worte der Provinzoberin. Tatsächlich konnten diejenigen, die bis Ende der 1950er Jahre eintraten, nicht damit rechnen, regelmäßig auf Besuch zur Familie und in den Heimatort zurückzukehren. Vor allem nach der Aussendung in die Mission galt der Abschied vom Herkunftsraum „für gut“,⁴³² wie es die Interviewpartnerinnen ausdrückten, das heißt, für immer. Erst auf dem Generalkapitel 1959 wurde die Möglichkeit eines ‚Heimaturlaubs‘ beschlossen, der es den Missionarinnen erlaubte, anfänglich alle zehn Jahre, später alle acht und sechs und mittlerweile alle vier Jahre für zwei Monate nach Europa zu fliegen und ihre Familien zu besuchen.

Schwester Maria-Ruth hatte ihre Ankunft im Kloster Neuenbeken als Anekdote in Erinnerung. Sie kam allein mit dem Zug am Bahnhof in Neuenbeken an, wo sie von Schülerinnen der Missionsschule abgeholt wurde. Als Ostdeutsche fühlte sie sich aufgrund der dialektalen Sprachfärbung ihrer Mitschülerinnen anfänglich fremd, und ihre offensichtlich ungewöhnliche Kleiderwahl, die auf den Wunsch ihrer Mutter zurückging, verstärkte diesen Eindruck, den sie rückblickend jedoch als witzig und belustigend erzählte.

431 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

432 In Anlehnung an den englischen Ausdruck *leaving for good*.

*When I arrived to Neuenbeken, a few missionstudents fetched me at the station. They were talking and talking and I couldn't understand a word. Lateron I thought, I would have to go back, if I cannot understand their language. They spoke dialect, dialect from Allgäu (lacht laut)! I could not understand them. [...] I wore a coat, and my mother said 'you must wear a hat as well'. I never wore a hat before. And those girls were teasing me, still for a long long time, you know, because I arrived with a hat on.*⁴³³

Im Kloster Wernberg fanden Neuaufnahmen üblicherweise zwei Mal im Jahr zum 1. Februar und 1. September statt. Vor allem Frauen, die in der Landwirtschaft beschäftigt waren, wählten den Herbsttermin, weil sie damit noch bei der sommerlichen Heu- und Feldarbeit mithelfen konnten. Auch Schwester Barbara reiste 1947 zum Herbsttermin ins Kloster Wernberg, obwohl sie bereits im Februar angemeldet gewesen wäre. Die Anreise aus Niederösterreich gestaltete sich sehr lange und umständlich, sodass sie gemeinsam mit einer zweiten Kandidatin das Kloster erst spät nachts erreichte. In der Dunkelheit konnten die beiden Ankommenden die Eingangspforte nicht erkennen und versuchten zuerst vergeblich, über den versperrten Kucheneingang in das Klosterinnere zu gelangen.

Wir sind von Wien aus zu zweit nach Wernberg gefahren. [...] Wir sind spätabends in Villach angekommen, dort mussten wir warten, doch schließlich hat uns ein Lastkraftwagen ein Stück mitgenommen. Es war eine wunderschöne mondhelle Nacht. Es war neun Uhr abends und weil im Klostergebäude schon alles finster war, haben wir das Hauptportal zuerst gar nicht erkannt. Wir versuchten, über den Kucheneingang rein zu kommen, dann haben wir Licht bei der Waschküche gesehen, aber bis ich hinkam, war es wieder finster. Erst nach einer ganzen Weile kamen wir dann zum großen Portal, und da hat man uns auch gleich aufgemacht. Die Mutter Meisterin hat uns dann später gesagt: ‚Am liebsten hätte sie uns gleich wieder heimgeschickt!‘ So einen guten Eindruck hatten wir gemacht! (*Lacht*) Wir waren so müde, nicht wahr, und abgeschlagen.⁴³⁴

Normalerweise verbrachten die Neuankömmlinge die ersten drei Monate als Kandidatinnen, bevor sie Postulantinnen wurden. Sehr junge Mädchen blieben länger Kandidatinnen oder wurden zunächst als Schülerinnen der klösterlichen Gemeinschaft angegliedert. Schwester Krispina war 14 Jahre alt, als sie mit ihrer um ein Jahr älteren Schwester im Kloster Wernberg ankam. Zusätzlich zu ihrem sehr jugendlichen Alter war sie auch sehr klein und zierlich und wurde deshalb von den Mitschwestern und -kandidatinnen jünger geschätzt als sie tatsächlich war. Ähnlich wie die anderen Interviewpartnerinnen erzählte auch sie die Passage der Ankunft im Kloster als Anekdote, die noch lange für Unterhaltung gesorgt hätte.

433 Interview mit Schwester Maria-Ruth P., Jg. 1934.

434 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

Als die Mutter Meisterin mich bei der Ankunft gesehen hat, ich war ja noch so klein, da hat sie die Hände über den Kopf zusammengeschlagen. Meine Schwester sagte: ‚Das ist die Martha, die will auch Schwester werden!‘ Andere im Kloster haben gemeint, ich sei die Tochter von der Marianne, das war eine Kandidatin, die schon dreißig war und so einen streng aussehenden Hut auf hatte. Da lachen wir heute noch drüber.⁴³⁵

2.2 Ordensausbildung

Bei der Ankunft im Kloster galten die angekommenen Frauen als Kandidatinnen, die mehrere Monate die Möglichkeit hatten, das Klosterleben kennen zu lernen, bevor sie in das Postulat aufgenommen wurden. Nach dem Postulat folgte das Noviziat, das mit der Ablegung der ersten zeitlich befristeten Gelübde endete. Nach dreimaligem Erneuern der zeitlichen Gelübde konnte eine Ordensfrau die ewigen Gelübde ablegen, womit sie ein volles Mitglied der Ordensgemeinschaft wurde.

Eine Ausnahme bildeten junge Frauen und Mädchen, die wesentlich jünger als 17 Jahre waren und als Missionsschülerinnen zum Teil noch ein bis zwei Jahre auf die Ordensausbildung warten mussten. Im Kloster Neuenbeken konnten jüngere Frauen vor der Aufnahme in den Orden die Missionsschule oder die Haushaltungsschule besuchen. Im Kloster Wernberg wurden kleine Gruppen von Missionsschülerinnen privat unterrichtet, wie Schwester Krispina und Schwester Pauline sich erinnerten. Schwester Krispina, die mit vierzehn Jahren im Kloster Wernberg ankam, verbrachte eineinhalb Jahre als Schülerin, bevor sie Kandidatin werden konnte.

Meine Schwester wurde Kandidatin, und ich musste Schülerin bleiben, weil ich zu klein und zu jung war. Vier weitere Mädchen waren zu jung, und so hat man uns fünf zu Schülerinnen gemacht. Das hieß, wir durften noch nicht Kandidatinnen werden. Wir haben so ein kleines Häubchen als Kopfbedeckung bekommen und einen kleinen weißen Steckkragen. Wir sind eben so mitgelaufen mit den anderen, aber gezählt haben wir nichts (*lacht*)! Wir gehörten nirgends dazu, und das war eigentlich die schwerste Zeit. [...] Wir haben dann angefangen, Englisch zu lernen, aber drei von den Schülerinnen haben während dieser Zeit den Orden wieder verlassen. Schwester Jolanda und ich sind die einzigen, die übrig geblieben sind und später Kandidatinnen wurden. Schwester Jolanda ist jetzt in Zimbabwe.⁴³⁶

Als Schülerin fühlte sich Schwester Krispina noch nicht richtig der Ordensgemeinschaft zugehörig und bezeichnete diesen Abschnitt ihres Klosterlebens als schwerste Zeit. Dement-

435 Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

436 Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

sprechend war die Fluktuation unter den Schülerinnen sehr hoch. Die sozialen Positionen innerhalb der Ordensgemeinschaften waren durch die unterschiedlichen Ausbildungsetappen und durch die Tätigkeitsfelder bestimmt. Die noch sehr jungen Schülerinnen standen auf der untersten Hierarchiestufe und mussten zum Teil noch längere Zeit warten, bis sie zumindest 16 Jahre waren und in der klösterlichen Ausbildungshierarchie ‚aufsteigen‘ konnten. Erst für Kandidatinnen war dann nach wenigen Monaten die Aufnahme in das einjährige Postulat möglich, das die erste Stufe der eigentlichen Ordensausbildung darstellte.



Abb. 19: Schwestern vom Kostbaren Blut im Kloster Wernberg, Österreich 1956. Auf dem Bild sind auch zwei Ordensfrauen aus Südafrika zu sehen, die im Juni 1956 zu Besuch in Europa waren (Quelle: Schwester Clarissa F.)

Postulat und Einkleidung

Kirchenrechtlich stellt das Postulat eine Art einführende Probezeit ins Ordensleben dar und soll vor allem dazu dienen, die Eignung, das Wollen und die Berufung der KandidatInnen zu prüfen.⁴³⁷ Zugleich soll diese Zeit dazu genutzt werden, das religiöse Wissen zu vertiefen und in die Spiritualität der Gemeinschaft beziehungsweise ins Ordensleben überhaupt ein-

⁴³⁷ Die kirchenrechtlichen Regelungen für Orden sind im zweiten Buch des Codex Iuri Canonici festgelegt. Die Version des Codex Iuri Canonici von 1917 wurde 1983 komplett überarbeitet und schreibt ein Postulat nicht mehr verpflichtend vor; vgl. Bruno Primetshofer, Ordensrecht. Auf der Grundlage des CIC 1983 und des CDEO unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz, Freiburg 1988³, 118.



Abb. 20: „Im weißen Brautkleid ziehen die Einkleidungskandidatinnen in die Kapelle, wo sie in einer feierlichen Zeremonie das hl. Ordenskleid erhalten.“
(Originalbildunterschrift)
(Quelle: Mariannahill, 2, 1964, 41).

zuführen. Für die Ordensoberen bietet das Postulat außerdem die Möglichkeit, nicht geeignete Bewerberinnen für eine weitere Ordensausbildung abzulehnen.⁴³⁸ Postulantinnen der Schwestern vom Kostbaren Blut trugen zwar noch eigene mitgebrachte (schwarze) Kleider, bekamen aber bei der Aufnahme ins Postulat zusätzlich einen schwarzen Schleier und einen schwarzen Schulterüberwurf. Im Unterschied zu den Novizinnen und Professschwestern verdeckte der Postulantinnenschleier die Haare der Frauen nicht ganz. Postulantinnen wurden bereits mit „Schwester“ in Kombination mit ihrem Familiennamen angesprochen.⁴³⁹ Verantwortlich für die Ordensausbildung der Postulantinnen wie der Novizinnen war die Novizenmeisterin, die „Mutter Meisterin“ genannt wurde.

Nach Ablauf des einjährigen Postulats fand die ‚Einkleidung‘ statt, eine Zeremonie, die als Aufnahme ritual in den Orden fungiert und den Beginn des Noviziats kennzeichnet. Bei dieser Messfeier bekamen die eingetretenen Frauen ihre neue klösterliche Identität verliehen, indem sie einen Ordensnamen annahmen und zusammen mit dem Regelbuch der Ordensgemeinschaft das Ordenskleid erhielten.

Das 1959 erschienene Buch „Ein Blick hinter die Klostermauern Wernbergs. Frohes Ordensleben im Jahreskreis“,⁴⁴⁰ sollte einem interessierten Publikum das Klosterleben im Kloster Wernberg näher bringen und bot einen Überblick über die kirchlichen Feierlichkeiten und Abläufe im Jahresverlauf. Verfasst wurde es von Schwester Eva-Maria Kremer, die selbst im Kloster Wernberg als Missionsschwester vom Kostbaren Blut lebte. Die Autorin schilderte unter anderem auch die Zeremonie einer Einkleidung, bei der die ehemaligen Postulantinnen als ‚Bräute‘ in Weiß gekleidet vor den Altar traten, um die Aufnahme in den Orden zu erbitten.

Symbolisch repräsentierte die Einkleidung die völlige Erneuerung der betreffenden Frau und das Ablegen des vormaligen Lebens. Schwester Aloisia nannte den Akt der Einkleidung eine „spirituelle Neuschöpfung“, die durch das neue Kleid und den neuen Namen auch nach außen hin zum Ausdruck gebracht werden sollte.⁴⁴¹

438 Vgl. Primetshofer, Ordensrecht, 348f.

439 Vgl. Kremer, Blick, 15.

440 Kremer, Blick, 15.

441 Interview mit Schwester Aloisia G., Jg. 1938.



Abb. 21: Schwester Maria N. als Novizin der Schwestern vom Kostbaren Blut, Kloster Wernberg 1952 (Quelle: Schwester Maria N.).

Während der Messe erhielten die angehenden Novizinnen der Schwestern vom Kostbaren Blut ihr schwarzes Ordenskleid und verließen damit kurzzeitig die Kirche, um in einem Nebenraum das weiße Brautkleid gegen das Ordenskleid zu tauschen. Nach dem Wiedereinzug in die Kirche, diesmal in den neuen Ordenskleidern, überreichte ihnen der Priester schließlich „den weißen Ordensschleier der Novizin als Zeichen der Bescheidenheit und vollkommenen Reinheit“. Das Skapulier,⁴⁴² das sie ebenfalls erhielten, sollte sie „an das süße Joch Jesu Christi erinnern“.⁴⁴³ Zuletzt wurde den eingekleideten Novizinnen bei dem Ritus, bei dem oft auch Eltern und Verwandte anwesend waren, der neue Ordensname ‚verliehen‘.

Ordensnamen

Der Ordensname ist wie der Habit, das Ordenskleid, konstituierender Teil der äußeren Erscheinung einer katholischen Ordensfrau. Nach der erfolgten ‚Einkleidung‘ werden die Novizinnen mit ‚Schwester‘ und dem Ordensnamen angesprochen. Der Familienname wird bei Bedarf angehängt. Nach dem deutschen Personalausweisgesetz galt der Ordensname als Pseudonym und durfte bis zur Änderung des Passgesetzes 2007⁴⁴⁴ analog zu Künstlernamen zusätzlich in Reisedokumenten eingetragen werden. Nach Einsprüchen seitens von KünstlerInnen und Ordensleuten wurde diese Gesetzesänderung 2010 wieder zurückgenommen und der Ordensname darf seither in Deutschland wieder in amtliche Reisedokumente und Personalausweise eingetragen werden.⁴⁴⁵ Ähnliche Regelungen bestehen auch in Großbritannien, den Niederlanden und der Slowakei, während in Österreich der Eintrag des Ordensname in den Reisepass unzulässig ist.⁴⁴⁶ Folglich behalten hier in Urkunden, Pässen und Personalausweisen weiterhin die zivilen Geburtsnamen ihre Gültigkeit.

442 Ein Skapulier ist ein „Schulterkleid“, das als breiter Tuchstreifen über Brust und Rücken bis zu den Füßen herabfällt. Es ist Teil der Ordenstracht und war ursprünglich in den Benediktinischen Ordensregeln als Arbeitsschürze gedacht. Höfer/Rahner, Lexikon, 9, 815.

443 Kremer, Blick, 27f.

444 Siehe: Passgesetz Bundesgesetzblatt (BGBl.), 2007 I, 1566.

445 Vgl. Deutscher Bundestag, Drucksache 16/9725, 24.06.2008, unter: <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/16/097/1609725.pdf>, Zugriff: 24.9.2012.

446 Siehe: Passgesetzdurchführungsverordnung, BGBl II, Nr. 44/2006 §6 Abs.2.

An den Regelungen zur Wahl des Ordensnamens genauso wie an der Kleiderordnung ist ein tiefgreifender Wandel in den Ordenstraditionen während der letzten fünfzig Jahre nachzeichenbar. Heute ist es üblich, als Ordensnamen wahlweise den bisherigen Taufnamen zu übernehmen und das Tragen der Ordenstracht ist in den meisten Orden höchstens an Sonn- und Feiertagen verpflichtend. Aus den Interviews ging hervor, dass in den Jahren der Aufnahme der Interviewpartnerinnen in das Noviziat die endgültige Wahl des Ordensnamens von der Novizenmeisterin getroffen wurde. Die Postulantinnen konnten lediglich einen Vorschlag aus mehreren Namen abgeben,⁴⁴⁷ wobei aber nicht gesichert war, dass einer der Namensvorschläge auch berücksichtigt wurde. Die drei Interviewpartnerinnen, die vor 1945 eingetreten waren, hatten noch nicht die Möglichkeit, mittels Vorschlag auf ihren zukünftigen Ordensnamen Einfluss zu nehmen.

Die Ordensnamen referierten allgemein auf als Heilige verehrte Glaubensvorbilder, die unter Gläubigen mehr oder weniger bekannt waren. Zum Teil nahm der Name auch Bezug auf Verwandte oder zentrale Personen im Herkunftsleben der jeweiligen Schwester. Dadurch war es möglich, dass neben gängigen auch außergewöhnliche und unbekannte Frauennamen oder männliche Namen mit weiblicher Endung,⁴⁴⁸ beispielsweise Cajetana, Theophila, Lutgeris, Alberte, aber auch ohne weibliche Angleichung wie Gabriel, Marco oder Bonifaz vergeben wurden. Auch konstruierte Namen aus lateinischen Begriffen wie etwa Immaculata, Corda oder Virgo wurden verwendet, die in den meisten Fällen mit der Gottesmutter Maria in Verbindung gebracht wurden. Denn mit dem Ordensnamen war gleichzeitig der oder die persönliche Schutzheilige der Ordensfrau festgelegt. Die Namensfeste der jeweiligen Heiligen sind für die Namensträgerin ein Festtag und haben innerhalb der Ordensgemeinschaft im klösterlichen Jahresablauf eine große Bedeutung. Der Ordensname setzte sich neben der Anrede ‚Schwester‘ aus dem Namen ‚Maria‘,⁴⁴⁹ den alle Novizinnen erhielten, und dem personenspezifischen Ordensnamen zusammen. Maria wird meistens nicht ausgesprochen und höchstens abgekürzt als ‚M.‘ dem Ordensnamen vorangestellt. In den meisten Fällen kamen in den Interviews die Hintergründe des Ordensnamens erst beim Ausfüllen des Datenblattes oder auf konkretes Nachfragen zur Sprache.

Nachdem viele Ordensnamen keine geläufigen Taufnamen darstellten, mussten sich einige Schwestern erst an ihren neuen Namen gewöhnen. Schwester Ingoberga⁴⁵⁰ hörte ihren Ordensnamen zum ersten Mal bei der Einkleidungs-Messe. Vor Aufregung, aber auch weil

447 Vgl. Kremer, Blick, 28.

448 Vgl. Christa Meuwissen, *I mecht a Schwesta werd'n, des wor allwei schau mei Gedanga!* Eine historisch-anthropologische Untersuchung über das Frauenbild der Benediktinerinnen vom Unbefleckten Herzen Mariens, Steinerkirchen an der Traun, Diplomarbeit, Katholisch-Theologischen Hochschule Linz 1999, 45f u. 113–117.

449 Der generelle Marien-Name bezeugt die spezielle Verehrung der Gottesmutter Maria.

450 In diesem Kapitel wird bewusst auf die Anonymisierung verzichtet, da die Interviewpassagen nur mit den Originalnamen einen Sinn ergeben. Die Zitierweise ist deshalb eingeschränkt, um die Anonymität trotzdem bestmöglich zu wahren.

ihr der Name sehr ungeläufig war, vergaß sie ihn gleich wieder und konnte danach ihrer neugierigen Mutter ihren Ordensnamen erst nennen, nachdem sie noch einmal bei der Novizenmeisterin nachgefragt hatte.

Ich habe meinen Namen nicht ausgesucht und ihn mir am Anfang gar nicht gemerkt! Stellen Sie sich vor, ich bin mit dreißig anderen Postulantinnen eingekleidet worden! Das war 1937 am 2. Februar. Und 1938 habe ich mit zwanzig weiteren Schwestern Profess gemacht. [...] Ja, stellen Sie sich vor, was das noch für große Partien waren! [...] Meine Eltern, Vater und Mutter kamen nach der Einkleidung zu mir und meine Mutter fragte mich: ‚Wie heißt Du denn nun im Kloster?‘ Und da musste ich zugeben: ‚Ich weiß es nicht!‘ Ich musste die Novizenmeisterin noch einmal fragen. Dann wußte ich’s wieder! [...] Später hat unser Pfarrer mir geschrieben, dass er in irgendwelchen Büchern herausgefunden hat, dass Ingoberga eine Tochter eines fränkischen Kaisers war.⁴⁵¹

Einige Ordensschwestern tragen als Ordensnamen einen männlichen Namen, ein Umstand der außerhalb des Klosters als irritierend wahrgenommen werden konnte. Auch die Herkunftsfamilien mussten sich erst an die neue namentliche Identität der Frauen gewöhnen und reagierten mitunter mit Erstaunen auf die Namensgebung wie im Fall von Schwester Wendelin. Als Großnichte des Abtes Franz Pfanner, der seinerseits mit Taufnamen Wendelin hieß, sollte der Ordensname auf dieses Verwandtschaftsverhältnis verweisen.

Theresia, meinen Namen, den hab ich nicht gern abgegeben. Man wurde nach einem Namenswunsch gefragt. Ich sagte: ‚Wilhelm, wie mein Vater. An Wendelin habe ich nie gedacht, auch nicht an Franz, obwohl ich ja mit unserem Stifter Franz Pfanner verwandt bin. Dann habe ich Wendelin bekommen. Meine Geschwister haben einen Schreck gekriegt: ‚Einen Bubennamen!‘⁴⁵²

Vielfach berieten die Novizenmeisterin oder die Ordenssoberen die Postulantinnen bei der Auswahl des Namens. Die Namenswünsche der Schwestern waren oft an Personen angelehnt, mit denen eine besondere Verbindung bestand. Jede Schwester hatte eine sehr persönliche Beziehung zu ihren Namensvorschlägen und natürlich spielte auch die Gefälligkeit des Namens eine Rolle.

Den Namen Ingrid hatte die Provinzoberin vorgeschlagen. Sie hat gefragt, ob ich den Namen möchte. Erst hätte ich gerne Georgia gehabt, weil mein verstorbener Vater Georg hieß. Aber dieser Name war schon vergeben. Aber Ingrid gefiel mir auch, denn er ist kurz

451 Interview mit Schwester Ingoberga.

452 Interview mit Schwester Wendelin.

und kann nicht umgemodelt werden. Mir hat er gut gefallen, und die Schwester von der Haushaltsschule, die mochte meinen Namen so richtig gerne. Nur meine Angehörigen, die meinten, das erinnert so an Hitlers Zeit, weil der Name zu der Zeit sehr modern war.⁴⁵³

Wie bereits von Schwester Ingrid angedeutet, konnten Ordensnamen auch abgekürzt beziehungsweise durch Spitznamen oder Koseformen in der Alltagspraxis „umgemodelt“ werden. Lateinische Namen standen für abstrakte Begriffe und Eigenschaften und wurden offensichtlich Ende der 1950er Jahre gerne als Ordensnamen verwendet. Der lateinische Begriff *corda*, der die Pluralform von *cor* darstellt und übersetzt ‚Herzen‘ bedeutet, wurde in Anlehnung an die Herz-Jesu- oder Herz-Marien-Verehrung vergeben.

Den Namen hab ich zugeteilt bekommen. In meiner Zeit waren die lateinischen Namen groß in Mode (*lacht*). Und da gab es Maria Patius, Maria Asunta und es gab schon eine Schwester Corda. Aber die feiert ihren Namenstag an dem Fest vom Herz Jesu. Ich heiße Maria-Corda und feiere meinen Namenstag am unbefleckten Herzen Maria. Ja, und manche von den Schwestern, ja also zum Beispiel die Zahnärztin, die sagt nie Maria-Corda zu mir, die sagt immer nur ‚Herzerl!‘⁴⁵⁴

Dass nicht jede Namensgebung auch ihren praktischen Anforderungen standhielt, zeigt der Fall von Schwester Erika, deren ursprünglicher Ordensname Schwester Tacita war. In ihrer Tätigkeit als Krankenschwester in einem englischsprachigen Krankenhaus in Südafrika hatten die PatientInnen Schwierigkeiten bei der Aussprache des Ordensnamens und behelfen sich durch Benennungen, die unter anderem auf die rötlichen Haare von Schwester Tacita anspielten. Der Oberin des Krankenhauses behagte die Situation auf Dauer nicht und sie initiierte bereits Ende der 1970er Jahre die Umänderung des Ordensnamens auf den ursprünglichen Taufnamen Erika.

Ich hieß vorher Tacita. Ich habe den Namen geändert, weil die englischen Patienten mit meinem Ordensnamen nicht zurecht kamen. Die Patienten haben mich immer beschrieben: ‚Die Blonde, die ‚gingery one‘, die ‚cheeky one‘ – alles Mögliche. Jedes Zimmer hatte seine eigenen Beschreibungen für mich, weil sich die Patienten meinen Namen einfach nicht merken konnten. Die konnten dieses lateinische Wort nicht aussprechen. Eines Tages nannte mich eine Patientin dann ‚the medieval oilpainting‘ (*lacht laut*). Da war es aus für Columba, die damals die *matron* im Krankenhaus war: ‚Nee, das mach ich nicht länger mit!‘ (*Lacht*) Ich hatte die Patientin immer an dieses Bild von Filippo, an das Gemälde einer Madonna erinnert – damals war ich schlanker. Jedenfalls, Columba war damals im Provinzialrat und beim nächsten *meeting* meinte sie: ‚Du musst zu deinem ursprünglichen

453 Interview mit Schwester Ingrid.

454 Interview mit Schwester Maria-Corda.

Namen zurückgehen! [...] Vor der Einkleidung sollten wir drei Namen angeben, meine zwei ersten Vorschläge waren schon an zwei andere gegangen und der dritte hatte der Generaloberin nicht gefallen. Daraufhin hatte ich gesagt: ‚Mir ist es egal!‘ Das war zwei Tage vor der Einkleidung, und ich hatte keine Lust mich da noch mit Namen zu beschäftigen. Damals hat die Mutter Meisterin eine Liste von zwanzig Namen für die Generaloberin zur Auswahl aufgeschrieben. Da kam dann Tacita dabei raus. Auf meiner Wunschliste hatte ich ursprünglich, ich glaube Pascalis, Simone und Petris.⁴⁵⁵

Zwei der befragten Missionsschwestern durften von Anfang an ihren Taufnamen behalten. Diese Praxis setzte sich in den letzten Jahren generell durch, wobei auch nicht mehr darauf Rücksicht genommen werden muss, ob ein Ordensname bereits innerhalb des Ordens vergeben ist. Auch Rückbenennungen zu den ursprünglichen Taufnamen wurden in den letzten Jahren einfacher und unkomplizierter, was einige Schwestern nutzten, um ihren Ordensnamen abzugeben. Damit wurde es auch möglich Namen in Zulu oder Xhosa als Ordensnamen zu behalten. Die jetzige Novizenmeisterin der Mariannahiller Provinz wechselte beispielsweise ihren Ordensnamen von Sister Mathew zurück zu ihrem Zulu-Namen (Sister) Sizakele.

Ordenskleid

Auch das Ordenskleid durchlief in den letzten fünfzig Jahren einige weitreichende Veränderungen in Form und Farbe. Vor allem das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zur „zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens“ forderte eine Reform der Ordenskleidung. In Artikel 17 der „*Perfectae Caritatis*“⁴⁵⁶ vom 28. Oktober 1965 wurde festgehalten: „Das Ordensgewand als Zeichen der Weihe sei einfach und schlicht, arm und zugleich schicklich, dazu den gesundheitlichen Erfordernissen, den Umständen von Zeit und Ort sowie den Erfordernissen des Dienstes angepasst. Ein Gewand, das diesen Richtlinien nicht entspricht, muss geändert werden. Das gilt sowohl für Männer wie für Frauen.“

In der nachkonziliaren Zeit verschwanden die strengen Schleier, die das Blickfeld eingeengt hatten. Die interviewten Schwestern nannten die seitlichen Flügel unterhalb des schwarzen Schleiers ironisch „Scheuklappen“, da sie die Sicht nach rechts und links verstellten. Mit dieser Art des Schleiers war es beispielsweise nicht möglich, ein Auto zu lenken, weshalb bereits Ende der 1950er Jahre der Schleier leicht verändert und die seitlichen Flügel weg gelassen wurden. In diesem Sinn sind die Veränderungen an der Ordenskleidung auch als Anpassung an „weltliche“ Herausforderungen und als ein Zeichen der „Öffnung zur Welt“ zu verstehen.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Interview mit Schwester Erika.

⁴⁵⁶ Das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens wurde von Papst Paul VI. erlassen.

⁴⁵⁷ Vgl. Hüwelmeier, Närrinnen, 163–176.



Abb. 22: Entwicklung der Ordensstracht: Ordenskleider der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut von 1910, bis ca. 1966, nach dem Konzil und heute (Quelle: M. G.).

Die befragten Frauen waren alle noch mit dem alten Ordenshabit eingekleidet worden. Ab 1966 wurden Neuentwürfe für das Ordenskleid und den Schleier angefertigt und alte Ordenskleider umgeändert. Leichtere und weiße Stoffe verschafften vor allem Schwestern in den tropischen Ländern mehr Tragekomfort und eine Erleichterung im Ausüben mancher Tätigkeiten. Schwester Maria-Ruth war an der Entwicklung der Ordenstracht beteiligt und fertigte Ordenskleider nach den neuen Schnittmustern an. Sie war zu diesem Zeitpunkt bereits im Missionseinsatz in der Transkei in Südafrika. Mit der Unterstützung einer Schwester, die ausgebildete Schneiderin war, fertigte sie neue Modelle der Ordenstracht an.

I took over the sewing and together with Sister James, an African sister, we worked ourselves into it. I went for a week to Mariannahill, to see sister Gisela, a trained tailorist. She helped me to develop a pattern. [...] I had to sew a dress, a veil and a scapular in a week's time. I came back to Glen Avenet and then the two of us we developed ein Schnittmuster, a pattern for each sister.⁴⁵⁸

Vor allem der Schleier wurde durch die konziliare Reform komplett erneuert und gewährte den Schwestern freie Sicht und bedeckte nicht mehr das ganze Haar. Die ‚alte‘ Ordenstracht, aus wesentlich schwereren und schwarzen Stoffen angefertigt, wurde von den Interviewpartnerinnen vor allem in den heißen Sommermonaten in Südafrika als den klimatischen Bedingungen völlig inadäquat und unhygienisch beschrieben.

Noviziat

Nach der Einkleidungsfeier folgte das einjährige, ab 1960 eineinhalbjährige Noviziat,⁴⁵⁹ das die eigentliche Zeit der Vorbereitung auf die Ablegung der Ordensgelübde darstellte. Die Novizinnen waren in einem eigenen Haus oder einem eigenen Trakt innerhalb des Klosters untergebracht und sollten möglichst abgeschottet und unter sich die einjährige Ordensausbildung absolvieren. Ansprechperson und Verantwortliche für die angehenden Ordensschwestern war die Novizenmeisterin, die die Ausbildung leitete und somit die wichtigste Bezugsperson für die jungen Frauen war. Die Schwestern erhielten täglichen Unterricht, erfüllten ihre Gebetspflichten und arbeiteten wechselweise in den verschiedenen Bereichen des Klosterbetriebes. Während der Noviziatszeit sollten die zukünftigen Schwestern lernen, ein Leben in Keuschheit, Armut und Gehorsam nach den speziellen Regeln des Ordens zu führen.

Die interviewten Frauen absolvierten ihre Ordensausbildung, bevor die Reformen und Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils wirksam wurden, die für Ordensgemeinschaften

⁴⁵⁸ Interview mit Schwester Maria-Ruth P., Jg. 1934.

⁴⁵⁹ Mit der Ausdehnung der Noviziatszeit wurde die Ausbildung intensiviert und die Phase der Entscheidung zum Ordenseintritt verlängert. Heute dauert das Noviziat zwei Jahre.

vor allem die Personenwürde und die Förderung jeder einzelnen Ordensperson stärker betonten.⁴⁶⁰ Dem Ordensnachwuchs wurde in der vorkonziliaren Zeit im Allgemeinen wenig Mitspracherecht bei Entscheidungen eingeräumt und von den Novizinnen wurde vollkommene Disziplinierung und Opferbereitschaft gefordert. Die Angst, als nicht geeignet eingestuft und in der Folge für ein weiteres Ordensleben abgelehnt zu werden, belastete einige der interviewten Frauen. Schwester Barbara fühlte sich während ihrer Ordensausbildung stark verunsichert und überfordert. Sie hätte sich in ihrer Ordensausbildung jene individuelle Unterstützung gewünscht, die heute selbstverständlich erscheint.

Im Gegensatz zu heute hatten wir sehr wenig *Input*. Wir bekamen jeden Tag unsere Vorträge, aber das war alles. [...] Ich glaube, wenn ich damals nur die Hälfte von dem gehabt hätte, was heute an Vorbereitung üblich ist, dann wäre mir vielleicht einiges leichter gefallen. Als Postulantin war ich so *happy*, ach, ich war so fröhlich. Und eines schönen Tages ruft mich die Mutter Meisterin und sagte, ich müsste mich irgendwie bessern, ich weiß heute noch nicht weshalb, jedenfalls es muss sich irgendwie um die Spiritualität gedreht haben. Und von der Zeit an hatte ich immer Angst, dass ich heimgeschickt werde. Und diese Angst hat mich begleitet durchs Postulat und durchs Noviziat. [...] Ich musste dann ein halbes Jahr nachmachen. Man hat zu mir gesagt wegen der Spiritualität oder so ähnlich, ich habe das nie richtig verstanden. [...] Das ist mir bis heute noch ein Rätsel. Denn ich hab mich derart geplagt und mich bei den Exerzitien vor der Einkleidung so angestrengt. Schau, hätte ich ein bisschen mehr Hilfe gehabt, wäre es nicht passiert, dass ich direkt einen Zusammenbruch hatte. Damals hatte ich einen Zusammenbruch. Ja, aber das gehörte zu mir wahrscheinlich.⁴⁶¹

Tatsächlich wurden nicht alle Bewerberinnen zur Ordensprofess zugelassen beziehungsweise Schwestern frühzeitig aus dem Postulat oder dem Noviziat entlassen. Bis zur Ablegung der ersten Gelübde war eine Entlassung, aber auch ein freiwilliges Verlassen des Ordens ohne weitere Komplikationen möglich. Vor allem die Anfangszeit der Ausbildung als Schülerin und Kandidatin dürfte die Phase mit der höchsten drop-out-Rate gewesen sein. Als Schwester Krispina nach eineinhalb Jahren als Missionsschülerin Kandidatin wurde, plagten sie massive Zweifel, ob sie überhaupt zur Ordensfrau berufen sei. Sie stellte bereits Überlegungen an, das Kloster zu verlassen und wandte sich mit ihrem Problem an die Novizenmeisterin.

Und als ich dann Kandidatin war, hatte ich plötzlich Bedenken: ‚Ach, ich hab keinen Beruf.‘⁴⁶² Ich musste mit der Mutter Meisterin sprechen, ehe es zu spät ist. Die war damals

460 Vgl. Alfons Fehring, *Leitbild klösterlichen Lebens. Grundfragen der Ordensreform*, Friedberg bei Augsburg 1968, 43.

461 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

462 Mit ‚Beruf‘ ist hier die Berufung zum Ordensleben gemeint.

krank und lag im Bett. Sie war immer sehr sehr streng mit mir, aber an dem Tag, wo ich gesagt hab: ‚Mutter Meisterin schauen Sie, jetzt senden Sie mich bitte heim, ich habe keinen Beruf. Ja, es hat keinen Sinn, Sie länger hinzuhalten.‘ Da war sie so lieb, wie ich sie nie gekannt hab vorher. Sie sagte: ‚Nein, du hast Beruf, und diese Schwierigkeiten kommen in jedermanns Leben früher oder später.‘ Und dann war ich natürlich sehr glücklich und getröstet eine Zeit lang. Und dann nach zwei, drei Wochen kam es wieder. Ich hab mir gedacht: ‚Na, die Mutter Meisterin hat sich getäuscht, ich hab keinen Beruf. Und dann wurde ich in den Speisesaal versetzt und hörte im Radio, dass Papst Pius XII. einen Schlaganfall erlitten hätte. [...] Auf jeden Fall hab ich nachts geträumt, dass Pius XII. vor mir stand und sagte: ‚Ich werde für dich beten‘, und zwar in einer Stimme, bei der man merkte, dass er kein Deutscher war. Er war so schön, so schön, das kann ich keinem erzählen. [...] Ich bin aufgewacht und war so glücklich! Von dem Moment an hab ich gewusst, dass ich es schaff! [...] Auf jeden Fall bin ich dann glücklich weiter gegangen in das Noviziat, aber *this was all peanuts*, das Schlimmste war hinter mir.⁴⁶³

Die unterstützenden Worte der Auszubildnerin und die spirituelle Erfahrung des Traumes verhalfen der jugendlichen Schwester Krispina zur inneren Überzeugung, den für sie richtigen Lebensweg eingeschlagen zu haben. An einer späteren Stelle nannte sie diesen Traum rückblickend als wichtigsten Moment in ihrem Leben.

In den Interviews beschrieben die befragten Frauen nicht nur eigene Zweifel, sondern erwähnten zahlreiche Fälle, in denen ursprünglich eingetretene Frauen die Klostergemeinschaft wieder verlassen haben. In der „Historischen Dokumentation“ des Missionsordens der Schwestern vom kostbaren Blut aus dem Jahre 1971 wurden für Deutschland 24 Austritte und 13 Entlassungen,⁴⁶⁴ für Österreich zehn Austritte und vier Entlassungen ausgewiesen.⁴⁶⁵ Es ist allerdings nicht angeführt, in welchem Stadium der Ordensausbildung die ausgetretenen beziehungsweise entlassenen Frauen waren. Aufgrund der geringen Anzahl dürfte es sich allerdings um Frauen gehandelt haben, die die Ordensgemeinschaft nach Ablegung der ersten Gelübde verlassen haben. Die Zahl der Austritte und Entlassungen vor der ersten Profess müsste höher gewesen sein. Gründe für eine Entlassung konnten ständige Verstöße gegen die Ordensregeln, offensichtlich mangelnde Religiosität, hartnäckiger Ungehorsam oder auch gesundheitliche Probleme sein.⁴⁶⁶ Schwester Josefa erinnerte sich daran, gemeinsam mit acht weiteren Kandidatinnen im Kloster eingetreten zu sein. Bei der Einkleidung ins Noviziat waren von den neun nur noch vier Frauen übrig geblieben.

463 Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

464 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 88.

465 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 101.

466 Vgl. Primetshofer, Ordensrecht, 189.

Von neun Eingetretenen waren wir nur noch vier bei der Einkleidung, viele sind vorher heimgegangen und eine wurde heimgeschickt. Ein Geistlicher aus Wels hat seine Schwester geschickt, die kam in einem kurzen Kleid, und ob sie nicht auch Ströckelschuhe anhatte? Auf jeden Fall als es zur Beichte ging, fragte sie: ‚Was tut man denn da, wenn man beichten geht?‘ Die wusste nicht einmal, was man da tut! Aber die Mutter Meisterin hat gesagt: ‚Lasst sie ein bisschen Ordensgeist annehmen und dann kann sie wieder heimgehen.‘ 14 Tage war sie da. Ich sehe sie heute noch, mit dem kurzen Kleidchen.⁴⁶⁷

Generell wurde die Ausbildungszeit des Postulats und des Noviziats als „sehr streng“ bezeichnet. Die Interviewpartnerinnen relativierten in den meisten Fällen ihre eigenen Erfahrungen der erlebten Disziplinierung und Strenge, indem sie auf die mittlerweile veränderten Bedingungen in der Ordensausbildung hinwiesen und damit ihre geäußerte Kritik am vormaligen Ausbildungssystem abschwächten. Sehr deutliche Worte gebrauchte Schwester Rosalia, der während des Noviziats nicht erlaubt wurde, an der Beerdigung ihrer Mutter teilzunehmen.

Die Mutter ist gestorben, als ich im Noviziat war. Damals durften wir nicht zur Beerdigung heimfahren. Das war sehr streng. Ich wusste, dass sie am Sonntag-Nachmittag um zwei Uhr begraben wurde, und ich wollte zumindest den Nachmittag in der Kirche im Gebet verbringen. Nichts da, ich musste mit nach draußen in die Rekreation in den Schnee,⁴⁶⁸ eine Schneeballschlacht mitmachen. Das war damals so, man hat es angenommen. Heute würde jeder sagen, das ist ja unmöglich. Grausam würde ich heute sagen. Wenn ich in die Kapelle gegangen wäre, hätte ich nicht einmal geweint, aber ich wäre beim lieben Gott gewesen und bei meiner Mutter, aber das gab's nicht! Traurig, wenn ich das daheim erzählt hätte, die hätten sicher alle den Kopf geschüttelt, was muss denn das für ein Kloster sein! Aber es war so.⁴⁶⁹

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde von den Novizinnen völlige Selbstaufgabe verlangt und das ‚Annehmen‘ von Regeln und Bestimmungen als Gradmesser für die Erfüllung des Gehorsamsgelübdes betrachtet. Bei Regelverstößen waren Schwestern angehalten, vor der versammelten Gruppe öffentlich ihr eigenes Fehlverhalten einzugestehen und sich selbst ‚anzuklagen‘. Vor allem Vergehen gegen die Gemeinschaft, Unachtsamkeiten, Störungen des Gemeinschaftslebens oder das Übertreten der Schweigeordnung⁴⁷⁰ sollten vor den Mitschwes-

467 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

468 Erholung und Freizeitprogramm.

469 Interview mit Schwester Rosalia D., Jg. 1918.

470 Obwohl die Schwestern vom Kostbaren Blut nicht zu den strengen Schweigeorden wie beispielsweise die Trappisten zählen, gehörte das Schweigen zu einer wichtigen Tugend. Nur zu den ‚Rekreativstunden‘ bestand allgemeine Sprecherlaubnis, bei der Arbeit sollte unnötige Konversation unterlassen werden und vor allem bei den Mahlzeiten geschwiegen werden. Am Abend galt ‚strenges Schweigen‘. Heute ist das Sprechen erlaubt, es herrscht allerdings nach wie vor eine merkbare Stille innerhalb des Klosters.

tern bekannt werden. Innerhalb von Ordensgemeinschaften waren diese „Schuldkapitel“ bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil allgemein üblich, im Laufe der 1960er Jahre wurden sie in den meisten Fällen abgeschafft.⁴⁷¹ Einige Interviewpartnerinnen äußerten sich im Rückblick froh darüber, dass diese Praxis aus dem Ordensalltag verschwunden sei. ‚Außerordentliche Bußübungen‘ etwa in Form der körperlichen Selbstgeißelung, wie sie in einigen Ordensgemeinschaften praktiziert wurden, fanden im Orden der Schwester vom Kostbaren Blut keine Anwendung. Sehr wohl aber gehörte beispielsweise Fasten zum praktizierten Repertoire von Bußübungen.⁴⁷² Schwester Henrietta beschrieb die Ordensausbildung nach der „alten Form“ als disziplinierten Drill, bei dem auch öffentliches Bestrafen angewendet wurde.

