

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Geschichtsblätter
<b>Herausgeber:</b>	Deutscher Geschichtsforschender Verein des Kantons Freiburg
<b>Band:</b>	100 (2023)
<b>Artikel:</b>	Missionarische Visionen, gespiegelte Wirklichkeiten : das Justinus-Werk und aussereuropäische Studierende in Freiburg
<b>Autor:</b>	Miller, Barbara / Rees, Simone
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-1048406">https://doi.org/10.5169/seals-1048406</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

BARBARA MILLER, SIMONE REES

## MISSIONARISCHE VISIONEN, GESPIEGELTE WIRLICHKEITEN

DAS JUSTINUS-WERK UND AUSSEREUROPÄISCHE  
STUDIERENDE IN FREIBURG\*

Im Frühling des Jahres 1960 fand im Casinosaal in Bern eine Veranstaltung mit rund zweitausend Teilnehmenden statt. Unter dem Ehrenpatronat der Bundesräte Jean Bourgknecht und Ludwig von Moos traf sich das «katholische Bern» zu einer «Kundgebung für die aufstrebenden Völker»<sup>1</sup>. Hauptredner der Veranstaltung war Alois Haene, Missionar der Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee und Bischof der Diözese Gwelo im kolonialen Simbabwe, damals Südrhodesien.

In seinem Referat *Das Erwachen Afrikas von einem Schweizer Missionsbischof aus gesehen* erklärte Haene dem Publikum, wie sich die Dekolonisation und die aktuellen sozialen, politischen und ökonomischen Umwälzungen auf afrikanische Gesellschaften auswirken würden. Angesichts der radikalen Änderungen ihres ganzen Lebens bedürften sie mehr denn je der Führung, weshalb die zukünftige Elite der politisch unabhängig werdenden Staaten gut ausgebildet werden müsse. Haene sprach sich dafür aus, jungen Menschen aus (ehemaligen) Kolonien ein Studium an einer europäischen Universität zu ermöglichen, wobei er Freiburg als prädestiniert dafür ansah: «Meines Erachtens wäre gerade Freiburg

\* Vortrag, gehalten am 31. Mai 2022 vor dem Deutschen Geschichtsforschenden Verein des Kantons Freiburg.

<sup>1</sup> Fridolin STÖCKLI, Aus dem heimatlichen Missionsleben, in: *ECHO SMB* 24/3 (1960), S. 84.

ausserordentlich geeignet als Bildungsstätte für katholische Afrikaner, als Zentrum der Wissenschaft im wahren christlichen Sinn und als Bildungsort gelegen in der demokratischen neutralen Schweiz, die politisch nicht verdächtigt wird und nicht belastet ist mit einer kolonialistischen Vergangenheit.»<sup>2</sup>

Die Universität Freiburg erschien Alois Haene aber wohl nicht nur aufgrund der genannten katholischen Prägung und der vermeintlichen kolonialen Unbefangenheit der Schweiz als besonders geeignet. Vielmehr bestanden in der Stadt an der Saane bereits seit der Zwischenkriegszeit die institutionellen Strukturen, um ausser-europäischen Menschen einen Studienaufenthalt in der Schweiz zu ermöglichen. Das dafür zuständige Justinus-Werk war 1927 von François Charrière gegründet worden. Der spätere Bischof des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg hatte definiert, dass das Werk «für die Missionsländer eine Elite von katholischen Laien» ausbilden solle, «eine absolut nötige Elite, um die Anstrengungen des einheimischen Klerus zu unterstützen und namentlich um die gesellschaftlichen Reformen zu fördern, welche die im engeren Sinn des Wortes religiöse Eroberung vorbereiten und absichern werden»<sup>3</sup>. Die jungen Menschen wurden mit einem Stipendium, aber auch im Umgang mit den Behörden oder durch Sprachunterricht unterstützt. Eine persönliche Betreuung und enger Kontakt sollten ihnen «neben der wissenschaftlichen eine gediegene charakterliche Formung und eine weltanschauliche Ausrichtung» mitgeben<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Alois HAENE, Das Erwachen Afrikas von einem afrikanischen Missionsbischof aus gesehen, in: *ECHO SMB* 24/4 (1960), S. 94–103, hier S. 103.

