

editorial: missionsräume

„Mission in the twenty-first century is a network, an international web of human relationships in which the ‚missionaries‘ scamper back and forth like human spiders, weaving and expanding the web in all directions. It is important to study the spiders, but it is equally important to notice the web.“¹

Der vorliegende Band der ÖZG nähert sich der Geschichte der christlichen Missionen aus interdisziplinärer Perspektive; zusammengeführt werden Begriffe, Theorien und aktuelle Forschungsarbeiten aus den Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften sowie der Geschlechterforschung. In den europäischen Archiven protestantischer Missionsgesellschaften und katholischer Missionsorden sowie in verschiedenen Sammlungen in den ehemaligen „Missionsgebieten“ findet sich umfangreiches, bislang kaum ausgewertetes Quellenmaterial, um die missionarischen Verflechtungen zwischen „Europa und der Welt“, die nach der ersten großen Missionswelle im Schatten der spanisch-portugiesischen Conquista von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis weit ins 20. Jahrhundert hinein neuerlich von Europa ausgingen, zu untersuchen. Im Fokus des aktuellen Interesses stehen Interaktionen westlicher Missionarinnen und Missionare mit lokalen Bevölkerungen, Motive für die missionarische Migration nach „Übersee“ und deren (Rück)wirkungen, wechselseitige Wahrnehmungen und kulturelle Austauschprozesse. Ausgewählte Länder, Regionen und Orte in und außerhalb Europas, einzelne Missionsorganisationen sowie Akteurinnen und Akteure dienen in diesem Band als Beispiele, um die missionarischen Beziehungen und Netzwerke eingehender zu betrachten. Die beiden Herausgeberinnen wollen damit nicht nur einen Blick auf die facettenreiche jüngere Forschungslandschaft in diesem Feld richten, sondern auch weitere Arbeiten zur Geschichte der modernen christlichen Missionen anregen, die an eine transnational, postkolonial und global orientierte Geschichtswissenschaft anknüpfen.

Die neuen Forschungsansätze der Globalgeschichte, der *Postcolonial Studies* oder der Transfergeschichte rückten die koloniale Vergangenheit Europas und

Christine Egger, Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft, Oettingenstraße 67, 80538 München; christine.egger@gsi.uni-muenchen.de
Martina Gugglberger, Johannes Kepler Universität Linz, Institut für Frauen- und Geschlechterforschung, Altenbergerstraße 69, 4040 Linz; martina.gugglberger@jku.at

damit auch die Missionsgeschichte verstärkt ins Blickfeld der historischen Forschung. Aktuelle missionshistorische Forschungen eröffnen zudem neue Einsichten in den komplexen politisch-ökonomischen, aber eben auch kulturellen und religiösen Zusammenhang der europäischen Expansion.² Die Missionsgeschichte, die bisher größtenteils den konfessionell geprägten Missionswissenschaften überlassen war, scheint sich auf diese Weise zu einem inspirierenden Feld der Sozial- und Kulturgeschichte zu entwickeln. Neben zahlreichen Studien³ widmeten sich in jüngster Zeit mehrere Tagungen und Konferenzen⁴ sowie Bände verschiedener deutschsprachiger Zeitschriften⁵ Aspekten der Missionsgeschichte. Ob von einem Boom der Missionsforschung gesprochen werden kann, ist Thema eines Gesprächs in diesem Band. Rebekka Habermas (Göttingen), Patrick Harries (Basel) und David Maxwell (Cambridge) diskutieren mit den Herausgeberinnen über aktuelle Tendenzen der Missionsgeschichtsschreibung. Gibt es tatsächlich eine „neue“ Missionsgeschichte? Welche Tendenzen sind zu beobachten und wo besteht weiterer Forschungsbedarf? Inwieweit ist die Erforschung der modernen christlichen Missionen Teil einer gemeinsamen Geschichte oder *entangled history* großer Teile der Welt?

Wegweisende Studien der vergangenen Jahre konzentrierten sich auf die protestantischen Missionen, vor allem auf die „Evangelische Missionsgesellschaft Basel“.⁶ Im deutschsprachigen Raum nehmen vergleichsweise wenige Arbeiten die Missionsarbeit der Katholischen Kirche und ihrer Missionsorden und Kongregationen in den Blick.⁷ Die bisherige Vernachlässigung der katholischen Missionen ist möglicherweise durch deren zentralisierte Organisation zu erklären. Zahlreiche Dokumente befinden sich in den nicht immer leicht zugänglichen vatikanischen oder römischen Archiven, während die protestantischen Missionsgesellschaften meist dezentrale Sammlungen unterhalten. In der deutschsprachigen Forschung war es auch die protestantische Missionsgeschichte, die sich zuerst mit frauen- bzw. geschlechterhistorischen Fragen befasste und Frauen als Akteurinnen der christlichen Missionsbewegung in den Vordergrund stellte.⁸ Aus den USA liegen seit den 1990er Jahren einige grundlegende Arbeiten vor, die Religion, Kloster, Mission und Geschlecht kulturhistorisch beleuchten.⁹ Missionswissenschaftliche Geschlechterforschung dechiffriert entlang der in den *Gender Studies* entwickelten theoretischen Konzepte Geschlechterkonstruktionen und -ordnungen im Feld der christlichen Missionen.¹⁰ Auch die neuere Missionshistoriografie bezieht sich fast ausschließlich auf die Periode des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Die Geschichte der christlichen Missionen seit dem Ende des Ersten Weltkriegs und nach 1945 sowie nach der Dekolonisierung der ehemaligen „Missionsgebiete“ weist dagegen noch große Lücken auf. Ein umfassender Überblick und eine verwoben gedachte Kultur- und Gesellschaftsgeschichte der modernen westlichen Missionsbewegungen, die bereits vor der Koloni-

alzeit begannen und weit darüber hinaus reichten, muss noch geschrieben werden. Genau dazu möchte der hier vorgelegte Band der ÖZG einen Beitrag leisten.