Wenn man aus dem Noviziat kommt, ist man richtig *getrained*. Man weiß nicht mehr, ob man rechts oder links gehen muss so ungefähr. [...] Das Noviziat war wirklich noch nach der alten Form. Ich wusste zum Beispiel nicht, dass man nicht sprechen darf. Ich hatte so gar keinen Dunst davon, ich bin dermaßen unwissend rein gegangen. Man durfte nicht sprechen, und wenn man trotzdem sprach, musste man sich öffentlich anklagen: ‚Ich habe da und da gesprochen‘. Man musste sich hinknien, im Refektorium vor allen Schwestern und Buße verrichten. Am Schrecklichsten fand ich, als Buße abgesondert von den anderen zu essen. Man musste sich in der Ecke hinsetzen und vorne an den ersten Tischen vorbei gehen und um Suppe bitten. [...] Beim Essen wurde nicht gesprochen, da gab es eine Lesung. Also man wurde wirklich *getrained*, weil man ein innerlicher Mensch werden sollte.⁴⁷³

Die Einordnung in die klösterliche Lebensweise forderte auch den Verlust von Privatsphäre und Privatbesitz. Schwester Aloisia war eine der wenigen Frauen, die vor dem Klostereintritt bereits erwerbstätig waren. Als Fürsorgerin erhielt sie ein regelmäßiges Einkommen und war versichert. Zur Zeit ihres Ordenseintrittes war es noch nicht üblich, dass auch für Ordensfrauen Krankenversicherungen abgeschlossen wurden.

Das Noviziat und die Vorbereitung waren nicht einfach. Damals waren noch 18 Betten in einem Schlafsaal, jeweils ein kleiner Raum mit Vorhang abgetrennt, da war nicht viel Platz, gerade zum Umdrehen – und für ein Nachtkästchen. Schwer ist mir gefallen, dass ich plötzlich keine Uhr mehr hatte und nicht mehr krankenversichert war. Das waren so Gedanken, die mir durch den Kopf gingen, aber ich habe gedacht, wenn Gott mich berufen hat, dann wird er schon nach mir schauen.⁴⁷⁴

471 Vgl. Hüwelmeier, Närrinnen, 209f.

472 Einen Überblick über Disziplinierungstechniken in Klöstern mit kulturgeschichtlichen Hintergründen gibt Hüwelmeier in ihrer Studie zur Ordensgemeinschaft der Armen Dienstmägde Jesu Christi. Vgl. Hüwelmeier, Närrinnen, 197–213.

473 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

474 Interview mit Schwester Aloisia G., Jg. 1938.

Den Erzählungen von Disziplinierungen und Restriktionen stehen positive Schilderungen der klösterlichen Frauengemeinschaft als lebendig und fröhlich gegenüber. Immer wieder wurde von Seiten der Interviewpartnerinnen betont, dass in der Phase ihres eigenen Ordenseintrittes noch sehr viele Gleichgesinnte in den Orden eingetreten sind und diese Frauengemeinschaft als sehr wichtig und Halt gebend erlebt wurde, was auch über so manche Anpassungsschwierigkeiten hinweghalf. Schwester Luisa deutete auf die Frage nach möglichen Umstellungsschwierigkeiten während der Ordensausbildung zwar die Erinnerung an Probleme an, betonte jedoch vor allem die stützende Gemeinschaft von jungen Frauen. „Im Großen und Ganzen, muss ich sagen, hat mir das Klosterleben nicht sehr viel ausgemacht, weil wir viele junge Leute waren. Wir waren einmal eine Gruppe von 35 jungen Schwestern, die noch vor der ewigen Profess standen. Stell dir das einmal vor! Das war ein Leben und eine Begeisterung!“⁴⁷⁵



Abb. 23: „Untenstehendes Bild zeigt die Schwestern in fröhlicher Runde.“ (Originalbildüberschrift) (Quelle: Mariannahill, 2, 1966, 50).

Die Erinnerung an eine große Gruppe von jungen Frauen steht in Kontrast zur mittlerweile sehr überalterten Ordensgemeinschaft, in die kaum noch junge Frauen eintreten. Ende der 1950er Jahre bestand die Kommunität im Kloster Wernberg vorwiegend aus jungen Schwestern. „Die Altersgrenze liegt bis zu 80 Prozent zwischen 18 und 35 Jahren“, beschrieb Schwester Eva-Maria Kremer die Situation und verwies im Unterschied dazu auf die Gemeinschaft im holländischen Mutterhaus Heilig Blut, in dem der Anteil an älteren Schwestern deutlich höher war.⁴⁷⁶ Schwester Josefa erinnerte sich ebenfalls an den Zustrom an Kandidatinnen und daran, wie sie die Neankömmlinge während des Noviziats durch

⁴⁷⁵ Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

⁴⁷⁶ Kremer, Blick, 51.

spezielle Gebete begleiteten. „Wir waren damals viele und haben auch viel gebetet im Noviziat. Wenn die Novizenmeisterin eine neue Kandidatin angekündigt hat, dann haben wir für die gebetet. Das war so schön, wir haben da immer für alle gebetet. Wir hatten extra unsere Gebete im Noviziat und immer viele Berufungen. Und das war schön, dass wir so viele waren.“⁴⁷⁷

Die Novizenmeisterin, von den Novizinnen auch ‚Mutter Meisterin‘ genannt, war eine zentrale Bezugsperson für alle Ordensschwwestern während deren Ausbildungszeit. Daneben existierte ein Netz von Mentorinnen, die vor allem neu ankommende Frauen im Kloster unterstützen sollten. Bei den so genannten ‚Schutzengeln‘ handelte es sich um Postulantinnen, die unerfahrenen Schwestern zur Seite stehen und diese in die Gepflogenheiten des Klosteralltags einführen sollten. Abgesehen von der Unterstützungsfunktion übten die ‚Schutzengel‘ aber auch eine Kontrollfunktion aus.⁴⁷⁸

Ein Teil der Ordensausbildung war der Erholung und Freizeit gewidmet, in der Sport, Musik, Wanderungen, aber auch Tanz und Theaterspiel auf dem Programm stehen konnten. Im Zentrum standen dabei das Erleben und die Pflege der Gruppengemeinschaft. Vertraute Freundschaften zwischen zwei Schwestern waren bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil für Ordensfrauen nicht erlaubt. Diese als ‚Partikularfreundschaften‘ bezeichneten Beziehungen waren unerwünscht, weil sie zum einen dem Prinzip der Gleichbehandlung aller Schwestern innerhalb der Gemeinschaft widersprachen und zum anderen davon ausgegangen wurde, dass sie die ausschließliche Hingabe an Gott beeinträchtigten. Nicht zuletzt sollten durch die Unterbindung von Freundschaften zwischen Ordensfrauen auch homosexuelle Beziehungen verhindert werden. Gertrud Hüwelmeier argumentiert in ihrer ethnologischen Studie zu den Lebenswelten von Ordensfrauen, dass das „Keuschheitsgelübde in seiner Alltagspraxis ganz entscheidend auf die Beziehungen zu anderen Schwestern gerichtet war: Der Verzicht von Berührungen, Intimität und Körperkontakt gehörte zu den wesentlichen Elementen der Selbstdisziplinierung und der Kontrolle“.⁴⁷⁹ Schwester Barbara verstand sich besonders gut mit einer Mitschwester, die am selben Tag Geburtstag hatte wie sie. Von der Novizenmeisterin wurde sie darauf aufmerksam gemacht, von dieser Schwester größeren Abstand zu halten.

In meiner Gruppe, zu der ich gehörte, war auch eine Schwester, die am selben Tag und im selben Jahr geboren war wie ich. Und mit der hab ich mich irgendwie gut verstanden. Sie war Lehrerin. Dann meinte die Mutter Meisterin, ich soll mich nicht so viel mit der abgeben. Warum weiß ich auch nicht. Wir haben uns einfach gut verstanden. Wir haben uns gemocht! Aber das war auch alles. Für mich gab es da niemals mehr. Es gab auch

⁴⁷⁷ Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

⁴⁷⁸ Vgl. Schriftlicher Lebenslauf von Schwester Krispina R., 4.

⁴⁷⁹ Vgl. Hüwelmeier, NÄrrinnen, 185.

im Kloster welche, das habe ich gehört, die *lesbian* waren. Die haben dann halt gehen müssen.⁴⁸⁰

Das Thema der ‚Partikularfreundschaften‘ kam nur sehr vereinzelt und auf dezidiertes Nachfragen in den Interviews zur Sprache und wurde in den meisten Fällen von den Interviewpartnerinnen nur sehr kurz und distanziert beantwortet. Schwester Josefa erwähnte in ihrer Lebensgeschichte Mitschwestern, mit denen sie sich gut verstand und gemeinsame Interessen teilte.

Im Kloster ist es besser, man hält sich ziemlich *separate*. [...] Früher hat es ja geheißt, Freundschaft darf es keine geben, Partikularfreundschaft das ist ja gefährlich. [...] Ich habe mich mit Schwester Otilie gut verstanden. Sie war fünf Jahre älter als ich und wir haben uns immer gut verstanden. Es ist nicht so leicht eine richtige Freundin, die wirklich in Freud und Leid zu dir steht, zu kriegen, das ist nicht leicht. [...] Früher haben manche wirklich eine Partikularfreundschaft gehabt, aber ich hab mich nie darauf eingelassen, und jetzt bin ich schon so alt und es ging immer alles gut.⁴⁸¹

Obwohl sich Schwester Josefa offensichtlich froh darüber äußerte, echte Freundinnen gefunden zu haben, distanzierte sie sich von so genannten ‚Partikularfreundschaften‘, die sie mit einer gewissen Gefährlichkeit und Verführung verband. Vertrautheit, Emotionalität und eine mögliche erotische Anziehung bedeuteten eine Gefährdung des Keuschheits-Gelübdes. Das Thema Homosexualität ist innerhalb katholischer Ordensgemeinschaften nach wie vor ein Tabu, was durch die generelle Haltung der Katholischen Kirche verstärkt wird. In den USA veröffentlichten die beiden ehemals als Ordensschwestern lebenden und mittlerweile bekennenden Lesben Rosemary Curb und Nancy Manahan 1985 ein Buch mit Geschichten von Ordensschwestern, die sich selbst als lesbisch bezeichneten.⁴⁸² Bis auf wenige Ausnahmen stammten die darin gesammelten Berichte von Frauen, die aufgrund ihrer Homosexualität aus dem jeweiligen Orden ausgetreten waren.

Profess

Das Noviziat endet mit dem zeremoniellen Ablegen der ersten ‚zeitlichen‘ Gelübde. Bei der so genannten Profess bekennen sich Ordensleute öffentlich zu einem Leben nach den Ordensregeln des jeweiligen Ordens und zu einem Leben in Keuschheit, Armut und Gehorsam. Diese drei Aspekte klösterlichen Lebens werden die „evangelischen Räte“ genannt und

480 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

481 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

482 Rosemary Curb u. Nancy Manahan, Die ungehorsamen Bräute Christi. Lesbische Nonnen brechen das Schweigen, München 1986.

fordern eine vollständige Überantwortung des eigenen Selbst an Gott.⁴⁸³ Das Gelübde der Keuschheit oder Ehelosigkeit bedeutet die Verpflichtung zur vollkommenen Enthaltbarkeit im Zölibat und soll Ansporn sein, „sich mit ganzer Kraft und Hingabe dem göttlichen Dienst und den Werken des Apostolats zu widmen“.⁴⁸⁴ Das Armutsgelübde geht auf eine Aufforderung Jesu an seine Jünger zurück, auf Besitz und Habe zu verzichten und bezieht sich vor allem auf eine innere persönliche Haltung, die sich von materiellem Besitz lösen soll.⁴⁸⁵ Das Gelübde des Gehorsams bezieht sich ebenfalls auf Jesus und dessen völlige Unterwerfung unter den Willen Gottes und seinen Gehorsam bis zum Tod. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird im Zusammenhang mit dem Gehorsamsgelübde betont, dass auch im Gehorsam die Personenwürde gewahrt bleiben müsse. Damit wurden autoritäre Führungsstile hinterfragt.⁴⁸⁶

Als sichtbares Zeichen der abgelegten Profess erhielten Neuprofessen der Schwestern vom Kostbaren Blut ein Kreuz an einer roten Kordel, einen Gürtel, einen Rosenkranz und einen schwarzen Schleier im Unterschied zum weißen Novizinnenschleier. Schwester Eva-Maria Kremer beschrieb Ende der 1950er Jahre die Symbolik der überreichten Gegenstände:

Nun erhält jede Schwester das Brustkreuz. Unter dem Gnadentau des Kostbaren Blutes soll sie in jeglicher Tugend wachsen. Sie, die den Gekreuzigten als Bräutigam erwählte, soll ihr Kreuz demütig und geduldig alle Tage ihres Leben tragen. Bei Überreichung des Gürtels mahnt der Priester zur Enthaltbarkeit und Keuschheit, der Rosenkranz wird ihr als Geschenk der himmlischen Mutter und als sichere Waffe gegen alle Angriffe des bösen Feindes gegeben.⁴⁸⁷

Die ersten ‚zeitlichen‘ Gelübde wurden und werden auch heute noch auf ein Jahr befristet abgelegt. Innerhalb von drei Jahren erneuert und verlängert die jeweilige Schwester jedes Jahr ihre Verbindung mit dem Orden. Erst nach drei Jahren des ‚Juniorates‘, wie diese Phase genannt wird, können die ‚ewigen‘ Gelübde abgelegt werden. Mit der Ablegung der ewigen Gelübde wird die Ordensschwester zum vollständigen Ordensmitglied und geht eine Verbindung mit Gott und der Ordensgemeinschaft ein, die nur durch päpstlichen Dispens gelöst werden kann. Schwestern vom Kostbaren Blut erhalten bei Ablegung der ewigen Gelübde einen Ring, der diese ewige Bindung mit Gott symbolisiert. Während die erste Profess im selben Kloster abgelegt werden musste, in dem die Schwestern auch das Noviziat verbrachten, wurden einige der interviewten Frauen bereits vor der ewigen Profess nach Südafrika in die Mission geschickt, wo sie dann die ewigen Gelübde ablegten.

483 Vgl. Meier, Rechtswirkungen, 335.

484 Primetshofer, Ordensrecht, 27.

485 Vgl. Meier, Rechtswirkungen, 338.

486 Vgl. Meier, Rechtswirkungen, 340.

487 Kremer, Blick, 92.

Obwohl der ewigen Profess bereits mindestens fünf Jahre Klosterleben und -ausbildung voran gingen, war die Entscheidung, eine endgültige und unbefristete Bindung zu Gott und dem Orden einzugehen, für viele Schwestern ein großer und bedeutender Schritt. Schwester Arno trug sich vor der Ablegung der ewigen Gelübde mit dem Gedanken aus dem Orden auszutreten, weil sie einen intensiven Wunsch nach eigener Familie und Kindern verspürte.

Eineinhalb Jahre vor der ewigen Profess hab ich gemeint, ich gehe jetzt wieder raus, weil in mir drinnen war einfach der Wunsch, eine Familie zu haben, Kinder zu haben, das war einfach da. Da hab ich viel mitgemacht, ich habe lange gebraucht, bis ich mich dann richtig entschieden habe, zu bleiben, das war dann eine echte Entscheidung. Das muss ich ehrlich sagen, ich hab mich so eineinhalb Jahre richtig durchringen müssen.⁴⁸⁸

Für Schwester Henrietta war bis zuletzt unklar, ob sie die ewigen Gelübde überhaupt ablegen könnte, da sie kurz vor der ewigen Profess schwer erkrankte. Krankheiten konnten ein Grund für eine Nichtzulassung zu den Gelübden darstellen und gefährdeten vor allem einen möglichen Einsatz in der Mission. Schwester Henrietta war wochenlang verunsichert, ob sie aufgrund der eingetretenen Lungenerkrankung zu den ewigen Gelübden zugelassen würde.

Jedenfalls gerade sechs Wochen vor der ewigen Profess hat der Arzt dann festgestellt, ich hätte Schatten auf der Lunge. ‚Ja‘, sagte er: ‚Wollen Sie wirklich noch Ewige machen?‘ So ging das hin und her, es war eine große Ungewissheit ob ich die ewige Profess überhaupt machen könnte. [...] Erstmal musste ich in Neuenbeken im Bett liegen. Dann kamen die Generaloberin und die Provinzialoberin und besuchten die Kranken. Die Provinzoberin, die mich so ein bisschen im Ungewissen gelassen hatte, sagte zu mir: ‚Ja, kann denn die Schwester Henrietta Ewige machen?‘ Die Generaloberin meinte dann: ‚Ach, selbstverständlich kann die Ewige machen!‘ Ja, und dann hab ich die Ewige gemacht und die Oberin meinte, dass es mir in der Mission besser gehen würde. Also nach der Ewigen würde ich dann in die Mission gehen, sobald das möglich war.

Für Schwester Katharina waren die ewigen Gelübde Endpunkt einer schwierigen Phase, die sie davor ebenfalls aufgrund einer schweren Lungenerkrankung durchgemacht hatte. Sie hatte sich beim Stiegenreinigen im Freien eine tuberkulöse Lungenentzündung und eine Rippenfellentzündung zugezogen und schwebte als 22-jährige in Lebensgefahr, sodass sogar ihre Eltern gerufen wurden, um sich von ihr zu verabschieden. Nach monatelangem Liegen erholte sie sich langsam wieder. Die Überwindung der Krankheit betrachtete sie im Nachhinein als eine Prüfung, sich ganz dem Willen Gottes zu überlassen. „Als ich meine ewigen Gelübde ablegte, da hab ich das ganz bewusst gemacht. Ich habe dem Herrgott versprochen,

488 Interview mit Schwester Arno G., Jg. 1942.

ich werde den Gehorsam üben, auch wenn es mir ganz schwer fällt. Ich möchte mich ganz hingeben. Ob ich jetzt krank bin oder gesund.“⁴⁸⁹

Bis Ende der 1960er Jahre fanden an den einzelnen Ordensniederlassungen jedes Jahr teilweise mehrmals Professfeiern statt. Mit der deutlichen Abnahme der Ordenseintritte wurden die Zeremonien zur ewigen Profess eine Seltenheit, sie werden heute dementsprechend feierlich begangen. Die Professfeier von Schwester Josefa fand am 2. Februar 1966 zum Fest „Maria Lichtmess“ statt. Da dieser Tag auf einen normalen Arbeitstag fiel, musste die Messe sehr früh am Morgen begangen werden.

Wenn heute jemand ewige Profess macht, müssen die ein halbes Jahr Vorbereitung machen, manche sind auch nach Rom gegangen für Vorbereitungskurse und weiß der Kuckuck was. Wir haben damals Exerzitien gehabt, bei denen ich kaum was verstanden habe, und die Messe war um sechs Uhr früh. Der 2. Februar war nämlich ein Wochentag, und die Schwestern, die Lehrerinnen waren, mussten danach in die Schulen gehen. Damit jemand da ist zum Singen und zum Mitfeiern haben wir um sechs Uhr in der Früh unsere Profess gehabt. Na, was die jetzt für ein Tamtam machen. Der Bischof war wohl da und es war ein schöner Tag, wir waren fünf.⁴⁹⁰

Neun der interviewten Missionsschwestern hatten ihre ewigen Gelübde im ‚Missionsland‘ abgelegt. Die anderen verbrachten zum Teil noch Jahre im Kloster oder in Ordenseinrichtungen in Deutschland und Österreich, bevor sie zum Missionseinsatz geschickt wurden. Sie übernahmen Arbeiten innerhalb der klostereigenen Betriebe oder wurden in der Küche, in der Wäscherei oder für Verwaltungstätigkeiten eingesetzt. In Neuenbeken betrieb der Orden der Schwestern vom Kostbaren Blut eine Paramentenstickerei mit Weberei,⁴⁹¹ einen Kunstgewerbebetrieb und ein Altersheim.⁴⁹² Der österreichische Standort Wernberg verfügte über eine Hostienbäckerei, eine Paramentenstickerei, eine Landwirtschaft und eine Gästepension.⁴⁹³ Daneben wurden Schwestern als Pfarrschwestern, Haushaltshilfen und Religionslehrerinnen in verschiedenen Einrichtungen eingesetzt.

Als ehemalige Wirtstochter schien Schwester Katharina dafür prädestiniert, im Gästebetrieb des Klosters Wernberg mitzuarbeiten. Sehr kurzfristig wurde sie allerdings mit einer völlig anderen Aufgabe betraut. Binnen zwei Tagen sollte sie in einer Schule Religion unterrichten, eine Tätigkeit, die völlig neu für sie war und sie anfänglich schwer überforderte.

489 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931.

490 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

491 Als Paramente werden in der katholischen Kirche Textilien bezeichnet, die in Messfeiern Einsatz finden. Darunter fallen auch die Messgewänder und Stolen für Priester, die zum Teil kunstvoll bestickt werden.

492 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 85.

493 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 98.

Eines Tages hat mich die Provinzoberin gerufen, das war im Jahr `58 und gesagt: ‚Wir brauchen Dich, du sollst Religionslehrerin machen.‘ – Ohne jede Ausbildung dafür! – ‚Weil die andere Schwester, die schafft das diszipliniert nicht, die kann die Kinder nicht bändigen.‘ In dieser Schule waren nämlich die bis 14-jährigen. Das war die Schule in Gottestal, die zum Kloster Wernberg dazu gehört. Es war eine große Klasse, mit fünfzig Buben und Mädchen, die nicht den geistigen Standard hatten, um in die Hauptschule nach Villach zu gehen. [...] Da wär ich am liebsten ins Wasser gefallen, weil ich so verzweifelt war. [...] Es kann eben auch schwer sein im Gehorsam, weil ich ja nicht wusste, ob ich das überhaupt kann. [...] Aber eine Mitschwester hat mir geholfen. Ich habe gesagt: ‚Wenn es nicht geht, dann müsst ihr halt wieder eine andere schicken.‘ [...] Alles ist gut gegangen, ich hab das Schuljahr fertig gemacht. Im Herbst bekam ich dann schon 24 Wochenstunden und zwölf Klassen!⁴⁹⁴

Zwei Jahre blieb Schwester Katharina im Schuldienst, bevor sie wiederum relativ kurzfristig für eine Verwaltungstätigkeit in einem Krankenhaus im kanadischen Toronto bestimmt wurde. Die wenigsten der befragten Frauen wagten es, eigene Wünsche zu äußern oder sich den Bestimmungen der Vorgesetzten zu widersetzen. Der klösterliche Gehorsam verlangte das weitgehende Befolgen von Anordnungen und Aufträgen und die Unterordnung des eigenen Willens. Schwester Caroline absolvierte die Missionsschule in Neuenbeken und sollte in London das Lehrfach Mathematik studieren. Der Beruf einer Lehrerin entsprach durchaus ihren Interessen, aber sie selbst hätte lieber Geschichte oder Literatur als Studienfächer gewählt. Das Studium in London bildete eine Ausnahmezeit, da sie an einem öffentlichen *College* studierte und dort ihren Lebensweg als Ordensfrau von anderen immer wieder in Frage gestellt sah. Gemeinsam mit Ordensschwestern anderer Kongregationen wohnte sie in einem separierten Teil eines von Herz-Jesu-Schwestern geleiteten Internats.

Ich bezeichne meine drei Jahre in England als meine zweite Noviziatszeit. Abgesehen von der akademischen Ausbildung war es auch Lebensausbildung. Also wirklich! Wir waren zum Beispiel konfrontiert mit total atheistischen Professoren, die es sich zum Spaß machten, mit uns zu diskutieren. Wie kannst du beweisen, dass Gott existiert? Also ich hab mich manchmal irgendwo hingezettelt und gesagt: ‚Existierst du jetzt wirklich, Gott oder bilde ich mir das ein?‘ Also das ging schon hart auf hart. [...] Wir waren über 2.000 Studenten in Pädagogik. [...] Wow! Und die Kontraste zwischen dem Convent und dem Leben in London! Manchmal waren wir um zehn Uhr abends noch unterwegs. Auch wenn wir auf *teaching* Praktikum waren, kamen wir erst um neunzehn Uhr abends nach Hause. Und in den Ferien im Mutterhaus war schon um sechs Uhr abends alles abgeschlossen (*lacht*). Da konnte man nicht einmal mehr in den Garten! Diese Gegensätze! Huh!⁴⁹⁵

494 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931.

495 Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.

Dadurch dass Schwester Caroline ihre Lehrerinnenausbildung in England absolviert hatte, sprach sie sehr gut Englisch, was eine gute Vorbereitung für einen Missionseinsatz in einem großteils englischsprachigen Land wie Südafrika war. Ein Jahr nach Studienende in London wurde sie in den Missionsdienst nach Mariannhill ausgesandt. Die Missionarinnen kamen im Allgemeinen in sehr unterschiedlichen Ausbildungsstadien nach Südafrika. Einige Missionsschwestern wie Schwester Caroline machten bereits in Europa eine Berufsausbildung und gingen als ausgebildete Lehrerin oder Krankenpflegerin nach Südafrika. Durch die Arbeitseinsätze im Kloster während der Ordensausbildung hatten die allermeisten zudem Erfahrungen in verschiedenen Haushaltstätigkeiten beziehungsweise landwirtschaftlichen oder handwerklichen Tätigkeitsbereichen. Der Großteil der interviewten Frauen absolvierte aber erst in Südafrika eine Berufsausbildung.

2.3 Aufbruch zum Missionseinsatz – „Das war irgendwie die Reise meines Lebens“

Vom Aufbruch und der Reise nach Südafrika erzählten die Interviewpartnerinnen meist ausführlich und detailreich. Ihr zum Teil lange gehegter Wunsch, in ein ‚Missionsgebiet‘ geschickt zu werden, ging mit der Abreise in Erfüllung. Gleichzeitig war der Aufbruch zumeist mit Hürden verbunden. Der Abschied von der Familie konnte ein Abschied für immer sein. Außerdem verzögerte die schleppende Genehmigung der Einreiseanträge in den 1950er und 1960er Jahren den Aufbruch und verlängerte die Wartezeit bis zur Abreise, die die Missionsschwestern im holländischen Mutterhaus verbringen mussten.

Aussendung zum Missionseinsatz

Nach der Ordensausbildung und der Ablegung der ersten zeitlichen Gelübde konnten Schwestern zum Missionseinsatz ausgesandt werden. Für Schwestern vom Kostbaren Blut bedeutete dies, dass sie hinkünftig in Südafrika oder auf Missionsstationen im Kongo, in Moçambique oder in Zimbabwe tätig sein würden. Auch Auslandseinsätze in Nicht-, ‚Missionsländern‘ waren möglich, wenn Schwestern in Niederlassungen in den USA, Kanada, Portugal oder Dänemark gebraucht wurden.

Aus den Ordensniederlassungen Neuenbeken und Wernberg wurden bei weitem nicht alle eingetretenen Ordensschwestern in die Mission geschickt. Für die personelle Versorgung der Standorte und Projekte in der deutschen und österreichischen Provinz wurden ebenfalls zahlreiche Ordensschwestern benötigt. Aus der „Historischen Dokumentation“ des Missionsordens aus dem Jahre 1971 geht hervor, dass von 292 Frauen, die von 1935 bis 1971 im Kloster Wernberg ihre Ordensgelübde ablegten, im Laufe der Jahre 86 in die Mission ausgesandt wurden, davon 49 nach Südafrika. 24 Schwestern wurden an anderen Standorten

im Ausland, beispielsweise in Kanada oder den USA, eingesetzt.⁴⁹⁶ Die Situation im Kloster Neuenbeken stellte sich ähnlich dar. Von 1946 bis 1971 wurden von 270 Professschwestern ebenfalls 86 Schwestern für den Missionseinsatz bestimmt, davon ungefähr die Hälfte (46) für Südafrika. Weitere 14 Schwestern vom Kostbaren Blut kamen in Portugal, Kanada und den USA zum Einsatz.⁴⁹⁷

Neun von den 23 befragten Frauen wurden innerhalb von fünf Jahren nach ihrem Ordenseintritt in die Mission ausgesandt, weitere vier innerhalb von acht Jahren. Neun Schwestern verbrachten mehr als zehn Jahre in europäischen Niederlassungen des Ordens, bevor sie für den Missionseinsatz bestimmt wurden. Ein Grund dafür konnten zum einen langjährige Studienausbildungen sein, die die Ordensschwestern in Europa abschließen sollten. Schwester Luisa und Schwester Caroline wurden beispielsweise nach ihrer Ordensausbildung für ein Studium nach Deutschland beziehungsweise England geschickt. Schwester Luisa studierte von 1957 bis 1961 textile Kunst an den Kölner Werkschulen, und Schwester Caroline verbrachte drei Jahre in London, um dort das Lehramtsstudium für Mathematik und Keramik abzuschließen. Bei beiden verzögerte sich damit der Missionseinsatz. Zwei Schwestern konnten durch den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges mehrere Jahre nicht in die Mission ausgesendet werden, eine weitere Schwester war bereits fünf Jahre im kanadischen Toronto als Buchhalterin in einem ordenseigenen Krankenhaus im Einsatz gewesen, bevor sie nach Südafrika geschickt wurde. Zwei Schwestern waren noch sehr jung, als sie in den Orden eintraten, und verbrachten die ersten Jahre als Schülerinnen, was ihre Ordensausbildung verzögerte und damit auch den Missionseinsatz hinausshob.

Schwester Krispina trat im Alter von 14 Jahren im Februar 1955 im Kloster Wernberg ein. Bis zum Beginn ihrer Ordensausbildung im Dezember 1957 verbrachte sie die Zeit im Kloster als Schülerin. Nach ihrer Ordensausbildung sollte sie die Missionsschule in Neuenbeken besuchen, brach diese allerdings wieder ab, um in einem vom Orden mitbetreuten Krankenhaus in Paderborn eine Krankenpflegeausbildung zu machen. Erst 1965 nach Ablegung der ewigen Gelübde wurde sie nach Südafrika in die Mission geschickt.

Es gab so viele Eintritte damals und wir waren eine derart große Gruppe, dass wir Platz machen mussten in Wernberg, deshalb kamen sofort viele Schwestern in die Mission. Ich war erst ein paar Monate im Kloster, da hab ich einmal zur Mutter Meisterin gesagt: ‚Ach, ich beneide die Schwestern, die jetzt schon in die Mission gehen dürfen.‘ ‚Ach‘, hat sie gesagt, ‚Du Kleinchin, das hat noch lange Zeit mit dir, zehn Jahre noch!‘ Am Tag nach zehn Jahren bin ich in Durban ausgestiegen. Die Mutter Meisterin hat irgendetwas Prophetisches gehabt, irgendeine Voraussicht, irgendeinen sechsten Sinn.⁴⁹⁸

496 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 100.

497 Vgl. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Dokumentation, 88.

498 Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

Die Mitteilung der bevorstehenden Aussendung in die Mission wurde von einigen Interviewpartnerinnen als Augenblick erzählt, der den ursprünglichen Wunsch, als Missionsschwester in Afrika tätig zu sein, wieder in den Mittelpunkt rückte und mit Freude und Euphorie verbunden war. Schwester Josefa wurde bereits viereinhalb Jahre nach ihrem Eintritt ins Kloster Wernberg für den Missionseinsatz in Südafrika bestimmt.

Wir mussten zur Provinzoberin für ein Gespräch. Sie hat zu mir gesagt: ‚Ja, Sie wollen ja immer nach Afrika. Gehen Sie heim und lassen Sie sich aussenden!‘ Ich wusste nicht, was ich denken sollte. Ich hab geheult, wenn ich da daran denke, da kommen jetzt noch die Tränen. Ich war ganz weg. Ich hatte mir gedacht, ich werde mein Leben lang in Österreich bleiben müssen, und dann soll ich auf Heimatbesuch gehen und mich aussenden lassen. Ich war ganz weg, ich hab da erst ein paar Tage gebraucht. [...] Ich war wie vom Himmel gefallen, ach, ich hab mich so gefreut. Das ging so schnell! Die Oberin hat gesagt: Ich darf nichts den anderen sagen, da sind noch mehrere. Normalerweise habe ich immer so vier, fünf Brötchen gegessen am Feld beim Kartoffelernten. Aber jetzt hatte ich keinen Hunger mehr, ich konnte nichts essen. Die anderen haben das schon gemerkt und gesagt: ‚Sie hat bestimmt Flügel gekriegt!‘⁴⁹⁹

Bei der von Schwester Josefa erwähnten Feier wurde den angehenden Missionarinnen vom Priester der missionarische Auftrag der Katholischen Kirche erteilt und die Missionsschwestern offiziell in den Missionsdienst ausgesendet. Die Feier wurde entweder in der Klosterkirche zelebriert oder in der Pfarrkirche der Heimatgemeinde. Symbolisch wurde die Missionsschwester dadurch nicht nur als Ordensmitglied von ihrem Orden ausgeschiedt, sondern auch ein Bezug zwischen Missionsidee und Familie beziehungsweise Heimatgemeinde hergestellt. Bei der Messfeier bekamen die Missionsschwestern das ‚Missionskreuz‘ überreicht, auf dessen Rückseite der Name der jeweiligen Schwester und der Tag der Aussendungsfeier eingraviert waren. Bei meinem Forschungsaufenthalt zeigte mir eine Missionsschwester im Altersheim des Ordens ihr Missionskreuz, das sie tagsüber auf das Kopfkissen ihres Bettes legte. Das Missionskreuz wird von den Missionarinnen als ein sehr persönlicher Gegenstand betrachtet und wird nach dem Tod mit ins Grab gelegt.⁵⁰⁰ Die Erinnerungen an die Aussendungsfeier in ihrer oberösterreichischen Heimatgemeinde berührten und emotionalisierten Schwester Josefa dermaßen, dass es ihr schwer fiel, darüber zu sprechen. „Bei der Aussendung kriegst du ein Missionskreuz (*weint*) [...] Die haben mir das in Wernberg gegeben, und ich hab es mitgenommen heim. Wenn ich daran denke, da packt’s mich jetzt noch! (*Weint*) Und dann haben wir Aussendung gehabt, vor allen Leuten. [...] Ich habe an Allerheiligen Aussendung gehabt.“⁵⁰¹

499 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.

500 Interview mit Schwester Clarissa F., Jg. 1933.

501 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940.



Abb. 24: „In der Klosterkapelle in Wernberg erhielten am 7. Dezember 1952 sechs Missionsschwestern vom Kostbaren Blut das Missionskreuz und damit die Aussendung in die Heidenmission.“ (Originalbildunterschrift) (Quelle: Mariannahiller Vergissmeinnicht, 3, 1953, 62).

Nicht nur in den Erzählungen vieler Interviewpartnerinnen spielten die Feierlichkeiten der Aussendung eine wichtige Rolle, auch in der Missionszeitschrift „Vergissmeinnicht“ waren Aussendungen Anlass für ausführliche Berichterstattung. Hervorgehoben wurden die große Bedeutung des Ereignisses, der Mut und die Tapferkeit der Missionsschwestern und die Schwierigkeit ihrer Aufgaben. Auch die Verantwortung der Heimatgemeinden wurde nicht außer Acht gelassen, galt es doch, die Missionsschwestern und das gesamte Missionsvorhaben durch Spenden und Gebete zu unterstützen.

Aussendung in die Mission

Die Pfarrgemeinde Erl durfte am ersten Adventsonntag 1964 ein seltenes Ereignis feiern. Ein Kind des Ortes, Sr. Maria Christophori, erhielt in der Pfarrkirche die Missionsendung. Es ist dies im Dorf Erl das erste Mal der Fall, dass sich ein Pfarrkind zu einer solch schweren und hohen Aufgabe entschließt. Die Zeremonie erfolgte im Rahmen einer heiligen Messe. Pfarrer Dr. Pfatschbacher sprach in seiner Predigt über die Größe und Wichtigkeit des Missionsberufes. Er hielt der Gemeinde die Verpflichtung vor Augen, durch Gebet und materielle Hilfe, das schwere Los der Glaubensboten zu erleichtern. Er betont den Mut der Missionsschwestern, gerade in Südafrika wirken zu wollen, einem Land, wo nicht sehr weit entfernt zur Zeit größte Unruhen und Religionsterror herrschen. [...] Als er erwähnte, daß es im Bereich der Möglichkeiten läge, daß Sr. M. Christophori zum letzten Male in Erl weile, wurde manches Auge naß. Anschließend an die Predigt sprach die Schwester tapfer das Glaubensbekenntnis und das Missionsversprechen. [...] Nach dem Aufruf, bei welchem die Missionsschwester versprach, zur Ausbreitung des Glaubens in die Heidenwelt zu ziehen und, wenn erfordert, sogar ihr Leben hinzugeben, wurde das Missionskreuz geweiht und ihr feierlich überreicht.⁵⁰²

502 Aus: Mariannahill, 3 (1965), 65.



Abb. 25: Aussendungsfeier in der Heimatgemeinde (Quelle: Mariannahiller Vergissmeinnicht, 3, 1953, 62).



Abb. 26: Abschied von der Familie: „Die Mutter segnet ihr scheidendes Kind.“ (Originalbildunterschrift) (Quelle: Mariannahiller Vergissmeinnicht, 2, 1954, 45).

Die Formulierung des Missionsversprechens, so wie es hier wiedergegeben wurde, spiegelte den zeitgenössischen Missionsdiskurs der Katholischen Kirche, wie er bis Ende der 1960er Jahre verbreitet war, wider. Der Auszug in das „Missionsfeld“, in die „Heidenwelt“, wurde als Unternehmen für die Glaubensverbreitung kommuniziert, für das Missionare und Missionarinnen ihr Leben aufopfern sollten. Tatsächlich kamen in der Kongregation der Mariannahiller Missionare und der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut mehrere Missionare und Missionarinnen im Laufe ihres Missionseinsatzes bei Überfällen ums Leben. Die Österreicherin Schwester Ferdinanda Ploner wurde beispielsweise am 9. August 1977 im St. Paul's Mission Hospital in Zimbabwe von Terroristen ermordet.⁵⁰³

Vor dem Aufbruch in die Mission hatten die meisten Schwestern die Möglichkeit, etwa im Zuge der Aussendungsfeier, sich noch einmal von ihrer Familie zu verabschieden. Für einige Schwestern war es die letzte Gelegenheit, bei der sie ihre Eltern sahen. Auch dieser Abschied von der Familie wurde in der Missionszeitschrift regelmäßig festgehalten und mit Bildern illustriert, die die Missionsschwestern im Kreis ihrer Familie zeigten.

Zwischenstation im Mutterhaus Heilig Blut

Nach der Aussendungsfeier in den Heimatpfarren begannen die Reisevorbereitungen, wobei die erste Reisestation auf den Weg nach Südafrika oder in andere afrikanische Einsatzländer, das Mutterhaus Heilig Blut im holländischen Aarle-Rixtel war. Von hier aus übernahm die Generalleitung des Ordens die weitere Planung der Ausreise, die Buchungen der Reisetickets und die Organisation des Einreisevisums nach Südafrika. Mitunter gestalteten sich die Ab-

⁵⁰³ Vgl. Adalbert Ludwig Balling, *Keine Götter, die Brot essen, sondern Brückenbauer zwischen Schwarz und Weiß*, Reimlingen 2001, 139f.

reisevorbereitungen als langwierig, da die Einreisegenehmigungen nach Südafrika monatelang auf sich warten ließen.

In vielen Lebensgeschichten bildete der unfreiwillig lange Aufenthalt im Mutterhaus und die damit verbundene Wartezeit ein retardierendes Element der Reiseerzählung. Den Zwischenstatus der ‚Abreisenden‘, der im Falle von Schwester Henrietta sogar 19 Monate dauerte, erlebten viele als zermürbend. Sie fühlten sich heimatlos. Nicht nur das Warten auf das Visum, auch die Eingewöhnung in die Schwesterngemeinschaft des Mutterhauses machte einigen Probleme, da sie das Kloster Heilig Blut als „altmodisch“ und weniger „fortschrittlich“ empfanden als die Klöster in Neuenbeken oder Wernberg. Während der Wartezeit im Mutterhaus Heilig Blut wurden die Schwestern zu verschiedenen (Haushalts-)Tätigkeiten herangezogen, wobei sie sich zum Teil ausgenutzt und kontrolliert fühlten.

Die [Schwestern in Heilig Blut, M. G.] haben jede Kleinigkeit unserer Meisterin gemeldet, wir hatten damals noch eine Meisterin, weil wir noch keine ewige Profess hatten. Die haben sich beklagt, wenn wir irgendwas verkehrt gemacht haben. Wir mussten so viel putzen, und ich war das auch nicht gewohnt, das Putzen, die Treppen und das Refektorium und alles. Ja irgendwie hab ich mich nie wohl gefühlt dort. [...] So rumhängen, wenn man nicht weiß, was weiter passiert. Etwas Englisch konnten wir noch lernen, dafür haben sie uns freie Zeit gegeben, aber sonst mussten wir immer arbeiten.⁵⁰⁴

Der Aufenthalt im holländischen Mutterhaus Heilig Blut löste bei Schwester Franziska starkes Heimweh aus. Sie führte dafür allerdings die Landschaft Hollands ins Treffen, die ihr befremdlich erschien. Aufgewachsen in einer sehr hügeligen Gegend in Österreich beschrieb sie die südafrikanische Landschaft um Mariannahill der österreichischen Heimat topografisch wesentlich ähnlicher und ihr daher emotional näher als das flache Holland.

Dann bin ich nach Holland gekommen. Ich hatte in Holland furchtbar Heimweh. Ich sag dir was! Dieses Ebene dort, wenn man das nicht gewohnt ist, dass die ganze Gegend flach ist wie ein Tisch! (*Lacht*) Na, dann bin ich nach Mariannahill gekommen, und da hab ich überhaupt kein Heimweh gehabt, weil da ist es auch so buckelig wie daheim!⁵⁰⁵

504 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

505 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

Einreiseschwierigkeiten nach Südafrika

Dass die Einreiseformalitäten sich so lange hinzogen, hatte laut Aussagen der Interviewpartnerinnen mit ihrem konfessionellen katholischen Hintergrund zu tun. Seit 1948 war in Südafrika die von Buren dominierte National Party an der politischen Macht und etablierte sukzessive das rassistische Apartheidsystem, das die schwarze Bevölkerungsmehrheit, aber auch die Gruppe der *Coloureds*⁵⁰⁶ und die BewohnerInnen mit indischer Abstammung unterdrückte und diskriminierte. Die Einwanderungspolitik der Apartheidregierung folgte seit 1945 sowohl einer rational-ökonomischen Logik als auch einem politischen Kalkül. Aufgrund des starken Wirtschaftswachstums des Landes und der bis Mitte der 1970er Jahre anhaltenden Hochkonjunktur waren Fachkräfte aus dem Ausland grundsätzlich gefragt.⁵⁰⁷ Eigene Auswanderungsbüros in europäischen Städten, beispielsweise in Wien, warben um handwerklich geschulte AuswandererInnen, übernahmen teilweise die Kosten für die Überfahrt und versprachen zinsfreie Existenzgründungskredite.⁵⁰⁸ Weniger offen gerierte sich die Apartheidregierung in der Einwanderungspolitik gegenüber EinwandererInnen mit konfessionellem oder ideologischem Hintergrund. Die Katholische Kirche in Südafrika, vor allem jener Zweig, der sich als Missionskirche um die schwarze Bevölkerung Südafrikas kümmerte, gehörte zu den Gegnern der Apartheid, verhielt sich aber lange Zeit relativ passiv.⁵⁰⁹ Die Niederduitse Gereformeerde Kerk, die größte der protestantischen Untergruppen der Dutch Reformed Church, gewann durch die Machtergreifung der National Party an Einfluss und stützte jahrzehntelang kritiklos die Apartheidpolitik. Die meisten Regierungsvertreter, allen voran der damalige Premierminister Daniel François Malan als ehemaliger Pfarrer, gehörten der Dutch Reformed Church an. Bereits ab 1949 gab es von Seiten der Regierungspartei Ansprüche, die Aktivitäten der Katholischen Kirche in Südafrika einzuschränken. 1953 wettete das offizielle Kirchenblatt der Niederduits Gereformeerde Kerk „Die Kerkbode“ gegen die Katholische Kirche als „*Roomse gevaar*“⁵¹⁰ und forderte die staatliche Übernahme von katholischen Schulen, Krankenhäusern und anderen katholisch geführten Einrichtungen. Außerdem sollte die weitere Einwanderung von katholischen Ordensangehörigen und LehrerInnen eingeschränkt werden. Der Vatikan versuchte die südafrikanische Regierung zu beschwichtigen, um die Missionstätigkeit fortsetzen zu können. Eine Reihe von Gesetzen wirkte sich ab Ende der 1940er Jahre jedoch massiv auf die Tätigkeitsfelder

506 Als *Coloureds* werden in Südafrika Personen bezeichnet, die sowohl Vorfahren weißer als auch schwarzer Hautfarbe haben. Das rassistische Apartheid-Regime behandelte sie neben *Blacks*, *Whites* und *Indians* als eigene Gruppe.