<sup>3</sup> Zitiert nach: ST-JUSTIN (Hg.), *75 ans St-Justin, 1927–2002 = 75 Jahre St-Justin, 1927–2002*, Freiburg 2002, S. 19.

<sup>4</sup> Bernard WILD, Das Justinus-Werk, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatzeitschrift der Bethlehem-Missionare* 70/4 (1965), S. 184–187, hier S. 185. Ab 1928 studierten fünf Chinesen mit Unterstützung des Justinus-Werks in Freiburg. Mit der Übernahme der Institution durch den Augustinerorden anfangs der 1950er-Jahre und vor allem auch aufgrund der veränderten geopolitischen Bedingungen wandelte sich die Anzahl und Herkunft der jungen Menschen aus Übersee. Fortan erhielten vermehrt

Das Justinus-Werk machte Freiburg zu einem Ort der globalen Begegnung und des transkulturellen Austauschs. Als kirchliche Institution verfolgte es spezifische Interessen und Zielsetzungen, die Ausdruck der allgemeinen katholischen Missionsausrichtung im 20. Jahrhundert waren. An seinem Beispiel lassen sich aber auch Veränderungen, Persistenzen und Widersprüche beim Übergang von der kolonialen zur dekolonialen Phase nachzeichnen: Selbst- und Fremdverständnisse der Mission und der Schweizer:innen mussten adaptiert und modifiziert werden, wobei insbesondere die Wirkungsmacht und die Einflussnahme der Studierenden selbst dies forcierten. Mit der Präsenz von Menschen aus (ehemalig) kolonialisierter Gebieten in der Schweiz entstanden Resonanzen, die sich nicht immer mit den intendierten Zielen der Missionen deckten und ihnen stellenweise sogar zuwiderliefen<sup>5</sup>. Die aussereuropäischen Studierenden hielten der hiesigen Gesellschaft einen Spiegel vor und brachten Gewissheiten, Identitäten und tradierte Denkmuster ins Wanken.

Dieses wichtige Kapitel der Freiburger Verflechtungsgeschichte wird hier anhand von Quellen der Missionsgesellschaft Bethlehem beleuchtet. Sie war das grösste und bedeutendste katholische Missionsinstitut der Schweiz und mit dem Justinus-Werk eng verbunden. Vor allem aber hielt sie durch ihre vielfältigen Publicationsorgane eine gewichtige Stimme innerhalb des katholischen

Studierende aus Afrika und Lateinamerika Unterstützung und die Gesamtzahl stieg von sechs im Jahr 1951 auf die Höchstmarke 147 im Jahr 1975. 1983 ging die Leitung des Werks schliesslich von den Augustinern an die Missionsgesellschaft Bethlehem über. Weitere Zweigstellen der Institution entstanden unter anderem in Zürich, München und in Würzburg, wo sich das Missionsärztliche Institut befand, vgl. ST-JUSTIN (wie Anm. 3).

<sup>5</sup> Der aus der Akustik stammende Begriff der Resonanz wird hier zur Untersuchung der Rückwirkungen aussereuropäischer Missionsbemühungen auf die Ursprungsgesellschaften verwendet. Siehe Rebekka HABERMAS / Richard HÖLZL, *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 2014.

Milieus inne und die von ihr verbreiteten Inhalte besassen hegemoniale Durchschlagskraft<sup>6</sup>. Sie fungierte als Sprachrohr für die Erfahrungen der aussereuropäischen Studierenden und machte damit deren Stimmen in der schweizerischen Öffentlichkeit sichtbar. Ihre Quellen ermöglichen einen überkreuzten Blick, der sowohl die offiziellen Diskurse und Interessen wie auch die Wahrnehmungen und Interventionen «von unten» integriert – so lassen sich auch die unerwarteten Dynamiken, Erfahrungen und Widersprüche untersuchen, die ansonsten verdeckt bleiben würden<sup>7</sup>. Die Missionsgesellschaft Bethlehem war schliesslich nicht nur Plattform und Kommentatorin, sondern auch Produzentin und Katalysatorin konfliktreicher Verhandlungen über Zugehörigkeit, Identität, Rassismus und Religion. Durch ihre Brille kann das Auseinanderklaffen von Ansprüchen der katholischen Weltmission und den in Freiburg erlebten Wirklichkeiten beleuchtet sowie nach den Rückwirkungen auf das