Bemühungen protestantischer Missionsgesellschaften und katholischer Missionsorden um die „Bekehrung der Heidenwelt“ setzten schon vor den europäischen Imperialismen und Kolonialismen ein. In dieser langen Geschichte der christlichen Glaubensmissionen lassen sich verschiedene Phasen feststellen: die Christianisierung des römischen Imperiums, die Germanen- und Slawenmission, die Missionierung der indigenen Bevölkerungsgruppen Mittel- und Südamerikas im Zuge der spanisch-portugiesischen Kolonisation, die China-Mission der Jesuiten und schließlich die so genannten „modernen“ Missionsbewegungen seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts. Ihre grundlegende Legitimation sehen christliche Missionsbewegungen in jenem „Missionsbefehl“, der in allen vier Evangelien des Neuen Testaments enthalten ist.¹¹ In Matthäus 28, 16-20 heißt es:

„Die elf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, den Jesus ihnen genannt hatte. Und als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel. 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.“¹²

Mission wird von den christlichen Kirchen als „universale und transkulturelle Verbreitung des Glaubens“¹³ definiert. In kritischer Perspektive spricht der Religionswissenschaftler und Theologe Andreas Grünshloß von einem Überlegenheitsanspruch des Christentums, der aus diesem Sendungsauftrag abgeleitet wurde und sich bestens für „triumphalistische, kolonialistische oder kulturchauvinistische Ideologierungen“¹⁴ eignete. Adressiert werden entweder, wie bei der „inneren“ Mission, das unmittelbare soziale Umfeld oder aber nicht-christliche Bevölkerungsgruppen im europäischen Inland. Häufiger richteten sich die Evangelisierungsbestrebungen jedoch als „äußere“ Mission an nicht-christliche Gesellschaften in „Übersee“. Die Missionsbegeisterung, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Europa einsetzte, nahm ihren Ausgang in Großbritannien. Zahlreiche protestantische Missionsgesellschaften und katholische Missionsorden wurden daraufhin in Europa und Nordamerika gegründet. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts verfolgten sie das Ziel, die Anzahl der Christinnen und Christen in den neuen Kolonialgebieten der europäischen Großmächte, vor allem in Afrika und Asien, zu erhöhen. Damit wurde die jüngste Phase missionarischer Expansion der europäischen christlichen Kirchen eingeleitet, die bis zu den Dekolonisationsprozessen des 20. Jahrhunderts anhielt.¹⁵ Gerald Faschingeder sieht in der beginnenden äußeren Mission des 19. Jahrhunderts eine

Fortführung und Vertiefung der innereuropäischen, katholischen Volksmissionen, die ab dem 18. Jahrhundert die Religiosität in den europäischen Landgemeinden stärken sollte. Das Aufkommen des Pietismus und des Methodismus intensivierte die pastorale Arbeit und führte zu religiösen Erneuerungsbewegungen, wozu auch die innere Mission gezählt werden kann.¹⁶ Eine Verknüpfung von innerer und äußerer Mission lag nahe, wie Rebekka Habermas erklärt:

„Man ging von identischen Prämissen aus: Große Teile der europäischen Gesellschaft seien der jeweiligen Konfession entfremdet, und der damit einhergehende sittlich-moralische Verfall bringe für sie Probleme mit sich, welche schließlich zur sogenannten sozialen Frage führten. Wobei man unter sozialer Frage alles verstand, was eben dem Abfall vom Glauben geschuldet war.“¹⁷

Diese religiösen Reformbemühungen in Verbindung mit dem insbesondere in England aufkommenden Philanthropismus und dem Abolitionismus, der erhöhten Mobilität auf den Seewegen, dem zunehmenden wissenschaftlichen und ideologischen Interesse an „Wesen und Herkunft der Wilden und Heiden“ sowie der beginnenden kolonialen Machtausweitung europäischer Länder verhalfen der Missionsbewegung im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einem deutlichen Aufschwung. Zwischen 1800 und 1914 kam es allein in der Katholischen Kirche zu 29 spezifisch auf die Missionierung ausgerichteten Ordensneugründungen. Dazu gehörten die in diesem Band besprochenen Kongregationen der *Missionsbenediktiner von St. Ottilien* (OSB) und der *Gesellschaft des göttlichen Wortes* (Steyley Missionare, SVD) sowie die *Missionare von Mariannahill* (CMM). Erst ab 1850 wurden auch zahlreiche Frauenmissionsorden gegründet, darunter die ebenfalls hier behandelten *Dienerrinnen vom Heiligen Geist* (CSS) oder die *Missionsschwestern vom Kostbaren Blut* (CPS). Die Frauenmissionsorden entstanden oft später und in enger Anbindung an bereits existierende Männerorden.¹⁸

Die Verbreitung der missionarischen Sendungsidee unter europäischen und nordamerikanischen Christinnen und Christen zeigte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen ersten Höhepunkt. Eine steigende Anzahl an Bewerberinnen und Bewerbern für den Missionsdienst ermöglichte die Ausdehnung der missionarischen Aktivitäten auf immer mehr außereuropäische Einsatzgebiete. Diese Bemühungen wurden von christlichen Laien, die sich in zahllosen „Missionsvereinen“ organisierten, moralisch, ideologisch und finanziell unterstützt. Die ersten katholischen Missionarinnen und Missionare, die im 19. Jahrhundert in Afrika tätig wurden, kamen aus Italien und Frankreich. Bald folgten auch Mitglieder von Ordensgemeinschaften und Kongregationen aus Belgien, Großbritannien und Deutschland. Zunächst prägten nationale Interessen und die enge Verflechtung mit der jeweili-

gen Kolonialmacht die missionarischen Aktivitäten.¹⁹ Gerade der afrikanische Kontinent zog im 19. Jahrhundert imperialistische und kolonialistische Begehrlichkeiten auf sich. Ab den 1860er Jahren kamen immer mehr europäische und amerikanische Missionarinnen und Missionare nach Afrika, wie Patrick Harries und David Maxwell erläutern:

„[T]eils ermöglicht durch die Verbreitung von Chinin als Prophylaxe gegen Malaria, teils weil es [...] einfacher war, in den neu eroberten kolonialen Territorien zu arbeiten. Doch weiterhin blieben afrikanische Evangelisten, lokale Akteure, Katechisten, Bibelfrauen und Lehrer jeder Art die hauptsächlichen Botschafter des Christentums; sie dominierten das Leben in den Außenstationen, die um die von Europäern geführten zentralen Missionsstationen verstreut lagen.“²⁰