507 Vgl. Andreas J. Obrecht, Österreicher und Österreicherinnen in Südafrika, in: Horvath/Neyer, Auswanderungen, 629–664, 633f.

508 Vgl. Obrecht, Österreicher, 635.

509 Vgl. Stuart C. Bate, The Church Under Apartheid, in: Brain/Denis, Catholic Church, 151–186, 155.

510 Afrikaans-Ausdruck für ‚die römische Gefahr‘.

der katholischen Missionsunternehmen aus, vor allem der 1953 erlassene „Bantu Education Act“, der kirchlich betriebenen Schulen die finanzielle staatliche Unterstützung entzog.⁵¹¹ In diesem Zusammenhang sind auch die Einreiseschwierigkeiten zu sehen, von denen die befragten Interviewpartnerinnen erzählten.

Die südafrikanische Apartheidregierung wollte keine Missionsschwestern haben. [...] Die waren ja gegen die Katholiken. Sie nannten uns die ‚schwarze Gefahr‘, weil wir schwarze Kleider trugen, auch die Priester hatten immer schwarze Kleidung. Und die wollten uns nicht gehen lassen, man muss ja ein Visum haben, wenn man einwandert. Und dafür mussten wir nach Den Haag fahren, eine Verwaltungsstadt in Holland. Eine Schwester hat uns vier hingebacht, Henrietta war auch eine von denen, und das hat dann gedauert. Ja, da wurden wir erst mal beügelt (*lacht*). Da saßen Afrikaner und junge Männer, die wollten alle auswandern. Nach dem Krieg kamen viele vom Osten und hatten keine Heimat mehr, aus Deutschland, Ostdeutschland und die wollten auch nach Südafrika. Darum waren die so streng mit der Einwanderung nach dem Krieg. Aber bei uns war das wegen der Religion, die wollten uns nicht haben. Wir haben so lange gebetet, das hat neun Monate gedauert, neun Monate haben wir da in Holland gesessen und haben gewartet. Und als das Visum kam, hab ich Freudentränen geweint, ich konnte das nicht mehr aushalten in Holland.⁵¹²

In der vorangegangenen Interviewpassage erinnerte Schwester Anna, dass KatholikInnen in Südafrika als „schwarze Gefahr“ bezeichnet worden wären. Es ist anzunehmen, dass sie dabei den eigentlich gegen Katholiken kolportierten Afrikaans-Ausdruck ‚*roomse gevaar*‘ mit dem der ‚*swart gevaar*‘, der „schwarzen Gefahr“, vermengte. Damit wurde propagandistisch die empfundene Bedrohung der weißen Apartheidregierung durch die schwarze südafrikanische Bevölkerungsmehrheit bezeichnet. In ihrer Erinnerung suggerierte Schwester Anna dadurch eine Analogie zwischen der Verfolgung der schwarzen Bevölkerungsgruppen und den Restriktionen gegen die Katholische Kirche durch die Apartheidpolitik.

Einen günstigen Einfluss auf die Genehmigung eines Visums erhoffte sich die Ordensleitung durch die Angabe von Spezial- oder Fachausbildungen in den Einreiseanträgen. Offensichtlich erhöhten besondere Fachkenntnisse in Buchhaltung, Krankenpflege oder eine Ausbildung als Diätköchin die Chancen auf einen positiven Visumsbescheid. Daneben erbaten die Schwestern in Gebeten eine baldige Bewilligung des Visums, wie Schwester Henrietta erzählte, die 1956 über ein Jahr im ‚Mutterhaus‘ auf ihre Ausreise wartete.

511 Vgl. Brain, Margins, 204.

512 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

Das war der Josefstag, der 19. März 1956. An diesem Tag haben die Vorgesetzten gesagt, wir sollten eine neuntägige Novena beten. In einem Zimmer stand der heilige Josef, und wir mussten Vater-unser, Gegrüßet-seist-du-Maria beten, dabei gingen wir von einem Raum zum anderen, wir vier gemeinsam. Aber nichts passierte hernach. Dann kam Ostern, und meine Vorgesetzten standen auf und wünschten allen eine frohes Fest, jetzt hab ich gesagt: ‚Der heilige Josef, der hat uns ganz schön sitzen lassen!‘ (*Lacht*) Da hat Mutter Tertula gesagt: ‚Ostern ist ja noch nicht vorbei!‘ Dann nach der Osterwoche, auf einmal läutet die Generaloberin das Glöckchen mittags bei Tisch und sagte: ‚Die vier jungen Schwestern haben ihre Visa bekommen! Gelobt sei Jesus Christus!‘ Dann durften wir sprechen! Der Anna liefen nur die Tränen so runter vor lauter Freude. Dieser Brief war genau am 31. März in Südafrika abgeschickt worden. So hatte praktisch der heilige Josef doch noch geholfen. Das war eben der Witz (*lacht*).⁵¹³

Nachdem Schwester Henrietta bereits 19 Monate auf die Genehmigung ihres Visums gewartet und diese Zeit im Mutterhaus in Holland verbracht hatte, reiste ihre Mutter kurz vor ihrer tatsächlichen Abreise nach Südafrika aus Deutschland an, um sich noch einmal von ihrer Tochter zu verabschieden.

Im Juli, gerade eine Woche vor meinem Abschied kam meine Mutter noch. Sie wollte mich noch einmal sehen, hatte sich aber nicht angemeldet. Mein Gott, da sagte die Oberin (*lacht*): ‚Das wird aber zu schwer, wenn die Mutter mitkommt nach Amsterdam zum Schiff, das können Sie nicht ertragen.‘ Da hab ich meine Mutter am Tag vor der Abreise noch bis an die holländisch-deutsche Grenze zurück gebracht. Genau an der Grenze hatte meine Schwester eine Gaststätte und bis dahin hab ich sie gebracht. [...] Meine Mutter hatte die Hoffnung, dass ich in fünf oder zehn Jahren wiederkommen könnte. Das hat sie geträumt. Aber ich habe sie dann nicht mehr wieder gesehen.⁵¹⁴

Reise nach Südafrika

Mit der Einreisebewilligung konnte endlich die ersehnte Reise nach Südafrika angetreten werden. Die Reise fand in den 1950er Jahren hauptsächlich per Schiff, ab den 1960er Jahren dann nur noch mit dem Flugzeug statt. Die Schiffsreise dauerte mehrere Wochen und war oft verbunden mit Seekrankheit und den ersten Sprach- und Kommunikationsschwierigkeiten. Die wenigsten Schwestern verfügten vor ihrer Abreise in die Mission über ausreichende Englischkenntnisse. Nur diejenigen Missionsschwestern, die in Neuenbeken die Missions-

513 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

514 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

schule mit dem „Oxford Examination Degree“ abgeschlossen hatten, waren in der Lage, mit dem Schiffspersonal oder anderen englischsprachigen Passagieren zu kommunizieren.

Schwester Theresia hatte als Diätköchin für das ordenseigene Missionskrankenhaus in Mariannahill ein Visum erhalten und reiste mit dem Schiff von Holland nach Südafrika.

Jetzt hatte ich das Visa, aber keinen Schiffplatz. Zwei Mitschwestern hatten ein Ticket für die zweite Klasse, es war nur noch ein Platz in der ersten Klasse frei, so musste ich erster Klasse fahren (*lacht*). Manche Leute haben mich gefragt, ob ich die Generaloberin wäre (*lacht*)! Man musste aus einer Speisekarte aussuchen. Ich konnte nicht viel Englisch. Ich wusste nicht was ‚Kuri‘ war. Da hab ich gedacht, ‚Das ist ein schönes Gemüse!‘ (*lacht*) Aber das *Curry* war scharf (*lacht*)! Ich war auch immer seekrank. Wir waren zu zweit in der Kabine, obwohl ich erster Klasse reiste. Eine andere Frau lag unten und ich oben. Die war evangelisch und die ging immer spät ins Bett. Abends war nämlich viel los. Ich ging früh ins Bett und stand früh auf für die Messe. Es gab auch einen Priester an Bord. Die Frau in meiner Kabine meinte dann, ich wäre seekrank, weil ich immer so früh aufstehe. [...] Ich hatte da Lourdeswasser⁵¹⁵ von jemandem mitgekriegt, davon hab ich getrunken, und davon wurde es ein bisschen besser.⁵¹⁶

Die Anwesenheit eines Priesters an Bord des Schiffes war eine Voraussetzung für die Aufrechterhaltung der religiösen Praxis und Seelsorge. Dadurch war die Möglichkeit zu Eucharistiefiern auch während der Überfahrt garantiert und die Gelegenheit zur Beichte erleichtert, vor allem wenn der Priester Deutsch sprach. Nicht immer war jedoch ein (deutschsprachiger) katholischer Seelsorger an Bord, was für die Ordensfrauen eine ungewöhnlich lange Zeit ohne geistlichen Beistand bedeutete. Sprachschwierigkeiten erschwerten nicht nur die mögliche pastorale Betreuung, sondern auch alltägliche Kommunikationsnotwendigkeiten wie die Essensauswahl im Schiffrestaurant und konnten außerdem generelle Befremdung und Überforderung auslösen. Schwester Henrietta fühlte sich teilweise ausgeschlossen und fremd, da sie als einzige der reisenden Missionsschwestern kaum Englisch konnte. Die Versuche der anderen Schwestern, bereits auf dem Schiff möglichst nur noch Englisch zu sprechen, um für den Einsatz in Südafrika gut vorbereitet zu sein, empfand sie als übereifrig. Sie selbst hatte nur die Haushaltsschule besucht und nicht wie ihre Reisegefährtinnen die Missionsschule. Insofern spiegelten die Sprachschwierigkeiten auch den unterschiedlichen Ausbildungsstandard und die Bildungshierarchie innerhalb des Ordens wider.

515 Gemeint ist Wasser aus dem Wallfahrtsort Lourdes in Südfrankreich, dem von Gläubigen heilende Kraft zugeschrieben wird.

516 Interview mit Schwester Theresia F., Jg. 1930.

Wir waren vier Wochen unterwegs und hatten keinen Priester an Bord. Die drei anderen Schwestern haben schon angefangen zu missionieren. Die konnten Englisch, die waren ja in der Missionsschule gewesen. Ich war ja nur in der Haushaltungsschule gewesen und wir hatten dort nicht so die Möglichkeit, Englisch zu sprechen. Wir kamen schließlich nach Kapstadt und blieben zwei Tage. Anna, die sehr seeleneifrig war, die (*lacht*) hat dann gesagt: ‚Hier können wir aber nun beichten gehen!‘ Jetzt waren das ja mittlerweile dreieinhalb oder vier Wochen, was weiß ich seit der letzten Beichte. Ich sagte: ‚Ich geh nicht beichten, (*lacht*) ich komm mit dem Englischen nicht klar!‘ Es war mir eben nicht danach. Und (*lacht*) sie ist losgezogen und kam zurück: ‚Ich habe einen Deutschen gefunden für dich!‘ [...] Das war ein englisches Schiff, das war die *Rhodesian castle*, alles war auf Englisch und das hat mich irgendwie bedrückt, dass ich die Sprache nicht konnte. Die Anna hat auch immer gesagt: ‚Es wird kein Wort Deutsch gesprochen, wir werden nur Englisch sprechen.‘⁵¹⁷

Neben den Berichten über Seekrankheit und Sprachschwierigkeiten waren die Reiseberichte der Missionsschwestern geprägt von der Faszination der ‚ersten großen Reise‘. Aufregende Details wie Stürme, Flugzeuge, die hinsichtlich ihrer Technik keinen vertrauensvollen Eindruck erweckten und politische Unruhen fanden ebenso Erwähnung wie sämtliche Zwischenlandungen in afrikanischen Ländern und die Schilderung von Klima und Landschaft bei den kurzen Aufenthalten bis zum Weiterflug. Die Reise in das ‚Missionsland‘ präsentierte sich als Zäsur zwischen dem Klosterraum und dem (ersehten) Missionsraum und die Erzählung darüber stellte ein Narrativ dar, das auch bereits als abenteuerlicher Bericht Angehörigen vermittelt wurde. Schwester Clarissa sprach im Interview weniger über ihre eigenen Erlebnisse, sondern darüber, was sie damals ihren Angehörigen über die Schiffsreise brieflich mitgeteilt hatte.

1959 am 11. Mai bin ich angekommen. Am 24. April sind wir von Holland mit dem Schiff weggefahren. Damals sind manche mit dem Flugzeug und manche mit dem Schiff gefahren. Das Flugzeug war noch nicht ganz so verbreitet wie jetzt. Schwester Notburg wäre gern geflogen, aber ich hab mir doch schon als Kind immer gewünscht einmal eine große Schifffahrt zu machen. Ich bin aber dann seekrank geworden. [...] Es war irgendwie die Reise meines Lebens! Ich hab einen langen Reisebericht heimgeschickt (*lacht sehr*). Diesen Brief haben sie heute noch! [...] In Golf von Biskaya hatten wir einen schweren Sturm, und da hab ich geschrieben: ‚Aufstehen tu ich nicht, und wenn das Schiff untergeht!‘ (*Lacht*) Die Kajüten waren so gelegen, dass, wenn das Schiff gegen die Wellen kämpft, dann liegt es einmal auf der einmal auf der anderen Seite. Und wenn man dann im Bett liegt, dann steht man einmal fast und dann geht’s zurück.⁵¹⁸

517 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

518 Interview mit Schwester Clarissa F., Jg. 1933.

Die Schifffahrt führte meistens über die Hafenstädte Kapstadt, Port Elisabeth und East London ins südöstlich gelegene Durban, wo Mitschwesteren aus dem nahe gelegenen Mariannhill die neu ankommenden Missionsschwesteren abholten. Flugreisen dauerten mitunter auch mehrere Tage lang, da meist mehrere Zwischenlandungen in anderen afrikanischen Ländern die Reise verzögerten. Zum Teil erfolgte der Flug über die kirchliche Reisegesellschaft RAPTIM.⁵¹⁹ Dabei handelte es sich um eine 1949 von christlichen Missionsgesellschaften in den Niederlanden gegründete Gesellschaft, die sich zum Ziel gesetzt hatte, die Reiseplanung für Missionskräfte zu koordinieren. Bis 1971 organisierte die RAPTIM Charterflüge, die einmal im Monat MissionarInnen von Europa nach Afrika oder Asien brachten. Dadurch konnten Missionsorganisationen ihre Angehörigen kostengünstig in die ‚Missionsländer‘ bringen. Seit 1971 versucht die Gesellschaft günstige Konditionen auf Linienflügen für Missionsangehörige zu organisieren.⁵²⁰

Abreisende Missionarinnen waren ein beliebtes Thema in der Missionszeitschrift „Vergissmeinnicht“, wobei nicht selten Gruppen- und Einzelfotos die Berichte illustrierten.



Abb. 27: „Am 24. Februar 1951 sind wieder vier Missionsschwesteren vom Kostbaren Blut auf das Missionsfeld nach Afrika abgeflogen.“ (Originalbildunterschrift) (Quelle: Mariannhiller Vergissmeinnicht, 5, 1951, 95).

Einige angehende Missionarinnen führte die Flugreise für einen Zwischenstopp nach Rom, wo sie Gelegenheit zu einer Audienz beim Papst hatten. Schwester Katharina flog 1964 mit einem speziell für MissionarInnen organisierten Flug nach Südafrika.

519 R.A.P.T.I.M. steht für Romana Associatio Pro Transvehendis Iterantibus Missionariis.

520 Siehe auch: <http://www.raptim.org/raptim2.html>, Zugriff: 18.2.13.

Wir sind mit der RAPTIM von Schiphol⁵²¹ in Amsterdam weggefliegen, insgesamt waren wir 150, 160 Missionare: Männer, Frauen und Schwestern natürlich. Der erste Stopp war in Rom, wo wir bei Papst Paul VI. eine Audienz hatten, und zufällig bin ich in die erste Reihe geraten, obwohl ich das immer vermieden hab, weil ich ja so groß bin. In der ersten Reihe hat der Papst uns direkt gefragt: ‚Wo gehen Sie hin? Wie lange waren Sie schon in der Mission?‘ Das war alles in Englisch. Er sagte: ‚Einen besonderen Segen für Sie!‘ Das war ein großes Ereignis und ein großes Geschenk, wenn man von der Kirche persönlich ausgeschickt wird. Und dann hatten wir Mittagessen, in Fiumicino⁵²² und es gab Nudeln, Spaghetti. Ich bin damit nicht zurecht gekommen und hab einfach gar nichts gegessen (*lacht*). Wir sind dann weiter geflogen, und zwar nach Entebbe,⁵²³ das ist in Uganda. Dort ist schon einmal ein großer Teil Missionare geblieben. Danach hab ich fünf Flugzeuge gebraucht, um bis nach Südafrika zu kommen. In Entebbe haben wir in einem Kloster in einem Schlafsaal übernachtet, heiß war's bis dort hinaus! Am nächsten Tag ist es weitergegangen mit einem kleineren Flieger nach Malawi. Dort war mein Gepäck verschwunden. Wir suchten meinen Koffer und fanden ihn im Postamt am Flughafen, der wär dort liegen geblieben, wenn wir ihn nicht gesucht hätten. Danach der Flug von Malawi nach Ndola.⁵²⁴ Und weiter ging's nach Salisbury, das ist Rhodesien, mit so kleinen Fliegern, die geschaukelt haben, Auf jeden Fall sind wir über vier Tage unterwegs gewesen. In Salisbury in Harare war es wunderschön, da haben noch die Jacaranda⁵²⁵ geblüht, die ganze Stadt war ein Jacaranda-Meer!⁵²⁶

Der Reisebericht von Schwester Katharina gab ihre Faszination für das Reisen im Flugzeug, für fremde Orte, Länder und vor allem für unbekannte Erscheinungen der Tier- und Pflanzenwelt wider. Generell zeigten die von mir interviewten Frauen eine große Begeisterung für afrikanische Pflanzen und Blumen sowie Vögel, was einige auch als ihr dezidiertes Hobby bezeichneten. Vegetation und Tierwelt gemeinsam mit dem völlig anderen Klima Afrikas waren die ersten einprägsamen Eindrücke des Neuen und Fremden, die bereits während der Reise sehr intensiv wahrgenommen wurden.

Die Reise und die ihr vorangehende Phase der Aussendung und der Reisevorbereitung bedeuteten eine Art Übergangsraum zwischen der gewohnten Welt des Ausbildungsklosters und dem unbekanntem Raum des ‚Missionslandes‘. Indem die eigentliche Ausreise vom holländischen Mutterhaus aus organisiert wurde, befanden sich die ausreisenden Mis-

521 Flughafen in Amsterdam.

522 Flughafen in Rom.

523 Entebbe liegt in der Nähe der Hauptstadt Kampala in Uganda. Hier befindet sich der internationale Flughafen des Landes.

524 Ndola liegt sich in Sambia.

525 Jacaranda: ein violett blühender Baum, der vor allem in Harare ganze Straßenzüge säumt.

526 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931.

sionarinnen vorübergehend in einer neuen und ungewohnten sozialen und geografischen Umgebung. Die Erzählungen des Ausgeschickt-Werdens, der Überwindung aller Ausreiseschwierigkeiten, des Abschieds und schließlich der Reise in das ‚Missionsland‘ sind Teil einer Aufbruchsgeschichte, die in verschiedenen Etappen passierte und mit Hindernissen verbunden war. Mit den Erinnerungen an die Reise tauchten in den Beschreibungen die Faszination des Abenteuerlichen und der Reiz des Neuen genauso auf wie erste Schwierigkeiten und Überforderungen.

3. Missionsraum

Der Begriff Mission umfasst in seiner katholisch-christlichen Bedeutung nicht nur die Aussendung von Missionaren und Missionarinnen zur Verkündigung des Evangeliums unter Nicht-ChristInnen, sondern auch den geografischen Raum, in dem missioniert werden soll.⁵²⁷ ‚Missionsländer‘ wie beispielsweise Südafrika wurden von christlichen Kirchen als Räume betrachtet, die durch die Einbringung von europäischen Glaubenslehren und kulturellem Wissen missioniert und letztendlich auch zivilisiert werden sollten. Insofern spiegeln die Begriffe Mission und ‚Missionsland‘ hegemoniale und koloniale Bewertungsmuster wider, die in der Geschichte der Missionierung über Jahrhunderte dominant waren.⁵²⁸

Das Kapitel Missionsraum versucht sich den Missionsaktivitäten des Ordens der Schwestern vom Kostbaren Blut mit Perspektive auf die europäischen Akteurinnen anzunähern; das Missionsverständnis und die Haltung gegenüber der Bevölkerung in den Ländern, die als ‚Missionsländer‘ gewertet wurden, hat in den letzten 50 Jahren einen starken Wandel erfahren. War bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil der Glaubens- und Kultur-Transfer in seiner Richtung mehr oder weniger einseitig, so setzt die katholische Missionsaktivität der letzten zwanzig Jahre vermehrt auf Inkulturation,⁵²⁹ das heißt auf größere Akzeptanz und Toleranz gegenüber traditionellen Glaubensrichtungen und auf die Berücksichtigung von regionalen Traditionen und Eigenarten. Als interaktiver und sozialer Beziehungsraum einerseits aber auch als Raum des Aushandelns von individuellen Wünschen und Vorstellungen andererseits präsentiert sich das Feld Mission als vielfältig und facettenreich.

Die Missionsordensgemeinschaften als klösterliche Gemeinschaften sind in Südafrika ähnlich organisiert wie in Europa. Zentren des klösterlichen Sozialsystems für die Ordensmitglieder sind auch hier die Konvente, in denen weibliche oder männliche Ordensangehörige nach festgelegten Regeln ein religiöses Leben führen. Die klösterliche Gemeinschaft bildete dabei nicht nur einen Rückzugsraum als Gegenpol zur weltlichen Gesellschaft, sondern darüber hinaus einen Innenraum, in dem europäische Lebensweisen in religiöser und kultureller Hinsicht weitergeführt werden konnten.

Daneben war der soziale Raum Mission für Missionarinnen und Missionare von Aktivitäten und Tätigkeiten geprägt, die außerhalb des Klosters stattfanden und eine Auseinandersetzung mit unbekanntem und fremden politischen, kulturellen und sozialen

527 Vgl. Höfer/Rahner, Lexikon, 7, 454.

528 Vgl. Horst Gründer, Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus, Münster 2004.

529 Zum Paradigma der „Inkulturation“ in der Katholischen Kirche vgl. Fritz Frei Hg., Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle, Freiburg 2000; Andreas Lienkamp, Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg 1997.

Bedingungen erforderten. Berufliche Aufgaben und Ausbildungen konnten dabei individuelle Freiheiten der Selbstverwirklichung und die Chance der professionellen und persönlichen Entwicklung mit sich bringen. Gleichzeitig brachten die zu bewältigenden Tätigkeiten Herausforderungen und Ansprüche mit sich, die – wie in den Lebensgeschichten geschildert – auch zu starker physischer und psychischer Belastung bis hin zur Überforderung führen konnten.

3.1 Ankunft in Südafrika – „Angekommen am Ziel der Träume“

Mit der Ankunft in Südafrika begann der Eintritt der Missionsschwestern in den teilweise lang erwarteten Sehnsuchtsraum Afrika. Nach den Strapazen der Reise und den ersten Eindrücken von der unbekanntem Welt durch Zwischenaufenthalte in anderen (süd-)afrikanischen Städten und Orten, war Mariannahill das vorläufige Ziel der Reise. Mariannahill, der Gründungsort des Ordens der Schwestern vom Kostbaren Blut, stellte sich für die Ordensmitglieder als Ort mit besonderer Bedeutung dar und war das Ziel von Träumen und Sehnsüchten. Bereits in der Ordensausbildung in Europa kursierte ein Lied, das die jungen Ordensschwestern immer wieder sangen:

Mariannahill ist unsere Heimat,
 Mariannahill ist unser Ziel,
 dort wo des Meeres Wellen schlagen an Natal's Strand.
 Dort wo die Drakensberge ragen im Heidenland.
 Dort geht meiner Seele Sehnsucht in Stunden still, in Stunden still.
 Wenn Gott will, wenn Gott will:
 Mariannahill ist unsere Heimat, Mariannahill ist unser Ziel.⁵³⁰

Der Moment der Ankunft und die darauf folgende Zeit nahmen in den Lebensgeschichten einen breiten Raum ein. Das Aufeinandertreffen von Erwartung und Realität zeigte sich in dieser Phase am deutlichsten. Den Augenblick der Ankunft erinnerten viele der interviewten Missionarinnen als erhebend und euphorisch. Als Schwester Henrietta von Mitschwern im Hafen von Durban abgeholt wurde und anschließend durch das Gelände von Mariannahill fuhr, interpretierte sie sogar das Läuten der Kirchenglocken als freudiges Begrüßungsritual für die ankommenden neuen Missionarinnen.

Wir kamen glücklich mittags um zwölf Uhr in Mariannahill an. Alle Kirchenglocken haben geläutet. Na, da hab ich halt gedacht, die läuten wegen uns! Das hab ich sogar nach Hause

530 Liedtext aus der Erinnerung von Schwester Katharina K., Brief vom 17.7.2008 an die Autorin.



Abb. 28: Schwestern bei der Ankunft in Mariannahill 1956 (Quelle: Schwester Henrietta R.).

geschrieben (*lacht*). So naiv (*lacht*)! Dabei war es der Angelus⁵³¹ gewesen zu Mittag (*lacht*)! Und die Schwestern standen alle an der Pforte und haben uns alle willkommen geheißen. Oh, so viele Schwestern waren damals noch da!⁵³²

Die Ankunft bedeutete in erster Linie das Eintreten in eine unbekannte Welt, die für die gerade angekommenen Missionarinnen mehrere Herausforderungen mit sich brachte. Die erste Euphorie in Bezug auf das ‚Abenteuer‘ Mission blieb meist nicht lange ungetrübt. Besonders in der Anfangsphase des Missionseinsatzes waren Missionarinnen mit zahlreichen Hürden konfrontiert, die erst bewältigt werden mussten und auf deren Überwindung im resümierenden Lebensrückblick gerne positiv verwiesen wurde. Der Leitsatz der Erzählungen zum ‚Missionsraum‘ ließe sich mit dem Zitat: „Und ich habe es geschafft!“ auf den Punkt bringen. Das erfolgreiche Überwinden von Schwierigkeiten bildet ein Grundnarrativ ebenso wie der Verweis auf den Prozess, der für eine derart positive Bilanz nötig war: ein Prozess, der vielfach mit Irritationen, Unwissenheit, Enttäuschungen, hohen Anforderungen und gar Überforderungen begann und erst mit der Zeit mithilfe persönlicher Strategien, des Vertrauens auf eine höhere Instanz und des Rückhalts einer ‚regulierenden‘ und damit auch Sicherheit bietenden Institution bewältigt werden konnte. Insofern war die Ankunft „am Ziel der Träume“, wie es im Eingangszitat zu diesem Kapitel heißt, kein singulärer Moment, sondern ein Prozess des Lernens und der persönlichen Entwicklung. Beides ging oft einher mit einer beruflichen Aus- beziehungsweise Weiterbildung.

531 Mit „Angelus“ ist das Gebet „Der Engel des Herren“ gemeint, das nach katholischer Gebetstradition zu Mittag gebetet werden soll. Zur Ankündigung der Gebetsstunde werden die Glocken geläutet.

532 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

„The first year was crucial“ – Anfangsschwierigkeiten

Die erste Veränderung, die für viele Interviewpartnerinnen nach der Ankunft in Südafrika spürbar wurde, war das ungewohnte Klima. Mariannhill liegt in der Nähe des Indischen Ozeans in der Provinz Natal, die 1994 mit dem ehemaligen Homeland KwaZulu zusammengelegt wurde und heute Teil der Provinz KwaZulu-Natal ist. Das Klima in den küstennahen Regionen von KwaZulu-Natal ist subtropisch mit regenreichen und sehr luftfeuchten und schwülen Sommermonaten von Oktober bis April. Einige Schwestern kamen um die Weihnachtszeit in Südafrika an. Sie waren im tiefen Winter in Europa aufgebrochen und waren bei der Ankunft mit den heiß-schwülen Temperaturen des südafrikanischen Hochsommers konfrontiert. Bis zur Reform der Ordenskleidung in den 1960er Jahren war es zwar möglich, in afrikanischen Ländern anstatt schwarzer auch weiße Ordenskleidung zu tragen, doch die vielen Stofflagen und vor allem die eng anliegende Kopfhäube und der Schleier waren in der heißen Jahreszeit eine unangenehme Bürde. Schwester Barbara kam 1952 im südafrikanischen Hochsommer nach Mariannhill.

Nach der Ankunft war mir elend und schlecht. Es war eine fürchterliche Hitze. Aber ich hab es nicht sagen wollen, dass es mir nicht gut ist. Ich habe gedacht: ‚Da kommt man an und ist schon krank!‘ Das hab ich halt total missverstanden. Das war derart ein Klimaumschwung von der Kälte in Europa in die Hitze nach Südafrika. [...] Ja und dann wurde ich eingeteilt zum Englisch Lernen und *type-writing*. Die Schwester Elisabeth, die hat mir das beigebracht.⁵³³

Die Hitze und die völlig entgegengesetzt einsetzenden Jahreszeiten in der südlichen Hemisphäre, die einigen Schwestern anfänglich Umstellungsprobleme bescherten, erschienen noch viel unnatürlicher und irritierender, wenn kirchliche Feste, die in Europa eng mit bestimmten klimatischen Bedingungen verknüpft waren, wie beispielsweise das Weihnachtsfest, unter völlig neuen Verhältnissen gefeiert werden mussten. Einen kulturellen Bruch mit den Vorstellungen von Weihnachten bedeutete es beispielsweise, bei sommerlichen Temperaturen von 35 Grad Weihnachtsbäume mit Kerzen zu schmücken, die in Gefriertruhen vor dem Schmelzen bewahrt werden mussten, bevor sie am Weihnachtsbaum angezündet wurden. Schwester Aloisia kam erst 1981 nach Südafrika, als die veränderte Ordenstracht längst eingeführt war und auch kurzärmelige Ausführungen, dünnere Stoffe und vor allem nur noch ein aufgesteckter leichter Schleier getragen wurden. Die Klimaumstellung machte ihr weniger körperlich als vom veränderten kulturellen Erleben her zu schaffen: Sie vermisste den europäischen Winter und die dazu gehörenden Bräuche und Feste.

⁵³³ Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

Ich kam im November hierher und dann war gleich Weihnachten. Die Hitze zu Weihnachten ist enorm, du sitzt zu Mitternacht unter dem Sternenhimmel und es ist heiß. Ich musste oft nachdenken: ‚Welche Jahreszeit haben wir jetzt?‘ Weil es hier nicht so viel Unterschied macht. Der Winter ist zwar kühl, aber du hast immer was am Blühen. Die Jahreszeiten haben mir gefehlt. Und auch die bestimmten Gebräuche wie Nikolaus, Weihnachten. Das wird hier ansatzweise auch so gefeiert, [...] aber es ist bei weitem nicht so wie in Europa.⁵³⁴

Auch Schwester Henrike hatte anfänglich Heimweh, was sie am Beispiel des Weihnachtsfestes konkret darstellte. Sie vermisste die Dunkelheit und die Kälte, die sie aus Deutschland um diese Jahreszeit gewohnt war und die für sie Teil des kulturellen und religiösen Festes Weihnachten waren. Die Betonung der Unmöglichkeit, bei Einbruch der Nacht das Haus zu verlassen, weil giftige Schlangen eine lauernde Gefahr in der Finsternis bedeuteten, verweist auf Ängste, die eine unbekannte und fremde Fauna und Flora bei neu ankommenden EinwandererInnen auslösen konnten. Im Gegensatz zur (gezähmten) europäischen Natur, in der man sich sogar im Wald bedenkenlos aufhalten konnte, wurden die Gefahren, die von der tierischen und pflanzlichen Umgebung in Südafrika ausgingen, als wesentlich höher eingeschätzt.

Die Klimaveränderung hat mir eigentlich nicht viel ausgemacht. Das hat mich nicht umgeworfen. Aber etwas Heimweh kriegt man schon. Zum Beispiel das erste Jahr zu Weihnachten: [...] so schrecklich anders, meine Güte (*lacht*)! Stell Dir mal vor, die Kerzen auf dem Altar biegen sich, so heiß ist es. Wir hatten schon sehr schöne Bäume, wie Tannenbäume eigentlich; aber ich meine, (*lacht*) das ist einfach alles so anders, es ist Sommer, es ist glühend heiß (*lacht*). [...] Auch, dass man im Dunkeln lieber nicht rausgeht, weil man auf eine Schlange treten könnte. Zu Hause in Europa, da geht man einfach so durch den Wald, das kann man hier sowieso nicht.⁵³⁵

Zu Ängsten und Irritationen, ausgelöst von einer ungewohnten Topografie und Naturumgebung, kam das für die allermeisten Frauen gravierende Sprachproblem. Nur wenige beherrschten die englische Sprache so sattelfest, dass sie dieser Herausforderung nicht völlig verunsichert und überfordert gegenüberstanden. Zwar sprach der Großteil der Ordensmitglieder in Mariannahill Deutsch, doch befanden sich auch einige Schwestern aus den USA, Holland und ab den 1960er Jahren südafrikanische Schwestern in Mariannahill, die kein Deutsch verstanden.

„*The first year was crucial*, wenn ich zurückdenke, es war unmöglich, unmöglich“, meinte Schwester Krispina, als sie von der Anfangszeit ihres Südafrika-Aufenthaltes erzählte. Als

534 Interview mit Schwester Aloisia G., Jg. 1938.

535 Interview mit Schwester Henrike S., Jg. 1935.

Krankenschwester wurde sie nach wenigen Tagen nach Mount Frere in die Eastern Cape Province ins dortige Missionskrankenhaus Mary Therese versetzt. Sie hatte bereits in Europa eine Krankenpflegeausbildung absolviert und fühlte sich für ihre Tätigkeit in Südafrika fachlich gut vorbereitet. Zu ihrer großen Enttäuschung musste sie aber feststellen, dass sie sowohl fachlich als auch sprachlich anfänglich nicht den Anforderungen entsprach, die auf der Kinderabteilung des Krankenhauses an sie gestellt wurden. Richtig prekär wurde die Situation für sie, als sie nach kurzer Zeit bereits einen eigenständigen Bereich und dementsprechend Verantwortung übernehmen musste.

Ich hab drei Jahre Englisch gehabt, *all in all*, und ich hab das Krankenpflegediplom gehabt. Da hab ich mir gedacht, dann wird's schon gut gehen in Afrika. Dann, natürlich mit der Sprache. *I realised how little English I actually knew! When I was in charge of the children's ward and the doctor phoned from the surgery to tell me that there is a child being sent for admission, I was so afraid that I might not understand exactly what he is saying, and do the wrong thing. That was a battle as well. And secondly, I found that the nursing standards were actually much higher than I expected. [...] The little young nurses, they knew already exactly what I didn't know, you know. And I had to learn from them, which was very healthy, but very humiliating.*⁵³⁶

Gefühle von Ahnungslosigkeit und Unwissenheit sind generell typische Erfahrungen von Menschen, die ihre Heimat und damit ihre gewohnte Umgebung verlassen und mit völlig neuen Situationen in fremden Umfeldern umgehen müssen.⁵³⁷ Schwester Krispina empfand es als erniedrigend, als ausgebildete europäische Krankenschwester von jungen südafrikanischen Kolleginnen belehrt zu werden und musste erst lernen, mit dieser Situation umzugehen. Schwester Franziska kam 1962 nach Mariannahill und arbeitete bis zu ihrer Pensionierung als Köchin in verschiedenen Einrichtungen der Schwestern vom Kostbaren Blut. Die Missionsschwester führten auf einzelnen Missionsstationen, aber auch in Mariannahill selbst, für die Mariannahiller Missionare den Küchenbetrieb und den Haushalt. Gleich zu Beginn wurde Schwester Franziska in der Küche des *Monastery* der Missionare eingesetzt. Dort war sie damit konfrontiert, über nicht genügend Englischkenntnisse zu verfügen, was ihr im Umgang mit Gästen und Besuchern des dortigen Gästehauses Probleme bereitere und ihren Mut, Englisch zu sprechen, hemmte. Danach wurde sie in das 150 Kilometer entfernte Ixopo in die Großküche des Christ-the-King Hospitals versetzt, wo sie erneut mit Sprachproblemen zu kämpfen hatte. Diesmal musste sie isiZulu lernen,⁵³⁸ um sich mit den MitarbeiterInnen aus der Region verständigen zu können.

536 Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

537 Vgl. Osland, *Adventure*, 33–67.

538 IsiZulu und isiXhosa sind zwei der heute elf offiziellen Amtssprachen in Südafrika. Sie gehören zur Gruppe der ‚Bantusprachen‘. Umgangssprachlich werden sie von Englisch- und Deutsch-sprechenden oft kurz als Zulu und Xhosa bezeichnet.

In Mariannahill gab es noch ein anderes Problem für mich. In der *Monastery* war ein Gästehaus dabei [...], das ein alter Bruder versorgt hat, der Bruder Stanislaus, der war Schuster und zur gleichen Zeit hat er das *Guesthouse* geführt. Natürlich waren dort fast nur Englisch sprechende Leute und die sind oft heruntergekommen in die Küche und haben sich bedankt für das Essen und haben auf Wiedersehen gesagt, wenn sie gegangen sind. Davor bin ich ja lange Zeit davon gelaufen, (*lachend*) weil ich nichts reden konnte mit den Leuten! Wenn man sich nicht richtig ausdrücken kann, hat man Hemmungen, Englisch zu sprechen, da kann man nicht einmal mehr das, was man schon gelernt hat (*lacht*). Na, mir ging es wenigstens so. [...] Auf jeden Fall war ich dort ein gutes Jahr, dann bin ich ins Krankenhaus nach Ixopo gekommen. Hier war ich wieder allein in der Küche mit den schwarzen Mädchen. Ja, ich hab immer noch nicht viel Englisch gekonnt und auch noch nicht viel Zulu, aber irgendwie ist das dann schon gegangen, mit Händen und Füßen.⁵³⁹

Obwohl gerade in den 1950er und 1960er Jahren der Anteil der deutschsprachigen Missionsschwestern vom Kostbaren Blut in Südafrika sehr hoch war, galt Englisch als offizielle Sprache innerhalb des Ordens. Sobald mit Angestellten, Gästen oder MitarbeiterInnen in den einzelnen Ordensbetrieben kommuniziert werden sollte, waren Englischkenntnisse erforderlich, in vielen Fällen auch eine der lokalen Sprachen isiZulu oder isiXhosa. In der Mariannahiller Provinz gehörte der Großteil der ansässigen Bevölkerung den Zulus an und sprach isiZulu. In der Transkei hingegen lebten mehrheitlich Xhosas, was für Missionarinnen bedeutete, dass sie mitunter auch noch isiXhosa erlernen mussten, wenn sie in der Eastern Cape Province tätig waren. Letztendlich hing die Notwendigkeit, neben Englisch eine weitere Sprache zu erlernen, immer vom jeweiligen Tätigkeitsfeld ab. Gute Sprachkenntnisse in isiZulu und isiXhosa erwarben sich vor allem jene Schwestern, die eng mit südafrikanischen Angestellten zusammen arbeiteten oder längere Zeit auf Missionsstationen wirkten.

Schwester Franziska war eine der wenigen Interviewpartnerinnen, die fließend isiZulu sprach. Sie verbrachte viele Jahre auf der abgelegenen Missionsstation Kevelaer, wo sie in engem Kontakt mit der Bevölkerung stand. Während ihrer vorherigen Tätigkeit als Köchin profitierte sie von einer älteren Schwester, die ihr die Grundkenntnisse der Sprache vermittelte und ihr zudem kulturelle Bräuche und Umgangsformen der Zulu-MitarbeiterInnen näher brachte. Generell waren die Missionsschwestern auf die Kultur und Sprache der Zulu-Bevölkerung sehr schlecht vorbereitet. Im jetzigen Altersheim Sacred Heart Home in Ixopo, wo auch Schwester Franziska heute lebt, sprechen nur die wenigsten Schwestern eine der südafrikanischen Bantusprachen.⁵⁴⁰

539 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

540 Als ‚Bantusprachen‘ werden über 400 Sprachen im mittleren und südlichen Afrika bezeichnet.

Nichts haben wir da gelernt, das war eigentlich ein großer Fehler von unseren Vorgesetzten, dass sie darauf nicht geachtet haben. Die ganz Alten sind jetzt weg, und die Altersgruppe danach weiß eigentlich nichts von den Einheimischen. Im Altersheim in Ixopo kann kein Mensch Zulu, ich bin praktisch die Einzige. [...] Ja, man sollte reden können. Das macht einen großen Unterschied. Die Schwester Barbara, die hat einmal zu mir gesagt: ‚Du kommst herein und du redest in Zulu und die Gesichter öffnen sich.‘ Ja, ich rede die Leute halt sofort in Zulu an. Und ich rede auch nicht perfekt Zulu, aber das ist ja nicht tragisch. Die wissen ja, dass ich keine Zulu bin, so dumm sind sie ja auch nicht (*lacht*). Das macht denen nichts, wenn ich einmal einen Fehler mache beim Reden, die freuen sich trotzdem. Und damit lernt man.⁵⁴¹

Vor allem jene Missionsschwestern, die im Schuldienst oder in der Krankenpflege tätig waren, lernten nur sporadisch isiZulu oder isiXhosa. Im Arbeitsalltag wurde selbst in entlegenen Missionskrankenhäusern oder Missionsschulen Englisch gesprochen. Schwester Gisela kam 1960 nach Südafrika und besuchte in Mariannhill die KrankenpflegerInnenschule. Der Unterricht war in Englisch, das sie parallel zu den ersten Krankenpflegekursen erst lernen musste. Neben ihrer Ausbildung zur Krankenschwester und späteren Arbeit als Pflegedienstleiterin blieb ihr keine Zeit, isiZulu zu lernen. Außerdem wurde im Krankenhaus darauf geachtet, dass mit den jungen südafrikanischen Krankenschwestern Englisch gesprochen wurde, um deren Sprachkompetenz zu erhöhen.