<sup>6</sup> Beispielsweise erschien ihre aufwändig gestaltete, monatliche Publikation *Bethlehem* in deutscher, französischer, italienischer und englischer Sprache, wobei rein die deutsche Ausgabe 1960 eine Auflagenzahl von ungefähr 30 000 hatte. Nebst ihren diversen Schrifterzeugnissen beinhaltete die Öffentlichkeitsarbeit der Bethlehem Mission auch das Aufführen von Filmen, die sie in ihren Missionen gedreht hatte, sie kuratierte ein Museum und diverse Ausstellungen, vertrieb Produkte aus den Kolonien auf Bazaren oder initiierte spezifisch auf die Mission ausgerichtete Fastnachtsrituale – dabei popularisierte und verfestigte sie breitenwirksam Vorstellungen vom «Eigenen» und «Anderen». Vgl. Barbara MILLER / Simone BLEUER, Verkörpern – Verfestigen – Verflechten. Resonanz missionarischer Kulturkontakte in der katholischen Schweiz der 1950er und 1960er Jahre, in: *Traverse. Zeitschrift für Geschichte – Revue d'histoire* 26/1 (2019), S. 94–106.

<sup>7</sup> Wie gewinnbringend eine solche kombinierte analytische Perspektive auf die transnationale Geschichte der höheren Ausbildung sein kann, haben jüngste Studien unterstrichen. Vgl. Anja RATHMANN-LUTZ / Matthieu GILLABERT / Karine CROUSAZ (Hg.), Attraktive Orte. Zur Aufnahme ausländischer StudentInnen / Accueillir l'étudiant·e étrangerère , Zürich 2018 (*Traverse* 25/1); Eric BURTON (Hg.), Journeys of education and struggle. African mobility in times of decolonization and the Cold War, in: *Stichproben: Vienna Journal of African Studies* 34/18 (2018), S. 19–43.

Leben der Studierenden einerseits und auf die Schweizer Gesellschaft andererseits gefragt werden.

### *Globale Ansprüche der Mission*

In der Missionsausrichtung und -entwicklung der katholischen Kirche fand in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Paradigmenwechsel statt, wobei das Justinus-Werk in zweifacher Hinsicht als dessen Produkt begriffen werden kann. *Erstens* war sein Standort in Freiburg kein Zufall. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs wurden die negativen Auswirkungen der engen Verbindung von religiöser Mission mit imperialen Expansionsprojekten deutlich, da Missionar:innen als Vertreter:innen ihrer Nationen wahrgenommen und entsprechend von gegnerischen Ländern aus ihren Missionsgebieten ausgewiesen oder interniert worden waren<sup>8</sup>. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung kritisierte Papst Benedikt XV. 1919 in seiner Missionsencyklika *Maximum Illud* die Verschränkung von religiöser Glaubensausbreitung und politischer Machtausübung. Er bekundete «grosse Betrübnis» über diejenigen, die «nicht so sehr der Eifer für die Verbreitung des Reiches Gottes als der für die Vermehrung der Grösse des eigenen Staates» antreibe<sup>9</sup>. Missionen sollten nicht «dem Vaterland hienieden, sondern dem Vaterland, das droben ist, Bürger» zuführen<sup>10</sup>.

In diesem Zusammenhang erschien die vermeintlich kolonialpolitisch unbelastete Schweiz für Rom als idealer Ort, um den Grundstein für eine internationale, zentrierte katholische Missionsbewe-

<sup>8</sup> Vgl. Valentine UGOCHUKWU IHEANACHO, *Maximum Illud and Benedict XV's Missionary Thinking. Prospects of a Local Church in Mission Territories*, Saarbrücken 2015.