In den Jahren des Ersten Weltkriegs wurde die Missionsarbeit der christlichen Kirchen deutlich geschwächt. Einberufungen zum Militär und das Kriegsgeschehen in Europa und in den Kolonien, der Rückgang der Spendenbereitschaft sowie kriegsbedingte Ausweisungen aus vielen „Missionsgebieten“ reduzierten die personellen und ökonomischen Ressourcen. Nach Kriegsende versuchten die christlichen Kirchen eine neue missionarische Epoche einzuleiten. Papst Benedikt XV. rief dazu auf, die globalen Missionsaktivitäten zu forcieren und veröffentlichte 1919 die Enzyklika *Maximum illud*, in der er nationalistische Einstellungen unter den Missionarinnen und Missionaren verurteilte und die Stärkung des einheimischen Klerus in den „Missionsländern“ forderte. Tatsächlich wurde durch die Errichtung von weltweit über 30 Apostolischen Vikariaten und Präfekturen, die die vatikanische Propagandakongregation nun strategisch an einzelne Orden und Kongregationen vergab, in den 1920er Jahren eine neue „Missionswelle“ ausgelöst. In ihrem Missionsdekret *Ad gentes* verpflichteten die „Väter“ des Zweiten Vatikanischen Konzils schließlich alle Katholikinnen und Katholiken zur Mission. Vor diesem Hintergrund wurde die „Vergabe von Missionsgebieten“ durch die Katholische Kirche Ende der 1960er Jahre endgültig eingestellt.²¹

Im Unterschied zu den katholischen Missionsorden, die der *Propaganda Fide* im Vatikan unterstanden, agierten protestantische Missionsgesellschaften dezentraler. Viele gingen auf die Initiative einzelner Gläubiger, Förderer und Wohltäter/innen zurück und waren nicht primär von den Großkirchen abhängig.²² Zu den wichtigsten protestantischen Missionsgesellschaften in Europa zählten die *London Mission Society* (1795), die *Evangelische Missionsgesellschaft Basel* (1815), die *Société des Missions évangéliques de Paris* (1822), die *Berliner Missionsgesellschaft* (1824) und die *Rheinische Missionsgesellschaft* (1828). Auf der ersten Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh trafen Delegierte aus 159 protestantischen Missionsgesellschaften und

Missionsräten zusammen und formulierten das Ziel eines global vernetzten ökumenischen Christentums. Eine stärker institutionalisierte protestantische Missionsbewegung wurde erst nach dem Ersten Weltkrieg durch die Gründung des *Internationalen Missionsrates* 1921 realisiert. Das Missionsverständnis der protestantischen Missionsgesellschaften war freilich, ähnlich wie das katholische, paternalistisch ausgerichtet und eng an einen „kulturellen Sendungsauftrag“ gekoppelt. Im Jahr 1948 wurde in Genf der *Ökumenische Rat der Kirchen* eingerichtet, dem die Anglikanische Kirche und später auch orthodoxe Kirchen beitraten. Durch den zunehmenden Einfluss von kirchlichen Delegierten aus den bisherigen „Missionsgebieten“ in Afrika, Asien und Lateinamerika und die Dekolonisierung wurde auch die protestantische Mission transformiert. Auf der neunten Weltmissionskonferenz, die im März 1972 im thailändischen Bangkok stattfand, dominierten bereits die „jungen“ außereuropäischen Kirchen die Debatte. Resultat des Treffens war einerseits eine radikale Umdeutung der Missionierung im Sinne einer innerkirchlichen Erneuerung und andererseits die Neupositionierung der nicht-westlichen Kirchen innerhalb der protestantischen Weltkirche.²³

Eng verbunden mit den europäischen Imperialismen und Kolonialismen des ausgehenden 19. Jahrhunderts war die Sendungsidee der „Zivilisierungsmission“. Jürgen Osterhammel beurteilt den hegemonialen Kulturanspruch in dieser Epoche als zentrales Kennzeichen der territorialen Expansion der europäischen Nationalstaaten. „In der frühen Neuzeit fehlte noch die Überzeugung, es gebe auf der Welt nur eine einzige maßstäbliche Zivilisation: die europäische. Diese Globalisierung zivilisatorischer Normen war etwas Neues im langen 19. Jahrhundert.“²⁴ Die *mission civilizatrice* umfasste die Vermittlung von Werten, Ideologien, Praktiken und Beziehungsmustern,²⁵ womit aus eurozentristischer Perspektive eine ökonomische wie kulturelle „Entwicklung“ der Kolonialgebiete in „Übersee“ angestrebt wurde. Bei der Vermittlung westlicher Werte und Normen leisteten christliche Missionarinnen und Missionare willkommene Unterstützung. Die hegemoniale Annahme einer „kulturellen Minderwertigkeit“ der Einheimischen und einer „grundlegenden Differenz“ zwischen den indigenen Gesellschaften und der europäischen Bevölkerung wurde durch die Missionsbewegung zusätzlich theologisch begründet. Traditionelle religiöse Systeme in Afrika galten als „primitiv“ und „minderwertig“. Die Bekehrung zum Christentum wurde dagegen als „Chance der kulturellen Förderung“ interpretiert.²⁶ Kolonialisierung und Missionierung begünstigten einander wechselseitig, wie Gerald Faschingeder feststellt:

„Eine direkte Kausalität zwischen der politischen Situation und der Missionsarbeit an sich besteht zwar nicht; wie sich Mission praktisch entfalten konnte, hing aber dennoch ganz wesentlich mit den Möglichkeiten zusammen, die von den nationalen Regierungen oder der Kolonialmacht gewährt

wurden. Die Einflüsse des Politischen auf das Missionarische sind offensichtlich. Gleichzeitig gilt, dass ohne entsprechende mentale und religiöse Einstellungen das Missionswesen nicht zu dem geworden wäre, was es war. Hier ist ein dialektisches Verhältnis anzunehmen.“²⁷