Die Krankenpflege haben wir zum Beispiel in einer Gruppe mit den Hiesigen gelernt und es ging sehr gut, war kein Problem. Zum Zulu-Lernen war keine Zeit. Ich kenne schon viele Wörter und verstehe vieles, aber leider Gottes bin ich nicht fließend in der Sprache. Es war einfach nie Zeit dafür. Überhaupt, wenn man eine Abteilung leitet, dann muss man schauen, dass die Auszubildenden Englisch lernen, weil das Studium und die Examen in Englisch sind, also wird immer Englisch gesprochen. [...] Das ganze Missionsverständnis steht auf zwei Pfeilern, hier ist der Dienst am Nächsten und da ist *Education*, nicht, *Empowerment* sagen wir heute.⁵⁴²

Einige der befragten Missionsschwestern bedauerten im Nachhinein, nicht die Chance und die Zeit gehabt zu haben, neben Englisch auch noch eine afrikanische Sprache zu erlernen. Schwester Barbara arbeitete vierzig Jahre lang als Sekretärin und Buchhalterin in der Little Flower School, der Schule für *Coloureds* in Ixopo. Sie hatte große Mühe, neben ihrer Arbeitsbelastung Englisch zu lernen, und fühlte sich anfänglich beim Verfassen von Korrespondenzen oft verunsichert. Das Erlernen einer weiteren Sprache wäre für sie undenkbar

541 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

542 Interview mit Schwester Gisela B., Jg. 1933.

gewesen. „Den einen *regret* habe ich hier in Südafrika, dass ich nicht Zulu gelernt habe, dass ich mich nicht mehr darum bemüht habe. Ich glaube, anfangs hätte ich das schon können, später war ich überlastet.“⁵⁴³

Die angehenden Lehrerinnen mussten neben Englisch auch Afrikaans lernen, um eine Lehrbefugnis in südafrikanischen Schulen zu erlangen. Afrikaans wurde hauptsächlich von den holländisch stämmigen Buren und von *Coloureds* gesprochen und war während der Apartheid ein Pflichtfach in südafrikanischen Schulen. Schwester Anna, die durch die Ausbildung in der fünfjährigen Missionsschule in Neuenbeken bereits relativ gut Englisch sprach, bereitete das Erlernen von Afrikaans kein Problem.

Ich wollte immer gerne Lehrerin werden, und dann haben sie mich nach Durban geschickt zum Teachers College. Das hab ich auch geschafft in zwei Jahren. Dazu musste ich eine neue Sprache lernen, das war Afrikaans. [...] Das war für mich kein großes Problem, weil wir aus Westfalen kommen, und meine Mutter sprach einen ähnlichen Dialekt mit ihren Geschwistern, das hab ich dann auch so aufgenommen, ich konnte das alles verstehen, ich konnte es nur nicht sprechen (*lacht*). Das hat mir geholfen für Afrikaans. Afrikaans ist ja verwandt mit Holländisch, es ist vereinfachtes Holländisch, so kann man das sagen. Es hat mir auch Spaß gemacht, es war nicht schwer für mich, weil ich den Hintergrund von meiner Mutter her hatte.⁵⁴⁴

Als Schwester Persia 1971 in Mariannahill ankam, konnte sie nicht sofort eine Krankenpflege-Ausbildung beginnen, da ihr deutsches Abitur nicht als äquivalent mit einer südafrikanischen *Matriculation* anerkannt wurde.⁵⁴⁵ Um die Studienberechtigung zu erlangen, musste sie ein Jahr lang einen Fernstudienkurs der University of Southern Africa besuchen.⁵⁴⁶

Als ich kam, wurde gerade das *Nurses* Examen geändert. Davor konnten die einfach mit dem *nursen* anfangen mit einem *Diploma Nursing*. In dem Jahr, in dem ich herkam, wurde das geändert, man musste *Matric Exemption* haben.⁵⁴⁷ Das Abitur wurde nicht ganz anerkannt. Ehe ich mit der Ausbildung anfangen konnte, musste ich also noch ein Jahr an der Universität studieren. Da hab ich dann mit UNISA, *first year BA English One* gemacht. Nachdem man zehn Jahre nicht in ein Englischbuch reingeschaut hat, musste ich jetzt BA Englisch

543 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

544 Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

545 Die Südafrikanische *Matriculation* ist ein Schulabschluss, der zum Hochschulstudium berechtigt.

546 Die UNISA bzw. *University of South Africa* mit Sitz in Pretoria ist eine Fernuniversität, die seit 1946 im Fernstudium verschiedenste Abschlüsse und Diplome bis zum Doktorat anbietet. Während der Apartheid stand sie allen Bevölkerungsgruppen offen. Vgl. <<http://www.unisa.ac.za/140/index.php/history>>, Zugriff: 18.02.13.

547 Als Ersatz für einen entsprechenden *High School*-Abschluss in Südafrika konnte eine *Matriculation Exemption* erlangt werden. Damit war es möglich, für bestimmte Studien zugelassen zu werden.

machen, ich meine, da musste man natürlich *fluent* sein in der Sprache. Aber ich hab das hingekriegt. [...] Ich wollte auch Zulu lernen, aber da kam ich einfach nicht dazu. Denn wie gesagt, ich musste dann dieses Abitur nachmachen, und danach hatte mein *Nurses Course* schon angefangen. Ich konnte die drei Jahre gucken, dass ich alle Fächer machte.⁵⁴⁸

Die anfänglichen Schwierigkeiten, Englisch als Fremdsprache zu praktizieren und Afrikaans völlig neu zu erlernen, kombiniert mit dem anschließenden Ausbildungsbeginn, boten keine Zeit und Möglichkeit zum Erlernen einer regionalen Sprache wie isiZulu oder isiXhosa. Diese Erfahrung machten einige Missionarinnen, vor allem jene, die zu Beginn keinen oder kaum Kontakt zur lokalen Bevölkerung hatten.

„Mit den Schwarzen in Berührung kommen“ – Ideal und Realität der ‚Missionsarbeit‘ in Südafrika

Eine schwierige Situation bedeutete für einige der interviewten Schwestern gerade in der Anfangszeit des Missionseinsatzes, mit enttäuschten Vorstellungen und unerfüllten (Berufs-) Wünschen umzugehen. Der Einsatz für Arme und Kranke und der Wunsch, Menschen in Not zu helfen, waren die Hauptmotivation für den Eintritt in einen Missionsorden gewesen. Grundsätzlich gingen die meisten davon aus, durch die ‚Missionsarbeit‘ die katholische Glaubenslehre zu verbreiten und sich unterstützend und helfend für die schwarzen und *coloured* Bevölkerungsgruppen in Südafrika einzusetzen. So lag es auch in der Programmatik der Mariannahiller Mission, die nicht zuletzt vom Ordensgründer Franz Pfanner festgelegt worden war, ‚Missionsarbeit‘ dezidiert für die schwarze Bevölkerung zu betreiben. Nun traten die hier befragten Frauen aber in einem Zeitabschnitt in den Missionsdienst ein, als grundlegende Bereiche wie das Missionsschulwesen durch staatliche Vorgaben einem Wandel unterzogen waren.

Um die durch den „Bantu Education Act“ weggefallenen staatlichen Subventionen für das St. Francis-College in Mariannahill, das weiterhin von der Katholischen Kirche betrieben und finanziert wurde, zu kompensieren, eröffnete der Orden der Schwestern vom Kostbaren Blut 1956 eine weitere Schule in Pinetown. Dabei handelte es sich um eine Privatschule für weiße SchülerInnen, die durch die zu entrichtenden Schulgelder eine wichtige Einnahmequelle für den Orden darstellten. In der Klosterschule in Pinetown durften aufgrund der Apartheidsgesetze nur weiße Schwestern unterrichten. Erst 1977 wurde die private Klosterschule in Pinetown in eine so genannte ‚offene Schule‘ umgewandelt, in der mehr und mehr auch schwarze und *coloured* SchülerInnen aufgenommen wurden.⁵⁴⁹

Für Missionarinnen, die nach Südafrika gekommen waren, um für die benachteiligten schwarzen oder *coloured* Bevölkerungsgruppen zu arbeiten, war der Einsatz in einer Schule

⁵⁴⁸ Interview mit Schwester Persia M., Jg. 1940.

⁵⁴⁹ Vgl. Missionary sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 32.

für weiße Kinder zum Teil sehr unbefriedigend und entsprach nicht ihrem ursprünglichen Missionsverständnis. Das gilt auch für Schwester Helene die primär den Wunsch hatte, afrikanischen Nicht-Christen den katholischen Glauben näher zu bringen und als Pfarrschwester direkt in der Seelsorge tätig zu sein. Sie wurde allerdings für eine Lehrerinnen-Ausbildung bestimmt, die sie im sechzig Kilometer entfernten Pietermaritzburg absolvierte.

Ich wollte ja gar nicht Lehrerin werden, ich wollte Seelsorgeschwester werden, Pfarrschwester, oder nur Glaubensverbreitung. Da hat die Provinzoberin gesagt: ‚Ja, das tut man heutzutage durch die Schule.‘ Das war in der Apartheitszeit, wo man alles sehr unter Kontrolle haben musste. Man konnte nicht frei arbeiten. Ja, dann hab ich gedacht: ‚Gut, dann lass ich mich ausbilden als Lehrerin.‘ [...] Mittlerweile hatten unsere Schwestern eine Schule für Europäer aufgemacht, für Weiße, weil es schien, man könnte nicht weiter in den schwarzen Schulen unterrichten. Die staatliche Unterstützung von den schwarzen Schulen war weggenommen worden und von etwas musste der Orden ja leben. Deshalb haben sie eine Schule für Europäer in Pinetown aufgemacht. Auf jeden Fall wurde ich dort sofort eingesetzt. Da war ich erst elf Jahre bei kleinen weißen Kindern, und konnte meine Mission bei kleinen weißen Kindern ausüben. Aber ich war trotzdem auch in zwei Pfarreien tätig übers Wochenende und somit hatte ich einen Ausgleich. [...] Nach elf Jahren wurde ich gebeten, in der *Highschool* Mathematik zu unterrichten und Religion. Da hab ich die Kleinen dann verlassen und bin in die höhere Schule gegangen und hab dort unterrichtet. Immer noch in Pinetown in der weißen Schule, immer noch für Weiße. Das war sehr schwer für mich, denn man hat die Eltern verlassen, die Familie, die Geschwister, um in der Mission zu wirken, und dann kommt man hierher und betreut nur weiße Kinder, die es äußerlich gesehen gar nicht nötig hätten. Mir gefiel das gar nicht, dort sein zu müssen. Aber es war nun mal so, und im Gehorsam, im Kloster fügt man sich.⁵⁵⁰

Siebzehn Jahre lang unterrichtete Schwester Helene in der Klosterschule in Pinetown und hatte bis dahin nur über ihre Wochenend-Zusatzdienste in zwei umliegenden Pfarreien Kontakte mit der Zulu-Bevölkerung. 1974 wurde sie für insgesamt sechs Jahre zur Oberin des Schwestern-Convents in Mariannahill gewählt. Während dieser Tätigkeit baute sie eine Schule für erwachsene schwarze Frauen auf dem Missionsgelände auf und hatte zum ersten Mal das Gefühl ‚richtige Missionsarbeit‘ zu leisten. 1980 wurde sie nach Ixopo in die dortige Little Flowers School versetzt, die für *coloured* InternatsschülerInnen errichtet worden war.

Von 1974 bis 1980 war ich Oberin im Konvent. Ich habe dort versucht, eine Schule für Erwachsenenbildung zu bauen mit Geldern von *Overseas* und auf diese Weise konnte ich den schwarzen Mädchen, die keine Ausbildung hatten, helfen. Das neue Gebäude wurde innerhalb von sechs Jahren gebaut. Da war ich dann endlich mal in der Mission für Schwarze, so

550 Interview mit Schwester Helene O., Jg. 1930.

wie es mein Verlangen war. 1980, als meine *Zeit* als Oberin um war, wurde ich nach Little Flowers School versetzt, und sollte dort *Principal* sein. Da war ich dann bei den *Coloureds*. Dort lernte ich die dritte Gruppe von den Südafrikanern kennen. Erst die Weißen, dann Schwarze, und dann die Mischlinge. Ja, es war schön, vor allen Dingen das gute Verhältnis mit dem *staff*, mit der Lehrerschaft. Und man lernt dadurch auch, was sie für gute Qualitäten haben, was ich sonst nie gelernt hätte, weil wir ja alle getrennt leben: Hier leben die *Coloureds* und da leben die Schwarzen und da leben die Weißen. Man kriegte ja keine richtige Erfahrung, wenn man nicht zusammen lebt.⁵⁵¹

Viele Missionarinnen erfuhren erst nach der Ankunft, für welche Tätigkeit sie im Missionseinsatz vorgesehen waren. Schwester Henrietta hatte den Wunsch, Krankenpflegerin zu werden und war auch davon ausgegangen, als Missionarin für die schwarzen SüdafrikanerInnen zu arbeiten. Sie wurde allerdings im ordenseigenen Gästehaus eingesetzt, wo sie von 1956 bis 1961 tätig war.

Die Provinzoberin fragte mich: ‚Schwester Henrietta, was möchten Sie denn tun?‘ Und ich hab gedacht, wenn sie schon fragt, sag ich’s einfach: ‚Ich möchte gerne Krankenpflege lernen.‘ Aber die hatten mich schon längst untergebuttert, ich musste ins Gästehaus gehen. Sie meinte: ‚Ja, im *Guesthouse* die Schwester Ingoberta ist krank und kann das nicht mehr machen.‘ – Und sie hatte sich gedacht, dass ich da anfangen sollte. So kam ich ins Gästehaus.⁵⁵²

Ihre Vorstellungen von ‚Missionsarbeit‘ in Südafrika wurden im Gästehaus nicht erfüllt, da sie dort nur mit weißen Gästen zu tun hatte. Zudem hatte sie große Probleme, in der erforderlichen Geschwindigkeit ohne systematischen Unterricht Englisch zu erlernen. Nach ihrem Dienst im Gästehaus führte sie fünf Jahre lang den Haushalt für das Priesterseminar Mount St. Bernard’s in Pretoria. Auch dort betreute sie ausschließlich europäische Priesterkandidaten, die zur Vorbereitung für den Missionseinsatz einen Teil der Priesterausbildung in Südafrika absolvierten. Erst 1967, als sie Oberin auf der Missionsstation Einsiedeln wurde, kam sie ihrem persönlichen Missionsideal näher. Doch auch wenn Schwester Henrietta ihren Wunsch erfüllt bekommen und eine Krankenpflegeausbildung gemacht hätte, wäre ihr Einsatz für die lokale schwarze Bevölkerung nicht garantiert gewesen. Missionskrankenhäuser mussten aus finanziellen Gründen ähnliche Strategien verfolgen wie Missionssschulen. So verfügte auch das Missionskrankenhaus St. Mary’s bereits seit 1940 über eine Privatstation für wohlhabende weiße PatientInnen, die dem Krankenhaus eine solide finanzielle Basis garantieren sollte.⁵⁵³ Da aufgrund des Apartheidsystems afrikanische

551 Interview mit Schwester Helene O., Jg. 1930.

552 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

553 Vgl. *Missionary sisters of the Precious Blood*, Südafrikanische Provinz, 28.

Abgängerinnen der Krankenpflegeschule in St. Mary's nicht auf der Privatstation für weiße PatientInnen arbeiten durften, wurden viele europäische Missionsschwester der Privatstation zugeteilt. Auch Schwester Gisela hatte anfangs im Krankenhaus vor allem mit weißen PatientInnen zu tun.

Da war von Anfang an viel Arbeit. Wir wurden praktisch hineingeworfen. [...] Wir haben vor allem bei Weißen gearbeitet und wollten doch zu Schwarzen, nicht? Aber eben, es ging nicht so schnell. [...] Ich war wohl ganz am Anfang auf der Kinderabteilung bei den Schwarzen. Aber das war nicht lange, dann war ich doch hauptsächlich bei den weißen Patienten auf der Privatabteilung. Erst später mit dem Hebammenkurs, da hatte ich dann mit vielen schwarzen Frauen, hauptsächlich mit Schwarzen und Indern zu tun.⁵⁵⁴

Ein schwieriges erstes Jahr verbrachte Schwester Aloisia, die als ausgebildete Fürsorgerin, Religionslehrerin und Pfarrassistentin mit jahrelanger Berufserfahrung 1981 nach Südafrika kam. Da eine Einreisebewilligung als Religionslehrerin geringe Chancen auf Erfolg hatte, reiste sie als ‚Haushaltsschwester‘ in Südafrika ein. Sie verbrachte ein Jahr im Konvent und unterstützte die verantwortlichen Kolleginnen mit Hilfsarbeiten, wie Wäsche ausbessern. Obwohl sie die Zeit zum Englisch-Lernen nutzen konnte, war dies eine frustrierende Erfahrung für sie.

Ich kam '81 nach Südafrika und das erste Jahr hatte ich riesiges Heimweh, denn ich war es gewohnt, in einer Pfarre zu arbeiten mit vielen Leuten jeden Tag. Und plötzlich kommst du in ein Klostersystem, wo alles geregelt ist. Ich habe zwar Matura gemacht in Englisch noch in Wien, aber sprechen konnte ich nicht. Ich bekam dann Englisch-Stunden und musste das ganze erste Jahr hier im Haus bleiben, ich hab da Wäsche ausgebessert und so was. Die Regierung hätte damals Missionare oder Religionslehrer nicht hereingelassen, sie war sehr gegen die römisch-katholische Kirche. Die hatten einen Spitznamen für uns: Wir waren die ‚römische Gefahr‘. Und so musste ich eben das Jahr hier bleiben, was mein Heimweh natürlich noch vergrößert hat, denn ich fragte mich: Wozu bin ich denn da? Drüben konnte ich unterrichten, konnte ich einfach mit den Leuten sein, und hier plötzlich bin ich in der Isolation. Und dann hab ich gedacht: Mit den Leuten kann ich nicht reden, ich kann nichts tun, dann bete ich einfach. Dann mach ich einen Sitzstreik. Ich bin dann täglich in der Kirche gewesen, und habe in der Mittagspause eine Stunde gebetet. [...] Nach einem Jahr hat die Provinzoberin gesagt: ‚Die können uns jetzt nichts mehr anhaben, wenn du woanders hingehst!‘ Dann kam ich nach Ixopo. Und da hab ich dann in der Farbigenschule unterrichtet, in der Little Flower School.⁵⁵⁵

554 Interview mit Schwester Gisela B., Jg. 1933.

555 Interview mit Schwester Aloisia G., Jg. 1938.

Die Probleme, die sich in den ersten Monaten nach der Ankunft in Südafrika ergaben, waren individuell verschieden und ebenso die Art und Weise, wie die Missionarinnen damit umgingen. Schwester Aloisia versuchte, durch Gebet und mentales Training die frustrierende Wartezeit zu überbrücken. Schwester Krispina spürte nach ihrem ersten Jahr als Krankenpflegerin im Mary Therese Hospital in Mount Frere körperlich und psychisch die Folgen von Mangelversorgung und ungünstigen hygienischen Bedingungen. Erst als sie aufgrund ihres enormen Gewichtsverlusts in Mariannahill im Krankenhaus behandelt wurde, fasste sie neuen Mut.

It was extremely difficult and so poor. After two days of rain we had no dry linnen. And (seufzt), the first year, it was terribly dry, we had not enough water, and what haunted me so much, was – at home the drinking water passed the house day and night – and here I had to look for each can full of drinking water. And of course the hygienic conditions were also not the standard. Consequently I picked up this and that. I lost ungefähr 34 pounds, das sind 16, Siebzehn Kilo hab ich abgenommen. I was down, I was very thin, and everybody thought I had TB. [...] I was later in Mariannahill for half a year on treatment. But it was just the homesickness, es war die Umstellung, it was a combination of the whole things which made the first year crucial. It came to the point where I said: ‚Make it or break it.‘ And there I said: ‚No, make it! Make it!‘ And from that day on ist es aufwärts gegangen.⁵⁵⁶

Schwester Krispina musste sich mit vielen „falschen Hoffnungen und Erwartungen“ auseinandersetzen, mit Mangelsituationen umgehen und improvisieren, ihr Heimweh überwinden und ihre eigenen (professionellen) Grenzen ausloten. Soziales Elend, Unterernährung oder die hohe Kindersterblichkeit waren aufreibende Erfahrungen für die noch unerfahrene Missionsschwester.

3.2 Karriere- und Bildungsnarrative

Für Missionarinnen boten sich in Südafrika vielfältige Einsatzmöglichkeiten. Der Orden der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut betrieb und betreute zahlreiche Schulen, Krankenhäuser, karitative Einrichtungen, Missionsstationen in der Transkei und Natal, handwerkliche Betriebe und Produktionsstätten.

Anlässlich des 100-Jahre-Jubiläums des Ordens wurde für jede Provinz eine Chronik zusammengestellt und gedruckt. Die zweisprachig in Deutsch und Englisch gehaltenen Bände geben einen historischen Überblick über die Entwicklungen der einzelnen Provinzen und deren Einrichtungen, Leistungen und Stationen. In der 1990 fertig gestellten Chronik der

⁵⁵⁶ Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

Mariannahiller Provinz sollte eine Aussage von Erzbischof Denis Hurley⁵⁵⁷ die facettenreichen Tätigkeitsbereiche der Mariannahiller Missionsschwestern unterstreichen.

Erzbischof Hurley sagte in einer seiner Ansprachen, dass die Missionsschwestern vom Kostbaren Blut außergewöhnlich vielseitig sind. Es gäbe keinen Arbeitsbereich, in dem sie nicht zu finden seien. Sie arbeiten in der Erziehung der Jugend, in Pfarreien und Hospitälern, betreuen Waisen und nehmen sich der Aussätzigen an. Sie sorgen für Haushalte, Gärten und Felder.⁵⁵⁸

Die Aneignung von Sprachkompetenzen, der kommunikative und kulturelle Austausch mit der lokalen Bevölkerung, die Möglichkeit zur Weiterbildung, der Erwerb von zusätzlichen Qualifikationen und somit letztendlich die berufliche und persönliche Entwicklung waren maßgeblich vom Einsatzort und vom Tätigkeitsfeld der Missionarin abhängig. Generell waren die Darstellungen der beruflichen Tätigkeiten und Leistungen sowie die dafür jeweils nötige Ausbildung ein zentrales Thema der Interviews.

Von den interviewten Frauen übten nur sehr wenige dieselbe Tätigkeit durchgehend bis zur Pensionierung aus. Die meisten wechselten zumindest einmal die Institution, übernahmen Führungspositionen oder völlig andere Aufgaben. Die Pensionierung, die in Südafrika im Alter von 65 angesetzt ist, bedeutete in keinsten Weise ein Ende der beruflichen Tätigkeit. Vielfach starteten Missionsschwestern nach dem Ausscheiden aus einem öffentlichen Bereich, wie beispielsweise dem Schul- oder Krankenhausdienst Projekte oder übernahmen Aufgaben innerhalb des Ordens oder auf Missionsstationen.

Sieben der befragten Frauen arbeiteten als Lehrerinnen und mussten dafür meist in Südafrika ein Studium absolvieren. Während grundsätzlich alle Lehrerinnen aus dem Orden Religionsunterricht gaben, waren die anderen Fächer, die sie unterrichteten, sehr unterschiedlich und reichten von Hauswirtschaft bis Mathematik. Einen hohen Anteil machten Frauen mit einer Ausbildung zur Krankenschwester und Hebamme aus. Sechs Schwestern arbeiteten im Krankendienst, wobei eine nachträglich eine Ausbildung zur Laborantin absolvierte. Eine Reihe von Schwestern, nämlich fünf der Interviewpartnerinnen, waren als Köchinnen oder in diversen Haushaltsfunktionen innerhalb der Ordenskonvente oder auf Missionsstationen tätig. Zwei Missionarinnen betreuten den Großteil ihres Berufslebens eine Landwirtschaft, während zwei weitere Kolleginnen Verwaltungstätigkeiten im Bereich der Buchhaltung und im Sekretariat ausführten. Zwei Missionarinnen arbeiteten teilweise

557 Erzbischof Denis Hurley (1915–2004) war einer der bekanntesten katholischen Bischöfe Südafrikas. Er stammte aus Kapstadt und wurde 1946 Bischof des Vikariats Natal, später 1951 Erzbischof von Durban. Von 1952 bis 1961 und von 1981 bis 1987 war er Vorsitzender der Südafrikanischen Bischofskonferenz. Er nahm als Delegierter am Zweiten Vatikanischen Konzil teil und war entschiedener Gegner der südafrikanischen Apartheidregierung.

558 Missionray sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 16.

als Lehrerinnen im textilen (Kunst-)Handwerk. Drei Missionsschwestern waren zumindest zeitweise im Pastordienst und betreuten katholische Gemeinden in der Umgebung von Mariannahill und in Pretoria. Fast ein Drittel übernahm im Laufe ihrer beruflichen Tätigkeit zumindest für einige Jahre eine Leitungsfunktion als Oberin einer Missionsstation, als Hausoberin einer Schwesterngemeinschaft, als Provinzoberin oder als Schuldirektorin. Zwei Interviewpartnerinnen bekleideten über zwanzig Jahre lang durchgehend Oberinnen-Positionen abwechselnd in verschiedenen Einrichtungen und Hierarchiestufen.

Die eigenen beruflichen Laufbahnen wurden von den meisten Interviewpartnerinnen als ‚Bildungsgeschichten‘ beziehungsweise ‚Karrieregeschichten‘ erzählt und nach verschiedenen Perspektiven bewertet und eingeordnet.

Aus- und Weiterbildung im Missionsraum

Entscheidend für die rückblickende Betrachtung und Einschätzung des eigenen Missionsarbeitslebens und der eigenen Leistungen war vornehmlich, ob die Zuteilung zu einem bestimmten Arbeitsbereich in der Anfangsphase des Missionseinsatzes auch dem Wunsch und der Vorstellung der jeweiligen Frau entsprach. Nicht alle Missionsschwestern fühlten sich von den ihnen zugewiesenen Tätigkeiten auf Dauer ausgefüllt.

Schwester Henrietta beispielsweise, die ursprünglich Krankenschwester werden wollte, jedoch für Verwaltungs- und Haushaltstätigkeiten eingesetzt wurde, äußerte nach 23 Jahren den Wunsch, eine Altenpflegeausbildung zu machen. Bis dahin hatte sie sechs Jahre das Gästehaus des Ordens in Mariannahill betreut, danach fünf Jahre den Haushalt des Priesterseminars Mount St. Bernard's in Pretoria geführt, weitere acht Jahre als Oberin die Missionsstation Einsiedeln geleitet und schließlich vier Jahre lang als Buchhalterin oder „*Bursar*“ (Schatzmeisterin), wie sie es selbst nannte, die Finanzen des katechetischen Fortbildungszentrums Khanyisa in Pretoria verwaltet. Im Alter von 58 Jahren ging sie für zwei Jahre zurück nach Deutschland, um in Mönchengladbach in dem von den Schwestern vom Kostbaren Blut betriebenen Altersheim die Altenpflege-Ausbildung zu absolvieren.

Nach vier Jahren hab ich es satt gehabt in Khanyisa, [...] das Ganze hat mich nicht ausgefüllt. [...] Mein Ziel war eigentlich Altenpflegerin zu werden. Als mein Vater starb war ich 18 Jahre alt und hatte das Gefühl, dass ich einmal diese Arbeit machen würde. Ich hab immer gewartet, wann der Augenblick wohl kommen würde. Schließlich hab ich dann Altenpflege gelernt mit der Bedingung, dass ich hier ins Altersheim nach Ixopo komme. Da bin ich 1979 von Khanyisa aus nach Mönchengladbach, ich war damals 58 Jahre alt, und hab noch Altenpflege gelernt und bin dann anschließend nach Ixopo gekommen. Das hab ich neunzehn Jahre gemacht, bis ich es nicht mehr konnte.⁵⁵⁹

559 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

Mit der zusätzlichen Ausbildung war es Schwester Henrietta nach vielen Jahren in Südafrika möglich, ihren persönlichen ‚Missionsauftrag‘ zu erfüllen. Außerdem brachte sie die erworbene Ausbildung und ihre anschließende Tätigkeit mit ihrer eigenen Persönlichkeitsentwicklung in Verbindung.

Als ich Altenpflege lernte, hab ich mir vorgenommen, dass ich den Schwestern, die ihr ganzes Leben in der Mission schwer gearbeitet hatten und viele Opfer gebracht hatten – es war ja doch alles ziemlich primitiv anfänglich –, dass ich denen einen schönen Lebensabend machen möchte. Das war dieses Prinzip, das ich dabei hatte. [...] Das war wieder ein Neuanfang, aber ich könnte nur sagen, dass ich an all dem gereift bin, und dass ich das geworden bin, was ich jetzt bin. Im Nachhinein versteht man das, aber vorher nicht. (*Lacht*)⁵⁶⁰

Als Chance, sowohl eine professionelle als auch persönliche Entwicklung vollziehen zu können, präsentierte auch Schwester Krispina ihre berufliche Laufbahn im Orden. Gleich nach ihrer Ankunft in Südafrika, begann sie als Krankenschwester im Mary-Therese Hospital in Mount Frere, einer Missionsniederlassung in der Transkei. Nachdem sie einige Monate die Verantwortung für die Kinderstation übernommen hatte, kam sie als Operationsschwester zum Einsatz. Beide Bereiche waren völlig neu für sie und bedeuteten eine große Herausforderung. Sie litt unter dem ständigen Gefühl, über zu wenig medizinisches Wissen zu verfügen, was ihr vor allem vor Augen geführt wurde, als sie einen Arzt, bei dessen Operationen sie assistierte, verdächtige, Abtreibungen durchzuführen. Dies wäre gegen ihre religiöse Überzeugung gewesen. Mangels notwendiger medizinischer Kenntnisse fühlte sie sich jedoch nicht in der Lage, den Arzt zur Rede zu stellen. Zur selben Zeit empfand sie auch den Umstand frustrierend, dass im Mary-Therese Hospital in Mount Frere keine Laboruntersuchungen vor Ort möglich waren und notwendige Laborproben ins über 200 Kilometer entfernte East London zur Untersuchung geschickt werden mussten, was die Ergebnisse sehr oft unbrauchbar machte. Als ein neuer Trakt des Krankenhauses eröffnet werden sollte, der speziell für Tuberkulose-Kranke vorgesehen war, bot sich für Schwester Krispina die Gelegenheit, ihre basalen Labor-Kenntnisse nutzbar zu machen.

What upset me so much was not knowing how to do things right. I wanted to study, and always liked laboratory work – I had been in the laboratory in Paderborn for three months after my final vows. It fascinated me, this chemical reaction [...] They built a TB-block in Mount Frere, and the doctor said, they would like to have some laboratory tests done there, basic tests only. So, I went three months to Umtata, to the Sir-Henry-Elliott-Laboratory for refreshing and then I started doing Urin testing, and whatever I could. [...] And one day I said to the responsible, I get so much work now, I have got a diploma in nursing and in laboratory work I got nothing.

560 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921.

If I am supposed to spend my life in the laboratory, I want to do it properly! [...] But I had no matric, and I started a Fernkurs for matric, over two years, six subjects all over two years, which I passed. And then I had to go to Capetown, to the Technikon for half a year. There we had organic and anorganic chemistry, anatomy and physiology and laboratory work. I had to pass the examinations, which I passed very well. With the help of some ladies who were very helpful to me, otherwise I wouldn't have made it. And then I came back to Mount Frere and then I was transferred here to Mariannahill, here Sister Columba already expected me with open arms because Sister Raphael who was in charge of the Labor was so ill. [...] And the great hope was in me then. So in 1976 I went then three and a half year to Addington Hospital in Durban and had again another seven or eight examinations, practical and theoretical, till I got the diploma. And since 1979 I was then in charge here in the laboratory.⁵⁶¹

Die Arbeit im Krankenhauslabor bezeichnete Schwester Krispina als erfüllend und ihr Interesse an Laborarbeit ist nach wie vor ungebrochen. Selbst nach ihrer Pensionierung im Jahr 2005 nahm sie weitere Einjahresverträge im St. Mary's Hospital in Mariannahill an, um ihre Erfahrung auch den jüngeren MitarbeiterInnen zur Verfügung zu stellen. In den dreißig Jahren, die sie als Laborantin und Laborleiterin arbeitete, absolvierte sie via Fernstudium zahlreiche Fortbildungs- und Spezialisierungskurse.

„Dahinter hat mehr oder weniger die Welt aufgehört“ – Missionseinsatz auf Außenstationen

Das Ideal, nach dem ‚Missionsarbeit‘ in (Süd-)Afrika neben dem grundsätzlichen Ziel der Glaubensverbreitung primär die Unterstützung hilfsbedürftiger unterprivilegierter Menschen, vor allem Kinder, darstellte, war geprägt von den Repräsentationen in den Missionszeitschriften und von Berichten der Mitschwestern. Dadurch wurden die Vorstellungen vom Missionseinsatz beeinflusst. Der ‚Außendienst‘ auf zum Teil entlegenen Missionsstationen oder der Einsatz im Gebiet der Transkei stellte eine Erfüllung dieser Vorstellungen dar, da die Betreuung einer Missionsstation zu den klassischen Bildern von ‚Missionsarbeit‘ zählte. Dazu gehörte der direkte Kontakt mit der Bevölkerung und deren Kultur und Traditionen, das Erlernen einer regionalen Sprache, das Kennenlernen von Landschaften und Umgebungen, die meist abgelegen und schwer zugänglich waren, und teilweise auch der direkte Einsatz für die Aufrechterhaltung der Glaubenspflege.

Schwester Franziska arbeitete zunächst über zwanzig Jahre als Köchin in verschiedenen Einrichtungen der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut. Gleich nach ihrer Ankunft in Mariannahill, im September 1962, war sie ein Jahr lang in der Küche des *Monastery* der Mariannahiller Missionare in Mariannahill tätig. Danach war sie zwölf Jahre im Christ-the-King

⁵⁶¹ Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940.

Hospital in Ixopo, wo sie mit vielen afrikanischen Angestellten zusammenarbeitete und dadurch fundierte Sprachkenntnisse in isiZulu erwarb. Weitere zehn Jahre kochte Schwester Franziska wieder in Mariannahill zuerst in der *Monastery*-Küche und dann im Schwesternkonvent. In den folgenden Jahren lernte sie eine Reihe von Missionseinsatzorten kennen, da sie drei Jahre lang als ‚Springerin‘ eingesetzt war. Das heißt, sie ersetzte auf verschiedenen Missionsstationen für wenige Monate Kolleginnen, die gerade Heimaturlaub in Europa machten oder krankheitsbedingt ausfielen. Damit lernte sie sämtliche Missionsstationen der Mariannahiller Provinz kennen. Von 1987 bis 1999 war sie auf der Missionsstation Kevelaer in der Nähe von Donnybrook stationiert. Die Kevelaer Mission liegt zwischen den Dörfern Bulwer und Donnybrook und wurde 1888 durch den Ankauf einer Farm begründet. Nach der Einrichtung einer Schule und dem Ausbau einer Landwirtschaft erlangte die Missionsstation vor allem durch die Anerkennung und die Ausgestaltung als Marienwallfahrtsort Bedeutung. 1949 fand die erste Wallfahrtsprozession in Kevelaer statt. Im Zentrum der religiösen Verehrung stand dabei ein kleines Gemälde der Gottesmutter Maria, das als zweites Original des im namensgleichen deutschen Wallfahrtsort Kevelaer verehrten Marienbildes galt und von einem Missionar erworben worden war.⁵⁶² Dieser hatte das Bild in Deutschland erstanden und samt goldverzierter Rahmung 1949 nach Südafrika gebracht. 1953 wurde Kevelaer als diözesaner Wallfahrtsort anerkannt und seither finden Mitte August zum katholischen Fest ‚Maria Himmelfahrt‘ jedes Jahr Prozessionen statt, zu denen Tausende Gläubige pilgern.⁵⁶³ Missionsschwestern, die auf der Missionsstation Kevelaer im Einsatz waren, betreuten nicht nur die Schule, die Landwirtschaft und den Haushalt der Missionsstation. In einem kleinen Laden wurden außerdem den PilgerInnen Andachtsgegenstände angeboten. Besonders der intensive Kontakt zu Frauen aus der Umgebung war für Schwester Franziska eine ihrer schönsten Missionserfahrungen.

Ich bin nach Kevelaer gekommen auf die Mission. Dort war ich zwölf Jahre. Das war eine schöne Zeit und ich hab heute noch viele Freunde auf der Mission (*lachi*). Ich hab die Küche gemacht, und wir hatten einen kleinen Tuck-Shop. Tuck-Shop sagt man bei uns, so einen kleinen Laden. Durch die Wallfahrten in Kevelaer brauchten wir immer viele Andachtsgegenstände für die Leute. Ich habe das immer gerne getan, weil das für mich eigentlich auch eine gute Missionsarbeit war. Für die Leute ist es oft schwierig, irgendwo hinzukommen, um ein Gebetbüchlein, einen Rosenkranz, eine Medaille, ein Kreuz, eine Statue oder ein Bildchen oder irgendwas zu kaufen. Kerzen haben wir verkauft und all das. Ja, Gebetbücher haben wir verkauft und Bibeln, ich hab das immer in Mariannahill geholt bei den Mariannahiller Brüdern, die haben einen Laden, dort haben wir es im Großen eingekauft, dann kriegt man

562 Im nordrhein-westfälischen Wallfahrtsort Kevelaer wird seit dem 17. Jahrhundert das Bild „Gottesmutter, Trösterin der Betrübten“ verehrt. Kevelaer zählt zu den bekanntesten Wallfahrtsorten in Deutschland.

563 Vgl. Missionary Sisters of Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 48–50.

es auch ein wenig billiger. [...] Dadurch ist man viel unter die Leute gekommen. Nicht nur an den Wallfahrtstagen, auch an den anderen Tagen. Auf einer Missionsstation draußen sind einfach immer Leute. Da ist nie ein Tag, an dem niemand kommt und irgendwas will. Und die Schwestern sind immer die erste Anlaufstelle. Auch wenn der Pater daheim ist. Da haben wir oft gelacht, weil die Leute zuerst zum Schwesternhaus gegangen sind und uns gefragt haben, ob der Pater daheim ist (*lacht sehr*). Mit vielen Frauen haben wir richtig Freundschaft geschlossen. Ja, da habe ich heute noch viele Verbindungen mit den Kevelaer Frauen. Aber wir Schwestern vom Kostbaren Blut sind dann von Kevelaer weggegangen, weil die Schwestern immer weniger geworden sind, und niemand mehr da war zum Nachschicken.⁵⁶⁴

Im Laufe der letzten fünfzig Jahre musste sich der Orden der Schwestern vom Kostbaren Blut aus vielen Missionsstationen zurückziehen. Wie in Kevelaer war dafür hauptsächlich der mangelnde Ordensnachwuchs verantwortlich. In den meisten Fällen übernahmen Schwestern anderer Kongregationen, beispielsweise des diözesanen südafrikanischen Ordens der Assisi-Schwestern (Daughters of St. Francis of Assisi), die Arbeit auf diesen Missionsstationen.

Schwester Clarissa begann 1959 kurz nach ihrer Ankunft in Mariannahill die Ausbildung zur Krankenschwester und wurde nach Abschluss ihres Diploms auf die Missionsstation Centocow geschickt. Die zehn Jahre, die sie dort im St. Appolinaris Hospital verbrachte, schilderte sie sehr ausführlich im Vergleich zu ihren weiteren Tätigkeiten, die einen viel längeren Zeitraum umfassten. Die Missionsstation Centocow, benannt nach dem polnischen Wallfahrtsort Czestochova, wurde wie Kevelaer 1888 gegründet. Auch hier begann die ‚Missionsarbeit‘ mit der Einrichtung einer Schule und dem Bau einer Kirche. Erst 1936 wurde der Grundstein für ein Krankenhaus gelegt, das zwei Jahre später als St. Appolinaris Hospital eröffnet wurde. Die Leitung des Krankenhauses übernahmen Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, die auch als Krankenschwestern arbeiteten.⁵⁶⁵ Neben der stationären Tätigkeit versuchten die Missionarinnen die medizinische Versorgung in der Umgebung durch ambulante Dienste zu verbessern. Dafür kooperierten sie mit den Oberhäuptern einzelner Zulu-Stämme, die ihnen Hütten für ambulante Krankendienste zur Verfügung stellten.

Im Mai '63 bin ich dann nach Centocow geschickt worden. [...] Und Centocow ist von Creighton noch ein Stück weiter, eine sehr abgelegene Gegend. Jetzt haben sie bessere Straßen und es geht, glaub ich, auch jeden Tag ein Bus hin, aber zu der Zeit um '63, da war wohl nach Creighton noch eine Straße, aber die war ziemlich schlecht. Und dahinter hat mehr oder weniger die Welt aufgehört. Da haben's uns die Patienten mit Ochsen Schlitten gebracht. Das waren keine richtigen Schlitten, das waren nur so Bretter zusammen gemacht und der Ochse vorgespannt. Auf der Mission hatten wir einige Pferde, ich habe selber da-

564 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

565 Vgl. Missionary Sisters of Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 55–58.

mals dann auch ein bisserl reiten gelernt, aber ich bin nicht viel geritten. [...] Wir hatten eine Landrover-Ambulanz mit einigen Außenstellen, die Leute haben ja so weit verstreut in alle Richtungen gewohnt. Wo die Straßen und Wege nicht zu schlecht waren, haben wir dann ein paar Stellen aufgebaut. Dorthin sind wir mit dieser Ambulanz hinausgefahren, ein Arzt und ich und dann ein paar Mädchen, die noch geholfen haben. Dann haben uns die Leute von dort ein paar Hütten zur Verfügung gestellt. In einer Hütte hat der Arzt die Patienten gesehen, in einer hat eine die Karten ausgefüllt und in der letzten hab ich dann die Medizin ausgegeben. Und wenn sie sehr krank waren, haben wir sie ins Spital mitgenommen. Das war ganz interessant. Ich war zehn Jahr da oben, '73 hab ich zurück müssen.⁵⁶⁶

An einer späteren Interviewstelle bekräftigte Schwester Clarissa, dass der Aufenthalt in Centocow und der Missionseinsatz dort „so waren, wie sie es sich vorgestellt hatte“. Die Abgeschlossenheit des Ortes, der durch schlechte Straßenverbindungen besonders zu Hochwasserzeiten nur schwer erreichbar war, und die noch sehr unberührte Umgebung, in der sich nur vereinzelt Zulu-Kraals befanden,⁵⁶⁷ beeindruckten Schwester Clarissa besonders. Eine Zeit lang arbeitete sie auch als Röntgenschwester, bevor sie zurück ins St. Mary's Hospital in Mariannahill versetzt wurde, wo sie bis zu ihrer Pensionierung 1998 im Einsatz war.