<sup>9</sup> BENEDIKT XV., *Maximum Illud*, in: Der Heilige Stuhl, *Enzykliken* [https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xv\\_apl\\_19191130\\_maximum-illud.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html), 12.9.2018.

<sup>10</sup> Ebd.

gung zu legen<sup>11</sup>. Freiburg mit seiner zweisprachigen Universität avancierte zum neuen Intellektuellen-Zentrum der katholischen Schweiz und zum internationalen missionswissenschaftlichen Forschungsplatz. Die «missionarische Hochburg» an der Saane beheimatete Mitte des 20. Jahrhunderts fünfundzwanzig Missionsgesellschaften, -vereine und -orden und war Kongressort für die akademische Auseinandersetzung mit der globalen Dimension des Katholizismus<sup>12</sup>.

Zweitens stellte die Ausbildung von jungen Menschen aus (ehemaligen) Kolonien ein zentrales Puzzlestück in der missionarischen Auffassung der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert dar<sup>13</sup>. Die

<sup>11</sup> Die staatspolitische Maxime der Neutralität hat die Schweiz auch im Kontext des Kolonialismus nicht zur Aussenseiterin gemacht, sondern ihre Verflechtungen vielmehr auf eine spezifische Weise verstärkt – unter anderem auch deshalb, weil sie sich nicht immer neutral verhielt. Vgl. Daniel SPEICH CHASSÉ, Verflechtung durch Neutralität. Wirkung einer Schweizer Maxime im Zeitalter der Dekolonisation, in: Patricia PURTSCHERT / Barbara LÜTHI / Francesca FALK (Hg.), *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*, Bielefeld 2012, S. 225–244.

<sup>12</sup> Initiiert wurde die Erstarkung der katholischen Missionsbewegung in der Schweiz der Zwischenkriegszeit und die Erhebung der Stadt zum neuen Intellektuellen-Zentrum durch den 1921 in Freiburg tagenden, ersten akademischen Missionskongress. Urs ALTERMATT, Die goldenen Jahre des Milieukatholizismus 1920–1945, in: DERS. (Hg.), *Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920–1940*, Freiburg 1994, S. 2–26. Nebst den zahlreichen Niederlassungen ausländischer Missionsinstitute trug auch die Beheimatung von internationalen Organisationen wie der katholischen Studenten- und Akademikerinternationale *Pax Romana* oder der Katholischen Internationalen Presseagentur *KIPA* zur Transnationalisierung der Saanestadt bei. Siehe Urs ALTERMATT / Joseph WIDMER, Das schweizerische Missionswesen im Wandel. Strukturelle und mentalitätsmässige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955–1962, Immensee 1988 (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft), S. 8ff.

<sup>13</sup> Die katholische Kirche partizierte damit am «Goldenene Zeitalter» der Globalisierung von Auslandstipendien. Siehe Eric BURTON, Decolonization, the Cold War and Africans' Routes to Higher Education overseas 1957–65, in: *Journal of Global History* 15/1 (2020), S. 169–191.

Unterstützung eines Studiums an einer westlichen und katholisch geprägten Universität verfolgte drei Zielsetzungen: Der Übergang von kolonialer Fremdherrschaft zu politisch souveränen Staaten sollte ohne Einbussen für die aufgebauten Lokalkirchen geschehen, eine weitere Ausbreitung des Kommunismus sollte verhindert und eine (Re-)Vitalisierung des religiösen Lebens in Europa erreicht werden.