Doch trotz ihres „Bündnisses“ mit den europäischen Imperialismen und Kolonialismen können die christlichen Missionen des 19. und 20. Jahrhunderts nicht pauschal als deren „Werkzeug“ bezeichnet werden,²⁸ bestätigt auch Wolfgang Reinhard. Als „Dialektik des Kolonialismus“ bezeichnet er die Tatsache, dass durch „unbeabsichtigte Nebenwirkungen“ der kolonialen Politiken widersprüchliche Entwicklungen in Gang gebracht wurden, wenn etwa „der Kolonialismus gegen seine Absicht seine eigene Aufhebung in der Dekolonisation“ hervorbrachte.²⁹ Die aufklärerischen Ideen von der Gleichheit und Freiheit der Menschen waren ebenso Teil der europäischen „Kulturmissionen“ wie ihr Eurozentrismus und ihr Bündnis mit den Kolonisatoren. Dies konnte freilich auch dazu führen, dass missionarische Aktivitäten indigene Selbstbestimmungsforderungen motivierten. Solche, nicht immer intendierte Wirkungen erzielten die christlichen Missionen vor allem mit dem Aufbau von Schulen und anderen Ausbildungseinrichtungen, der ihnen von den Kolonialmächten als Hauptaufgabe zugedacht war, wie der Beitrag von Felicity Jenz in diesem Band zeigt.

Im Gefolge der christlichen Missionen entwickelten sich zahlreiche „einheimische“ Kirchen, die teilweise eigene und synkretistische Formen der christlichen Glaubenslehre vertraten und noch immer vertreten. Jürgen Osterhammel fasst diese uneindeutige „Schlussrechnung“ der modernen christlichen Missionen folgendermaßen zusammen:

„Eine Gesamtbilanz der [vermeintlichen] Erfolge der christlichen Mission lässt sich kaum aufstellen. Statistiken über Konversionen sind stets mit Misstrauen zu betrachten. Das utopische Ziel, ganze Völker in die weltweite Herde der Christen einzureihen, ist nur ausnahmsweise erreicht worden. Konversionen mussten auch nicht endgültig sein [...]. Wenn die Mission Erfolg hatte, dann oft dort, wo ihre Verbindung zum kolonialen Staat besonders schwach war. [...] Am größten waren die Erfolge im westlichen und südlichen Afrika. Hier – wie gleichzeitig unter den Maori auf Neuseeland – entstanden indigene Kirchen, die, oft mit missionarischer Unterstützung, nach kurzer Zeit ein gemeindliches wie theologisches Eigenleben entwickelten. Zweifellos hat die Mission zur Globalisierung des Christentums entscheidend beigetragen. Aus missionarischen Anstößen sind häufig selbständige Kirchen geworden, die in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis mehr zu, wenn es sie gibt, europäischen Mutterkirchen stehen. Der globale Anglikanismus der Gegenwart zum Beispiel ist ein Nebenprodukt imperialer Expansion, das seine Empire-Vergangenheit längst hinter sich gelassen hat.“³⁰

Spätestens nach Ende des Zweiten Weltkriegs begannen die überkommenen Strukturen der von westlichen Gesellschaften organisierten christlichen Missionen in außereuropäischen Regionen jedenfalls brüchig zu werden. Dies lässt sich vor allem am fehlenden Nachwuchs für die protestantischen Missionsgesellschaften und die katholischen Missionsorden ablesen.³¹ Die Zahl der Abonentinnen und Abonnenten der Missionszeitschriften stieg zwar noch an, aber „[a]ls Lebensmodell wurde der Typus des Missionars oder der Missionarin in den 1960er- und 1970er-Jahren in West- und Mitteleuropa unattraktiv“.³² Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil veränderte sich das Missionsverständnis deutlich, nicht nur in der Katholischen Kirche. In der Folge entwickelte sich die christliche Missionsarbeit in außereuropäischen Regionen von der bloßen Glaubensverbreitung hin zu einer „kirchlichen Entwicklungshilfe“, die wiederum maßgeblich von europäischen Regierungen unterstützt wurde.³³

Räumliche Perspektiven auf die Missionsgeschichte

In den Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften hat die Kategorie ‚Raum‘ in letzter Zeit verstärkt Beachtung gefunden.³⁴ Die interdisziplinäre Debatte nahm in der Soziologie, der Humangeografie und der Ethnologie ihren Ausgang.³⁵ Spätestens seit Pierre Bourdieus Modell der „sozialen und symbolischen Räume“³⁶ werden ‚Räume‘ als Produkte sozialer und kultureller Konstruktionen wahrgenommen.³⁷ Der folgende „spatial turn“ hat unter anderem auch eine „gesteigerte Aufmerksamkeit für die räumliche Seite der geschichtlichen Welt“ hervorgerufen.³⁸

Die europäischen Imperialismen, Kolonialismen und mit ihnen auch die christlichen Missionen konstituieren demnach historische Räume, geht es doch um territoriale und kulturelle Expansion und um Transfers über räumliche Distanzen. Deshalb bilden Überlegungen zu den räumlichen Dimensionen gesellschaftlicher Zusammenhänge sowie kultureller Prozesse die Grundlage für die in diesem Band gewählte Interpretation der Geschichte der modernen christlichen Missionen entlang von geografischen, physischen, kommunikativen, sozialen und imaginierten ‚Missionsräumen‘. Missionsorganisationen und ihre Mitglieder erscheinen aus dieser Perspektive als Akteurinnen und Akteure in globalen Netzwerken, die transnationale Strategien entwickelten, um vielfältige Verbindungen zwischen ihren Aktionsfeldern aufzubauen und fortzusetzen. Diese Beziehungsgeflechte wurden größtenteils im 19. Jahrhundert etabliert und über das gesamte 20. Jahrhundert aufrechterhalten und weiter ausgebaut; sie verbanden Personen unterschiedlicher Herkunft und Kulturen über regionale, nationale und kontinentale Grenzen hinweg.³⁹