Das hohe Maß an Improvisation und Durchhaltevermögen, das das Leben auf den Missionsstationen abverlangte, forderte auch Schwester Gertrud heraus. Sie kam bereits 1948 nach Südafrika und arbeitete zunächst als Köchin. 1961 wurde sie nach Himmelberg versetzt, wo sie die Verantwortung für die Landwirtschaft übernehmen musste, obwohl sie von Viehzucht keine Ahnung hatte. Eigentlich sollte ihr eine erfahrenere Missionsschwester zur Seite stehen. Diese erkrankte jedoch schwer und musste von der Missionsstation abgezogen werden. Mit Hilfe der benachbarten Farmer und ihrer persönlichen ‚Durchhalte-Strategie‘ konnte sie nach und nach die Aufgabe bewältigen.

Ich habe zwei gute Tugenden von daheim mitgebracht. Die eine lautet: Mit den Schwierigkeiten wuchs mir der Mut! Und: Ich konnte gut organisieren! Wir haben nachher eine feine Viehzucht gehabt, ich hab das alles gelernt von den Nachbarn. Das dank' ich denen heute noch. Ich war zwanzig Jahre in Himmelberg, und dann kriegten die Assisi Schwestern ihre eigene Oberin.⁵⁶⁸

In Himmelberg hatte die ‚einheimische‘ Kongregation der Daughters of St. Francis of Assisi ein Noviziat und einen Konvent eingerichtet. Bis Mitte der 1980er Jahre hatten Schwestern

566 Interview mit Schwester Clarissa F., Jg. 1933.

567 Als Kraal wird eine kreisförmig angeordnete Siedlung im südlichen Afrika bezeichnet, die nach außen durch Zäune abgegrenzt wird. Innerhalb eines Kraals lebt eine Großfamilie. In Südafrika war diese Siedlungsstruktur vor allem bei der Bevölkerungsgruppe der Zulus in Natal verbreitet.

568 Interview mit Schwester Gertrud M., Jg. 1912.

vom Kostbaren Blut die Leitung dieser diözesanen Kongregation inne, bevor eine Vertreterin aus den eigenen Reihen der Assisi-Schwester Oberin wurde. In der 1997 von den Schwestern vom Kostbaren Blut herausgegebenen Chronik über die diözesanen ‚einheimischen‘ Schwesterngemeinschaften, an deren Gründung und Leitung die Schwestern vom Kostbaren Blut im südlichen Afrika seit den 1920er Jahren beteiligt waren, wurde erwähnt, dass Schwester Gertrud nicht nur jahrelang die Farm auf der Station Himmelberg leitete, sondern auch Oberin des Konvents der Schwesterngemeinschaft der Assisi-Schwester vor Ort war.

Schwester Gertrud M. CPS war in Himmelberg die Stütze von der Generaloberin Mutter Jucundis, wo sie von November 1961 bis 1986 Oberin war. Während dieser langen Zeit gab sie sich ganz für die FSF-Schwester [Assisi-Schwester, M. G.] hin. Sie trug die Verantwortung für die Schwestern, den Konvent und die Farm. Anfang 1986 wurde sie auf die Missionsstation St. Michael's versetzt.⁵⁶⁹

Schwester Gertrud war zum Zeitpunkt des Interviews 94 Jahre alt und konnte sich erstaunlich gut an einzelne Begebenheiten erinnern. In ihrer Erzählung über ihre Zeit auf der Station Himmelberg schien die Überwindung der schwierigen Situation, allein und ohne Erfahrung eine Landwirtschaft zu betreiben, vordergründiger gewesen zu sein als ihre weiteren Funktionen vor Ort. Dass sie auch Oberin gewesen und für die Schwesterngemeinschaft verantwortlich war, spielte in ihren Ausführungen keine Rolle.

„In Treue durchgehalten“ – Überlastung im Missionseinsatz

Dass die Grenze zwischen Herausforderung und Überforderung sehr schnell überschritten war, schilderten mehrere Interviewpartnerinnen, die schwere Zusammenbrüche oder psychische Krisen durchlebten. Meistens waren dafür jahrelange Überarbeitung, emotional belastende Situationen im Arbeitsalltag, Konflikte innerhalb der Schwesterngemeinschaft oder Schwierigkeiten mit leitenden Oberinnen verantwortlich.

Schwester Barbara trat im Mai 1952, wenige Monate nach ihrer Ankunft in Südafrika, ihren Dienst im Sekretariat der Little Flower School in Ixopo an. Sie verfügte nur über marginale Buchhaltungs- und Englischkenntnisse und hatte niemanden, der sie einlernte. Dadurch wurden die ersten Monate im Sekretariatsdienst zu einer Prüfung, von der sie nie sicher war, sie bestanden zu haben. Ihrer eigenen Einschätzung nach, hatte sie „nichts Aufregendes erlebt und in Treue durchgehalten“. Damit meinte sie nicht zuletzt, dass sie ihren Posten als Sekretärin der Little Flower School über vierzig Jahre lang nie verlassen und im

⁵⁶⁹ Vgl. *Missionary sisters of the Precious Blood*, Aus der Chronik 1922–1985. Kongregationen geleitet von den Schwestern vom Kostbaren Blut, Rom 1997, 19.

Gegensatz zu anderen Missionarinnen keine Erfahrungen in einer anderen Missionseinrichtung oder gar auf einer Missionsstation gemacht hatte.

Der Zeitraum von Mitte der 1950er bis in die 1970er Jahre findet sich in der Chronik der Schwestern vom Kostbaren Blut als die Blütezeit der Little Flower School dargestellt. Nachdem die Schule bereits Anfang der 1940er Jahre von staatlichen Stellen übernommen, jedoch weiterhin von den Missionsschwestern geleitet und betreut wurde, erlaubten zusätzliche finanzielle Unterstützungen aus Europa und Amerika den stetigen Ausbau der Schule und der Internate.⁵⁷⁰ Für Schwester Barbara bedeuteten die Erweiterung und die steigende SchülerInnenzahl eine immer größer werdende Arbeitsbelastung.

Ich musste die Buchhaltung machen, hatte aber keinerlei Vorbild, von dem ich lernen konnte. Alles musste ich selbst lernen, während ich die Arbeit tat. Das ist mir immer irgendwie nachgegangen. Aber man hat mir immer versichert, du machst es doch gut. Die Buchführung hat mir eine alte Schwester mit Ach und Krach beigebracht. Danach musste ich alles alleine schaffen und zurecht kommen. Ich bin auch zurecht gekommen mit der Zeit. [...] Damals wurde auch dauernd gebaut. Die große Halle, all die Gebäude, die jetzt hinter der Schule sind. Drei Klassen mit einem Labor, dann die Toiletten. Wenn ich bedenke, was ich jetzt tue und was ich damals getan habe, es ist unglaublich. Ich weiß gar nicht, wann ich das alles geschafft habe. [...] 1981, da war ich derart erledigt, dass ich einen Zusammenbruch hatte. Ich bin dann ins Hospital gegangen, der Arzt hat mir etwas verschrieben. Das war an einem Donnerstag oder Freitag und am Montag darauf fing die Schule wieder an und die Kinder kamen. Das war irgendein Medikament, das mich schlafen machte. Schlafen, schlafen, schlafen.⁵⁷¹

Der Zusammenbruch von Schwester Barbara war die Folge von jahrelanger Überanstrengung und Versagensängsten, die nach ihrer Darstellung unter anderem durch mangelnde Ausbildung und Unterstützung bedingt waren. Sie bezeichnete sich zudem als „sehr nervös“ und litt schnell an Kopfschmerzen. Voraussetzung für einen Einsatz auf einer Missionsstation war unter anderem die Ablegung der Führerscheinprüfung, da auf den teilweise sehr abgelegenen Stationen das Auto die einzige Möglichkeit für Mobilität bedeutete. Schwester Barbara musste den Versuch, Fahrstunden zu nehmen, bald aufgeben, da sie Koordinationsschwierigkeiten hatte. „Hätte ich Autofahren gekonnt, wäre ich bestimmt aufs Land, irgendwo auf eine kleine Station gekommen. Aber ohne Autofahren... [...] Jedenfalls es war nie eine Frage, dass mich die da oben loshaben wollten als Sekretärin. Somit hat sich das erübrigt. Wenn der Herrgott mich dahin gesetzt hat, dann war das seine Sache und es ist recht für mich.“⁵⁷²

570 Vgl. Missionary sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 91f.

571 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

572 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

Obwohl Schwester Barbara durchaus gerne die Erfahrung gemacht hätte, selbst den Alltag auf einer Missionsstation zu erleben, ordnete sie den Verlauf ihres Lebens und auch die Nichterfüllung ihrer Wünsche in einen göttlichen Plan ein. Eigene Bedürfnisse, Befindlichkeiten und Ängste in ihrer Bedeutung zurück zu nehmen und im Sinne eines göttlichen Auftrages schwierige Situationen und Krisen anzunehmen, waren Strategien, die Missionsschwestern immer wieder im Umgang mit Problemen erwähnten.

Viele Missionsschwestern, die in der Verwaltung oder als Lehrerinnen tätig waren, übernahmen auch am Wochenende und nach Dienstende zusätzliche Aufgaben in umliegenden Pfarrgemeinden oder in den Internaten. Sowohl im St. Francis College in Mariannahill als auch in der Little Flower School in Ixopo waren getrennte Internate für Schüler und Schülerinnen angegliedert, die von den Lehrerinnen teilweise mitbetreut wurden. Schwester Anna unterrichtete 35 Jahre lang an der Little Flower School in Ixopo und zeigte sich vor allem zufrieden damit, die sehr anstrengende Arbeit durchgehalten zu haben.

Die waren so viele im Internat, das war das andere Problem. Ja, ich hab praktisch immer zwei Jobs gehabt, die Schule und das Internat, wir mussten alle mithelfen im Internat. Das waren so viele, wir hatten 500 Mädchen, glaub ich, zu einer Zeit, das ist schon viel. Und die Jungens auch, die waren in einem anderen Gebäude, und das war nicht so einfach. Wir Schulschwestern mussten diese immer in ihrer Freizeit beaufsichtigen, es war schon schwer all die vielen Jahre, muss ich sagen. Die Aufsicht beim Studieren ging ja noch, am Nachmittag und Abend hatten sie eine Stunde zum Studieren, aber die Wochenenden (*lacht*), da mussten wir auch immer beaufsichtigen. Wir hatten kaum ein freies Wochenende.⁵⁷³

„Wer missioniert wurde, bin ich selber“ – Missionsverständnis am Beispiel ausgewählter Missionsprojekte

Die Erfahrungen im Missionseinsatz, vor allem die Zusammenarbeit mit und der Kontakt zur lokalen Bevölkerung, stellten manche Interviewpartnerinnen als besonders wertvoll für ihre eigene spirituelle wie persönliche Entwicklung und ihr individuelles Verständnis von ‚Missionsarbeit‘ dar. In besonderem Ausmaß stand dabei im Vordergrund, ‚Missionsarbeit‘ im Sinne von Entwicklungsarbeit zu betreiben und eigene Ideen und Projekte zu verwirklichen.

Schwester Caroline kam 1969 nach Südafrika, dessen Apartheidsystem sie bereits im Vorfeld derart ablehnte, dass sie ursprünglich wünschte, in Ost-Afrika eingesetzt zu werden. Zwei Tage nach ihrer Ankunft begann sie bereits in Mariannahill im St. Francis College zu unterrichten. Dies bereitete ihr nicht allzu große Probleme, da sie durch ihr Studium in

⁵⁷³ Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928.

London bereits sehr gut Englisch sprach und an der Missionsschule in Neuenbeken vor ihrer Aussendung in die Mission Unterrichtspraxis erworben hatte. Wenige Monate nach ihrer Ankunft in Mariannhill besuchte sie eine Mitschwester, die in Glen Avent bei Umtata, also in der Transkei, im Einsatz war. Während ihres Aufenthaltes in Umtata lernte sie auch die Ikhwezi Lokusa Behindertenschule kennen. Im Kontakt mit den Kindern kam Schwester Caroline zugute, dass sie an der Universität in London neben Mathematik auch Keramik studiert hatte.

Wir haben da Ton gefunden und damit herumgespielt und die Direktorin von dem Behindertenheim, Schwester Dolorata, die hat davon gehört und sagt: ‚Ich will diese Schwester haben! Ich brauch die für die behinderten Kinder, die muss Heiltherapie mit denen machen.‘ Ja, dann wurde ich eben gefragt, ob ich bereit wäre, das zu machen. Aber jetzt hatte ich mich gerade in Mariannhill eingelebt. [...] OK, gut, dann hab’ ich halt meine sieben Sachen gepackt (*lacht*) und bin nach Umtata gezogen, im Jänner 1970. Dort hab ich dann angefangen, die Töpferei aufzubauen. Ich hatte einen höchstinteressanten Spitznamen: ‚Sista Wasemdongweni‘ – die Schwester vom Dreck der Erde (*lacht*). Wir haben selber den Ton gestochen im Fluss, wir haben den gewaschen und die durften den schlagen, also die haben dadurch so viel Aggression losbekommen. Die haben auch zum Beispiel die Flaschen zertrümmert mit den Krücken, die haben wir dann für Glasuren verwendet. Also das war wirklich eine Heiltherapie, besonders für die spastisch Gelähmten, denn Ton ist eben ein gutes Medium, es ist ein bisschen resistent. Wir haben uns immer koordiniert mit den anderen Lehrerinnen, wenn sie zum Beispiel neue Buchstaben gelernt haben im Klassenzimmer, dann durften sie die in Ton machen. Oder Selbstbildnisse, die querschnittgelähmten Kinder, wenn die das erste Mal einen Menschen in Ton geformt haben, haben die zum Beispiel die Füße im rechten Winkel angesetzt. Die hatten keine Ahnung, was es heißt, auf eigenen Füßen zu stehen. Und dann haben sie gesehen, wie die anderen das machen, dann haben sie es umgedreht. [...] Ein Junge, der konnte zum Beispiel nur mit dem einen Fuß etwas tun, der hatte keine Kontrolle über seine Arme. Nun haben wir den durch die Tonarbeiten mit dem einen Fuß so stabilisiert, dass wir ihn an die Schreibmaschine setzen konnten. [...] Später hat er einen Preis gewonnen für einen Aufsatz über Durchhaltevermögen. Da gibt’s wunderschöne, wunderschöne Geschichten von der Zeit – ich war elf Jahre in Ikhwezi Lokusa. Wenn ich nicht so Probleme mit meinem Rücken bekommen hätte, wäre ich bestimmt noch immer dort.⁵⁷⁴

Das heiltherapeutische Projekt bezeichnete Schwester Caroline als die prägendste Zeit in Südafrika, da sie durch die Kinder mit besonderen Bedürfnissen sehr viel gelernt habe. Durch den intensiven Kontakt mit den Kindern sprach sie sehr gut isiXhosa. Zweimal im Jahr hatte sie zudem die Gelegenheit, die Transkei und das Lebensumfeld ihrer SchülerIn-

574 Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.



Abb. 29: Schwester Caroline bei Tonarbeiten mit Kindern des Projekts Ikhwezi Lokusa in Mthatha (Quelle: Schwester Caroline W.).

nen kennen zu lernen, wenn sie bei Ferienbeginn die Kinder zu ihren Eltern begleitete. Aufgrund eines schweren Rückenleidens musste sie die Arbeit in Ikhwezi Lokusa aufgeben und sich im Anschluss daran mehreren Operationen unterziehen.

Bis 1998 arbeitete sie danach als Mathematik-, später auch als EDV-Lehrerin, am St. Francis College in Mariannhill. Danach folgte sie gemeinsam mit Schwester Luisa dem Aufruf des Bischofs von Pretoria, der zwei Pfarrschwestern für die Betreuung der katholischen Gemeinde St. Joseph's in Pretoria West suchte. Vier Jahre lang engagierten sich die zwei Missionsschwestern dort und übernahmen nach dem Tod des ortsansässigen Priesters die Leitung der Pfarre. In das Betreuungsgebiet fiel auch das Technikon, eine technische Hochschule, in Pretoria. Schwester Caroline wurde für ihre pastorale Arbeit an der Hochschule zum Studienkaplan ernannt, eine Aufgabe, die normalerweise nur einem Priester zugeteilt wurde.

In Österreich kommt mir vieles so kleinkariert vor (*lacht*), vor allem was die Pfarrarbeit angeht oder den Einsatz in der Kirche. Ich hätte in Österreich nie tun können, was ich hier als Schwester und als Frau tun konnte. Ich werde nie vergessen, wie der Bischof George Daniel in Pretoria, als wir uns verabschiedet haben, mich einfach in die Arme genommen und gesagt hat: ‚Ich wünsch’ mir, ich könnte euch zu Priestern weihen!‘ Wenn er jedes Jahr für die Bischofskonferenz her kommt, sagt er immer wieder: ‚Also, was ihr zwei da getan habt, das war mehr als vier, fünf Priester getan hätten in der Zeit!‘ Weil wir eben einen ganz anderen Zugang zu den Leuten hatten. Wir sind einfach keine Institution als solche für sie. Wir sind mehr Menschen, so wie sie auch.⁵⁷⁵

575 Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.

Schwester Caroline sprach in diesem Interviewausschnitt die besondere Stellung von Missionsschwestern in der Missions- und Pastoralarbeit an. Ihrer Einschätzung nach hatten weibliche Missionsangehörige einen direkteren und persönlicheren Kontakt zu den Menschen vor Ort als männliche Missionare und waren somit wichtige Ansprechpersonen in der Pfarre. Fast fünf Jahre waren die beiden Missionsschwestern in Pretoria aktiv. 2003 kehrten sie wieder nach Mariannhill zurück. Schwester Caroline kümmerte sich im darauffolgenden Jahr um die Renovierung von Schulen auf den Missionsstationen Einsiedeln und Emaus. Seit Ende Dezember 2004 ist sie Oberin des Schwesternkonvents in Mariannhill.

Ihre Mitschwester Schwester Luisa übernahm 2004 im Alter von 74 Jahren die Finanzbuchhaltung des Adult Education Centers in Mariannhill. In dieser Schule, die ein Nachfolgeprojekt der ehemaligen Nähschule ist, können speziell erwachsene Frauen Näh- und Schneiderekurse besuchen. Schwester Luisa hatte ein vierjähriges Kunststudium in Köln absolviert und im Kloster Wernberg und Neuenbeken bereits Erfahrungen in Stickerei und Weberei gesammelt. Als sie 1965 nach Mariannhill kam, musste sie nach kurzer Zeit die damals noch bestehende Webschule übernehmen. Sie kannte die Einrichtung, die sich allerdings in der Zwischenzeit durch Umbauten stark verändert hatte, somit aus der Anfangszeit ihres Missionsaufenthaltes. Im Laufe der Jahre hatte Schwester Luisa mehrere Weberei-Projekte zu betreuen. Nach acht Jahren in Mariannhill wurde ihr angetragen, in Burgersfort, einem Ort in der Provinz Mpumalanga im Nordosten Südafrikas, Frauen für eine neu errichtete Weberei auszubilden. Nach vier Jahren Aufbauarbeit in der Weberei Burgersfort konnte sie das Projekt übergeben.

Ich war vier Jahre dort mit über zwanzig Leuten. Da sind auch von anderen Gegenden Leute gekommen, nur für die Ausbildung, auch einige Schwestern. In Burgersfort selber, da weben sie heute noch. Ich war vier Jahre dort und habe die Leute ausgebildet und die waren dann so sicher, dass sie sagten, sie können selbst weitermachen. Und das ist ja wunderschön, wenn man sieht, dass sie Eigeninitiative entwickeln, das war meine größte Freude!⁵⁷⁶

Zurück in Mariannhill wurde der Plan entwickelt, ein eigenes Weberei-Projekt der Schwestern vom Kostbaren Blut aufzubauen, und zwar auf der Missionsstation St. Michael's. Die älteste Missionsstation in Natal, die 1856 gegründet worden war, liegt zwischen Ixopo und dem Indischen Ozean. Zu Beginn hatten Oblaten-Mönche die Missionsstation betreut, bevor sie 1890 die Trappisten von Mariannhill übernahmen und auch die ersten Schwestern vom Kostbaren Blut dorthin kamen. Schwester Luisa traf 1976 auf die Station St. Michael's ein, wo der dortige Priester in der Kirche bereits die Idee eines Web-Zentrums als Selbsthilfefprojekt vorgestellt hatte.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

⁵⁷⁷ Vgl. auch: Missionary sisters of the Precious Blood, Südafrikanische Provinz, 70f.



Abb. 30: Schwester Luisa mit einer Mitschwester bei der Demonstration eines Spinnrades 1976 (Quelle: Schwester Luisa T.).

Dann haben sie mich eingeladen für einen Sonntag nach der Messe zu ihnen zu sprechen. Und ich hab eine schwarze Schwester mitgenommen und hab mit einigen Fotos von Burgersfort Posters gemacht. Und ein Spinnrad hab ich mitgenommen, einen Webstuhl konnte ich ja nicht mitnehmen, aber ein Spinnrad wenigstens. Ich habe mich hingesetzt und die Schwester hat erklärt: ‚Wir könnten ein Selbsthilfeprojekt aufbauen auf der Mission und ich könnte ihnen das Weben beibringen.‘ Und eben dafür musste man ein bisschen zeigen, was das überhaupt ist. Vom Weben haben die keine Ahnung gehabt! Und dann haben sich zwölf Frauen gemeldet.⁵⁷⁸

Zuallererst renovierte Schwester Luisa gemeinsam mit den zwölf interessierten Frauen ein halbverfallenes Haus auf der Missionsstation, das als Werkstätte dienen sollte. Es war der Missionsschwester von Anfang an ein Anliegen, das Projekt mit den Frauen gemeinsam aufzubauen und in erster Linie die Kompetenzen der Beteiligten zu entdecken und zu fördern. Sie begann Zeichenunterricht zu geben, damit Entwürfe für Webteppiche entstehen konnten.

Vom Zeichnen her war das sehr herausfordernd für die. Und dann sind wir hinaus gegangen und haben nur Bäume angeschaut, ja und dann die Formen von den Bäumen und so haben sie die Bäume gezeichnet. Und die waren wie so Kindergartenzeichnungen. Aber manche sehr originell. Dann haben wir geschaut, dass es verschiedene Blätter gibt, so, von der Natur her. Ich habe grundsätzlich nie viele europäische Bilder gezeigt, sondern nur aus der Natur genommen. Zum Beispiel Fische, die kann man ja nicht sehen, aber da haben wir

⁵⁷⁸ Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

ein schönes Buch gehabt von Fischen oder von anderen Tieren. Aber keine europäischen Zeichnungen. [...] Ich wollte wirklich das, was in ihnen angelegt ist, entwickeln, also herausbringen. Und eine, die webt heute noch daheim wunderschöne Sachen!⁵⁷⁹

Die insgesamt 26 Zulu-Frauen, die über die Jahre an dem Projekt beteiligt waren, kamen am Morgen zur Missionsstation und arbeiteten bis zum Nachmittag an den großen Webstühlen. Als Lohn bekamen sie einen vereinbarten Betrag, der sich nach der Größe der Teppiche richtete. Die beteiligten Frauen erhielten zudem regelmäßigen Bibelunterricht und Englischstunden. Mit der Zeit entwickelte sich eine Arbeitsteilung, da die Wolle auch selbst gesponnen und gefärbt wurde und somit nicht alle Frauen mit dem Weben selbst beschäftigt waren. Die meisten der von 1977 bis 1998 entstandenen Teppiche mit biblischen Motiven waren Auftragswerke aus Europa. In vielen europäischen Einrichtungen der Mariannahiller Missionare und Missionsschwestern, in Kirchen und Pfarrhäusern hängen zum Teil sehr groß dimensionierte Wandteppiche aus St. Michael's in KwaZulu-Natal. Aber auch afrikanische Landschaften und Dorfszenen wurden gewebt und verkauft. Zum Teil entwickelten die Weberinnen auch eigene Webtechniken und -stile. Schwester Luisa kontrollierte die Qualität und war darum bemüht, gemeinsam mit anderen Schwestern aus Europa einen Absatzmarkt für die Produkte zu finden. Im Rückblick bezeichnete sie die Gruppe von Frauen, die auch Probleme und private Geschichten mit der Missionsschwester besprachen, als eine eigene „Schwesterngemeinschaft“ und die gesamte Unternehmung als „etwas sehr Schönes, das sie in ihrem Leben erlebt“ hätte. 1998 – Schwester Luisa war 68 Jahre alt – übergab sie das Projekt einer weißen Südafrikanerin, die in der Nähe lebte und Interesse daran zeigte. Letztendlich bedeutete allerdings der Rückzug von Schwester Luisa mehr oder weniger das Ende des ursprünglichen Web-Projektes. Heute weben nur noch ein paar Frauen Teppiche in Heimarbeit.

Ein Projekt für Frauen aus der Umgebung initiierte auch Schwester Arno, als nach katastrophalen Überschwemmungen 1987 viele Familien in den Zulu-Dörfern rund um Mariannahill obdachlos waren beziehungsweise unter der schlechten Versorgungslage litten. Schwester Arno war ausgebildete Krankenschwester und Hebamme und arbeitete vierzehn Jahre im ‚Kinderzimmer‘, so nannten die Missionsschwestern die Kinderstation des St. Mary's Hospital in Mariannahill. Eine ihrer Aufgaben auf der Kinderstation war das Impfen von Kindern. Gemeinsam mit südafrikanischen Kolleginnen aus dem Krankenhaus startete sie ein Programm, bei dem sie direkt vor Ort in Umlanddörfern Impfungen anbot, da Mütter von vielen Kindern oft keine Gelegenheit hatten, ins entfernte Krankenhaus zu kommen. Daneben versuchten sie und ihre Helferinnen, die Menschen beim Anlegen von Gemüsegärten und Brunnen zu beraten.

579 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.



Abb. 31: Frauen beim Knüpfen von Dochten für die Kerzenproduktion im Projekt Jabulani (Quelle: Doris Spielbühler).

Wir sind in den Kraal hinein gegangen, haben die alten Frauen gewaschen und versucht, ihnen ein bisschen Brot zu bringen. [...] Ich habe keine Schwierigkeiten gehabt. Wir sind zum *Chief* hin gegangen und haben immer gefragt: ‚Können wir das tun? Ihr erlaubt das?‘ Ich bin die nie übergangen, das hab’ ich nie getan. Wir haben Gärten gebaut, Brunnen gebohrt. [...] Und dann haben sie gesagt: ‚Du hast uns Licht gebracht.‘ Das war dann auch ein großes Fest. Sie haben gesagt, sie laden mich ein, eine Tasse Kaffee mit ihnen zu trinken. Als ich hingekommen bin, sind da hunderte von Zulu-Leuten gestanden. Die haben eine Ziege geschlachtet, haben die Ziege gesegnet, es war ein schönes Fest.⁵⁸⁰

Schwester Arno’s Missionsverständnis war davon geprägt, dass sie am gesamten Leben der Frauen vor Ort interessiert war und ein Bild von deren Lebenssituation und Problemen haben wollte. Das von ihr initiierte Projekt „Jabulani“, was auf isiZulu „Freue dich!“ bedeutet, startete im Jänner 1988, nachdem die Mariannahiller Missionare einen kleinen Raum dafür zur Verfügung gestellt hatten. Ziel war es, Frauen aus der Umgebung eine Anlaufstelle für sich und ihre Kinder anzubieten, wo sie mit diversen Arbeiten Geld verdienen und gemeinsam kochen konnten. 1989 übersiedelte das Projekt auf ein eigenes Gelände, auf dem nach und nach verschiedene Gebäude und ein Spielgelände für Kinder entstanden. Frauen haben seither dort die Möglichkeit in einer Kerzenwerkstatt, einer Näherei, einer Weberei, einer Bäckerei oder im Garten zu arbeiten, wofür sie einen wöchentlichen Lohn bekommen und gegen Ende der Woche zu vergünstigten Preisen Lebensmittel erwerben können.⁵⁸¹

580 Interview mit Schwester Arno G., Jg. 1942.

581 Vgl. auch: Brain, Works, 113f.

Das Projekt unterstützt(e) außerdem die Schulausbildung von Hunderten Kindern und den Bau von neuen Häusern für die Flutopfer. Ein wichtiger Grundsatz von Schwester Arno war von Anfang an die religiöse Offenheit. Ihr engster Mitarbeiter, mit dem sie seit fast zwanzig Jahren zusammenarbeitet, ist Moslem und die über 140 Frauen, die regelmäßig auf das Gelände kommen, gehören genauso Zionistischen Kirchen an wie der Katholischen Kirche.⁵⁸² Das Prinzip des südafrikanischen *Ubuntu*, das in heutiger Zeit in den Medien viel zitiert wird, ist ein Leitmotiv der Missionsschwester. Das Wort *Ubuntu* gibt es in Südafrika in allen schwarzen Landessprachen und ist nicht direkt übersetzbar. Es drückt eine afrikanische Lebensphilosophie aus, die mit Geschwisterlichkeit, Solidarität und Zusammengehörigkeit umschrieben werden kann.

Fehler machen, das ist für mich kein Problem, das ist einfach so. Ich sag immer so, erst dann wenn ich es probiert habe, kann ich sagen, es geht nicht. Aber ich kann nicht sagen, es geht nicht, wenn ich es nicht probiert hab'. Und dann muss ich es drei-, viermal probieren und dann geht's. [...] Ich kann das so annehmen. Ich habe diese Gabe. Von Anfang an hab' ich das schon immer gehabt. Die ganze Tradition und diese Kultur, und die ganzen Bräuche, für mich war das nie ein Problem. Und es war auch nie eine Zwischenwand zwischen mir als katholischer Nonne und den Frauen oder den Menschen. Das hab' ich nie gehabt. Ja, ich glaube, das ist immer noch eine besondere Gabe, muss ich sagen. Gott sei Dank nutze ich sie aus. [...] Ja, und ich bin nie hinausgegangen, weil ich bei den Leuten was verändern wollte. Das ist mir im Schlaf nie eingefallen. Im Gegenteil, die Leute hier haben mich verändert!⁵⁸³

2009 erhielt Schwester Arno für ihr Engagement im Projekt „Jabulani“ den „Oskar Romero Preis“, ein Menschenrechtspreis, der von der Katholischen Männerbewegung in Österreich für Leistungen im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit verliehen wird.

3.3 Das Apartheidsystem und der politische Wandel in Südafrika

Die interviewten Missionarinnen waren nicht nur Zeuginnen eines Wandlungsprozesses innerhalb der Katholischen Kirche und ihres eigenen Ordens. Sie erlebten auch die jahrzehntelange aggressive Politik der Apartheid und schließlich den Wandel des politischen Systems in Südafrika sowie die ersten demokratischen Wahlen im Jahr 1994 mit. Die diesbezüglichen Erfahrungen und Erlebnisse jeder Interviewpartnerin waren wesentlich davon abhängig, welche Tätigkeit sie ausübte und an welchen Orten sie lebte.

Nach dem Wahlsieg der National Party 1948 begann unter Premierminister Daniel François Malan eine Politik der nationalistischen und rassistischen Machtsicherung zuguns-

582 Siehe auch: <http://www.jabulani-centre.org/>, Zugriff: 18.2.2013.

583 Interview mit Schwester Arno G., Jg. 1942.

ten des weißen Bevölkerungsanteils in Form einer rigorosen Umsetzung eines Apartheidprogramms.⁵⁸⁴ Dieses beruhte auf einer strengen Definition von Rassen, auf der exklusiv weißen Teilhabe an politischen Institutionen und der Kontrolle darüber, auf getrennten Institutionen oder Territorien für Schwarze, auf der räumlichen Segregation in Stadt und Land, auf der Kontrolle der Migration in die Städte, der strikten Trennung des Arbeitsmarktes sowie unterschiedlicher Einrichtungen des täglichen Lebens. Eine große Anzahl von Gesetzen legitimierte diese Politik. Bereits 1949 verbot der „Prohibition of Mixed Marriages Act“ eine Heirat zwischen Weißen und Nichtweißen. Dies wurde 1950 durch den „Immorality Amendment Act“ verschärft, der generell sexuelle Beziehungen zwischen Weißen und Angehörigen aller anderen ‚Rassen‘ unter Strafe stellte. Eine Einordnung der Bevölkerung in drei klar definierte ethnische Gruppen legte der „Population Registration Act“ fest, in dem zwischen Schwarzen, Weißen und *Coloureds* beziehungsweise Indern oder Asiaten unterschieden wurde. Die Zuordnung zu diesen drei Gruppen entschied in der Folge darüber, welche politischen Rechte und welcher soziale und wirtschaftliche Status einer Person zugestanden wurden. Im selben Jahr trat auch der „Group Area Act“ in Kraft, der den verschiedenen ethnischen Gruppen eigene Wohngebiete zuwies und zu großangelegten Umsiedlungsaktionen und zur Niederwalzung ganzer Wohnviertel führte.⁵⁸⁵ Basierend auf dem „Group Area Act“ entstanden auch die späteren Pläne zu den so genannten *Homelands*. Darunter verstand man Gebiete, die der schwarzen Bevölkerung zugewiesen und die von 1976 bis 1981 zu selbstverwalteten ‚autonomen Gebieten‘ erklärt wurden.

Nach der Verabschiedung des „Suppression of Communism Act“, der vor allem zur Verfolgung jeglichen politischen Widerstands angewandt wurde, sorgten vor allem die so genannten Pass-Gesetze („Abolition of Passes and Consolidation of Documents Act“) für eine weitere Verschärfung der Überwachung und Kontrolle von schwarzen SüdafrikanerInnen. Sie zwangen diese, ständig ein *reference book* zum Nachweis der Aufenthaltsgenehmigung mit sich zu führen. Der bereits an anderer Stelle ausführlicher erläuterte „Bantu Education Act“ aus dem Jahr 1953 verringerte die Chance auf höhere Bildung für Schwarze und sollte besser qualifizierte Arbeitsplätze weiterhin für Weiße reserviert halten. Einen Höhepunkt erreichten die Apartheidpolitik und die gewalttätigen Ausschreitungen gegen Oppositionelle während der Regierungszeit von Hendrik Frensch Verwoerd, der 1958 Premierminister wurde.⁵⁸⁶ Während seiner Amtszeit wurden im März 1960 in Sharpeville, fünfzig Kilometer von Johannesburg entfernt, bei einer Demonstration gegen die Pass-Gesetze 67 schwarze DemonstrantInnen von der Polizei erschossen und 186 verletzt.⁵⁸⁷ In der Folge wurden die oppositionellen Organisationen ANC (African National Congress) und PAC (Pan Africanist Congress) verboten.

584 Zur Geschichte Südafrikas während der Apartheid siehe: Thompson, *History*, 182–257; Nancy L. Clark u. William H. Worger, *South Africa. The Rise and Fall of Apartheid*, Harlow 2004.

585 Vgl. Clark/Worger, *South Africa*, 45–52.

586 Vgl. Thompson, *History*, 183f.

587 Vgl. ebd. 204.

1963 bis 1964 fand der so genannte „Rivonia Trial“ statt, ein Gerichtsverfahren, bei dem acht Anführer des ANC, darunter Nelson Mandela, zu lebenslanger Haft verurteilt wurden.⁵⁸⁸

Verwoerd trieb auch die *Homeland*-Politik weiter; 1963 wurde die Transkei als erstes *Homeland* eingerichtet und 1976 für vollkommen ‚autonom‘ erklärt, eine Unabhängigkeit, die international jedoch nie anerkannt wurde.⁵⁸⁹ Einige Interviewpartnerinnen befanden sich zu diesem Zeitpunkt gerade in Umtata, der Hauptstadt der Transkei, oder auf einer der Missionsstationen innerhalb des *Homelands*. Die Stimmung in der damaligen Transkei wurde von ihnen als wesentlich freier und selbstbewusster als beispielsweise in Natal beschrieben und die Unabhängigkeit des Landesteiles prinzipiell begrüßt. Schwester Caroline, die seit 1970 in Umtata als Heiltherapeutin im Behindertenprojekt Ikhwezi Lokusa arbeitete, bekam einen eigenen Reisepass der Transkei.

Also es war vor allem eine Vorbereitung auf 1994. Du hast wirklich gemerkt, wie stolz die Leute auf ihr eigenes Land sein können. Und in der Transkei hatte man diese Apartheid gar nie so erfahren wie im Rest von Südafrika. Denn die Weißen waren dort immer nur eine Minderheit und die waren einfach viel mehr unter den Leuten. [...] Und Umtata war ja damals so klein – jeder kannte jeden. Ich weiß auch nicht, es war einfach ein viel offeneres Leben als im Rest von Südafrika. Wir waren eben sehr stolz (*lachi*) auf die Transkei, und wir haben sogar einen Transkei-Passport bekommen. In der Zeit bin ich auch einmal nach Kanada gereist und ich hab beim *immigration office* in Toronto meinen Transkei *passport* hingelegt und der gute Mann sucht Transkei in seiner (*lachi*) Länderliste der Welt. Fängt wieder von oben an (*lachi*), und beim dritten Mal sagte ich dann: ‚Ja, vielleicht wissen sie nicht, dass Transkei früher zu Südafrika gehörte!‘⁵⁹⁰

Missionsschwestern, die auf abgelegenen Missionsstationen im Einsatz waren, in deren Umgebung eine schwarze Bevölkerungsmehrheit lebte, bekamen die Auswirkungen der Apartheidpolitik nur wenig zu spüren. In Mariannahill und Umgebung war die Trennung hingegen allgegenwärtig. Das Missionsgelände von Mariannahill war nach Aussagen der InterviewpartnerInnen eine „grey area“, die in gewisser Weise einen Ausnahmestatus genoss. Das heißt, hier lebten vor allem seit der Integration der afrikanischen Schwestern vom Kostbaren Blut ab Anfang der 1960er Jahre vermehrt auch schwarze Schwestern gemeinsam mit weißen Schwestern und absolvierten zusammen beispielsweise die Krankenpflege- oder Hebammenausbildung in St. Mary’s Hospital. Sobald afrikanische und europäische Schwestern allerdings gemeinsam das Gelände verließen, konnten sie nicht mehr dieselbe öffentliche Toilette benutzen oder dasselbe Geschäft betreten. Auch öffentliche Verkehrsmittel wa-

588 In seiner Autobiografie widmet Nelson Mandela den Hintergründen des Prozesses ein eigenes Kapitel. Vgl. Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom*, London 1995², 367–450.

589 Vgl. Fisch, *Geschichte*, 310ff.

590 Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.

ren nur getrennt benutzbar. Schwester Maria-Ruth verbrachte 25 Jahre, von 1960 bis 1985, in der Transkei und fuhr mit dem Bus, um von Umtata nach Mariannhill zu kommen. Als sie einmal zusammen mit einer schwarzen Mitschwester unterwegs war, konnten sie während der mindestens sechsstündigen Busfahrt nicht nebeneinander sitzen.

Also von Eastern Cape nach Mariannhill zu fahren, das war ja auch immer ein Theater! Das war alles immer noch getrennt, und wenn ich zum Beispiel mit dem Bus fuhr, dann war ich die einzige, die vorne saß. [...] Dann war ich mit Schwester Jane zusammen unterwegs und ich hab gesagt: ‚*Let’s sit down here! This is a nice place!*‘ And then, ja, wir wurden sofort getrennt, nicht, ich musste vorne rein und sie musste nach hinten, wo schon alles besetzt war. Ich saß dann vorne drinnen. Einmal kann ich mich erinnern, von Mariannhill bis Ixopo war ich die Einzige im Bus, und der Bus fuhr nur meinerwegen. Weil der Bus nur für Weiße war. Für längere Strecken, da war’s eben innerhalb eines Busses abgetrennt, da war’s vorne für die Weißen und hinten für die Schwarzen.⁵⁹¹

Ab Mitte der 1970er Jahre stieg der internationale Druck auf Südafrika. Einige Gesetze, etwa jene, die allgemein den Ausformungen der so genannten ‚kleinen Apartheid‘ zugerechnet wurden, wie die Forderung nach getrennten Einrichtungen (beispielsweise Parkbänke oder Toiletten) im öffentlichen Bereich, wurden revidiert. Pieter Willem Botha, der 1978 das Amt des Premierministers übernahm, zeigte anfangs eine gewisse Reformbereitschaft, doch ging er vor allem gegen Mitte der 1980er Jahre mit zunehmender Härte gegen widerständische Schwarze vor und baute den Sicherheitsapparat aus. Eine neue Verfassung gewährte *Coloureds* und Indern eine politische Repräsentanz in eigenen Kammern, schloss Schwarze aber weiterhin aus. Ab Mitte der 1980er Jahre mehrten sich Proteste und Unruhen, vor allem in den schwarzen Townships der südafrikanischen Großstädte.⁵⁹²

Die Folgen der Ausschreitungen und der rigorosen Verfolgung durch die Regierung bekamen auch die Missionarinnen zu spüren. Vor allem durch den Kontakt mit schwarzen Schülern und Schülerinnen nahmen sie Anteil an deren Familienschicksalen. Schwester Caroline unterrichtete ab Anfang der 1980er Jahre am St. Francis College in Mariannhill und übernahm auch Dienste im Mädcheninternat. Einige der schwarzen Internatsschülerinnen stammten aus politisch aktiven Familien und die angespannte Situation beeinflusste das Klima im Internat.

Das war zu dieser schwierigen Zeit ‘85/‘86, als diese ganzen Studentenunruhen waren in der Apartheid. [...] Alle diese schwierigen Momente. Weil ich eben sonst keine Gelegenheit hatte, habe ich immer mit den Mädels gefrühstückt und dann haben wir die Nachrichten angehört

591 Interview mit Schwester Maria-Ruth P., Jg. 1934.

592 Vgl. Clark/Worger, *South Africa*, 87–110.

und damals gab es immer so unrühmliche Meldungen besonders von den ganzen konservativen Afrikaans – oh, ich hätte manchmal im Boden versinken können, aber die Mädels haben gesagt: ‚Mach dir nichts draus, wir wissen doch, dass du eine von uns bist!‘ Aber wir haben zum Beispiel Situationen gehabt, wo Mädels zum Telefon gerufen wurden, um ihnen zu sagen, dein Bruder, dein Onkel wird morgen gehängt. Solche Sachen. Es waren schon sehr, sehr schwierige Zeiten, bis dann eben 1994 der Wechsel kam und die Wahlen. Da war es wirklich – ich glaube, es war der schönste Tag für mich in den ganzen Jahren in Afrika, der Wahltag! (*Lacht*)⁵⁹³

Gegen Ende der 1980er Jahre geriet die südafrikanische Apartheidregierung sowohl außen- wie innenpolitisch immer mehr unter Druck. Bereits Botha hatte erste Gespräche mit Vertretern des ANC, unter anderem mit Nelson Mandela, aufgenommen, die sein Nachfolger F.W. de Klerk, der 1989 Staatspräsident wurde, fortführte. Dieser war schließlich bereit, grundlegende Reformen durchzuführen, legalisierte 1990 den ANC, den PAC und andere verbotene Gruppen und ließ langjährige politische Gefangene frei. Nelson Mandela verließ am 11. Februar 1990 nach 27-jähriger Haft das Gefängnis. Schrittweise erfolgten in den folgenden Jahren Reformen, die den Abbau der Apartheidgesetze und den Aufbau eines demokratischen Systems vorantrieben.⁵⁹⁴

Die Erzählungen der Interviewpartnerinnen von diesem noch nicht lange zurückliegenden politischen Veränderungsprozess waren geprägt von Euphorie. Vor allem die sukzessive Abschaffung der Apartheidgesetze empfand Schwester Arno als fundamentales Erlebnis.