*«Pubertätskrise eines jungen Mannes» – ‹Zivilisierung› der Dekolonisation*

Bereits in der Zwischenkriegszeit erstarkte antikolonialer Widerstand im globalen Süden. Angesichts dieser Entwicklung fürchtete Rom um das Weiterbestehen der dort aufgebauten Kirchen und bemühte sich zusehends, eine einheimische Hierarchie zu errichten. Papst Benedikt XV. und sein Nachfolger Pius XI. vertraten die Überzeugung, dass nur durch eine stärkere lokale Verankerung und ein gleichzeitiges Eindämmen des bisherigen Eurozentrismus die Kirche trotz möglicher politischer Veränderungen weiterbestehen könne<sup>14</sup>. Spätestens mit der rasant anwachsenden Zahl souverän werdender Staaten in den 1950er- und 1960er-Jahren erschien die Ausbildung nicht bloss von künftigen Klerikern, sondern auch von politischen und gesellschaftlichen, im Katholizismus verankerten Führern immer dringlicher<sup>15</sup>.

Das Ende kolonialer Fremdherrschaft wurde aus missionarischer Sicht einerseits als nun zeitgemässer Schritt in einem präeterminierten Prozess betrachtet, der aufgrund der ‹zivilisatorischen

<sup>14</sup> Eine lokale Kirche mit lokalen Elementen und Strukturen aufzubauen – die «plantatio ecclesiae» – war seit Anbeginn das ultimative Missionsziel der katholischen Kirche, geriet jedoch im Zuge des kolonialen Zeitalters in Vergessenheit und wurde erst in der Zwischenkriegszeit aktiv wiederbelebt. Siehe Valentine UGOCHUKWU IHEANACHO, *Historical Trajectories of Catholicism in Africa. From Catholicae Ecclesiae to Ecclesia Africa*, Oregon 2021, S. 58ff.

<sup>15</sup> Für die Reorganisation und Transformation der katholischen Kirche angesichts der Dekolonisation grundlegend Elizabeth FOSTER, *African Catholic. Decolonization and the Transformation of the Church*, Cambridge 2019.

Vorarbeit der Kolonialmächte möglich geworden sei. Europa habe viel getan für die Kolonien, doch nun gelte es «langsam zurückzutreten und dem wachsenden Kinde mehr und mehr Freiheit und Verantwortung zu geben»<sup>16</sup>. Andererseits erschien es den Missionar:innen dringlicher denn je, die jungen Menschen zur Selbstbestimmung und Selbstständigkeit heranzuführen, um eine geordnete Machtübertragung zu gewährleisten. Aus ihrer Sicht resultierte nämlich die «brodelnde Unruhe» in den Kolonien aus der fehlenden Zurückhaltung und Geduld der Führungselite<sup>17</sup>. Ihr «unbändiges Streben nach Freiheit und Selbstregierung» lasse sich nicht mehr zurückhalten<sup>18</sup>. Getrieben von extremem Nationalismus, «Freiheitsfimmel» und ungezügeltem Größenwahn hetze man zur Tat<sup>19</sup>. Viele Fehlschläge in Bezug auf Staat und Verwaltung, Wirtschaft und Technik würden mit jugendlichem Elan in Kauf genommen<sup>20</sup>.

Diese Übersprungshandlung erklärte die Mission mit der fehlenden Charakterfestigkeit der Führungseliten in den Kolonien: In Analogie zum «Erwachen des individuellen Selbstbewusstseins» zeige sich im afrikanischen und asiatischen Nationalismus, dass sich eine werdende Persönlichkeit zunächst vor allem durch die Abgrenzung gegenüber den ‹andern›, den Eltern und Erziehern, definiere<sup>21</sup>. Ihr Verhalten wurde mit «der Pubertätskrise eines jungen

<sup>16</sup> Paul BOSSARD, Südrhodesien vor der Entscheidung, in: *Bethlehem-Kalender* 40 (1961), S. 28–43, hier S. 39.

<sup>17</sup> Max BLÖCHLIGER, Visitationsreise durch das gärende Afrika, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 66/11 (1961), S. 471–474, hier S. 474.

<sup>18</sup> Igo GASSNER, Für die Führer der jungen Nationen. Missionsgebetsmeinung im Februar, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 67/2 (1962), S. 84–85, hier S. 84.

<sup>19</sup> Werner ZURFLUH, Durch Zusammenarbeit Gerechtigkeit und Friede, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 69/3 (1964), S. 140.

<sup>20</sup> GASSNER (wie Anm. 18), S. 84.