In den so entstandenen ‚Missionsräumen‘, die als miteinander verwoben zu betrachten sind, erfolgten soziale Begegnungen, kultureller Austausch, Kommunikationsprozesse sowie der Transfer von Waren, Normen, Werten, Texten und Wahrnehmungen. ‚Missionsräume‘ sind von hierarchischen und hegemonialen Ansprüchen ebenso geprägt wie von kollektiven und individuellen Aushandlungsprozessen. Sie bezeichnen nicht nur physische oder geografische Räume, sondern auch kulturelle und soziale Netzwerke und schließen als imaginären Raum auch Bilder und Vorstellungen, Projektionen und Sehnsüchte mit ein. Missionszeitschriften, Klöster und andere Einrichtungen, private Korrespondenzen und Aufzeichnungen, Missionsstationen, Missionsschulen oder Sozialprojekte, Missionsmuseen oder Missionsgesellschaften und Missionsorden selbst können entsprechend interpretiert werden. Ihre Schwerpunkte setzten die christlichen Missionen des 19. und 20. Jahrhunderts in Afrika, Asien und Amerika. Damit folgten die Evangelisierungsversuche den Zielgebieten der europäischen Imperialismen und ihren Kolonisierungen. Protestantische Missionsgesellschaften und katholische Missionsorden agierten innerhalb von Kolonien, mit deren politisch-militärischer Verwaltung sie sich auseinandersetzen und arrangieren mussten.⁴⁰ Auch dadurch entstanden unterschiedliche lokale Formen und Ausprägungen von ‚Missionsräumen‘. „Wie jeder Globalisierungsprozess realisiert sich Mission im Lokalen. Die Mission der Jesuiten in Paraguay musste zwangsläufig eine andere Form annehmen als die zeitgleiche Mission derselben Jesuiten in China.“⁴¹

Die Missionarinnen und Missionare waren vorwiegend europäischer und nordamerikanischer Herkunft. In den meisten Missionsorganisationen arbeiteten Personen aus unterschiedlichen Ländern und Regionen zusammen. Für die Missionsarbeit wurden ferne Kontinente bereist und unbekannte Orte aufgesucht, die den Missionarinnen und Missionaren immer wieder neue Landschaften, klimatische Bedingungen und topografische Gegebenheiten eröffneten. Sowohl die außer-europäischen „Missionsgebiete“ als auch die westlichen Ausgangsgesellschaften, Geburtsorte, Heimatpfarreien und Professklöster der Missionarinnen und Missionare sind demnach Teil der geografischen und sozialen ‚Missionsräume‘. Parallel zur „äußeren“ Mission richtete sich die innere Mission des 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf innergesellschaftliche Räume, beispielsweise auf die Arbeiterbezirke europäischer Großstädte, um dort christlich-religiöse Werte und Moralvorstellungen zu verbreiten. Diesen Aspekt greift der Beitrag des Kulturwissenschaftlers Jens Wietschorke (Wien) auf. An Berlin zwischen 1850 und 1930 zeigt er, wie Meliorisierungsdiskurse der protestantischen Missionen mit der zeitgenössischen moralischen Perzeption sozialer Probleme in diesen Metropolen zusammentrafen. Die Arbeiterbezirke wurden zum ‚Missionsraum‘, in dem neben der inneren Mission auch die Settlement-Bewegung sowie die Stadt- und Nachtmissionen aktiv waren.

Diese christlichen Bewegungen nutzten charakteristische Narrative und Raumpraktiken, um ihre Ideen von Zivilisation und von einer bestimmten symbolischen Ordnung in den Wohnbezirken der unterprivilegierten Industriearbeiterschaft zu etablieren. Die „dunkle Seite der Stadt“ sollte mit Hilfe normativer Leitbilder, die charismatische Maskulinität, religiöses *empowerment*, horizontale Verbreitung und „zivilisatorische Hebung“ miteinander vereinten, durchdrungen werden.

Parallelen dieser inneren Mission zu den westlichen Evangelisierungsversuchen der „dunklen Heidenwelt“ außerhalb Europas sind leicht zu erkennen. Auch die ‚äußere‘ Mission griff in die lokalen Gesellschaften in den „Missionsgebieten“ ein und veränderte damit Lebenswelten. In diesem Kontext ist die Errichtung von Kirchen und Kathedralen zu betrachten, die als physische ‚Missionsräume‘ die Ansprüche der christlichen Missionsbewegungen weithin sichtbar manifestierten. Christine Egger (München) fasst sie als „transnationale Architekturen“ auf. Die deutsch-schweizerische Benediktinermission nahm 1887 ihren Ausgang im „Schutzgebiet Deutsch-Ostafrika“. Mit Hilfe ihres globalen Netzwerks errichtete sie zahlreiche Kirchen in der europäischen „Heimat“ sowie im afrikanischen „Missionsgebiet“. Wie Egger zeigt, entstanden mit diesen Bauten nicht nur gebaute, sondern auch soziale, kommunikative und ideelle ‚Missionsräume‘, die eine gemeinschaftliche Identität der Benediktinermission erst konstituierten.

Die Organisation der Missionsarbeit in den westlichen Ausgangsgesellschaften und den jeweiligen „Missionsgebieten“ schuf vielfältige Räume der Begegnung, Netzwerke und Beziehungen der europäischen Missionsangehörigen mit einheimischen Bevölkerungen. Lokale „Kontaktzonen“ zwischen Menschen verschiedener ethnischer, sozialer und kultureller Zugehörigkeit und unterschiedlichen Geschlechts eröffneten neue soziale Räume für wechselseitige Aushandlungsprozesse.⁴² In Übereinstimmung mit der Zielsetzung der *Postcolonial Studies*, eurozentristische Forschungsperspektiven zu überwinden,⁴³ gewinnen die Handlungsräume aller Akteurinnen und Akteure in der neueren Missionsgeschichte an Bedeutung, wie unter anderem Bernd Hausberger argumentiert:

„Zu Recht bemängelt die neuere Forschung, dass die traditionelle Missionsgeschichte den Anteil der Missionierten am Missionsprozess weitgehend oder völlig vernachlässigt. Selbst wo die neue Religion mit blanker Gewalt durchgesetzt wird, stehen den Missionierten Formen des Widerstands und verschiedene Entscheidungsoptionen zur Verfügung. Deshalb ist Mission letztlich nur als interaktiver Prozess zu begreifen. Diese Einsicht zwingt jedoch zu ständig neuen Differenzierungen und erschwert jeden Vergleich.“⁴⁴

Die missionarischen „Kontaktzonen“ funktionierten vor allem durch soziale Einrichtungen. Eine wichtige Funktion hatten die Missionsschulen, wie Felicity Jenz