Der erste Umbruch, den ich erlebt hab, das war ‘93. Da haben sie in Durban die *beach* aufgemacht, das war ja vorher alles getrennt – schwarz und weiß. Mit zwei deutschen Mädchen bin ich dann zur *beach* und das war das erste Mal, das erste Mal, dass der *beach* offen war für alle Rassen. Da hast du nur mehr schwarze Menschen gesehen. Nur schwarze Massen. Ich bin da gestanden und habe geweint, ich hab einfach geweint vor lauter Freude. Ach, ich war sprachlos. Das war ein unglaublicher Umschwung. ‘94 das war dann nicht so schlimm. ‘94 das war auch schön, wie alle in der Schlange gestanden sind. Aber, ich glaub die Weißen haben dann auch gesehen, dass nichts anders ist. [...] Aber für mich war das Wichtigste damals 1993, das ist einer der wichtigsten Augenblicke in meinem Leben gewesen, wie ich da gestanden bin und die schwarzen Menschen am Strand gesehen habe. Ja, ich denke noch oft daran. Das vergess’ ich mein Leben nicht. Ich arbeite ja nur mit schwarzen Menschen und man kriegt ja alles mit, was da läuft, was die Leute mitgemacht haben, was die Leute heute noch mitmachen.⁵⁹⁵

593 Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940.

594 Vgl. Thompson, *History*, 234–257.

595 Interview mit Schwester Arno G., Jg. 1942.

Den Höhepunkt des politischen Umgestaltungsprozesses in Südafrika bildeten schließlich die ersten demokratischen Wahlen vom 26. bis 28. April 1994. Dabei waren erstmals alle südafrikanischen StaatsbürgerInnen wahlberechtigt und darüber hinaus auch Menschen, die zwar nicht über die Staatsbürgerschaft verfügten, aber über ein permanentes Aufenthaltsrecht im Land. In diese Gruppe fielen jene europäischen Missionarinnen, die im Laufe ihres Aufenthalts keine ‚Südafrikanerinnen‘ geworden waren.

Bis Mitte der 1960er Jahre gab es ernsthafte Bemühungen von Seiten des Bischofs und der Ordensleitung, die einzelnen Missionarinnen davon zu überzeugen, die südafrikanische Staatsbürgerschaft anzunehmen. Damit erhoffte man sich eine größere Sicherheit und Akzeptanz der missionarischen Präsenz in Südafrika. Von den interviewten Missionsschwestern nahmen acht die südafrikanische Staatsbürgerschaft an, eine Missionsschwester ist im Besitz einer österreichisch-südafrikanischen Doppelstaatsbürgerschaft. Es handelt sich dabei vor allem um Schwestern, die bis 1956 nach Südafrika kamen. Mit der südafrikanischen Staatsbürgerschaft hatten die betreffenden Schwestern nicht nur bereits zu Zeiten der Apartheid das Recht an Wahlen teilzunehmen, sondern erhielten, sofern sie im Schul- oder Krankendienst tätig waren, auch ein staatliches Gehalt und später eine staatliche Pension. Als Südafrika durch die gewalttätigen Ausschreitungen gegen Oppositionelle und die Inhaftierung wichtiger ANC-Protagonisten mehr und mehr ins Kreuzfeuer der internationalen Politik geriet, änderte die Ordensleitung ihre Haltung und die Missionsschwestern behielten durchwegs ihre ursprünglichen Staatszugehörigkeiten.

Die Wahlen im April 1994, bei denen erstmals alle Missionsschwestern wählen durften, waren ein zentrales Ereignis und Erlebnis für jede Interviewpartnerin. Der allgemeine Tenor der Berichte war Begeisterung über den friedvollen Hergang der Wahlentscheidung, da im Vorfeld allgemein große Verunsicherung herrschte und mit gewalttätigen Ausschreitungen gerechnet wurde. Schwester Franziska befand sich 1994 auf der Missionsstation Kevelaer in einer Gegend mit nur sehr geringem weißen Bevölkerungsanteil. Die Angst vor Übergriffen war offensichtlich so groß, dass bereits präventive Sicherheitsmaßnahmen in Erwägung gezogen wurden.

Damals 1994 vor den Wahlen haben alle Angst gehabt, dass es wie in anderen Ländern ein Blutvergießen gibt. Man hat an dem Wahltag einfach erwartet, dass sie aufeinander losschießen, ich weiß auch nicht wieso. Ich war damals draußen in Kevelaer und die Polizei von Donnybrook, die haben alle Weißen zusammen gerufen zu einer Versammlung. Da war früher einmal eine große Molkerei. Das Molkereigebäude und die Käserei waren stillgelegt, und auch der große Keller der Käserei stand leer. Man hat uns gesagt, wenn Gefahr kommt, nehmen sie diesen Keller als Schutz, dass man den als Kriegsschutz nimmt. Man hat uns gesagt, wir sollen einen Koffer packen mit dem Notwendigsten drin und auch Decken zum Schlafen.⁵⁹⁶

⁵⁹⁶ Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933.

Auf der Missionsstation von St. Michael's, wo Schwester Luisa 1994 lebte, waren die Befürchtungen nicht so drastisch. Sie musste am Wahltag mit ihren beiden Mitschwestern zwei Anläufe unternehmen, da die Menschenschlange vor dem Stimmlokal am ersten Tag derart lang war, dass sie auch nach Stunden noch nicht an der Reihe waren. Am Tag darauf, ebenfalls nach bereits vier Stunden Wartezeit, wurde verlautbart, dass die Wahlzettel ausgegangen seien und erst aus der nächstgelegenen Stadt Nachschub besorgt werden müsste.

Und wir haben uns mit den Leuten hingesezt und gewartet. Das kann man sich nicht vorstellen. So eine schöne, vertrauensvolle Atmosphäre! Die waren alle zufrieden, keiner hat gejamert – wir auch nicht (*lacht*)! Und dann haben wir zwei Stunden gewartet, bis die halt mit den Papieren gekommen sind, und dann ist es wieder weiter gegangen. Das war fast etwas Feierliches und etwas Frohes, etwas Schönes und die Leute, also mit Geduld und Frohsinn sind die da in der Reihe gestanden und haben Witze erzählt oder was weiß ich.⁵⁹⁷

In ähnlicher Weise waren sehr viele Missionsschwestern von den Erlebnissen rund um die Wahl im April 1994 beeindruckt. Vor allem die charismatische Figur von Nelson Mandela wurde auch für die Missionarinnen zu einer Ikone des Umbruchs und der Erneuerung.

Der politische Umbruch in Südafrika hatte weitreichende und nachhaltige Auswirkungen auf den Missionsraum, wie ihn die interviewten Frauen seither erlebten. Die anfängliche Euphorie ist teilweise einer realpolitischen Ernüchterung gewichen. Trotz der gesellschaftlichen Veränderungen und der verfassungsrechtlichen Gleichstellung aller Bevölkerungsgruppen in Südafrika haben sich fast zwanzig Jahre nach den ersten demokratischen Wahlen die sozialen Verhältnisse nur bedingt geändert. Die Projekte, die von den Missionarinnen vom Kostbaren Blut ausgehen, widmen sich nach wie vor der Unterstützung von sozial schwachen, meist schwarzen Bevölkerungsgruppen. Die meisten Missionsinstitutionen, wie Krankenhäuser und Schulen, können mittlerweile nicht mehr autark vom Missionsorden selbst verwaltet und finanziert werden, und wurden an staatliche Stellen beziehungsweise Genossenschaftsverbände übergeben. Eine bedeutende Veränderung für den Missionsorden ist das Ausbleiben von Ordensnachwuchs aus Südafrika, der sich durch steigende Bildungschancen und Ausbildungsmöglichkeiten und damit größeren Entscheidungsfreiheiten für die weibliche Bevölkerung erklären lässt. Mittlerweile werden Novizinnen aus sämtlichen afrikanischen Ländern in Südafrika zusammengefasst und gemeinsam im Noviziat in Ixopo ausgebildet. Die größte Unsicherheit für die interviewten Missionsschwestern stellte folglich die zukünftige Entwicklung des Missionsordens und der Weiterbestand der Ordensgemeinschaften in Südafrika dar.

597 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930.

Dritter Teil:
Vergleichende Analysen

1. Muster des Erzählens – Analyse der Hauptnarrative

Mein Forschungsinteresse in Bezug auf die geführten lebensgeschichtlichen Interviews galt nicht nur den darin transportierten Inhalten, sondern auch der Art und Weise, wie die Missionarinnen der Jahrgänge von 1912 bis 1942 ihre Lebensgeschichten erzählten, welche Motive sie präsentierten, und mit welchen Erzählfiguren sie ihre Geschichten darstellten und ausgestalteten. Es ging mir um eine Rekonstruktion von Lebensgeschichten, die interpretativ verdichtet und zeithistorisch kontextualisiert ist.⁵⁹⁸ Das dabei entstandene ‚Gruppenporträt‘ einer Missionarinnengeneration verdeutlicht, dass sowohl soziale, regionale sowie gesellschaftlich-historische Rahmenbedingungen entscheidend für den Verlauf von Lebensgeschichten sind, und dass die Präsentation einer zusammenhängenden Lebensgeschichte Ergebnis von Deutungsangeboten und Sinnbildungsprozessen ist. Den Sinnzusammenhang, den Menschen ihren Lebensgeschichten verleihen, sieht Gabriele Rosenthal als Zusammenspiel von sozialen Strukturen und persönlichen Interpretationsmöglichkeiten:

Dieser sich durch den Fluss des Lebens ständig affirmierende und transformierende Sinnzusammenhang konstituiert sich durch die unaufhebbare Verknüpfung von sozialen Vorgaben zur Planung und Deutung des Lebens, also den biographischen Ablaufschemata und den vorgegebenen Sinn- und Deutungshorizonten für ein sinnvolles Leben, biographiewirksamen Erlebnissen sowie deren Reinterpretationen.⁵⁹⁹

Aus den vorangegangenen Überlegungen abgeleitet, begannen sich bereits in einer ersten Reflexion nach der Interviewphase einige augenfällige Erzählmuster abzuzeichnen, die sich dann im Laufe der Analyse ausdifferenzierten. Der betont positive Grundtenor des Lebensrückblicks der meisten Interviewpartnerinnen erschien genauso auffallend wie das Erzählmuster von Verhinderungserlebnissen und Erfolgsgeschichten. Die Erzählungen von Hürden, Hindernissen und deren teilweise erfolgreiche Überwindung kombiniert mit der ‚Exotik‘ des Schauplatzes rückten die Lebensgeschichten für mich als Leserin metaphorisch in die Nähe von Abenteuererzählungen. Diese Überlegung erwies sich in der Folge als richtungweisend für die Fragestellung und Herangehensweise an die Interpretation der Lebensgeschichten. Im Laufe des Forschungsprozesses ergaben sich auch Anknüpfungspunkte mit Studien aus der Transnationalismusforschung, die abschließend dabei helfen sollen, meine Analysen in einem weiteren Forschungszusammenhang vergleichend einzuordnen.

598 Vgl. Bettina Dausien, „Biographie“ als rekonstruktiver Zugang zu „Geschlecht“ – Perspektiven der Biographieforschung, in: Doris Lemmerhmöhle u. a. Hg., Lesarten des Geschlechts. Zur De-Konstruktionsdebatte in der erziehungswissenschaftlichen Geschlechterforschung, Opladen 2000, 96–115.

599 Vgl. Rosenthal, Lebensgeschichten, 12.

1.1 Erzählungen eines ‚regulierten Abenteuers‘

In den Selbstpräsentationen der Missionarinnen lassen sich Geschichten/Narrative eines ‚regulierten Abenteuers‘ erkennen, die ein Spannungsfeld zwischen Begrenzungen und Ausbrüchen aufzeigen. Es handelt sich um Lebenswege, die sozialen wie kulturellen Normen und Geschlechterbildern entsprachen und gleichzeitig einzelnen Individuen ermöglichten, aus begrenzten Verhältnissen auszubrechen. Die Entscheidung für den Lebensentwurf der Missionarin bedeutete einen ‚Ausbruch‘ aus der weiblichen ‚Normalbiografie‘ als Mutter und Ehefrau, wie sie für Frauen in den 1950er und 1960er Jahren sehr stark – vor allem von katholischer Seite – propagiert wurde. Dieser Ausbruch verlief jedoch in regulierten Bahnen innerhalb des institutionellen Regelsystems einer Ordensgemeinschaft und war zentral bestimmt von religiöser Überzeugung und christlicher Gläubigkeit.

Der Begriff ‚Abenteuer‘ ist hier als Metapher für einen Aufbruch ins Ungewisse und Unbekannte zu verstehen und meint nicht die primäre Motivation oder den alleinigen Entscheidungshintergrund für ein Leben als Missionsschwester. ‚Abenteuer‘ wird in diesem Zusammenhang im Sinne von ‚ungewöhnlichem‘ Lebensweg gebraucht – einem Lebensweg, den letztendlich nur wenige Frauen wählten. Das Ziel dieses eingeschlagenen Weges, nämlich Südafrika, Afrika, die Mission, bedeutete für junge Frauen der Nachkriegsjahre eine Reise ins Ungewisse. Die interviewten Missionarinnen erzählten von Hürden und Herausforderungen, die im Missionsraum, aber auch bereits rund um den Klostereintritt bestanden. Insofern können die Lebensgeschichten als Abenteuergeschichten von Menschen betrachtet werden, die trotz geringer Vorbereitung und zum Teil ungenügender Unterstützung versuchten, bestmöglich Aufgaben zu bestehen, Arbeitsaufträge zu erfüllen und anspruchsvolle Ausbildungen zu absolvieren. Junge Frauen, die nach 1945 in den Orden der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut eingetreten sind, folgten zudem den Spuren des Ordensgründers Franz Pfanner. Verehrt als Vorbild und Vorkämpfer, galt seine Geschichte als Heldengeschichte eines Missionars und Gründungspioniers. Sein Ausspruch „Wenn keiner geht, dann gehe ich!“ war auch für die hier porträtierte Gruppe von Missionsschwestern ein begleitendes Motto für die Entscheidung zum Dienst in der Mission.

Der Kloster- beziehungsweise Missionsraum stellt einen sozialen und institutionellen Rahmen dar, der nach spezifischen Regeln funktioniert. Dieser regulierende Kontext war auch im ‚Missionsland‘ bestimmend für Leben und Handeln der Missionsschwestern, bot soziale Sicherheit und Rückhalt, forderte aber auch Pflichterfüllung und Anpassung. Die klösterliche Pflicht zum Gehorsam verlangte es, eigene Wünsche und Vorstellungen in den Hintergrund zu stellen, wenn beispielsweise Schwestern jahrelang auf die Aussendung in die Mission warten mussten oder in Südafrika erst nach geraumer Zeit die Art von Missionstätigkeit erfüllen durften, die ihren Vorstellungen entsprach. In einzelnen Lebensgeschichten können demnach auch verzögerte beziehungsweise verhinderte Abenteuergeschichten gelesen werden. Letztendlich kann jedoch die institutionalisierte ‚Reguliertheit‘ eines Mis-

sionsordens neben religiös-spirituellen Motiven als eine der Voraussetzungen und als ausschlaggebend für die beachtliche Anzahl von Frauen betrachtet werden, die in den Nachkriegsjahrzehnten das ‚Abenteuer Mission‘ wagten.

1.2 Lebensgeschichten als Bildungs- und Entwicklungsgeschichten

In den Selbstpräsentationen der befragten Frauen wurden vielfach persönliche Bildungsgeschichten thematisiert. Erzählungen von Lernen, Selbstverwirklichung und karitativen Leistungen bildeten einen inhaltlichen Schwerpunkt in den Selbstpräsentationen. Dieser Umstand lässt einen Vergleich mit Ergebnissen aus der Transnationalismus- und *Expatriate*-Forschung zu. Florian Kreuzer verweist in seinen Ausführungen zu Lebensgeschichten von *expatriates*,⁶⁰⁰ auf denselben Aspekt und interpretiert die skizzierten Bildungsgeschichten im Zusammenhang von familiärer Herkunft, Karrierewegen und Auslandseinsatz.⁶⁰¹

Die Bildungs- und Entwicklungsgeschichten in den untersuchten Interviews begannen in den meisten Fällen erst nach dem Ordenseintritt. In der Darstellung der Interviewpartnerinnen war einerseits eine persönliche und auch spirituelle Entwicklung gemeint, die als Prozess erzählt wurde und an deren Ende der wohlwollende Rückblick – „Ich habe es nie bereut“ – stand. Andererseits fand damit eine berufliche und selbstverwirklichende Entwicklung ihren Ausdruck, die von überwundenen Hürden, absolvierten Ausbildungen, vielfachen Tätigkeitsfeldern und Verantwortlichkeiten geprägt war. Zentral war dabei der Begriff des Lernens: Lernen mit neuen Situationen, Aufgaben, Sprachen, fremden Kulturen, Studienanforderungen, Menschen und Ordensinterna umzugehen, aber auch sich selbst in die Ordensgemeinschaft einzuordnen.

Die Lebensgeschichten berichteten von einer Bildungs- und Karriere-Entwicklung, vom Überwinden von Schwierigkeiten, vom Bestehen von Herausforderungen, vom zielgerichteten Vorgehen und von Strategien, mit Problemen umzugehen. Auf der anderen Seite gaben sie jedoch auch Auskunft über Zweifel, Überforderungen und nicht erfüllte Erwartungen, die in einer Gesamtübersicht aber wieder positiv, als nötige Etappen zur Erreichung eines befriedigenden Zieles, eingeordnet und bewertet wurden.

600 Expatriates werden Personen genannt, die aus beruflichen Gründen von Firmen ins Ausland entsandt werden. Im Unterschied zu MigrantInnen verlassen Expatriates ihr Herkunftsland freiwillig und bleiben oft nur wenige Jahre; vgl. Alois Moosmüller: Lebenswelten von ‚Expatriates‘, in: Jürgen Straub, Arne Weidemann u. Doris Weidemann (Hrsg.): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder, Stuttgart/Weimar 2007, 480–488.

601 Vgl. Florian Kreuzer, *Becoming an expatriate: die transnationale Karriere eines dual-career couple*, in: Kreuzer/Roth, *Karrieren*, 34–63.

1.3 Beruf und Berufung: Mission als Alternativangebot für weibliche Jugendliche der Nachkriegszeit

Mit der Möglichkeit Missionsschwester zu werden, offerierte die Institution der Katholischen Kirche jungen Frauen ein Alternativangebot zur Lebensform als Mutter und Ehefrau. Die Option als Ordensfrau zu leben, versprach zugehörig zu einer religiösen Frauengemeinschaft zu sein und Glauben, religiöse Praxis und christliche Werte zu zentralen Lebensinhalten zu machen. Im Falle eines Missionsordens stellte dies zudem in Aussicht, in einem fremden Land praxisnah und aktiv mit Menschen und Kindern tätig zu sein. Weiters bot sich für Frauen die Chance einer Berufsausbildung und höheren Schulbildung und mitunter auch zur Übernahme von verantwortungsvollen Leitungsfunktionen.

1.4 Afrika als narrativer Sehnsuchtsraum

Aussagen in den Interviews wie: „Ich wollte doch in die Mission“ oder: „Ich wollte immer nach Afrika“, spiegeln einen narrativen Sehnsuchtsraum in den Lebensgeschichten der Missionsschwestern wider. Einen Hintergrund für dieses Narrativ bildeten Afrikabilder und Vorstellungen vom Leben und Helfen in der Mission, die von Publikationen der Katholischen Kirche geprägt worden waren. Während der Ordensausbildung im Klostersraum war es der Moment der Aussendung in den Missionsraum, der den ‚Sehnsuchtsraum Afrika‘ und ‚Mission‘ erneut ins Blickfeld rückte und von den Befragten als zentrales Erlebnis thematisiert wurde. Mit den Geschichten rund um die Ausreise, das Warten auf die Einreisebewilligung und die anschließende Schiffs- beziehungsweise Flugreise beschrieben die Interviewpartnerinnen die letzten Verzögerungen, bevor der lang gehegte Wunsch nach Afrika zu gelangen, in Erfüllung ging. In den Erzählungen zur Anfangszeit in Südafrika spielte dann vor allem der oftmalige Konflikt zwischen Erwartungen und realen Erfahrungen eine zentrale Rolle.

2. Forschungsgeschichtliche Kontextualisierung

2.1 Wie Missionarinnen ihre Lebensgeschichten erzählen – vergleichende Anmerkungen zu Befunden der Biografieforschung

In einem Forschungsprojekt an der Universität Bielefeld wurde 1989 den Fragen nachgegangen, wie Menschen ihre Lebensgeschichte erzählen und ob Personen mit unterschiedlichen biografischen Hintergründen sich dementsprechend anders selbst präsentieren würden. Gabriele Rosenthal, die dieses Forschungsprojekt leitete, meinte einleitend im Forschungsbericht: „Stellen Menschen ihre Lebensgeschichte, bestimmte Bereiche ihres Lebens oder bestimmte Phasen dar, so ist die Selektion der erzählten und berichteten Erlebnisse und Erfahrungen keine zufällig beliebige, die eventuell nur interaktiven Einflüssen oder der momentanen Stimmungslage des Biographen geschuldet ist.“⁶⁰²

Anhand von VertreterInnen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen wurden Erzählform und Sinnkonstruktionen beziehungsweise spezielle strukturelle Probleme der biografischen Selbstpräsentation aufgezeigt. Rosenthal bemerkte dazu, dass Menschen, deren Biografie etwas in unserer Gesellschaft Nicht-Selbstverständliches oder nicht sozial Anerkanntes aufweise, beim Erzählen einem besonderen Erklärungs- oder Legitimationsdruck unterlägen.⁶⁰³

Rosenthal skizzierte neben anderen Fallbeispielen dabei auch strukturelle Probleme, die speziell Ordensfrauen beim Erzählen ihrer Biografie überwinden müssten. Dabei geht sie vom Kloster als geschlossenem Sinnsystem aus, das einer „totalen Institution“ gleichkomme wie Goffman sie in seiner Studie „Asyle“ beschrieb.⁶⁰⁴ Rosenthal nimmt weiters an, dass eine der größten strukturellen Schwierigkeiten beim Erzählen der Lebensgeschichte eines Ordensmitglieds die in hohem Ausmaß vorhandene Aufgabe von Individualität sei. In ihrer Selbstpräsentation müssten sich Ordensangehörige gegenüber VertreterInnen der säkularen Welt an die Ordensregeln halten, aber gleichzeitig versuchen, individuelle Ausprägungen der eigenen Geschichte aufzuzeigen. „Die Ordensschwester muss zwischen einer nicht ich-bezogenen Darstellung des Ordenslebens und der Darstellung eines individuellen Lebensweges zu lavieren wissen, um sich einem biografischen Interview überhaupt stellen zu können.“⁶⁰⁵

Rosenthal sah in der Selbstpräsentation von Ordensfrauen ab dem Klostereintritt eine „nicht an die Person gebundene Darstellung bzw. Deskription klösterlichen Lebens – so-

602 Vgl. Rosenthal, Lebensgeschichten, 109–113.

603 Vgl. Rosenthal, Lebensgeschichten, 15.

604 Goffman, Asyle; vgl. Kapitel 3 „Missionsräume“.

605 Rosenthal, Lebensgeschichten, 23.

wohl der ‚Karriere‘ einer Nonne als auch des täglichen Lebens“.⁶⁰⁶ Auch in der vorliegenden Untersuchung sind Erzählungen über die klösterliche ‚Karriere‘ vordergründig, jedoch nie losgekoppelt von der individuell erzählenden Person. Dies mag an der spezifischen Aufgaben von Missionsschwestern liegen, die zwar im Rahmen und im Auftrag der Ordensinstitution ihren Tätigkeiten nachgehen, mit den Herausforderungen und Schwierigkeiten jedoch sehr individuell umgehen mussten. Im Gegensatz zu Nonnen in kontemplativen Orden oder Schwestern in europäischen Ordensniederlassungen haben Missionarinnen im ‚Missionsland‘ zum Teil größere individuelle Handlungsspielräume. In den vorliegenden Interviews der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut kann jedenfalls nicht konstatiert werden, dass die interviewten Frauen als Akteurinnen aus ihren biografischen Selbstpräsentationen verschwinden, wie Rosenthal dies für das Fallbeispiel ihres Forschungsprojekts feststellt. Nichtsdestotrotz sind auch die Darstellungen der Lebensgeschichten der von mir interviewten Missionarinnen geprägt von klösterlichen Lebensprinzipien wie Bescheidenheit und Zurückhaltung. Vor allem wenn eigene Leistungen und erfolgreich angenommene Herausforderungen in den Interviews zur Sprache kamen, hatten die Interviewpartnerinnen die Tendenz, sich selbst nicht zu sehr in den Vordergrund stellen zu wollen und eigene Leistungen zu relativieren. Nach der Schilderung ihrer jahrelangen Arbeitsüberlastung als Sekretärin in einer Schule, die in einem Zusammenbruch Anfang der 1980er Jahre gipfelte, meinte Schwester Barbara abschließend: „Ich würde mich nicht als eine interessante Frau hinstellen. Ich bin ein ganz kleines Blümchen am Wege, also, ich hab nicht viel geleistet, was ich geleistet habe, das ist in der Ewigkeit.“⁶⁰⁷

Hanna Beneker und Ute Driever gehen in ihrem Beitrag über die Lebensgeschichten von zwei Ordensschwestern in der oben genannten Studie Rosenthals von einer positiven Selbstpräsentation der Ordensschwester und ihres Ordens aus.⁶⁰⁸ Auffällig deutlich äußerten sich auch meine Interviewpartnerinnen immer wieder positiv rückblickend zu ihrer eigenen Lebensgeschichte und betonten, den eingeschlagenen Lebensweg nie bereut zu haben. Diese Gesamtbewertung erfolgte jedoch in vielen Interviews nach der Erzählung von Zweifel, Schwierigkeiten und der Auseinandersetzung mit Krisen. Schwester Maria-Ruth bezeichnete ihre Lebensgeschichte als „Heilsgeschichte“ und legte damit selbst die narrative Form ihrer Erzählung fest. Im Zentrum ihrer Geschichte stand die durch die Flucht aus dem Frontgebiet geprägte Kindheits- und Familiengeschichte. Aus Ostdeutschland stammend und gesundheitlich instabil, hatte sie auch im Kloster und später im ‚Missionsgebiet‘ mit Schwierigkeiten zu kämpfen und mit kritischen Situationen umzugehen. Die selbst gewählte Bezeichnung „Heilsgeschichte“ impliziert eine positive Entwicklung in der Lebensgeschichte und verweist auf die christlich-religiöse Heilsgeschichte.

606 Rosenthal, Lebensgeschichten, 23.

607 Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928.

608 Vgl. Hanna Beneker u. Ute Driever, Die erzählte Lebensgeschichte von Ordensschwestern, in: Rosenthal, Menschen, 81–113, 89.

Die persönliche Entwicklung, gekoppelt mit einer sich entwickelnden beruflichen Tätigkeit, dem Bestehen von Herausforderungen wie dem Erlernen neuer Sprachen oder kultureller Umgangsformen und die spirituelle-religiöse Vertiefung bilden die zentralen Erzählstränge der von mir geführten Interviews. Als roter Faden zogen sich der Wunsch, nach Afrika zu gehen, um dort die katholische Mission zu unterstützen und Frauen und Kindern vor Ort zu helfen, und letztendlich die realen Erfahrungen in der ‚Missionsarbeit‘ durch die Darstellungen. Den transnationalen Kontext bildete die spezifische Migrationsgeschichte, die sich aus der Perspektive von jungen Frauen in der deutschen und österreichischen Nachkriegszeit als eine ungewöhnliche Reise mit Abenteuercharakter darstellte. Ich möchte vor diesem Hintergrund die Erzählweise der Interviews mit Studien aus der Transnationalismusforschung und der Migrationsforschung vergleichen.

2.2 Expatriate-Forschung: Bildungs- und Abenteuer Geschichten

Die Migrationsforschung thematisierte in jüngerer Zeit neben nicht-privilegierten MigrantInnen auch zunehmend professionelle ArbeitsmigrantInnen, die im globalisierten Wirtschaftsraum zu einer immer größeren Personengruppe zählen. Charakteristisch für so genannte *expatriates*, die sich damit von Flüchtlingen eindeutig unterscheiden, ist die freie Wahl des Auslandsaufenthaltes und die Freiheit, nach Erfüllung des Dienstvertrages wieder in ihre Herkunftsländer zurückzukehren. In ihrer Einleitung zum Band „Transnationale Karrieren“ verwenden Florian Kreutzer und Silke Roth den Begriff *expatriates* für MitarbeiterInnen transnationaler Unternehmen, aber auch für Auslandsentsandte nationaler Regierungen, internationaler NGOs, Organisationen der internationalen Entwicklungs- und Katastrophenhilfe, humanitärer und religiöser Organisationen. Die genannten Personen verbindet demnach eine gemeinsame Erfahrung: „So unterschiedlich die Tätigkeiten von Missionaren, Diplomaten, internationalen Geschäftsleuten, Entwicklungs- und Katastrophenhelfern auch sind, sie teilen die Erfahrungen der vorübergehenden und wechselnden Auslandsaufenthalte.“⁶⁰⁹

Im selben Band richtet Gertrud Hüwelmeier ihr Augenmerk auf katholische Ordensschwestern als Akteurinnen der Globalisierung und rückt damit die Katholische Kirche als europäisch und global agierende Organisation schlechthin ins Blickfeld.⁶¹⁰ Im historischen Rückblick können Missionsorden neben den zeitgenössischen Handelskompanien tatsächlich als sehr frühe Formen globaler Netzwerke betrachtet werden, die verstärkt ab dem 19. Jahrhundert ökonomische Ressourcen, aber auch MitarbeiterInnen in personam von Missionaren und Missionarinnen über den gesamten Globus verschickten. Insofern können die

609 Florian Kreutzer u. Silke Roth, Einleitung, in: Kreutzer/Roth, Karrieren, 7–31, 8.

610 Vgl. Hüwelmeier, Jumbojet, 64–82.

hier analysierten Lebensgeschichten von Missionsschwestern auch als Geschichten von *expatriates* gelesen und interpretiert werden. Auch Missionsschwestern werden von Unternehmen, den Missionsorden, ausgewählt und in unterschiedliche Einsatzgebiete gesandt, um dort Aufgaben in der ‚Missionsarbeit‘ zu übernehmen.

Für Florian Kreutzer ist die Transnationalität von *expatriates* durch eine Verbindung von funktionaler Organisation, privilegierter sozioökonomischer Positionierung und Separierung von der Gastgesellschaft gekennzeichnet. Demnach findet eine Akkulturation⁶¹¹ von *expatriates* hauptsächlich innerhalb der professionellen Organisation und der *expatriate community* statt und seltener durch persönliche, soziale und kulturelle Integration in die Gastgesellschaft.⁶¹²

Durch das klösterliche Leben in einer Ordensgemeinschaft leben Missionsschwestern im ‚Missionsland‘ teilweise abgeschottet von der Gesellschaft des Gastlandes, wobei der gesamte Lebensstil kulturell stark von der europäischen Herkunft geprägt ist. Gelebte Werthaltungen wie Sauberkeit, Pünktlichkeit, aber auch Speisepläne und Umgangsformen im Zusammenleben zeugen bei den Missionsschwestern vom Kostbaren Blut auch in den Niederlassungen außerhalb Europas von der deutschen und österreichischen Herkunft der meisten Schwestern. Seit Beginn der 1960er Jahre wurden vermehrt schwarze Frauen aus Südafrika in den Orden aufgenommen, was innerhalb der Schwesterngemeinschaft zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit Akkulturation beziehungsweise Inkulturation⁶¹³ und Interkulturalität führte. Trotzdem bedeutete der Eintritt in den Orden für afrikanische Frauen eine wesentlich größere Anpassungsleistung als für die europäischen Schwestern. Schwester Mary-Colleta, eine Schwester mit Zulu-Herkunft, trat 1966 in den europäischen Orden der Schwestern vom Kostbaren Blut in Mariannahill ein. Als junge Zulu-Frau musste sie sich gerade in den ersten Jahren nach ihrem Eintritt in vielen Dingen anpassen, die für europäische Mitschwestern selbstverständlich waren.

It is a big challenge to understand the different cultural background. That was one of the biggest challenges, for example, with regard to food. We have to eat the food that we are not used to. And

611 Der Begriff ‚Akkulturation‘ entstammt der Kulturanthropologie. Er bezeichnet den Prozess der Übernahme von Elementen einer anderen Kultur durch eine Gesellschaft, Gruppen oder einzelne Personen. Vgl. Johannes Kopp, Bernhard Schäfers Hg., Grundbegriffe der Soziologie, Wiesbaden 2010, 9ff; siehe auch „Kulturwandel“: Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll, Andre Gingrich Hg., Lexikon der Globalisierung, Bielefeld 2011, 220–223.

612 Vgl. Kreutzer, Expatriate, 59.

613 Der Begriff ‚Inkulturation‘ bezeichnet im Rahmen der *christlichen Mission* die Berücksichtigung der jeweiligen Traditionen und Spezifika der Kultur, in die das Christentum vermittelt wird. Inkulturation steht somit für eine größere Akzeptanz und Toleranz gegenüber anderen Glaubensrichtungen. Der Begriff und das Bewusstsein von der Notwendigkeit der Inkulturation haben erst im Laufe des 20. Jahrhunderts allgemeinen Eingang in die Theologie gefunden. Vgl. Ciancarlo Collet, Inkulturation – Begriff und Problemstellung, in: Walter Kasper Hg., Lexikon für Theologie und Kirche, 5, Freiburg u. a. 1996³, 504f.

*the food is different and also the living. There are some expectations because they are older, and we come younger. So there are some expectations and some things we are used to and they don't understand. For example, in our culture, when you speak with a person that is older than you, you tend not to look at the person, in the face, especially in the eyes. You tend to look down and that shows respect. You don't look at the person straight into the face. And then here you found that you have to look a person into the face that you speak to.*⁶¹⁴

Beruflich sind europäische Missionare und Missionarinnen in die professionellen Institutionen des Missionsordens, also in Schulen, Krankenhäuser, Missionsprojekte, Missionsstationen oder ordenseigene Betriebe integriert. Somit stellt der Missionsorden, ähnlich wie internationale Konzerne, den organisatorischen wie sozialen Rahmen für sämtliche Lebensbereiche der Ordensmitglieder zur Verfügung: Dies reicht von der Primärversorgung bis zum Bereitstellen eines Arbeitsplatzes, der sozialen Integration sowie der spirituellen und religiösen Praxis. Die soziale Position von Missionsschwestern ist damit innerhalb des Gastlandes Südafrika privilegiert: Ordensangehörige verfügen über Wohnraum und ausreichend Nahrungsmittel, haben Zugang zu medizinischer Versorgung und professioneller Ausbildung und können auf Unterstützung aus Europa zählen. Der relativ hohe Lebensstandard ist vor allem für die Frauengeneration der vorliegenden Lebensgeschichten zutreffend. Die Generation der Missionarinnen, die Anfang des 20. Jahrhunderts bis Ende der 1930er Jahre nach Südafrika kam, musste mit vergleichbar einfacheren Lebensbedingungen zurechtkommen. Nicht zuletzt sind europäische Angehörige von Missionsorden in der südafrikanischen Gesellschaft durch ihr Weiß-Sein privilegiert. Persönliche soziale wie kulturelle Kontakte mit der lokalen Bevölkerung ergeben sich für europäische Missionarinnen neben der Auseinandersetzung mit afrikanischen Mitschwestern vor allem durch ihre Aufgaben- und Tätigkeitsfelder in den Schulen, Krankenhäusern, Projekten und auf den zum Teil sehr entlegenen Missionsaußenstationen.

Ebenfalls in dem Bereich der *Expatriate*-Forschung ist die Studie „The adventure of working abroad“ der amerikanischen Organisationswissenschaftlerin Joyce Osland angesiedelt. Darin analysiert sie lebensgeschichtliche Erzählungen von *business expatriates* nach typischen Erzählmustern und -figuren.⁶¹⁵ Sie analysierte die Lebensgeschichten in Anlehnung an eine Arbeit des Mythenforschers Joseph Campbell über klassische Heldengeschichten der Mythologie.⁶¹⁶ Campbell beschrieb in seinem 1949 erschienenen Klassiker typische dramaturgische Stadien eines Heldenabenteuers und unterteilt folgende Phasen: Aufbruch, Initiation, Rückkehr.

Osland benutzt Campbells Ergebnisse als metaphorischen Rahmen für die Interpretation von *Expatriate*-Lebensgeschichten. Nach Oslands Grundannahme stellen AmerikanerInnen,

614 Interview mit Schwester Mary-Colleta N., Jg. 1947.

615 Osland, *Adventure*.

616 Joseph Campbell, *The hero with a thousand faces*, Novato 20083.

die im Auftrag eines Unternehmens mehrere Jahre im Ausland verbracht haben, ihre Erfahrungen als verstärkte Herausforderung und eine Zeit des intensiven Lernens dar. In den Erzählsträngen dieser Geschichten erkennt sie Etappen derselben Reise, wie sie auch mythische Helden auf ihren Abenteuern durchleben. Das 1995 erschienene Buch präsentiert Narrationsmuster, die in mehrfacher Hinsicht auch auf die erzählten Lebensgeschichten von Missionarinnen anwendbar sind.

Folgt man den Ausführungen Joseph Campbells, so funktionieren Abenteuer Geschichten in der Mythologie nach einem basalen Muster: der Berufung zum Aufbruch, dem Abschied von der Herkunftswelt, dem Eintritt in die fremde Welt, der Unterstützung durch helfende Kräfte, dem Bestehen von Prüfungen, der lebensverändernden Persönlichkeitsentwicklung und letztendlich der Rückkehr.⁶¹⁷ Joyce Osland strukturiert daraus drei große Phasen, in denen sich diese „Heldenmuster“ auch auf Etappen einer *expatriate*-Erfahrung anwenden lassen.

Der erste Abschnitt ist derjenige des Abschieds und der Abreise. In dieser Phase geht es nach Osland vor allem um den Ruf („Call to adventure“⁶¹⁸) und das Angebot eine Tätigkeit im Ausland anzunehmen. Für junge Frauen in der österreichischen und deutschen Nachkriegszeit war der Ruf beziehungsweise die Berufung, Missionarin in Afrika zu werden, ausschlaggebend dafür in einen Missionsorden einzutreten. Dieser Ruf war eingebettet in familiäre Beziehungen und die religiöse Praxis in den Herkunftsräumen und durch die Zeit des Zweiten Weltkrieges und die Nachkriegszeit kontextualisiert.

Nach der Wahrnehmung des Rufes überschreitet der mythische Held Campbells die Schwelle in die unbekannte Welt („Crossing the threshold“ und „Entering the belly of the whale“⁶¹⁹), die teilweise von Wächtern verteidigt und bewacht wird. Einmal im unbekanntem Terrain angekommen, beginnt die Verwandlung zum „Helden“ durch neue Erfahrungen und Herausforderungen. Die Schwelle, die *expatriates* überwinden müssen, ist das Zurücklassen ihrer eigenen Kultur und das Überwinden von physischen wie kulturellen Hürden. Auch Missionsschwestern machten Erfahrungen des Abschieds und des Zurücklassens der bisherigen Lebensform. Nicht erst nach der Aussendung in das ‚Missionsland‘ hatten sie mit physischen und kulturellen Hürden umzugehen, sondern in gewisser Weise bedeutete bereits der Eintritt in ein Kloster ein Leben in einer neuen, noch unbekanntem Welt. Die Ordensausbildung, das Befolgen der Ordensregeln und die Eingliederung in das bis dahin unbekanntem soziale Gefüge einer Ordensgemeinschaft sind Herausforderungen, die durch eine äußere ‚Verwandlung‘ durch das Tragen einer Ordenstracht und eines neuen Klosternamens sichtbar wurden. Bei den von mir interviewten Frauen wurde im Zuge der Aussendung in das ‚Missionsland‘ vor allem der Erhalt des Visums als entscheidende Hürde

617 Vgl. Campbell, Hero, v. a. Part 1, Chapter 1-3 (Departure, Initiation, Return), 41–211.

618 Osland, Adventure, 17.

619 Ebd., 33 u. 35.

vor dem Eintritt in den Missionsraum dargestellt. Die Phase des Abschieds von Europa und vom Herkunfts- beziehungsweise Klosterraum und die Reise nach Südafrika bildeten in den Selbstpräsentationen eine Art abenteuerlichen Zwischenraum auf dem Weg in die neue Welt.

Nach der Ankunftsphase folgt bei Campbell die Einführung in die neue unbekanntere Welt, die von Hürden und Herausforderungen („The road of trials“⁶²⁰), aber auch von Lernen und Entwicklung (in der Mythologie: der Genese des Helden, „The ultimate boon“)⁶²¹ geprägt ist. *Expatriates* wie auch Missionarinnen mussten lernen, mit der neuen Umgebung umzugehen. Das betraf das Erlernen neuer Sprachen ebenso wie das Umgehen mit kulturellen Codes der lokalen Bevölkerung. Nicht zuletzt fielen auch die Umstellung auf völlig neue klimatische Bedingungen, das Entdecken der ungewohnten Fauna und Flora im ‚Missionsland‘ und die Gegenüberstellung von Erwartungen und erfahrener Realität in diesen Abschnitt. Das Überwinden von Schwierigkeiten und Hürden stand genauso im Mittelpunkt wie die eigene Entwicklung und Strategien, die zur Bewältigung von schwierigen Situationen angewandt wurden.