<sup>21</sup> Hermann SCHÄUFELE, Afrika – die wichtigste Aufgabe der Weltmission, in: *ECHO SMB* 24/7 (1960), S. 159–161, hier S. 161.

Mannes» verglichen<sup>22</sup>. Mit diesem Narrativ reproduzierte die Mission die Inferiorität aussereuropäischer Gesellschaften aufs Neue und ermöglichte es, die vollzogene Angleichung in Form der staatlichen Souveränität weiterhin in einem Dominanzverhältnis zu denken. Da die Kirche «mit einem konstruktiven christlichen Programm» aufwarten könne, um die Dekolonisation in ‹zivilisierte Bahnen› zu lenken, erachtete die katholische Mission die neuen geopolitischen Verhältnisse als potenziell gewinnbringend für ihr eigenes Vorhaben<sup>23</sup>. Gerade das Evangelium mit seiner Lehre von der Freiheit, der menschlichen Würde und der persönlichen Verantwortung erlaube die Entfaltung aller Möglichkeiten und Kräfte eines Volkes auf der Selbstsuche<sup>24</sup>. Der unterstellten fehlenden Charakterfestigkeit der neuen Eliten galt es nach der Mission somit Orientierung zu bieten und mittels christlicher Führung den Weg zur politischen Souveränität zu begleiten.

Ein Studium an einer europäischen Hochschule erschien der katholischen Kirche dabei in doppelter Hinsicht als geeignete Lösung zur Unterstützung dieses Prozesses. Durch den Erwerb eines akademischen Grades würde zum einen die soziale Stellung und das Prestige der Christ:innen angehoben werden, wodurch ihr Einfluss in der Heimatgesellschaft gestärkt werden sollte<sup>25</sup>. Es verbanden sich somit religiöse mit säkularen Zielsetzungen: Die Mission suchte in diesem Moment der gesellschaftlichen Reorganisation relevante Positionen durch katholische Vertreter:innen zu besetzen und ganz allgemein die Stellung der Christ:innen innerhalb der Gesellschaft zu verbessern, wodurch sie sich zusätzliche Attraktivität für die von ihr propagierte Religion versprach. Zum anderen erhoffte sich die Mission vor dem Hintergrund der Neustrukturierung geopolitischer Verhältnisse, dass ein Aufenthalt an einer

<sup>22</sup> BOSSARD (wie Anm. 16), S. 39.

<sup>23</sup> Edwin BRUGGMANN, Was tut unsere Mission zur Hebung des Arbeiterstandes, in: *Bethlehem-Kalender* 43 (1964), S. 21–27, hier S. 25.

<sup>24</sup> SCHÄUFELE (wie Anm. 21), S. 161. .

<sup>25</sup> WILD (wie Anm. 4), S. 187.

schweizerischen katholischen Universität auch die Grundlage für eine gute zukünftige Zusammenarbeit bilden würde. Sie war daran interessiert, nützliche Netzwerke zu knüpfen und sich – in Abgrenzung zu den ehemaligen Kolonialherren – als verlässliche Partnerin zu inszenieren. Durch die Förderung persönlicher Beziehungen sollte der Weltkatholizismus die Dekolonisation nicht nur unbeschadet überstehen, sondern sogar gestärkt daraus hervorgehen.

*«Feindliche Mächte» – Bollwerk gegen den Kommunismus*

Die Etablierung guter Beziehungen zu den künftigen Eliten war in die Logik des Kalten Krieges eingebunden. Die Missionar:innen fürchteten, dass die Ablehnung der ehemals kolonisierten Menschen gegen ihre Unterdrücker «von Agenten des bolschewistischen Welt-Imperialismus» raffiniert ausgenutzt werden könnte<sup>26</sup>. Im Wettrennen-Diskurs der globalen System-Auseinandersetzung wurden die neu unabhängigen Staaten als ein «Schachbrett der Auseinandersetzung zwischen Ost und West»<sup>27</sup> dargestellt, wobei die Bereitstellung kostenloser Ausbildung für «tausende intelligente junge Farbige»<sup>28</sup> an kommunistischen Universitäten als die «gefährlichste von allen Formen der Propaganda und Infiltration»<sup>29</sup> definiert wurde.