(Münster) in ihrem Beitrag zeigt. Sowohl protestantische Missionsgesellschaften als auch katholische Missionsorden verfolgten mit ihren Schulen das Ziel, westliche Erziehungs- und Bildungsideale in den „Missionsgebieten“ zu implementieren. Gleichzeitig wurden in den Missionsschulen divergierende Ideen und Erwartungen der westlichen Missionarinnen und Missionare und der einheimischen Bevölkerung verhandelt. Während sich Jenz vor allem mit protestantischen Missionsschulen beschäftigt, setzt sich Albert Wu (Berkeley) in seinem Beitrag mit der Bildungspolitik der katholischen Missionen im 20. Jahrhundert am Beispiel der *Furen University* in Peking (1925–1952) auseinander. An dieser von den Steyler Missionaren geleiteten Universität trafen kulturelle und didaktische Normen der chinesischen Gesellschaft auf die westlich-christlichen Vorstellungen der Missionare. Wu interpretiert dies als zentrales Element im Konflikt der katholischen Missionsgesellschaft und der chinesischen Universitätsleitung, der unter anderem zwischen dem österreichischen Anthropologen und Missionar Wilhelm Schmidt und dem Religionshistoriker und Präsidenten der Universität Chen Yuan ausgetragen wurde. Dieser Streit um den ‚Missionsraum Universität‘ dauerte bis zur Auflösung der *Furen University* durch die kommunistische Regierung und die Umwandlung in die *Beijing Normal University*.

Das soziale und pädagogische Engagement der christlichen Missionen bildete auch das Kernthema der „Erfolgsdokumentationen“, die regelmäßig an die Ausgangsgesellschaften in Europa und Nordamerika vermittelt wurden. Durch Zeitschriften, Literatur und Filme, fotografische und künstlerische Darstellungen, Tagebuchaufzeichnungen, Berichte und Briefe, Ausstellungen und Museen wurden weltumspannende kommunikative ‚Missionsräume‘ geschaffen. Der „Erfolg“ der Missionsorganisationen beruhte wesentlich auf dieser medial vermittelten Kommunikation über weite Distanzen. Unabhängig davon, ob sie sich in Europa, Amerika, Afrika oder Asien aufhielten oder arbeiteten, teilten die Mitglieder, Anhängerinnen und Unterstützer bestimmte Werte, Normen und Vorstellungen, die über politische und kulturelle Grenzen hinweg kommuniziert wurden und eine gedachte Gemeinschaft schufen. Bilder und andere Imaginationen aus den „Missionsgebieten“ fanden hohe Verbreitung, insbesondere in der ländlichen und kleinbürgerlichen Bevölkerung Europas.⁴⁵ „Mission war eine Form von Beziehung, die über den materiellen Austausch und die politischen Verhältnisse hinausreichte und sich ganz wesentlich auf der Ebene des Imaginären abspielte.“⁴⁶ Mit diesem Aspekt der ‚Missionsräume‘ beschäftigt sich Katharina Stornig (Mainz) in ihrem Beitrag. Bereits seit dem 18. Jahrhundert waren Vorstellungen über Menschen, Kulturen und Landschaften der „Missionsländer“ von kolonialen Bilderwelten geprägt. Mit der technischen Entwicklung von transportablen Fotoapparaten und unlimitiert reproduzierbaren Negativen wurde das Fotografieren, aber auch das Betrachten von Fotos

zur Normalität. Anhand exemplarischer Missionsfotos, die Stornig einer kritischen Bildanalyse unterzieht, lässt sich deren Verwendung genauer rekonstruieren. Die deutsche katholische Mission der *Gesellschaft des Göttlichen Wortes* bediente sich in Neuguinea und Togo der Darstellung einheimischer Konvertitinnen und Konvertiten, um ihre Aktivitäten für die europäischen Wohltäterinnen und Spender in den Missionszeitschriften zu belegen. Andererseits wurden damit explizite Bildpolitiken verfolgt, die transnationale ideologische Ansprüche verdeutlichten und pädagogisch-moralisierend funktionierten. So waren die in Neuguinea und Togo angefertigten Fotografien kein Abbild historischer Realität, lieferten aber – ein entsprechend „christliches“ Bewusstsein des Publikums vorausgesetzt – sinnfällige Indizien für die missionarischen „Erfolge“.

Christliche Missionen orientieren sich bis in die Gegenwart an Geschlechterbildern des 19. Jahrhunderts. Dementsprechend wurden Missionarinnen und Missionaren unterschiedliche Aufgaben, Positionen und ‚Räume‘ zugeordnet.⁴⁷ Doch trotz der den Frauen zugeordneten komplementären Rolle als Unterstützerinnen der männlichen Protagonisten bot das missionarische Lebensmodell westlichen Frauen eine gewisse Erweiterung ihrer Handlungsspielräume. Viele von ihnen entstammten bäuerlichen oder kleinbürgerlichen Verhältnissen, auf die sich die Missionspropaganda vornehmlich richtete. In diesem Umfeld waren die persönlichen Entwicklungsmöglichkeiten besonders für Frauen eng begrenzt. Evozierte hier die mediale Repräsentation vom fernen und heroischen Missionsleben „Heterotopien“?⁴⁸ Erzeugte sie in den angesprochenen Mädchen und Frauen die Sehnsucht nach diesen fernen Weltregionen, die Hoffnung auf bessere Bildung, auf gesellschaftlichen Aufstieg und ein höheres Maß an Selbstbestimmung? Diesen Fragen geht Martina Gugglberger (Linz) in ihrem Beitrag nach. Sie untersucht biografische Erzählungen von Missionarinnen, die sie mittels narrativer Interviews in Südafrika gewonnen hat. Daraus ergibt sich ein „Gruppenporträt“ der vermutlich letzten Generation von deutschsprachigen Missionarinnen, die nach 1945 in den Orden eintraten. Gugglberger rekonstruiert drei soziale und geografische Räume – den Herkunftsraum, den Klosterraum und den Missionsraum – und interpretiert die lebensgeschichtlichen Erzählungen der Frauen als Narrative eines „regulierten Abenteurers“.⁴⁹ Vergleiche mit Studien zu *Business-expatriates* werden unternommen, und dabei zeigt sich, dass beide Gruppen in ähnlicher Weise dem Topos einer (zunächst freilich) männlichen Heldengeschichte folgen.