Klassische Helden bedienen sich einer Vielzahl von magischen Hilfsmitteln oder der Unterstützung von außerordentlich weisen Personen, um Prüfungen und Herausforderungen zu bestehen. Für *expatriates* erleichtern MentorInnen oder lokal ansässige UnterstützerInnen das Erfüllen ihrer Aufgaben. Bei den Erzählungen der Missionarinnen vom Kostbaren Blut über Probleme und Schwierigkeiten war es vor allem der Glaube an Gott und die christliche Spiritualität, die eine ausschlaggebende Stütze und Ermutigung bedeuten. Daneben wurde die sehr stark von Gemeinschaft geprägte Lebensform eines Ordens, als geschützter Rückzugsort sowie als Rückversicherung für schwierige Entscheidungen betrachtet. Die abschließende Phase der Heldengeschichten beziehungsweise *expatriate*-Geschichten ist die der Rückkehr in die Herkunftswelt.⁶²²

In diesem wesentlichen Punkt unterscheiden sich die Lebensgeschichten von Missionarinnen von den von Osland und Campbell beschriebenen Erzähltopoi. Eine Repatriierung im eigentlichen Sinn findet bei den hier beschriebenen Missionsschwestern vom Kostbaren Blut nicht statt. Sie verbringen ihr Leben und ihren Lebensabend in der Mission, entweder in der Schwesterngemeinschaft des Convents von Mariannahill oder im Altersheim des Ordens (Sacred Heart Home) in Ixopo. Als eine abgeschwächte Form der Rückkehr kann der Heimaturlaub betrachtet werden, der den Missionarinnen seit den 1960er Jahren in gewissen Jahresabständen einen mehrwöchigen Aufenthalt in den Herkunftsländern ermöglichte. Dabei nutzten die Heimaturlauberinnen die Gelegenheit, um durch Diavorträge oder persönliche Begegnungen die Erfahrungen in der Mission in die Herkunftsräume zu brin-

620 Campbell, Hero, 81; Osland, Adventure, 97ff.

621 Vgl. Ebd., 135–165; Campbell, Hero, 148.

622 Vgl. Osland, Adventure, 8ff.

gen. Auch Schwester Johanna aus Tirol nutzte, wie die örtliche Pfarrchronik berichtet, ihren ersten Heimaturlaub Ende der 1960er Jahre, um Bilder und Eindrücke aus Südafrika in ihrer ehemaligen Heimatgemeinde zu präsentieren. „Am Sonntag, den 8.6.1969 erzählte die aus Erl gebürtige Missionsschwester Johanna K. (36) Wirtstochter vom Postwirt von ihren Erfahrungen und Erlebnissen in Marianhill in Südafrika in einem gut besuchten Lichtbildvortrag.“⁶²³

Die Verbindung mit der Heimat bleibt ein wichtiger Bestandteil im Leben nahezu aller Missionarinnen und wird vor allem durch Kontakte mit Verwandten und Bekannten aufrecht erhalten. Einige der Frauen schreiben regelmäßig ‚Rundbriefe‘, die sie an einen größeren Verteilerkreis ausschicken. FreundInnen und Bekannte, aber auch WohltäterInnen werden über Vorkommnisse und neueste Entwicklungen im Missionsraum auf dem Laufenden gehalten. Umgekehrt haben Nachrichten aus den Herkunftsorten eine zentrale Bedeutung und werden gerade in jüngster Zeit auch durch direkte Besuche von Verwandten und Bekannten in Südafrika intensiviert.

Als österreichische Historikerin und Vertreterin einer jüngeren Generation bedeutete meine Anwesenheit im Missionsraum für die dort befindlichen Schwestern ebenfalls eine Verbindung zum Herkunftsraum. Während des dreimonatigen Forschungsaufenthaltes sammelte ich als ‚Kurzzeit-*expatriate*‘ Lebensgeschichten, um sie anschließend mit in den Herkunftsraum der Missionsschwestern nach Europa zu nehmen. In gewisser Weise wurden die Lebensgeschichten der *Expatriate*-Missionarinnen auf diese Weise ‚repatriiert‘.

623 Aus: Pfarrchronik E., 44.

Resümee

Die katholische Mission in Afrika erlebte im 19. Jahrhundert durch die Gründung von zahlreichen Missionsvereinen und -orden einen Aufschwung, der – unterbrochen von den beiden Weltkriegen – bis in die 1970er Jahre des 20. Jahrhunderts anhielt. 1885 begründete der Vorarlberger Trappistenmönch Franz Pfanner auf der Missionsstation Mariannahill in Südafrika die Kongregation der Schwestern vom Kostbaren Blut. In den darauf folgenden Jahren errichtete der Orden Niederlassungen und Ausbildungsklöster in Europa. Der Orden entwickelte sich rasch zu einem der größten katholischen Frauenmissionsorden weltweit und dehnte sein Einsatzgebiet sowohl in Europa als auch in Afrika kontinuierlich aus.

In Deutschland konnten Ordenskandidatinnen ab 1914 im Kloster Neuenbeken bei Paderborn ihre Ordensausbildung absolvieren, in Österreich war dies ab 1935 im Kärntner Kloster Wernberg möglich. Nach dem Zweiten Weltkrieg, während dem diese beiden Niederlassungen zeitweise geschlossen waren, nahmen die Eintritte in den Orden sowohl in Deutschland als auch in Österreich wieder stetig zu. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den gesellschaftlichen Reformen der 1960er und 1970er Jahre brach der Zustrom an Ordensnachwuchs deutlich und anhaltend ein. Seither entscheiden sich nur noch vereinzelt europäische Frauen für ein Leben als Missionsschwester. Der Nachwuchs des Ordens rekrutiert sich seit den 1970er Jahren zum Großteil aus Frauen aus den ‚Missionsländern‘.

Die vorliegende Studie stellte die Lebensgeschichten der in dieser Form letzten Generation von österreichischen und deutschen Missionsschwestern in den Mittelpunkt der Untersuchung und verknüpfte missionsgeschichtliche Zugänge mit denen der Frauen-, Geschlechter- und Kulturgeschichte.

In narrativer Hinsicht konnten die Erzählungen als Geschichten eines ‚regulierten Abenteuers‘ interpretiert werden. Der Aufbruch aus dem bekannten und gewohnten Herkunftsraum, zunächst in das neue soziale Umfeld des Klosters und später in die unbekanntere Welt des Missionsraumes, ging innerhalb streng hierarchisierter und regulierter sozialer Systemen vor sich. Die Selbstpräsentationen ließen diesbezüglich ein Spannungsfeld zwischen individuellen und gesellschaftlichen Begrenzungen und Ausbrüchen erkennen. Der Eintritt in einen Missionsorden und vor allem die Aussendung zum Missionseinsatz nach Südafrika eröffneten für die Interviewpartnerinnen Chancen auf Ausbildung und Berufstätigkeit sowie persönliche und spirituelle Entwicklung. Zugleich lösten Herausforderungen und Schwierigkeiten, mit denen sich die Frauen bereits beim Eintritt ins Kloster und später in der ‚Missionsarbeit‘ konfrontiert sahen, auch Überforderung und Überlastung aus.

Die Auswertung der Interviews nach drei sozialen und geografischen Räumen (dem Herkunftsraum, dem Klostersraum und dem Missionsraum) zeigte Aspekte auf, die in ihrer Gesamtheit ein Gruppenporträt der hier fokussierten Frauen ergaben.

Im Herkunftsraum stand der Prozess bis zur Entscheidung zu einem Klostereintritt im Zentrum. Verlust- und Destabilisierungserfahrungen durch Kriegserlebnisse und familiäre Notsituation prägten Kindheit und Jugend der befragten Frauen genauso wie beschränkte Bildungszugänge, mangelnde Mobilität und einengende zeitgenössische Geschlechterstereotypen. Als wichtiges soziales Umfeld der Interviewpartnerinnen zeigte sich die Katholische Kirche mit ihren Einrichtungen und Angeboten der dörflichen Pfarrgemeinde und der Jugendorganisationen. Die katholische Missionsidee spielte dabei in verschiedenen Kontexten eine Rolle. Für die Meinungsbildung maßgeblich waren vor allem einschlägige Missionsperiodika, die in katholischen Haushalten der Nachkriegsjahrzehnte weit verbreitet waren. Sie warben mittels Annoncen und Aufrufen für den Eintritt in den Missionsdienst. Daneben waren Vorträge von (Missions-)Priestern und die kirchliche Praxis der Missionssonntage für die Verbreitung der katholischen Missionsideen von Bedeutung. ‚Afrika‘ als exotischer Sehnsuchtsraum kombiniert mit der Möglichkeit, im Dienste der katholischen Glaubenslehre zu leben und zu helfen, konnten Beweggründe für den Schritt zum Klostereintritt sein. Ausschlaggebend für die Entscheidung waren schließlich sehr persönliche ‚Berufungserlebnisse‘.

Der Klosterraum war der Ort der Ordensausbildung und der Eingliederung in das regulierte Gefüge einer Klostergemeinschaft. Auch hier spannte sich der Bogen des Erzählens in den Interviews von den Hürden und Überwindungen, die die Anpassung an Klosterregeln und die Annahme einer neuen klösterlichen Identität mit sich brachten, bis zur zum Teil lang ersehnten Aussendung in die Mission. Die Klostersausbildung erfolgte schrittweise und endete mit dem Ablegen der ewigen Gelübde nach frühestens fünf Jahren Klosteraufenthalt. Daneben absolvierten die Schwestern bereits Ausbildungen oder waren im und außerhalb des Klosters beruflich tätig. Als zentrales Narrativ für diesen Erzählabschnitt zeigte sich der Moment, in dem den Frauen ‚Flügel gewachsen‘ waren. Damit war die Nachricht von der bevorstehenden Aussendung in die Mission gemeint, ein Moment, der den Sehnsuchtsraum, den Ausbruch und das Aufregende in den Fokus der Erzählung rückte. Die Ausreise nach Südafrika erfolgte vom europäischen Mutterhaus Heilig Blut bei Aarle Rixtel in Holland aus, da hier bis 1967 die Generalleitung ihren Sitz hatte, die die Visa und Reisetickets organisierte. Der tatsächliche Aufbruch nach Südafrika verzögerte sich oft monatelang, da die Genehmigung der Einreisevisa ein langwieriger Prozess war. Diese Wartezeit bildete in den Erzählungen ein retardierendes Moment, bevor die Flug- beziehungsweise Schiffsreise schließlich als zentrales Narrativ des Aufbruchs und des Abenteuers erzählt wurde.

Als dritter Raum ließ sich aus den Selbstpräsentationen der Missionsraum herausfiltern, der geografisch und sozial in Südafrika angesiedelt ist. Nach der Ankunft in Mariannhill sah die Realität des ‚Sehnsuchtsraumes‘ Mission und Südafrika für jede Missionsschwester anders aus. Die Erzählungen dieses Abschnitts waren geprägt von Schwierigkeiten, Hürden und Zweifeln sowie von Strategien zu deren erfolgreicher Überwindung. Ungenügende Vorbereitung auf die klimatischen und kulturellen Bedingungen des Landes, aber auch mangelnde Sprachkenntnisse und falsche Vorstellungen bildeten in den Erzählungen einen

Kontrapunkt zu den beruflichen und missionarischen ‚Erfolgsgeschichten‘. Diese beinhalteten Aus- und Weiterbildungen und vielfältige Tätigkeitsbereiche als Lehrerinnen, Krankenschwestern, Hebammen, Köchinnen, Textilkünstlerinnen oder Buchhalterinnen. Ebenso unterschiedlich wie die Erfahrungen im täglichen Missionseinsatz stellten sich die Auseinandersetzungen und direkten Erfahrungen mit Südafrika und der Apartheidpolitik dar. Ein wesentliches Erinnerungsmoment waren die ersten demokratischen Wahlen 1994, bei denen Nelson Mandela zum Präsident gewählt wurde.

In mehrfacher Hinsicht waren die befragten Frauen ZeitzeugInnen von tiefgreifenden Transformationsprozessen. Zum einen bedeuteten die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils Mitte der 1960er Jahre fundamentale Veränderungen für das Kirchenleben, aber auch einen entscheidenden Richtungswechsel im Missionsverständnis der Katholischen Kirche. Gleichzeitig bewirkten die Konzilsbeschlüsse Reformen im Ordenswesen, die dem individuellen Ordensmitglied mehr Beachtung zudachten und ein größeres Maß an Mitspracherechten ermöglichten. Als äußerlich auffälligstes Zeichen veränderten sich in nahezu allen Orden die Ordenskleider, die den praktischen und modernen Erfordernissen angepasst wurden. Einhergehend mit diesen Veränderungen setzte eine Entwicklung ein, die vor allem in nächster Zukunft das Leben der Ordensgemeinschaften stark verändern wird, nämlich der eklatante Rückgang des Ordensnachwuchses. Viele Missionseinrichtungen mussten in den letzten Jahren aufgrund von fehlendem Personal geschlossen werden. Der Wandel in der ‚Missionsarbeit‘ ist auch Teil der veränderten politischen und gesellschaftlichen Bedingungen in Südafrika. Mit dem Ende der Apartheidpolitik wandelten sich auch die ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen für die Missionsorden, so verringerte sich beispielsweise auch der südafrikanische Ordensnachwuchs deutlich.

Die hier analysierten narrativen Interviews geben Einblicke in Frauenleben, die bislang von der historischen Frauen- und Geschlechterforschung unbeachtet geblieben sind. Sie erlauben die Rekonstruktion von Lebensverhältnissen und Handlungsspielräumen einer Frauengruppe, deren Lebensweg aus der Perspektive der Nachkriegsjahrzehnte eine gleichwohl ungewöhnliche, im katholischen Milieu aber sozial höchst anerkannte Wahl war.

Anhang

Literaturverzeichnis

A

- Wolfgang Albers, *Schulen ohne Rassenschranken. Handeln nach dem Evangelium in Südafrika*, Frankfurt a. M./Bern/New York 1986.
- Marcel Albert, *Die Orden im nationalsozialistischen und faschistischen Herrschaftsbereich*, in: Erwin Gatz Hg., *Klöster und Ordensgemeinschaften*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 311–350.
- Marcel Albert, *Ordensleben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Kontinuität, Restauration und Neuanfänge*, in: Erwin Gatz Hg., *Klöster und Ordensgemeinschaften*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 149–204.
- Thomas Albrich u. Arno Gisinger, *Im Bombenkrieg. Tirol und Vorarlberg 1943–1945*, Innsbruck 1992.
- Thorsten Altena, „Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils“. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster/New York 2003.
- Martina Althoff, Mechthild Bereswill u. Birgit Riegraf Hg., *Feministische Methodologien und Methoden. Traditionen, Konzepte, Erörterungen*, Opladen 2001.
- Susan H. Armitage, Patricia Hart u. Karen Weathermon Hg., *Women's oral history, The Frontiers reader*, Lincoln 2002.
- Susan Arndt u. Antje Hornscheidt Hg., *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, Münster 2009.
- Kristina Augst, *Ungehörte Geschichten. Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten*, in: Edith Franke, Gisela Matthiae u. Regina Sommer Hg., *Frauen, Leben, Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden*, Stuttgart/Berlin/Köln 2002, 83–97.

B

- Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2009³.
- Michail M. Bachtin, *Chronotopos*, Frankfurt a. M. 2008.
- Klaus J. Bade Hg., *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982.

- Klaus J. Bade u. Dieter Brötel Hg., *Europa und die Dritte Welt. Kolonialismus, Gegenwartsprobleme, Zukunftsperspektiven*, Hannover 1992.
- Irene Bandhauer-Schöffmann u. Ela Hornung Hg., *Wiederaufbau weiblich. Dokumentation der Tagung „Frauen in der Österreichischen und Deutschen Nachkriegszeit“*, Wien/Salzburg 1992.
- Joy W. Barbre u. Personal Narratives Group, *Interpreting women's lives. Feminist theory and personal narratives*, Bloomington u. a. 1989.
- Boris Barth u. Jürgen Osterhammel Hg., *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005.
- Basler Mission Hg., *Missionsgeschichte aus der Sicht der Frau*, Basel 1989.
- Stuart C. Bate, *One Mission, Two Churches*, in: Joy Brain u. Philippe Denis Hg., *The Catholic Church in Contemporary Southern Africa*, Pietermaritzburg 1999, 5–36.
- Stuart C. Bate, *The Church Under Apartheid*, in: Joy Brain u. Philippe Denis Hg., *The Catholic Church in Contemporary Southern Africa*, Pietermaritzburg 1999, 151–186.
- Ingrid Bauer, *Zwischen Goldhaube und Telehaus – Modernisierung der Geschlechterverhältnisse im ländlichen Raum*, in: Ernst Hanisch u. Robert Kriechbaumer Hg., *Salzburg. Zwischen Globalisierung und Goldhaube*, Wien/Köln/Weimar 1997, 210–239.
- Jürgen Baumert Hg., *Bildung in der Bundesrepublik Deutschland. Daten und Analysen*, Stuttgart 1980.
- Marianne Bechhaus-Gerst, Mechthild Leutner u. Hauke Neddermann Hg., *Frauen in den deutschen Kolonien*, Berlin 2009.
- Ruth Becker u. Beate Kortendiek Hg., *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden 2004.
- Hanna Beneker u. Ute Driever, *Die erzählte Lebensgeschichte von Ordensschwwestern*, in: Gabriele Rosenthal Hg., *Wie erzählen Menschen ihre Lebensgeschichte? Hermeneutische Fallrekonstruktion distinkter Typen. unveröffentlichter Forschungsbericht*, Bielefeld 1989, 81–113.
- Sherna Berger u. Daphne Patai Hg., *Women's words: the feminist practice of oral history*, New York/London 1991.
- Berliner Geschichtswerkstatt Hg., *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster 1994.
- H. Russell Bernard, *Research methods in anthropology. Qualitative and quantitative methods*, Walnut Creek u. a. 2002³.
- Sebastian Bock, *Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz. Zeugnisse und Dokumente aus der Zeit des Nationalsozialismus 1938 bis 1945*, Wien 1995.
- Vera Boetzinger, *„Den Chinesen ein Chinese werden“. Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842–1952*, Stuttgart 2004.
- Ingrid Böhler, Werner Matt u. Hanno Platzgummer Hg., *Unterschichten und Randgruppen. Forschungsberichte – Fachgespräche. Dokumentation zur Internationalen Tagung*

- „Unterschichten und Randgruppen“, 4. Dornbirner Geschichtstage 1997, Dornbirn 2001.
- Katja Böhler u. Jürgen Hoeren, *Afrika. Mythos und Zukunft*, Bonn 2003.
- Andreas Böhm, Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff u. Ines Steinke Hg., *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek b. Hamburg 2005⁴, 475–485.
- Ralf Bohnsack, *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*, Opladen 2003⁵.
- Ralf Bohnsack u. Winfried Marotzki Hg., *Biographieforschung und Kulturanalyse. Transdisziplinäre Zugänge qualitativer Forschung*, Opladen 1998.
- Ralf Bohnsack, Iris Nentwig-Gesemann u. Arnd-Michael Nohl, *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Wiesbaden 2007².
- Otto Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart u. a. 1971².
- Kathleen Boner, *Dominican Women. A Time to Speak*, Pietermaritzburg 2000.
- Gerhard Botz u. Josef Weidenholzer Hg., *Mündliche Geschichte und Arbeiterbewegung. Eine Einführung in Arbeitsweisen und Themenbereiche der Geschichte „geschichtsloser“ Sozialgruppen*, Wien/Köln/Weimar 1984.
- Pierre Bourdieu, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, Soziales Kapital*, in: Reinhard Kreckel Hg., *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen 1983, 183–198.
- Pierre Bourdieu, *Sozialer Raum und „Klassen“*, Frankfurt a. M. 1985.
- Pierre Bourdieu, *Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum*, in: Martin Wentz Hg., *Stadt-Räume*, Frankfurt a. M. 1991, 25–34.
- Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M. 1998¹⁰.
- Fiona Bowie, *Introduction: Reclaiming Women's Presence*, in: Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., *Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions*, Providence 1993, 1–19.
- Fiona Bowie, *The Elusive Christian Family: Missionary Attempts to Define Women's Roles. Case Study from Cameroon*, in: Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., *Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions*, Providence 1993, 145–164.
- Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., *Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions*, Providence 1993.
- William David Bowman, *Frauen und geweihte Männer: Priester und ihre Haushälterinnen in der Erzdiözese Wien, 1800–1850*, in: Edith Saurer Hg., *Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten*, Wien/Köln/Weimar 1995, 245–259.
- Joy Brain, *Catholic Beginnings in Natal and Beyond*, Durban 1975.
- Joy Brain, *Catholics in Natal II*, Durban 1982.

- Joy Brain, *The Catholic Church in the Transvaal*, Johannesburg 1991.
- Joy Brain, *Moving from the Margins to the Mainstream: The Roman Catholic Church*, in: Richard Elpick u. Rodney Davenport Hg., *Christianity in South Africa. A political, social and cultural History*, Cape Town 1997, 195–210.
- Joy Brain, *Charitable Works and Services*, in: Joy Brain u. Philippe Denis Hg., *The Catholic Church in Contemporary Southern Africa*, Pietermaritzburg 1999, 97–123.
- Joy Brain, *Church Growth and Structural Development*, in: Joy Brain u. Philippe Denis Hg., *The Catholic Church in Contemporary Southern Africa*. Pietermaritzburg 1999, 37–56.
- Joy Brain u. Philippe Denis Hg., *The Catholic Church in Contemporary Southern Africa*, Pietermaritzburg 1999.
- Walter Braun, *Philosophie des Raumes*, Cuxhaven 1996.
- Roswitha Brecker, *Von den Zeitzeugen zu den Biographen. Methoden der Erhebung und Auswertung lebensgeschichtlicher Interviews*, in: Berliner Geschichtswerkstatt Hg., *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster 1994, 199–222.
- Henry Bredekamp u. Robert Ross Hg., *Missions and Christianity in South African History*, Johannesburg 1995.
- Heinz Bude, *Das Altern einer Generation. Die Jahrgänge 1938 bis 1948*, Frankfurt a. M. 1995².
- Antoinette Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women and Imperial Culture, 1854–1914*, Chapel Hill 1994.
- Joan F. Burke, *These Catholic Sisters are all Mamas! Celibacy and the Metaphor of Maternity*, in: Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., *Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions*, Providence 1993, 251–266.
- Mathew Burrows, *„Mission civilisatrice“: French Cultural Policy in the Middle East, 1860–1914*, in: *The Historical Journal*, 29, 1 (1986), 109–135.
- Ursula Büttner, *Gomorrha und die Folgen. Der Bombenkrieg*, in: *Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg Hg., Hamburg im „Dritten Reich“*, Göttingen 2005, 613–631.

C

- Joseph Campbell, *Der Heros in tausend Gestalten*, Frankfurt a. M. 1978.
- Joseph Campbell, *The hero with a thousand faces*, Novato 2008³.
- María do Mar Castro Varela u. Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005.
- Helen Chamerlain, Mercedes Pavlicevic u. Brigid Rose Tiernan, *Catholic Education*, in: Joy Brain u. Philippe Denis Hg., *The Catholic Church in Contemporary Southern Africa*, Pietermaritzburg 1999, 187–212.

- David Chidester, *Religions of South Africa*, London/New York 1992.
- Nancy L. Clark u. William H. Worger, *South Africa. The Rise and Fall of Apartheid*, Harlow 2004.
- Ciancarlo Collet, Inkulturation – Begriff und Problemstellung, in: Walter Kasper Hg., *Lexikon für Theologie und Kirche*, 5, Freiburg u. a. 1963, 504–505.
- Jean Comaroff u. John Comaroff, *Christianity and Colonialism in South Africa*, in: *American Ethnologist*, 13, 1 (1986), 1–22.
- Ruth Compton Brouwer, *Modern Women Modernizing Men. The Changing Missions of Three Professional Women in Asia and Africa, 1902–1969*, Vancouver 2002.
- Sebastian Conrad u. Rebekka Habermas Hg., *Mission und kulturelle Globalisierung, Geschichte und Gesellschaft*, 36, 2 (2010).
- Michele L. Crossley, *Introducing Narrative Psychology. Self, Trauma and the Construction of Meaning*, Buckingham/Philadelphia 2000.
- Moritz Csaky u. Christoph Leitgeb Hg., *Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem „Spatial Turn“*, Bielefeld 2009.
- Fritz Csoklich Hg., *Katholische Jugend. Sauersteig für Österreich*, Graz 1997.
- Rosemary Curb u. Nancy Manahan, *Die ungehorsamen Bräute Christi. Lesbische Nonnen brechen das Schweigen*, München 1986.

D

- Bettina Dausien, *Biographie und Geschlecht. Zur biographischen Konstruktion sozialer Wirklichkeit in Frauenlebensgeschichten*, Bremen 1996.
- Bettina Dausien, „Biographie“ als rekonstruktiver Zugang zu „Geschlecht“ – Perspektiven der Biographieforschung, in: Doris Lemmerhmöhl u. a. Hg., *Lesarten des Geschlechts. Zur De-Konstruktionsdebatte in der erziehungswissenschaftlichen Geschlechterforschung*, Opladen 2000, 96–115.
- Bettina Dausien, *Frauengeschichte(n). Perspektiven der Biographieforschung in der Frauen- und Geschlechterforschung*, in: Elisabeth Lebensaft Hg., *Desiderate der österreichischen Frauenbiographieforschung. Symposium des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 2000, Wien 2001, 12–26.
- Bettina Dausien, *Biographieforschung: Theoretische Perspektiven und methodologische Konzepte für eine re-konstruktive Geschlechterforschung*, in: Ruth Becker u. Beate Kortendiek Hg., *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden 2004, 314–325.
- Philippe Denis u. Radikobo Ntsimane Hg., *Oral history in a wounded country. Interactive interviewing in South Africa*, Scottsville 2008.
- Philippe Denis u. James Worthington Hg., *The power of oral history. Memory, healing and development*, Pietermaritzburg 2002.

- Philippe Denis u. James Worthington Hg., *The Power of Oral History. Memory, Healing and Development*, Pietermaritzburg 2002.
- Michael Dippelreiter Hg., *Niederösterreich. Land im Herzen – Land an der Grenze*, Wien/Köln/Weimar 2000.
- Gilla Dölle u. Ulla Wischermann Hg., *Missionen und Visionen. Frauenbewegungen in Europa*, *Ariadne – Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, 60 (2011).
- Irene Dölling u. Beate Kraus Hg., *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt a. M. 1997.
- Jörg Döring u. Tristan Thielmann Hg., *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008.
- Gert Dressel Hg., *Geboren 1916. Neun Lebensbilder einer Generation*, Wien/Köln/Weimar 1996.
- Gert Dressel, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien/Köln/Weimar 1996.
- Jörg Dünne u. Stephan Günzel Hg., *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2006.

E

- Maria Ecker, "Tales of Edification and Redemption". *Oral/Audivisual Holocaust Testimonies and American Public Memory 1945–2005*, Dissertation, Universität Salzburg 2006.
- Andreas Eckl, *Grundzüge einer feministischen Missionsgeschichtsschreibung. Missionarsgattinnen, Diakonissen und Missionsschwwestern in der deutschen kolonialen Frauenmission*, in: Marianne Bechhaus-Gerst, Mechthild Leutner u. Hauke Neddermann Hg., *Frauen in den deutschen Kolonien*, Berlin 2009, 132–145.
- Christine Egger, *Transnationale Räume und Biographien. Benediktinermission in Tansania (1922–1965)*, Dissertation, Universität München 2014.
- Josef Ehmer u. Albert Müller, *Sozialgeschichte in Österreich. Traditionen, Entwicklungsstränge und Innovationspotential*, in: Jürgen Kocka Hg., *Sozialgeschichte im internationalen Überblick. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung*, Darmstadt 1989, 109–140.
- Jürgen Eichhoff, Wilfried Seibicke u. Wolffsohn Michael Hg., *Name und Gesellschaft. Soziale und historische Aspekte der Namengebung und Namenentwicklung*, Mannheim/Wien/Zürich 2001.
- Klaus Eisterer u. Rolf Steininger Hg., *Die Option. Südtirol zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, Innsbruck 1989.
- Elizabeth Elbourne u. Robert Ross, *Combating Spiritual and Social Bondage: Early Missions in the Cape Colony*, in: Richard Elphick u. Rodney Davenport Hg., *Christianity in South Africa. A political, social & cultural History*, Cape Town 1997, 31–50.
- Richard Elphick u. Rodney Davenport Hg., *Christianity in South Africa. A political, social & cultural History*, Cape Town 1997.
- Norman Etherington, *Missions and empire*, Oxford/New York 2005.

Silvia Evangelisti, Nuns. A history of convent life, Oxford 2007.

F

- Gerald Faschingeder, Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie, in: Historische Anthropologie, 10, 1 (2002), 1–30.
- Werner Faulstich Hg., Die Kultur der fünfziger Jahre, München 2002.
- Susanne Feigl Hg., Beharrlichkeit, Anpassung und Widerstand. Die Sozialdemokratische Frauenorganisation und ausgewählte Bereiche sozialdemokratischer Frauenpolitik 1945–1990, Forschungsbericht, Wien 1993.
- John J. Fialka, Sisters. Catholic Nuns and the Making of America, New York 2003.
- Hertha Firnberg u. Ludwig S. Rutschka, Die Frau in Österreich, Wien 1967.
- Jörg Fisch, Geschichte Südafrikas, München 1991².
- Gisela Fleckenstein, Die Orden und Kongregationen in den Kulturkämpfen, in: Erwin Gatz Hg., Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg/Basel/Wien 2006, 243–254.
- Gisela Fleckenstein, Statistische Anmerkungen, in: Erwin Gatz Hg., Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg/Basel/Wien 2006, 413–420.
- Gisela Fleckenstein, Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu den Kulturkämpfen, in: Erwin Gatz Hg., Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg/Basel/Wien 2006, 205–241.
- Uwe Flick, Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2000⁵.
- Uwe Flick, Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbek 2002⁶.
- Uwe Flick, Ernst von Kardorff u. Ines Steinke Hg., Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek b. Hamburg 2005⁴.
- Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg Hg., Hamburg im „Dritten Reich“, Göttingen 2005.
- Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1995¹¹.
- Michel Foucault, Von anderen Räumen, in: Jörg Dünne u. Stephan Günzel Hg., Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2006, 317–329.
- Michel Foucault, Les espaces autres, in: Architecture, mouvement, continuité, 5 (1984), 46–49.
- Michael C. Frank, Bettina Gockel, Thomas Hauschild, Dorothee Kimmich u. Kirstin Mahlke Hg., Räume, Bielefeld 2008.
- Norbert Frank, Religiöses Leben im Burgenland, in: Roland Widder Hg., Geschichte der österreichischen Bundesländer seit 1945 – Burgenland, Wien/Köln/Weimar 2000, 137–177.
- Edith Franke, Gisela Matthiae u. Regina Sommer Hg., Frauen, Leben, Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden, Stuttgart/Berlin/Köln 2002.

- Hubert Frankemöller Hg., *Opfer und Täter: zum nationalsozialistischen und antijüdischen Alltag in Ostwestfalen-Lippe*, Bielefeld 1990.
- Fritz Frei Hg., *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle*, Freiburg 2000.
- Annegret Friedrich Hg., *Projektionen – Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur. Beiträge der 6. Kunsthistorikerinnen–Tagung Trier 1995, Marburg 1997*.
- Werner Fuchs, *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen 1984.

G

- Deborah Gaitskell, *Whose Heartland and Which Periphery? Christian Women Crossing South Africa's Racial Divide in the Twentieth Century*, in: *Women's History Review*, 11, 3 (2002), 375–394.
- Deborah Gaitskell, *Introduction*, in: *Le fait missionnaire. Social Sciences and Missions*, 16 (2005), 5–10.
- Deborah Gaitskell, *Female Faith and the Politics of the Personal: Five Mission Encounters in Twentieth-Century South Africa*, in: *Feminist Review*, 65 (2000), 68–91.
- Andreas Gardt, Ulrike Hass-Zumkehr u. Thorsten Roelcke Hg., *Sprachgeschichte als Kulturgeschichte*, Berlin/New York 1999.
- Erwin Gatz Hg., *Klöster und Ordensgemeinschaften*, Freiburg/Basel/Wien 2006.
- Erwin Gatz, *Von der Beilegung der Kulturkämpfe bis zum Ersten Weltkrieg*, in: Erwin Gatz Hg., *Klöster und Ordensgemeinschaften*. Freiburg/Basel/Wien 2006, 255–289.
- Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 2003³⁰.
- Michael Gehler Hg., *Geschichte der österreichischen Bundesländer – Tirol. „Land im Gebirge“ – zwischen Tradition und Moderne*, Wien/Köln/Weimar 1999.
- Josef Gelmi, *„Die hirtlose Herde“ – Kirche und Option*, in: Klaus Eisterer u. Rolf Steininger Hg., *Die Option. Südtirol zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, Innsbruck 1989, 239–263.
- Ute Gerhard u. Karin Hausen, *Editorial, Sich Sorgen – Care*, in: *L'Homme, Z. F. G.*, 19, 1 (2008), 5–9.
- Anthony Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a. M. 1997³.
- Liselotte Glage u. Martina Michel Hg., *Postkoloniale Literaturen. Peripherien oder neue Zentren?*, Berlin 1993.
- Ulrike Gleixner, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.–19. Jahrhundert*, Göttingen 2005.

- Shera B. Gluck u. Patai Daphne Hg., *Women's words. The feminist practice of oral history*, New York 1991.
- Erving Goffman, *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt a. M. 1973.
- Manuela Goos, „hier ist die Vergangenheit gegenwärtig“. Zur Lebensgeschichte einer 1919 geborenen Berlinerin, in: Berliner Geschichtswerkstatt Hg., *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster 1994, 283–297.
- Irmtraud von Götz Olenhusen, Die Feminisierung der christlichen Religion, in: *Frauen in der einen Welt*, 13, 2 (2002), 12–19.
- Michael Graf, Frank Mathwig u. Matthias Zeindler Hg., „Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2004.
- Patricia Grimshaw u. Peter Sherlock, *Women and Cultural Exchanges*, in: Norman Etherington, *Missions and empire*, Oxford/New York 2005, 173–193.
- Patricia Grimshaw, *Missions, Colonialism and the Politics of Gender*, in: Amanda Barry u. a. Hg., *Evangelists of Empire? Missionaries in Colonial History*, Melbourne 2008, 1–12.
- Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.
- Horst Gründer, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus*, Münster 2004.
- Clemens Gütl, Ledóchowska, Maria Theresia. 1863–1922, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, XXVII, 842–845.
- Clemens Gütl, Maria Theresia Ledóchowska, unter: http://www.afrikanistik.at/pdf/personen/ledochovska_maria_theresia.pdf, Zugriff: 9.7.2012.
- Clemens Gütl, „Do' Missionar vo' Deradenga“ zwischen pietistischem Ideal und afrikanischer Realität, Diplomarbeit, Universität Wien 2000.
- Clemens Gütl Hg., „Adieu ihr lieben Schwarzen“. Gesammelte Schriften des Tiroler Afrika-Missionars Franz Mayr (1865–1914), Wien/Köln/Weimar 2004.
- Clemens Gütl, *amaLala – amaRoma – amaKholwa. Eine Studie zu soziokulturellen und ökonomischen Faktoren europäisch-afrikanischer Interaktionen in Mariannahill, Natal 1882–1909*, Dissertation, Universität Wien 2005.
- Martina Gugglberger u. Christine Egger Hg., *Missionsräume – Missionary Spaces*, ÖZG, 2 (2013).

H

- Waltraud Haas, Die Missionarin in der Geschichte der Basler Mission, in: Basler Mission Hg. *Missionsgeschichte aus der Sicht der Frau*, Basel 1989, 11–30.
- Waltraud Haas, Frauengestalten in der Basler Mission, in: Basler Mission Hg. *Missionsgeschichte aus der Sicht der Frau*, Basel 1989, 31–47.

- Waltraud Haas, *Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission 1816–1966*, Basel 1994.
- Rebekka Habermas, *Weibliche Religiosität – oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten*, in: Klaus Tenfelde u. Hans Ulrich Wehler Hg., *Wege zur Geschichte des Bürgertums. Vierzehn Beiträge*, Göttingen 1994, 125–148.
- Rebekka Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen*, in: *Historische Zeitschrift*, 56 (2008), 629–679.
- Rebekka Habermas, *Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 36, 2 (2010), 257–284.
- Rebekka Habermas u. Richard Hölzl Hg., *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2014.
- Karin Hagemann, „Ich glaub‘ nicht, daß ich Wichtiges zu erzählen hab‘...“ *Oral History und historische Frauenforschung*, in: Herwart Vorländer Hg., *Oral history. Mündlich erfragte Geschichte*, Göttingen 1990, 29–48.
- Christa Hämmerle, *Quellen zur „subjektiven Seite der Religion“*, in: *L’Homme. Z. F. G.*, 1, 1 (1990), 99–106.
- Ernst Hanisch, *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert*, Wien 2005.
- Ernst Hanisch u. Robert Kriechbaumer Hg., *Salzburg. Zwischen Globalisierung und Goldhaube. Geschichte der österreichischen Bundesländer seit 1945*, Wien/Köln/Weimar 1997.
- Leonhard Harding, *Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2006².
- Claudia Harrasser, „Dienstboten, das ist auch ein Beruf, den es heute nicht mehr gibt, das war damals ein richtiger Beruf.“ *Lebenswege von Frauen aus der dörflichen Unterschicht in Tirol, 1910 bis heute*, in: Ingrid Böhler, Werner Matt u. Hanno Platzgummer Hg., *Unterschichten und Randgruppen. Forschungsberichte – Fachgespräche. Dokumentation zur Internationalen Tagung „Unterschichten und Randgruppen“*, 4. Dornbirner Geschichtstage, 1997, Dornbirn 2001, 41–59.
- Patrick Harries, *Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in SouthEast Africa*, Oxford 2007.
- Patrick Harries u. David Maxwell, *Europäische Missionare und afrikanische Christen*, in: Georg Kreis Hg., *Europa und Afrika. Betrachtungen zu einem komplexen Verhältnis*, Basel 2010, 93–111.
- Karin Hartewig, „Wer sich in Gefahr begibt, kommt (nicht) darin um“, sondern macht eine Erfahrung! *Erfahrungsgeschichte als Beitrag zu einer historischen Sozialwissenschaft der Interpretation*, in: Berliner Geschichtswerkstatt Hg., *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster 1994, 110–124.
- Rita Haub, *Pater Rupert Mayer. Ein Lebensbild*, München/Wien 2007.
- Karin Hausen, *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“*. Eine Spiegelung der Disso-

- ziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze Hg., *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen*, Stuttgart 1976, 363–393.
- Karin Hausen, Der Aufsatz über die „Geschlechtscharactere“ und seine Rezeption. Eine Spätlese nach dreißig Jahren, in: Karin Hausen, *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, Göttingen 2012, 83–105.
- Thomas Heinze, *Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodologie und Forschungspraxis*, München/Wien 2001.
- Martina Helmer-Pham Xuan Hg., *Abschied gehörte dazu. Lebensspuren Hermannsbürger Missionsfrauen im 20. Jahrhundert*, Berlin/Münster 2010.
- Harry Hermanns, Interviewen als Tätigkeit, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff u. Ines Steinke Hg., *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek b. Hamburg 2005⁴, 360–368.
- Ulrich van der Heyden u. Andreas Feldtkeller Hg., *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.
- Susanne Heyn u. Kerstin Wolff Hg., „Das schöne Wunderland in der Ferne“. Geschlechterdimensionen des deutschen Kolonialismus, *Ariadne – Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, 56 (2009).
- Bruno Hildebrand, Anselm Strauss, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff u. Ines Steinke Hg., *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek b. Hamburg 2005⁴, 32–42.
- Josef Höfer u. Karl Rahner Hg., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1986².
- Robert Hoffmann, Zur missionarischen Aktivität der christlichen Kirchen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: *Zeitgeschichte*, 6 (1974), 133–145.
- Robert Hoffmann, Die katholische Missionsbewegung in Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der deutschen Kolonialgeschichte, in: Klaus J. Bade Hg., *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*. Wiesbaden 1982, 29–50.
- Christel Hopf, Qualitative Interviews – ein Überblick, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff u. Ines Steinke Hg., *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek b. Hamburg 2005⁴, 349–360.
- Traude Horvath u. Gerda Neyer Hg., *Auswanderungen aus Österreich. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Wien/Köln/Weimar 1996.
- Mary Taylor Huber, *The Dangers of Immorality: Dignity and Disorder in Gender Relations in a Northern New Guinea Diocese*, in: Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999, 179–206.
- Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999.
- Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus, *Introduction: Gendered Missions at Home and*

- Abroad, in: Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999, 1–38.
- Renate Huber, „I säg all, ma heat vrgessa höra schaffa ...“. Alltagsleben von Frauen in Vorarlberg während der französischen Besatzungszeit 1945–1953 anhand lebensgeschichtlicher Interviews, Diplomarbeit, Universität Salzburg 1996.
- Renate Huber, „Ja, mit diesem Krieg ist irgendwie alles programmiert gewesen ...“. (Verhinderte) Bildungswünsche und Zukunftsperspektiven von Vorarlberger Frauen in der Nachkriegszeit, in: *Alemannia Studens*, 7 (1997), 45–54.
- Renate Huber, „Heimisch“ und doch „fremd“? Frauen in der Vorarlberger Nachkriegsgesellschaft, in: Ingrid Böhler, Werner Matt u. Hanno Platzgummer Hg., *Unterschichten und Randgruppen. Forschungsberichte – Fachgespräche. Dokumentation zur Internationalen Tagung „Unterschichten und Randgruppen“*, 4. Dornbirner Geschichtstage 1997, Dornbirn 2001, 53–61.
- Margarete Hubrath Hg., *Geschlechter-Räume. Konstruktionen von „gender“ in Geschichte, Literatur und Alltag*, Wien/Köln/Weimar 2001.
- Anne Hugon, *La contradiction missionnaire. Discours et pratique des missionnaires méthodistes à l'égard des femmes africaines de Cote de l'Or (1835–1874)*, in: *CLIO. Histoire, femmes et société*, 6 (1997), unter: <http://clio.revues.org/index374.html>, Zugriff: 23.8.2012.
- Peter Hünemann, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. *Ad gentes*, in: Peter Hünemann u. Bernd Jochen Hilberath Hg., *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 4, Freiburg i. B./Basel/Wien 2005, 219–336.
- Peter Hünemann u. Bernd Jochen Hilberath Hg., *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, Freiburg i. Breisgau/Basel/Wien 2005.
- Gertrud Hüwelmeier, *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*, Münster 2004.
- Gertrud Hüwelmeier, „Nach Amerika!“ Schwestern ohne Grenzen, in: *L'Homme. Z. F. G.*, 16, 2 (2005), 97–115.
- Gertrud Hüwelmeier, *Ordensfrauen unterwegs. Transnationalismus, Gender und Religion*, in: *Historische Anthropologie*, 13, 1 (2005), 91–110.
- Gertrud Hüwelmeier, *Ordensfrauen im Jumbojet. Katholische Schwestern als Akteure im Prozess der Globalisierung*, in: Florian Kreuzer u. Silke Roth Hg., *Transnationale Karrieren. Biografien, Lebensführung und Mobilität*, Wiesbaden 2006, 64–82.

I J K

- Elizabeth Isichei, *Does Christianity Empower Women? The Case of the Anaguta of Central Nigeria*, in: Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., *Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions*, Providence 1993, 209–228.