Christine Egger / München
Martina Gugglberger / Linz

Anmerkungen

- 1 Dana L. Roberts, *Christian Mission. How Christianity became a World Religion*, Oxford 2009, zit. n. Hilde Nielsen/Inger Marie Okkenhaug/Karina Skeie Hestad, Introduction, in: Hilde Nielsen, Hg., *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Unto the Ends of the World*, Leiden 2011, 22.
- 2 Vgl. Ulrike Lindner, *Neuere Kolonialgeschichte und Postcolonial Studies*, in: Docupedia-Zeitgeschichte. Begriffe, Methoden und Debatten der zeithistorischen Forschung, 15.4.2011, https://docupedia.de/zg/Neuere_Kolonialgeschichte_und_Postcolonial_Studies?oldid=84642 (8.12.2012).
- 3 Vgl. Jean Comaroff/John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago 1991; Jean Comaroff/John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago 1997; David Maxwell, *Christians and Chiefs in Zimbabwe. A Social History of the Hwesa People c.1870s–1990s*, Edinburgh 1999; Peter Pels, *A Politics of Presence. Contacts between Missionaries and Waluguru in late Colonial Tanganyika*. *Studies in Anthropology and History*, Amsterdam 1999; Reinhard Wendt, Hg., *Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltanschauung*, Tübingen 2001; Gerald Faschingeder, *Die Missionierung indigener Völker in Indien 1890–1960. Aus den Geschichten der Mission, des Fremden und der Entwicklungsidee*, unveröffentlichte Dissertation, Wien 2001; Bernd Hausberger, Hg., *Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*, Wien 2004; Helge Wendt, *Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung*, Stuttgart 2011; Patrick Harries/David Maxwell, Hg., *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa*, Grand Rapids 2012.
- 4 Vgl. 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“, 1.9.–3.9.2011, 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.–28.4.2012, Erfurt.
- 5 Vgl. Sebastian Conrad/Rebekka Habermas, Hg., *Mission und kulturelle Globalisierung. (Geschichte und Gesellschaft, 36)*, Göttingen 2010; *Mission. Transnationale Perspektiven (Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte)*, Freiburg 2011.
- 6 Vgl. John Miller, *The Social Control of Religious Zeal. A Study of Organizational Contradictions*, New Brunswick 1994; Kevin Ward/Brian Stanley, Hg., *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999*, Grand Rapids 2000; Thoralf Klein, *Die Basler Mission in Guangdong (Südchina) 1859–1931. Akkulturationsprozesse und kulturelle Grenzziehungen zwischen Missionaren, chinesischen Christen und lokaler Gesellschaft*, München 2002; Sonia Abun-Nasr, *Afrikaner und Missionar. Die Lebensgeschichte von David Asante*, Basel 2003; Patrick Harries, *Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford 2007.
- 7 Vgl. Clemens Gütl, *amaLala – amaRoma – amaKholwa. Eine Studie zu soziokulturellen und ökonomischen Faktoren europäisch-afrikanischer Interaktionen in Mariannhill, Natal 1882–1909*, unveröffentlichte Dissertation, Wien 2000; Michael Weidert, „Solche Männer erobern die Welt“. Konstruktionen von Geschlecht und Ethnizität in den katholischen Missionen in Deutsch-Ostafrika, 1884–1918, Trier 2007; Martina Gugglberger, *Reguliertes Abenteuer. Missionarinnen in Südafrika nach 1945*, Wien (in Veröffentlichung); 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, 1896–1960, Dissertation (in Veröffentlichung); Kathrin Langewiesche, *African Catholic Missionary Networks between Africa and Europe*, in: Frieder Ludwig/Johnson Kwabena Asamoah-Gyadu, Hg., *African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe*, Trenton 2011.

- 8 Vgl. 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; Waltraud Haas, *Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission 1816–1966*, Basel 1994; Dagmar Konrad, *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*, Münster 2001.
- 9 Vgl. Fiona Bowie/Deborah Kirkwood/Shirley Ardener, *Women and Missions. Past and Present*. Providence 1993; Mary Taylor Huber/Nancy C. Lutkehaus, *Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice*, Michigan 1999; Helen M. Lewis/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 2005; Rebecca Sullivan, *Visual Habits. Nuns, Feminism, and American Postwar Popular Culture*, Toronto/Buffalo/London 2005; Silvia Evangelisti Silvia, *Nuns. A History of Convent Life*, New York 2007.
- 10 Vgl. Christine Lienemann-Perrin, *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/Matthias Zeindler, Hg., *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext*, Stuttgart 2004, 71-91; Dana L. Robert, *American Women in Mission. A Social History of Their Thought and Practice*, Macon 2005.
- 11 Vgl. Robert Hoffmann, *Zur missionarischen Aktivität der christlichen Kirchen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in: *Zeitgeschichte*, 1 (1974) 6, 134.
- 12 Matthäus 28, 16-20, in: *Die Bibel. Mit Bildern von P. Polykarp Uehlein OSB, Altes und Neues Testament – Gesamtausgabe in der Einheitsübersetzung*, Münsterschwarzach 2006, 1074.
- 13 Michael Sievernich, *Christliche Mission*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, 25.3.2011, <http://www.ieg-ego.eu/sievernichm-2011-de> (7.12.2012).
- 14 Andreas Grünshloß, *Missionsbefehl. II. Missionswissenschaftlich*, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel/Hans D. Betz, Hg., *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG)*, Bd. 5: L-M, Tübingen 2002, 1304.
- 15 Vgl. Hoffmann, *Aktivität*, 134.
- 16 Vgl. Gerald Faschingeder, *Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie*, in: *Historische Anthropologie*, 10 (2002), 5-7.
- 17 Rebekka Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen*, in: *Historische Zeitschrift*, 56 (2008), 651-652.
- 18 Vgl. Hoffmann, *Aktivität*, 135-136; 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*, (Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte, 22), Wiesbaden 1982, 31.
- 19 Vgl. Clemens Gütl, *Afrikanische Gesellschaften und europäische Missionen. Zur Bewertung ihrer Interaktionen an Beispielen aus dem südlichen Afrika (19. Jahrhundert)*, in: Andreas Eckert/Ingeborg Grau/Arno Sonderegger, Hg., *Afrika 1500–1900. Geschichte und Gesellschaft*, Wien 2010, 180-182; Gerald Faschingeder, *Mission braucht Institution. Missionsgesellschaften im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in: Hausberger, *Zeichen*, 157-158, 163; Klaus Schatz, *Katholische Mission vom 16. bis 20. Jahrhundert*, in: Wolfgang Weiß/Anne Kraft/Peter Mainka/Kathrin Schwarz, Hg., *Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, LXV)*, Würzburg 2011, 40-41, 45.
- 20 Patrick Harries/David Maxwell, *Europäische Missionare und afrikanische Christen*, in: Georg Kreis, Hg., *Europa und Afrika. Betrachtungen zu einem komplexen Verhältnis*, Basel 2010, 97.
- 21 Vgl. Faschingeder, *Missionsgeschichte*, 21; Schatz, *Mission*, 31, 44-47; Erwin Gatz, *Vom Ende des Ersten Weltkrieges bis zum Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft*, in: Erwin Gatz, Hg., *Klöster und Ordensgemeinschaften, (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, 7)*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 293-294; Karl Josef Rivinius, *Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger*, in: Erwin Gatz, Hg., *Katholiken in der Minderheit, (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem*

- Ende des 18. Jahrhunderts, 3), Freiburg/Basel/Wien 1994, 256-259; Hoffmann, Missionsbewegung, 45; Faschingeder, Missionsgeschichte, 20-22; Federico Ruozi, Second Vatican Ecumenical Council, in: Akira Iriye/Pierre-Yves Saunier, Hg., The Palgrave Dictionary of Transnational History, Basingstoke 2009, 933.
- 22 Vgl. Werner Ustorf, Missionsgesellschaften, Missionswerke, Missionsgruppen, in: Volker Drehsen, Hg., Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Zürich 1988, 814-815.
- 23 Vgl. Katharina Kunter, 1972/3: Ende der Weltmission. Der europäische Protestantismus kehrt nach Hause zurück, in: Themenportal Europäische Geschichte (2009), <http://www.europa.clionline.de/2009/Article=360> (20.12.2012), 1-5.
- 24 Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2011, 1172-1173.
- 25 Vgl. Mathew Burrows, ‚Mission civilisatrice‘. French Cultural Policy in the Middle East, 1860–1914, in: The Historical Journal, 29, 1 (1986), 109-135.
- 26 Vgl. Jürgen Osterhammel, Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, München 1995, 113 f.
- 27 Faschingeder, Mission, 174-175.
- 28 Vgl. Horst Gründer, Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus, gesammelte Aufsätze, Münster 2004, 7.
- 29 Vgl. Wolfgang Reinhard, Dialektik des Kolonialismus. Europa und die Anderen, in: Klaus J. Bade/Dieter Brötel, Hg., Europa und die Dritte Welt. Kolonialismus, Gegenwartsprobleme, Zukunftsperspektiven. Hannover 1992, 5-25; Wolfgang Reinhard, Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 4, Stuttgart 1990, 202 f.
- 30 Osterhammel, Verwandlung, 1265-1266.
- 31 Vgl. Faschingeder, Mission, 175.
- 32 Ebd.
- 33 Vgl. Martin Leitgöb, Die Orden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Erneuerung, Krise, Transformation, in: Gatz, Klöster, 401-403.
- 34 Vgl. Jörg Döring/Tristan Thielmann, Hg., Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008; Moritz Csaky/Christoph Leitgeb, Hg., Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem „Spatial Turn“, Bielefeld 2009; Zur Kritik am „spatial turn“ vgl. Roland Lippuner/Julia Lossau, In der Raumfalle. Eine Kritik des spatial turn in den Sozialwissenschaften, in: Georg Mein/Markus Rieger-Ladich, Hg., Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien, Bielefeld 2004, 47-63.
- 35 Vgl. Michel Foucault, Les espaces autres, in: Architecture, mouvement, continuité, 5 (1984), Paris 1984, 46-49; Edward W. Soja, Postmodern Geographies, London/New York 1989; Edward W. Soja, Thirdspace, London/New York 1996; Ludger Pries, Die Transnationalisierung der sozialen Welt, Frankfurt am Main 2008; Arjun Appadurai, Globale ethnische Räume, in: Ulrich Beck, Hg., Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt am Main, 1998, 11-40.
- 36 Vgl. Pierre Bourdieu, Sozialer Raum und „Klassen“, Frankfurt am Main 1985; Pierre Bourdieu, Physischer, sozialer und angelegener physischer Raum, in: Martin Wentz, Hg., Stadt-Räume, Frankfurt am Main 1991, 25-34.
- 37 Vgl. Michael C. Frank/Bettina Gockel/Thomas Hauschild/Dorothee Kimmich/Kirstin Mahlke, Hg., Räume, Bielefeld 2008, 11.
- 38 Vgl. Karl Schlögel, Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München 2003, 68.
- 39 Zum spezifischen Aspekt der Transnationalität arbeitet Christine Egger (München) aktuell an einer Dissertation zur Tätigkeit der katholischen Kongregation der Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tansania: Christine Egger, Transnationale Räume und Biographien. Benediktinermission in Tansania (1926–1965), Dissertation (Fertigstellung 2013).
- 40 Vgl. Gisela Mettele, Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeine als transnationale Gemeinschaft, in: Geschichte und Gesellschaft 32 (2006), 52.
- 41 Bernd Hausberger, Mission. Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs, in: Hausberger, Zeichen, 16.
- 42 Vgl. Mary Louise Pratt, Arts of the Contact Zone, in: Profession 1991, 33.
- 43 Vgl. María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.

- 44 Hausberger, Mission, 16.
- 45 Mettele, „Imagined Community“, 63.
- 46 Faschingeder, Missionsgeschichte, 30.
- 47 Vgl. Bowie/Kirkwood/Ardener, Women; Huber/Lutkehaus, Missions.
- 48 Foucault, Espaces, 46-49; Michel Foucault, Von anderen Räumen, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel, Hg., Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2006, 317-329.
- 49 Vgl. Gugglberger, Abenteuer.