- Seija Jalagin, *Negotiating for Space and Autonomy: Strategies of Finnish Missionary Women in Japan, 1900–1941*, in: *Scandinavian Journal of History*, 28, 2 (2003), 83–102.
- Gerd Jüttemann u. Hans Thomae Hg., *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*, Weinheim 1998.
- Waltraud Kannonier-Finster u. Meinrad Ziegler, *Frauen-Leben im Exil. Biographische Fallgeschichten*, Wien 1996.
- Doris Kaufmann, *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, München 1988.
- Patricia Kay, *Notre Dame under the Southern Cross*, Johannesburg 1984.
- Christine Keim, *Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901–1928)*, Münster 2005.
- Udo Kelle, *Computergestützte Analyse qualitativer Daten*, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff u. Ines Steinke Hg., *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek b. Hamburg 2005⁴, 485–502.
- Ulrike Kemmerling-Unterthurner, *Familie, Frau, Jugend*, in: Franz Mathis u. Wolfgang Weber Hg., *Vorarlberg. Zwischen Fußsach und Flint, Alemannentum und Weltoffenheit. Geschichte der österreichischen Bundesländer seit 1945*, Wien/Köln/Weimar 2000, 274–304.
- Gabriele Kienesberger, *Geschlechtertrennung – Koedukation – Feministische Mädchenarbeit*, in: Fritz Csoklich Hg., *Katholische Jugend. Sauerteig für Österreich*, Graz 1997, 170–174.
- Thoraf Klein, *Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Anmerkungen zu einer Wahlverwandtschaft*, in: Claudia Kraft, Alf Lüdtke u. Jürgen Martschukat Hg., *Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen*, Frankfurt a. M./New York 2010, 142–161.
- Gudrun-Axeli Knapp Hg., *Im Widerstreit. Feministische Theorie in Bewegung*, Wiesbaden 2012.
- Gudrun-Axeli Knapp, *Travelling Theories: Anmerkungen zur neueren Diskussion über „Race, Class, and Gender“*, in: Gudrun-Axeli Knapp Hg., *Im Widerstreit. Feministische Theorie in Bewegung*, Wiesbaden 2012, 403–427.
- Jürgen Kocka Hg., *Sozialgeschichte im internationalen Überblick. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung*, Darmstadt 1989.
- Dagmar Konrad, *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*, Münster 2001².
- Johannes Kopp u. Bernhard Schäfers Hg., *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden 2010.
- Sabine Kowal u. Daniel C. O’Connell, *Zur Transkription von Gesprächen*, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff u. Ines Steinke Hg., *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek b. Hamburg 2005⁴, 437–447.
- Claudia Kraft, Lüdtke Alf u. Jürgen Martschukat Hg., *Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen*, Frankfurt a. M./New York 2010.

- Beate Kraus, *Habitus*, Bielefeld 2002.
- Thomas Krämer-Badoni u. Klaus Kuhm Hg., *Die Gesellschaft und ihr Raum. Raum als Gegenstand der Soziologie*, Opladen 2003.
- Reinhard Kreckel Hg., *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen 1983.
- Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll u. Andre Gingrich Hg., *Lexikon der Globalisierung*, Bielefeld 2011.
- Georg Kreis Hg., *Europa und Afrika. Betrachtungen zu einem komplexen Verhältnis*, Basel 2010.
- Florian Kreutzer u. Silke Roth Hg., *Transnationale Karrieren. Biografien, Lebensführung und Mobilität*, Wiesbaden 2006.
- Florian Kreutzer u. Silke Roth Hg., Einleitung, in: dies. Hg., *Transnationale Karrieren. Biografien, Lebensführung und Mobilität*, Wiesbaden 2006, 7-31.
- Florian Kreutzer, *Becoming an expatriate: die transnationale Karriere eines dual-career couple*, in: ders. u. Silke Roth Hg., *Transnationale Karrieren. Biografien, Lebensführung und Mobilität*, Wiesbaden 2006, 34–63.
- Udo Kuckartz, *Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten*, Wiesbaden 2007².
- Michaela Kuhnhenne, *Frauenleitbilder und Bildung in der westdeutschen Nachkriegszeit. Analyse am Beispiel der Region Bremen*, Wiesbaden 2005.
- Elizabeth Kuhns, *The habit. A history of the clothing of Catholic nuns*, New York 2003.
- Birte Kundrus, „Weiß und herrlich“. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte des Kolonialismus, in: Annegret Friedrich Hg., *Projektionen – Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur. Beiträge der 6. Kunsthistorikerinnen-Tagung*, Trier 1995, Marburg 1997, 41–50.

L

- Ernst Langthaler, *Die Dorfgrenzen sind nicht die Grenzen des Dorfes. Positionen, Probleme und Perspektiven der Forschung*, in: Ernst Langthaler u. Reinhard Sieder Hg., *Über die Dörfer. Ländliche Lebenswelten in der Moderne*, Wien 2000, 7–30.
- Ernst Langthaler u. Reinhard Sieder Hg., *Über die Dörfer. Ländliche Lebenswelten in der Moderne*, Wien 2000.
- Modupe Lapode, *From Heathen Kraal to Christian Home: Anglican Mission Education and African Christian Girls, 1850–1900*, in: Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., *Women and missions. Past and present: anthropological and historical perceptions*, Providence 1993, 126–144.
- Elisabeth Lebensaft Hg., *Desiderate der österreichischen Frauenbiografieforschung. Symposium des Instituts für Wissenschaft und Kunst*, Wien 2001.
- Eric J. Leed, *Die Erfahrung der Ferne. Reisen von Gilgamesch bis zum Tourismus unserer Tage*, Frankfurt a. M./New York 1993.

- Doris Lemmerhmöhle, Dietlind Fischer, Dorle Klika u. Anne Schlüter Hg., *Lesarten des Geschlechts. Zur De-Konstruktionsdebatte in der erziehungswissenschaftlichen Geschlechterforschung*, Opladen 2000.
- Majella Lenzen, *Das möge Gott verhüten. Warum ich keine Nonne mehr sein kann*, Köln 2009.
- Dörte Lerp, *Zwischen Bevölkerungspolitik und Frauenbildung. Die Kolonialfrauenschule in Witzenhausen und Bad Weilbach*, in: Marianne Bechhaus-Gerst, Mechthild Leutner u. Hauke Neddermann Hg., *Frauen in den deutschen Kolonien*, Berlin 2009, 32–39.
- Helen Matthews Lewis u. Monica Appleby, *Mountain sisters. From convent to community in Appalachia*, Lexington 2003.
- Albert Lichtblau, *Keeping Distance*, in: Philippe Denis u. James Worthington Hg., *The power of oral history. Memory, healing and development*, Pietermaritzburg 2002, 814–824.
- Christine Lienemann, *Missionsgeschichtliche Frauenforschung am Beispiel der Frauenmission in China*, in: *Zeitschrift für Mission*, 4 (1995), 230–236.
- Christine Lienemann-Perrin, *Geschlechterbilder in der Mission*, in: Michael Graf, Frank Mathwig u. Matthias Zeindler Hg., „Was ist der Mensch?“ *Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext*, Stuttgart 2004, 71–91.
- Andreas Lienkamp, *Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997.
- Roland Lippuner u. Julia Lossau, *In der Raumballe. Eine Kritik des spatial turn in den Sozialwissenschaften*, in: Georg Mein u. Markus Rieger-Ladich Hg., *Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien*, Bielefeld 2004, 47–63.
- Peter Loos, *Das Gruppendiskussionsverfahren. Theoretische Grundlagen und empirische Anwendung*, Opladen 2001.
- Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a. M. 2001.
- Ulrike Lunacek, „Gutes kannst du immer tun ...“ *Temporäre Migration aus religiösen und politischen Gründen: Mission und Entwicklungszusammenarbeit*, in: Traude Horvath u. Gerda Neyer Hg., *Auswanderungen aus Österreich. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Wien/Köln/Weimar 1996, 479–508.
- Nancy Lutkehaus, *Missionary Maternalism: Gendered Images of Holy Spirit Sisters in Colonial New Guinea*, in: Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999, 207–235.

M

- Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom*, London 1995².
- Christoph Marx, *Geschichte Afrikas. Von 1800 bis zur Gegenwart*, Paderborn u. a. 2004.
- Franz Mathis u. Wolfgang Weber Hg., *Vorarlberg. Zwischen Fußsach und Flint, Alemannentum und Weltoffenheit, Geschichte der österreichischen Bundesländer seit 1945*, Wien/Köln/Weimar 2000.

- Pirjo Markkola Hg., *Gender and Vocation: Women, Religion and Social Change in the Nordic countries, 1830–1940*, Helsinki 2000.
- David Maxwell, Christianity, in: John Parker u. Richard Reid Hg., *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford 2013.
- Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim 2000⁷.
- Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff u. Ines Steinke Hg., *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek b. Hamburg 2005⁴, 468–475.
- Dominicus Michael Meier, *Die Rechtswirkungen der klösterlichen Profeß. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profeß und ihrer Rechtswirkungen unter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts*, Frankfurt a. M. 1993.
- Georg Mein u. Markus Rieger-Ladich Hg., *Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien*, Bielefeld 2004.
- Relinde Meiwes, „Arbeiterinnen des Herrn“. *Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2000.
- Alexander Mejstrik, Welchen Raum braucht Geschichte? Vorstellungen von Räumlichkeit in den Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften, in: *ÖZG. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 17, 1 (2006), 9–64.
- Hanna Mellemsether, African Women in the Norwegian Mission in South Africa, in: Inger Maria Okkenhaug Hg., *Gender, race, religion. Nordic missions 1860–1940*, Uppsala 2003, 157–173.
- Annette Mertens, *Himmlers Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945*, Paderborn u. a. 2006.
- Christa Meuwissen, *I mecht a Schwesta werd'n, des wor allwei schau mei Gedaung!* Eine historisch-anthropologische Untersuchung über das Frauenbild der Benediktinerinnen vom Unbefleckten Herzen Mariens, Steinerkirchen an der Traun, Diplomarbeit, Katholisch-Theologischen Hochschule Linz 1999.
- Sara Mills, Gender und Kolonialismus: Diskurse der Differenz, in: Liselotte Glage u. Martina Michel Hg., *Postkoloniale Literaturen. Peripherien oder neue Zentren?*, Berlin 1993, 44–57.
- Michael Mitterauer, Gesindedienst und Jugendphase im europäischen Vergleich, in: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft*, 11, 2 (1985), 177–204.
- Alois Moosmüller, Lebenswelten von ‚Expatriates‘, in: Jürgen Straub, Arne Weidemann u. Doris Weidemann Hg., *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*, Stuttgart/Weimar 2007, 480–488.
- Hermann Mückler, *Mission in Ozeanien*, Wien 2010.
- Claus Mühlfeld, Paul Windolf, Norbert Lampert u. Heidi Krüger, Auswertungsprobleme offener Interviews, in: *Soziale Welt*, 32 (1981), 325–352.

N O

- Margit Naarmann, Christliches Kloster und Jüdisches Waisenhaus in Paderborn, in: Hubert Frankemöller Hg., Opfer und Täter: zum nationalsozialistischen und antijüdischen Alltag in Ostwestfalen-Lippe, Bielefeld 1990, 87–116.
- John A. Neuenschwander, A guide to oral history and the law, Oxford/New York 2009.
- Johann Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand, München 1946².
- Hilde Nielssen, Inger Marie Okkenhaug u. Karina Hestad-Skeie Hg., Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Century, Leiden 2011.
- Lutz Niethammer Hg., Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral history", Frankfurt a. M. 1985.
- Chaudhury Nudur u. Strobel Margaret (Hg.), Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance, Bloomington 1992.
- Line Nyhagen Predelli, Issues of Gender, Race, and Class in the Norwegian Missionary Society in Nineteenth-Century Norway and Madagascar, Lewiston, New York 2003.
- Andreas J. Obrecht, Österreicher und Österreicherinnen in Südafrika, in: Traude Horvath u. Gerda Neyer Hg., Auswanderungen aus Österreich. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Wien/Köln/Weimar 1996, 629–664.
- Thomas Ohm, Wichtige Daten der Missionsgeschichte. Eine Zeittafel, Münster 1961².
- Inger Marie Okkenhaug, The quality of heroic living, of high endeavour and adventure. Anglican Mission, women and education in Palestine 1888–1948, Leiden 2002.
- Inger Maria Okkenhaug Hg., Gender, race, religion. Nordic missions 1860-1940, Uppsala 2003.
- Inger Marie Okkenhaug, Introduction: Gender and Nordic Missions, in: Inger Maria Okkenhaug Hg., Gender, race, religion. Nordic missions 1860–1940, Uppsala 2003, 7–18.
- Joyce Osland, The adventure of working abroad. Hero tales from the global frontier, San Francisco 1995.
- Jürgen Osterhammel, Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, München 1995.
- Jürgen Osterhammel, Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich, Göttingen 2001.
- Jürgen Osterhammel u. Nils P. Petersson, Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen, München 2007⁴.
- Anja Ostrowitzki, Aufklärung, Josephinismus, Säkularisation, in: Erwin Gatz Hg., Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg/Basel/Wien 2006, 111–148.

P

- Robert Perks u. Alistair Thomson Hg., The oral history reader, London/New York 2006².
- Personal Narratives Group Hg., Interpreting Women's Lives. Feminist Theory and Personal Narratives, Bloomington 1989.

- Pang Ken Phin, Die Stellung und der Beitrag der Frau in der frühen Geschichte der Basler Mission in China, in: Basler Mission Hg. Missionsgeschichte aus der Sicht der Frau, Basel 1989, 48–62.
- Liedeke Plate, Transforming memories in contemporary women's rewriting, New York 2011.
- Alexander von Plato, Erfahrungsgeschichte – von der Etablierung der Oral History, in: Gerd Jüttemann u. Hans Thomae Hg., Biographische Methoden in den Humanwissenschaften. Weinheim 1998, 60–74.
- Alexander von Plato, Janus als Zeuge? Zeitzeugen-Erinnerung und das Problem der „Verdrängung“, in: Horch und Guck, 2 (2006), 1–5.
- Mary Louise Pratt, Arts of the Contact Zone, in: Profession 1991, 33–40.
- Mary Louise Pratt, Imperial eyes. Travel writing and transculturation, London/New York 1992.
- Gerhard Prieler, Ein Aufbruch in vielen Facetten und das Ende der „klassischen“ Jugendbewegung, in: Fritz Csoklich Hg., Katholische Jugend. Sauerteig für Österreich. Graz 1997, 53–69.
- Ludger Pries, Internationale Migration, Bielefeld 2001.
- Ludger Pries, Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften, Frankfurt a. M. 2008.
- Bruno Primetshofer, Ordensrecht. Auf der Grundlage des CIC 1983 und des CDEO unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz, Freiburg 1988³.
- Simone Prodoliet, Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber. Die Basler Frauenmission und der Export des europäischen Frauenideals in die Kolonien, Zürich 1987.
- Simone Prodoliet, Missionarinnen, Missionierte und das europäische Frauenideal, in: Bildung und Erziehung, 46, 3 (1993), 299–313.

R

- Barbara N. Ramusack, Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India, 1865–1945, in: Chaudhury Nudur u. Strobel Margaret (Hg.), Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance, Bloomington 1992, 119–136.
- Wolfgang Reinhard, Geschichte der europäischen Expansion, Stuttgart 1990.
- Wolfgang Reinhard, Dialektik des Kolonialismus. Europa und die Anderen, in: Klaus J. Bade u. Dieter Brötel Hg., Europa und die Dritte Welt. Kolonialismus, Gegenwartsprobleme, Zukunftsperspektiven, Hannover 1992, 5–25.
- Wolfgang Reinhard, Kleine Geschichte des Kolonialismus, Stuttgart 1996.

- Margit Reiter, *Die Generation danach. Der Nationalsozialismus im Familiengedächtnis*, Innsbruck/Wien/Bozen 2006.
- Cornelia Reitermaier, *Frauenbild und Mädchenleben in der österreichischen Nachkriegszeit. Wie Frauen aus der ländlichen Arbeiterschicht in Österreich ihre Kindheit und Jugend in den späten vierziger- und in den fünfziger Jahren erlebten und beurteilen*, Diplomarbeit, Universität Wien 1996.
- Ulrich Riegel, *Gender-Normen im katholischen Christentum und ihre Rolle im sozialen Alltag*, in: Hans-Georg Ziebertz Hg., *Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien*, Berlin/Münster 2010, 29–45.
- Dana Lee Robert, *American women in mission. A social history of their thought and practice*, Macon 1996.
- Hedwig Röckelein, *Biographie als Geschichte*, Tübingen 1993.
- Rebecca Rogers, *Education, religion et colonisation en Afrique aux XIXe et XXe siècle*, in: CLIO. Histoire, femmes et société, 5 (1997), unter: <http://clio.revues.org/386>, Zugriff: 9.7.2012.
- Gabriele Rosenthal Hg., *Wie erzählen Menschen ihre Lebensgeschichte? Hermeneutische Fallrekonstruktion distinkter Typen*, unveröffentlichter Forschungsbericht, Bielefeld 1989.
- Gabriele Rosenthal, *Die erzählte Lebensgeschichte als historisch-soziale Realität. Methodologische Implikationen für die Analyse biographischer Texte*, in: Berliner Geschichtswerkstatt Hg., *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster 1994, 125–138.
- Gabriele Rosenthal, *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt a. M. 1995.
- Silke Roth, *Humanitäre Hilfe – Zugänge und Verläufe*, in: Florian Kreuzer u. Silke Roth Hg., *Transnationale Karrieren. Biografien, Lebensführung und Mobilität*, Wiesbaden 2006, 100–119.

S

- Edith Saurer, „Bewahrerinnen der Zucht und der Sittlichkeit“. Gebetbücher für Frauen – Frauen in Gebetbüchern, in: *L'Homme. Z. F. G.*, 1, 1 (1990), 37–58.
- Edith Saurer Hg., *Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten*, Wien/Köln/Weimar 1995.
- Manfred Scharf, *Der demographische und soziale Wandel in Niederösterreich. Eine dualistische Betrachtungsweise*, in: Michael Dippelreiter Hg., *Niederösterreich. Land im Herzen – Land an der Grenze*, Wien/Köln/Weimar 2000, 139–270.
- Axel Schildt, *Moderne Zeiten. Freizeit, Massenmedien und „Zeitgeist“ in der Bundesrepublik der 50er Jahre*, Hamburg 1995.

- Judith Schlehe Hg., *Interkulturelle Geschlechterforschung. Identitäten – Imaginationen – Repräsentationen*, Frankfurt a. M./New York 2001.
- Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt a. M. 2007².
- Viktoria Schmidt-Linsenhoff, Herbert Uerlings u. Karl Hölz Hg., *Weißer Blicke. Geschlechtermythen des Kolonialismus*, Marburg 2004.
- Schmitz Gerold, *Die katholische Jugendbewegung. Von den Anfängen bis zu den Neuaufbrüchen*, Stein a. Rhein 1997.
- Christine Schneider, *Kloster als Lebensform. Der Wiener Ursulinenkonvent in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1740–90)*, Wien/Köln/Weimar 2005.
- Anne-Christin Schondelmayer, *Begegnung mit dem Fremden – eine qualitative Untersuchung zu Handlungspraktiken und Handlungskompetenzen von Entwicklungshelfer(inne)n*, in: Florian Kreuzer u. Silke Roth Hg., *Transnationale Karrieren. Biografien, Lebensführung und Mobilität*, Wiesbaden 2006, 174–187.
- Wilhelm Heinz Schröder Hg., *Lebenslauf und Gesellschaft. Zum Einsatz von kollektiven Biographien in der historischen Sozialforschung*, Stuttgart 1985.
- Johann August Schüle, „Asyle“ — Über Goffmans Analyse und Kritik sozialer Ausgrenzung und Kontrolle, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 32, 2 (2007), 32–52.
- Uwe Schulz, *Der Kampf um die Schulen. Staat und Schule in Südafrika*, Bonn 1996.
- Sabine Schweitzer, *Fortgehen. Nationale Optionen und privates Leben von Südtiroler Umsiedlerinnen*, in: Reinhard Sieder Hg., *Brüchiges Leben. Biographien in sozialen Systemen*, Wien 1999, 102–148.
- Wilfried Seibicke, *Vornamen und Kulturgeschichte*, in: Andreas Gardt, Ulrike Haß-Zumkehr u. Thorsten Roelcke Hg., *Sprachgeschichte als Kulturgeschichte*, Berlin/New York 1999, 59–72.
- Claudia Seifert, *Aus Kindern werden Leute, aus Mädchen werden Bräute. Die 50er und 60er Jahre*, München 2006.
- Rhonda Anne Semple, *Missionary women. Gender, Professionalism, and the Victorian Idea of Christian Mission*, Rochester, New York 2003.
- Godfrey Sieber, *Religious Life*, in: Joy Brain u. Philippe Denis Hg., *The Catholic Church in Contemporary Southern Africa*, Pietermaritzburg 1999, 57–96.
- Reinhard Sieder Hg., *Erzählungen analysieren – Analysen erzählen*, in: Karl R. Wernhart u. Werner Zips Hg., *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*, Wien 1998, 145–172.
- Reinhard Sieder, *Geschichten erzählen und Wissenschaft treiben*, in: Gerhard Botz u. Josef Weidenholzer Hg., *Mündliche Geschichte und Arbeiterbewegung. Eine Einführung in Arbeitsweisen und Themenbereiche der Geschichte „geschichtsloser“ Sozialgruppen*, Wien/Köln/Weimar 1984, 203–231.
- Reinhard Sieder, *Was heißt Sozialgeschichte?*, in: *ÖZG. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 1 (1990), 25–48.

- Reinhard Sieder Hg., *Brüchiges Leben. Biographien in sozialen Systemen*, Wien 1999.
- Reinhard Sieder, *Gesellschaft und Person: Geschichte und Biographie*. Nachschrift, in: Reinhard Sieder Hg., *Brüchiges Leben. Biographien in sozialen Systemen*, Wien 1999, 234–263.
- Edward W. Soja, *Postmodern Geographies*, London/New York 1989.
- Edward W. Soja, *Thirdspace*, London/New York 1996.
- Regina Sommer, *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung*, Stuttgart 1998.
- Arno Sonderegger, Ingeborg Grau u. Birgit Englert 2011, *Einleitung – Afrika im 20. Jahrhundert*, unter: http://vgs.univie.ac.at/_TCgi_Images/vgs/20111114112957_EWR21_Einleitung.pdf, Zugriff: 14.10.2012.
- Susan A. Speer, *Gender talk. Feminism, discourse and conversation analysis*, London 2005.
- Winfried Speitkamp Hg., *Kommunikationsräume-Erinnerungsräume. Beiträge zur transkulturellen Begegnung in Afrika*, München 2005.
- Rolf Steininger, *Südtirol im 20. Jahrhundert. Vom Leben und Überleben einer Minderheit*, Innsbruck/Wien 1997.
- Oskar Stoffel, *Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Supplementa*, 33 (1984).
- Katharina Stornig, *Sisters Crossing Boundaries. German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea, 1897-1960*, Göttingen 2013.
- Katharina Stornig, *„All for the greater glory of Jesus and the salvation of the immortal souls!“ German missionary nuns in colonial Togo and New Guinea 1897–1960*, Dissertation, Europäisches Hochschulinstitut Florenz, Florenz 2010.
- Anselm Strauss u. Juliet Corbin, *Grounded theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim 1996.
- Rebecca Sullivan, *Visual habits. Nuns, feminism, and American postwar popular culture*, Toronto/Buffalo/London 2005.

T

- Jakob Tanner, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg 2004.
- Klaus Tenfelde u. Hans Ulrich Wehler Hg., *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, Göttingen 1994.
- Leonard Thompson, *A history of South Africa*, Johannesburg/Cape Town 2006³.
- Paul Richard Thompson, *The voice of the past. Oral history*, Oxford 2000³.
- Susan Thorne, *Missionary-Imperial Feminism*, in: Mary Taylor Huber u. Nancy Lutkehaus Hg., *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999, 39–65.

- Susan Thorne, *Congregational Missions and the Making of an Imperial Culture in Nineteenth Century England*, Stanford 1999.
- Erika Thurner, „Dann haben wir wieder unsere Arbeit gemacht.“ Frauenarbeit und Frauenleben nach dem Zweiten Weltkrieg, in: *Zeitgeschichte*, 15 (1987/88), 403–425.
- Erika Thurner, „Die Angst der Männer ist die Ungeduld der Frauen“. Frauen- und Männerrollen im Wandel, in: Susanne Feigl Hg., *Beharrlichkeit, Anpassung und Widerstand. Die Sozialdemokratische Frauenorganisation und ausgewählte Bereiche sozialdemokratischer Frauenpolitik 1945–1990*, Forschungsbericht, Wien 1993, 177–232.
- Erika Thurner, *Der „goldene Westen“? Arbeitszuwanderung nach Vorarlberg seit 1945*, Bregenz 1997.
- Luitgard Trommer-Krug, *Soziale Herkunft und Schulbesuch*, in: Jürgen u.a. Baumert Hg., *Bildung in der Bundesrepublik Deutschland. Daten und Analysen*, Stuttgart 1980, 217–281.

V W Z

- Christina Vanja, *Klosterleben und Gesellschaft: Lebensläufe von Nonnen und Stiftsfrauen in spätmittelalterlichen hessischen Konventen*, in: Wilhelm Heinz Schröder Hg., *Lebenslauf und Gesellschaft. Zum Einsatz von kollektiven Biographien in der historischen Sozialforschung*, Stuttgart 1985, 18–27.
- Wolfgang Voges Hg., *Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung*, Opladen 1987.
- Herwart Vorländer Hg., *Oral history. Mündlich erfragte Geschichte; acht Beiträge*, Göttingen 1990.
- Katharina Walgenbach, „Die weisse Frau als Trägerin deutscher Kultur“. *Koloniale Diskurse über Geschlecht, „Rasse“ und Klasse im Kaiserreich*, Frankfurt a. M./New York 2005.
- Heike Walz, „Reading Women into History“. *Frauen im Dialog über Mission, Postkolonialismus, Gender und Evangelisation*, in: *Zeitschrift für Mission*, 3 (2002), 288–305.
- Fritz Weber, *Österreichs Wirtschaft in der Rekonstruktionsperiode nach 1945*, in: *Zeitgeschichte*, 14 (1986/87), 267–298.
- Gertrude Weitgruber, *Das Bild der Frau in der Öffentlichkeit in Österreich, Deutschland und Amerika in den Nachkriegsjahren (1945–1953)*, Dissertation, Universität Salzburg 1982.
- Harald Welzer, *Das Interview als Artefakt. Zur Kritik der Zeitzeugenforschung*, in: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufanalysen*, 13, 1 (2000), 51–63.
- Helge Wendt, *Mission transnational, trans-kolonial, global*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 105 (2011), 95–116.
- Martin Wentz Hg., *Stadt-Räume*, Frankfurt a. M. 1991.
- Karl R. Wernhart u. Wernder Zips Hg., *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*, Wien 1998.

- Roland Widder Hg., *Geschichte der österreichischen Bundesländer seit 1945 – Burgenland*, Wien/Köln/Weimar 2000.
- Gabriele Winker u. Nina Degele Hg., *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld 2009.
- Michael Wolffsohn, *Nomen est omen. Vornamenwahl als Indikator: Methoden und Möglichkeiten einer „historischen Demoskopie“*, in: Jürgen Eichhoff, Wilfried Seibicke u. Wolffsohn Michael Hg., *Name und Gesellschaft. Soziale und historische Aspekte der Namengebung und Namenentwicklung*, Mannheim/Wien/Zürich 2001, 9–31.
- Zentralstelle für kirchliche Statistik Deutschlands Hg., *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, XXIII (1944–1950)*, Köln 1951.
- Hans-Georg Ziebertz Hg., *Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien*, Berlin/Münster 2010.
- Zulehner Paul Michael, *Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945–1975 und ihre pastoralen Konsequenzen*, Wien/Freiburg/Basel 1978.

Gedruckte Quellen

- Adalbert Ludwig Balling, *Keine Götter, die Brot essen. Sondern Brückenbauer zwischen Schwarz und Weiß*, Reimlingen 2001.
- Annette Buschgerd, *For a great price. The story of the Missionary Sisters of the Precious Blood*, Reimlingen 1990.
- Annette Buschgerd, *Heilig Blut. Geschichte des internationalen Mutterhauses der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut*, Rom 1994.
- Marcel Dischl, *Transkei for Christ. A history of the Catholic Church in the Transkeian territories*, Umtata 1982.
- Alfons Fehringer, *Leitbild klösterlichen Lebens. Grundfragen der Ordensreform*, Friedberg bei Augsburg 1968.
- Generalleitung der Schwestern vom Kostbaren Blut Hg., *100 Jahre Missionsschwestern vom Kostbaren Blut*, Rom 1985.
- Mariette Gouws, *All For God's People. 100 Years Dominican Sisters King William's Town, Queenstown* 1977.
- Adelgisa Herrmann, *History of the Congregation of the Missionaries of Marannhill in the Province Mariannahill – South Africa*, Mariannahill Mission Press, Mariannahill 1983.
- Thimoteus Kempf, *Der Herold Gottes in Südafrika. Mariannahill ist sein Name*, Missionsdruckerei Reimlingen, 2, Rom 1982.
- Eva-Maria Kremer, *Ein Blick hinter die Klostermauern Wernbergs. Frohes Ordensleben im Jahreskreis*, Klagenfurt 1959.
- L. M. McDonagh, *Wordless Witness. A History of the Holy Cross Sisters in South Africa 1883–1980*, Mariannahill 1983.

- Missionary sisters of the Precious Blood, Aus der Chronik: Transkei Provinz, Rom 1985.
- Missionary sisters of the Precious Blood, Aus der Chronik: 1885–1984 Südafrikanische Provinz, Rom 1990.
- Missionary sisters of the Precious Blood, Aus der Chronik 1922–1985. Kongregationen geleitet von den Schwestern vom Kostbaren Blut, Rom 1997.
- Missionsschwestern vom Kostbaren Blut Hg., CPS 1885–1971. Historische Dokumentation der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut (Mariannahill), Rom 1971.
- Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Unser Erbe – Unser Auftrag. Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Reimlingen 1971.
- Missionsschwestern vom Kostbaren Blut Hg., Aus der Chronik 1935–1984. Österreichische Provinz, Rom 1985.
- Missionsschwestern vom Kostbaren Blut Hg., Aus der Chronik: Deutsche Provinz, Rom 1985.
- Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Chronik Sacred Heart Home, Ixopo.
- Francis Schimlek, Mariannahill. A Study in Bantu life and Missionary effort, Mariannahill Mission Press, Mariannahill 1953.
- Godfrey Sieber, Der Aufbau der Katholischen Kirche im Zululand, Münsterschwarzach 1976.
- Franz Vieböck, Die Frauenorden und Frauenkongregationen in Österreich, Linz 1950.

Zeitschriften

- Vergissmeinnicht, Illustrierte Zeitschrift der Mariannahiller Mission, Linz 1946–1948.
- Mariannahiller Vergissmeinnicht, Linz 1949–1962.
- Mariannahill, Linz 1962–1967.
- Mariannahill, Würzburg 1948–1966.
- Missionsglöcklein, Illustrierte Zeitschrift der Mariannahiller Mission für die Jugend, Linz 1948–1965.
- Zeitzeugenbericht von Heinz Schurig „Bomben auf Feldkirch“, in: Feldkirch aktuell – Die Stadtzeitung, 2 (2003), 42–45.

Interviews

- Interview mit Schwester Aloisia G., Jg. 1938
- Interview mit Schwester Anna C., Jg. 1928
- Interview mit Schwester Arno G., Jg. 1942
- Interview mit Schwester Barbara T., Jg. 1928

- Interview mit Schwester Caroline W., Jg. 1940
 Interview mit Schwester Clarissa F., Jg. 1933
 Interview mit Schwester Elisabeth H., Jg. 1913
 Interview mit Schwester Franziska L., Jg. 1933
 Interview mit Schwester Friederike L., Jg. 1922
 Interview mit Schwester Gertrud M., Jg. 1912
 Interview mit Schwester Gisela B., Jg. 1933
 Interview mit Schwester Helene O., Jg. 1930
 Interview mit Schwester Henrietta R., Jg. 1921
 Interview mit Schwester Henrike S., Jg. 1935
 Interview mit Schwester Josefa K., Jg. 1940
 Interview mit Schwester Katharina K., Jg. 1931
 Interview mit Schwester Krispina R., Jg. 1940
 Interview mit Schwester Luisa T., Jg. 1930
 Interview mit Schwester Maria-Ruth P., Jg. 1934
 Interview mit Schwester Mary-Colleta N., Jg. 1947
 Interview mit Schwester Pauline B., Jg. 1941
 Interview mit Schwester Persia M., Jg. 1940
 Interview mit Schwester Rosalia D., Jg. 1918
 Interview mit Schwester Theresia F., Jg. 1930

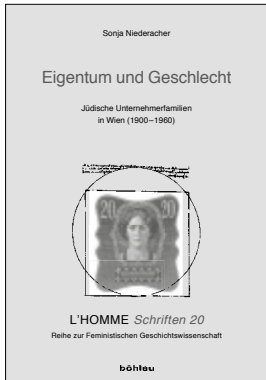
Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Ankunft in Durban, Südafrika
 Abb. 2: Südafrikanischer Wandteppich im Tiroler Wohnzimmer
 Abb. 3: Die Weberin Petris mit ihrem Werk
 Abb. 4: Ansichtskarte aus der Mission: Schwester Henrietta mit Kindern in Mariannahill 1957
 Abb. 5: „The principal domain of Mission Sisters – the Kitchen“ (Originalbildunterschrift)
 Abb. 6: „Cooking outdoor“ (Originalbildunterschrift), Mariannahill ca. 1950
 Abb. 7: Sacred Heart Home in Ixopo
 Abb. 8: Dining Room des Sacred Heart Home
 Abb. 9: Interviews mit Missionarinnen
 Abb. 10: Erstes Generalkapitel der Schwestern vom Kostbaren Blut in Mariannahill 1907;
 Mutter Paula Emunds sitzt in der ersten Reihe in der Mitte
 Abb. 11: Einkleidungen von Ordensangehörigen in Österreich 1945–2012 (vollständige
 Zahlen für 1972–74 fehlen)
 Abb. 12: „The choir of Sisters of Assisi during the church blessing“ (Originalbildunter-
 schrift) ca. 1980

- Abb. 13: Karte von Südafrika mit der Provinz KwaZulu-Natal und Eastern Cape
- Abb. 14: Schwesternkonvent in Mariannahill mit Blick auf St. Mary's Hospital (links hinten) 1955
- Abb. 15: Aufruf zum Missionseinsatz in der Missionszeitschrift Vergissmeinnicht
- Abb. 16: Nachwuchswerbung für den Missionsdienst 1948
- Abb. 17: Aufruf zum Missionseinsatz in Südafrika 1951
- Abb. 18: „Missionsschwestern vom Kostbaren Blut nehmen sich auch der armen kleinen Waisenkinder an.“ (Originalbildunterschrift)
- Abb. 19: Schwestern vom Kostbaren Blut im Kloster Wernberg, Österreich 1956
- Abb. 20: „Im weißen Brautkleid ziehen die Einkleidungskandidatinnen in die Kapelle, wo sie in einer feierlichen Zeremonie das hl. Ordenskleid erhalten.“ (Originalbildunterschrift)
- Abb. 21: Schwester Maria N. als Novizin der Schwestern vom Kostbaren Blut, Kloster Wernberg 1952
- Abb. 22: Entwicklung der Ordenstracht: Ordenskleider der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut von 1910, bis ca. 1966, nach dem Konzil und heute
- Abb. 23: „Untenstehendes Bild zeigt die Schwestern in fröhlicher Runde“ (Originalbildüberschrift)
- Abb. 24: „In der Klosterkapelle in Wernberg erhielten am 7. Dezember 1952 sechs Missionsschwestern vom Kostbaren Blut das Missionskreuz und damit die Aussendung in die Heidenmission.“
- Abb. 25: Aussendungsfeier in der Heimatgemeinde
- Abb. 26: Abschied von der Familie: „Die Mutter segnet ihr scheidendes Kind.“ (Originalbildunterschrift)
- Abb. 27: „Am 24. Februar 1951 sind wieder vier Missionsschwestern vom Kostbaren Blut auf das Missionsfeld nach Afrika abgeflogen.“
- Abb. 28: Schwestern bei der Ankunft in Mariannahill 1956
- Abb. 29: Schwester Caroline bei Tonarbeiten mit Kindern des Projekts Ikhwezi Lokusa in Mthatha
- Abb. 30: Schwester Luisa mit einer Mitschwester bei der Demonstration eines Spinnrades 1976
- Abb. 31: Frauen beim Knüpfen von Dochten für die Kerzenproduktion im Projekt Jabulani

Tabellenverzeichnis

- Tab. 1: Mitgliederstand in der österreichischen Provinz
- Tab. 2: Weltweiter Mitgliederstand seit der Gründung



SONJA NIEDERACHER
EIGENTUM UND GESCHLECHT
JÜDISCHE UNTERNEHMERFAMILIEN
IN WIEN (1900–1960)

L'HOMME SCHRIFTEN, BD. 20

Die Studie untersucht, wie Männer und Frauen aus jüdischen Mittelschichtsfamilien in Wien – durch Erbschaft, Heirat und unternehmerisches Handeln – Vermögen erwerben konnten. Dabei zeigt sich, dass das Geschlecht einer Person nicht nur die Höhe ihres Vermögens, sondern auch dessen Zusammensetzung beeinflusste. So hatten Männer mehr von ihrem Geld in Wertpapieren angelegt als Frauen, die eher Immobilien besaßen. Gefragt wird danach, welche Handlungsmöglichkeiten sich für Männer und Frauen aus ihrer Vermögenszusammensetzung ergeben konnten. Neben der Vermögensbildung selbst und dem Umgang mit Vermögen werden Eigentumsverluste durch die nationalsozialistische Verfolgung sowie Restitutions- und Entschädigungsmaßnahmen in der frühen Zweiten Republik mit Geschlecht als zentraler Kategorie analysiert.

2012. 256 S. FRANZ. BR. | ISBN 978-3-205-78751-8



WOLFGANG GIPPERT, ELKE KLEINAU

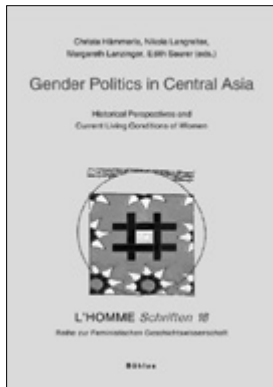
**BILDUNGSREISENDE UND
ARBEITSMIGRANTINNEN**

AUSLANDSERFAHRUNGEN DEUTSCHER
LEHRERINNEN ZWISCHEN NATIONALER
UND INTERNATIONALER ORIENTIERUNG
(1850–1920)

(BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN
BILDUNGSFORSCHUNG, BAND 46)

Im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes stehen die Lebensgeschichten deutscher Lehrerinnen, die sich aus unterschiedlichen Motiven im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert im Ausland aufhielten. Aus umfangreichen autobiografischen und anderen zeitgenössischen Quellen, die von den reisenden Pädagoginnen verfasst wurden, werden Selbst- und Fremdkonstruktionen zwischen nationaler und internationaler Orientierung rekonstruiert. Diese vollzogen sich in der Auseinandersetzung mit Land und Leuten innerhalb und außerhalb Europas – in England und Frankreich, Brasilien und Chile, in Australien und Südwestafrika.

2014. 311 S. BR. 155 X 230 MM | ISBN 978-3-412-22248-2



CHRISTA HÄMMERLE, NIKOLA
LANGREITER, MARGARETH LANZINGER,
EDITH SAURER (HG.)

**GENDER POLITICS
IN CENTRAL ASIA**

HISTORICAL PERSPECTIVES AND
CURRENT LIVING CONDITIONS OF
WOMEN

(L'HOMME SCHRIFTEN, BAND 18)

In Zentralasien – Kasachstan, Kirgisien, Tadschikistan, Turkmenien und Usbekistan – führte der nach dem Ende des Sozialismus eingeleitete Umbau in eine politische, ökonomische und kulturelle Krise. Die geschlechtsspezifischen Implikationen dieses Übergangs sind schwerwiegend. Sie manifestieren sich vor allem als Einkommensverluste sowie im Verschwinden von Arbeitsplätzen und sozialer Sicherheit. Zusehends werden Arbeitslosigkeit und Armut feminisiert, patriarchalische Strukturen und Gewalt werden virulent. Die Beiträge dieses Bandes sammeln Material über die Situation in den zentralasiatischen Staaten, um es aus der Geschlechterperspektive und vor dem Hintergrund der Erfahrungen von Frauen und Frauenorganisationen vor Ort zu analysieren. Die durchweg englischsprachigen Beiträge setzen die aktuellen Lebenssituationen von Frauen in politische, soziale, ökonomische und kulturelle Kontexte und liefern darüber hinaus – stets mit historischer Perspektive – grundlegende Informationen und Daten.

2008. 160 S. FRANZ. BR. 170 X 240 MM | ISBN 978-3-412-20140-1

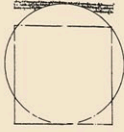


GESINE KRÜGER
SCHRIFT - MACHT - ALLTAG
LESEN UND SCHREIBEN IM
KOLONIALEN SÜDAFRIKA

Bereits vor mehr als hundert Jahren schrieben afrikanische Bergarbeiter, die am Witwatersrand für die großen Minenhäuser schufteten, regelmäßig Briefe an ihre Angehörigen und Freunde zu Hause und erhielten umgekehrt Post von ihnen. Die Schrift hatte um 1900 Eingang in die afrikanische Alltagskultur gefunden. Von der afrikanischen Geschichtsschreibung lange Zeit vernachlässigt, zeigen Dokumente der Alltagschriftlichkeit, dass die alphabetische Schrift nicht allein als koloniales Herrschaftsinstrument verstanden werden kann, so die These dieses Bandes. Auch Zettel, Notizen, Schulaufsätze, Leserbriefe und andere Texte erschließen einen Umgang mit der Schrift, bei dem Lesen und Schreiben neben dem eigenen Vergnügen auch gerade der Kritik des Kolonialismus dienten sowie neue überregionale Formen der Geselligkeit und des Austausches schufen. Weiter wird gezeigt, dass Behörden und Mission dem unkontrollierten Schriftgebrauch allerdings mit größtem Misstrauen begegneten. So gehört nicht nur die Verbreitung, sondern auch die Unterdrückung der Literalität zum kolonialen Erbe.

2009. 363 S. GB. 155 X 230 MM.
ISBN 978-3-412-20116-6

BÖHLAU VERLAG, URSULAPLATZ 1, 50668 KÖLN. T: +49(0)221 913 90-0
INFO@BOEHLAU.DE, WWW.BOEHLAU.DE | KÖLN WEIMAR WIEN



L'HOMME *Schriften 22*

Reihe zur Feministischen Geschichtswissenschaft

In diesem Buch werden österreichische und deutsche Missionsschwestern der Kongregation der Schwestern vom Kostbaren Blut porträtiert, die in den Nachkriegsjahrzehnten ihren Missionseinsatz in Südafrika begannen. Die Lebensgeschichten der Missionarinnen basieren auf Interviews, die nach den Lebensabschnitten Herkunftsraum, Klosterraum und Missionsraum ausgewertet wurden und als Geschichten eines „regulierten Abenteurers“ interpretiert werden können. Die „Sehnsuchtsräume“ Mission und Südafrika entsprachen in der erlebten Realität allerdings nur selten ungebrochen den Vorstellungen der Missionarinnen. Das Buch gewährt Einblicke in außergewöhnliche Frauenleben, die bislang von der historischen Frauen- und Geschlechterforschung weitgehend unbeachtet geblieben sind.



ISBN 978-3-205-79613-8 | WWW.BOEHLAU-VERLAG.COM