Katholische Missionen bedienten den Antikommunismus bereits seit Mitte der 1940er-Jahre taktisch fleissig und stellten ihn dabei in den Zusammenhang mit Dekolonisation sowie Religion<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Walter HEIM, Geburtsstunde neuer Staaten – Schicksalsstunde der Welt, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 66/2 (1961), S. 65–66, hier S. 65.

<sup>27</sup> GASSNER (wie Anm. 18), S. 84.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Alois HAENE, Afrika braucht uns, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 71/5 (1966), S. 216–224, hier S. 222.

<sup>30</sup> Zum Antikommunismus der katholischen Kirche in der Nachkriegszeit siehe Peter KENT, *The Lonely War of Pope Pius XII. The Roman Catholic Church and the Division of Europe 1943–1950*, Montreal 2002. Dabei fußte die Rhetorik von Pius XII. bereits auf einer über hundertjährigen Tradition,

Dieses diskursive Mittel fundierte auf einer neuen missionarischen Imagination des globalen Raumes nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Missionar:innen prognostizierten neben einem Aufbruch im globalen Süden einen tiefgreifenden Machtverlust des «kranken» Europas, das in einem dritten Weltkrieg nur noch «dritte Person, Schauplatz, Objekt, Landungsstelle, Grab» sein würde<sup>31</sup>. Dieser drohende Bedeutungsverlust und das Narrativ eines weltweiten Kampfes zwischen Christentum und Kommunismus akzentuierten die Dringlichkeit missionarischen Wirkens. Die «vitalen Urtriebe des Menschen» könnten nämlich «nicht durch Angst vor Atom bombe und Atomkrieg in Schach gehalten werden, sondern nur durch den Geist, den Heiligen Geist, den Geist Christi»<sup>32</sup>.

Die Dekolonisation umfasste für die Mission viel mehr als politische Souveränität; sie sah darin auch einen Entscheid für oder gegen die Religion, und diesem wurden globale Konsequenzen zugeschrieben. Missionar:innen sahen ihre Funktion als «Bollwerk gegen den Kommunismus» nämlich nicht nur als zukunftsweisend für aussereuropäische Menschen an. Vielmehr erhielt diese durch den Verweis auf weltweite Wechselwirkungen auch globale Dimensionen. Es wurde vorhergesagt, dass die neu entstehenden Staaten zur «Schicksalsfrage der Alten Welt» werden würden und dass der «Einbruch der entchristlichten, europäischen Kultur [...] in einer Katastrophe enden kann, die auch Europa mit in die Tiefe zu reissen vermag»<sup>33</sup>.

vgl. Dianne KIRBY, Religion and the Cold War – An Introduction, in: DIES. (Hg.), *Religion and the Cold War*, New York 2003, S. 1–22.

<sup>31</sup> Reinhold SCHNEIDER, Katastrophe und Weltmission, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 55/5 (1950), S. 230–231, hier S. 230.

<sup>32</sup> German HUBER, Das zeitgeschichtlich dringendste Anliegen von heute, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 64/5 (1959), S. 211–213, hier S. 211.

<sup>33</sup> O. A., Aus der weiten Weltmission. Afrika, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 55/10 (1950), S. 443.

Die Mission stellte sich als die einzig wahre Friedensorganisation dar, denn «Weltfamilie aller Völker in Frieden, Freiheit und Menschenwürde» sei «nicht Sache der Organisation, der Technik, der Wirtschaftsplanung oder der Armee», sondern der «Weltkirche»<sup>34</sup>. Das Christentum sei der «letzte[.] Rettungsanker» vor «der Anarchie, vor dem Kommunismus, vor dem geistigen Bankrott» in den neu entstehenden Staaten<sup>35</sup>. Entgegen ihrem Ruf sei Mission folglich keine «Spiessbürgerzunft», sondern sie beteilige sich «an einem gewaltigen Wettkampf, wo Stunden und Minuten entscheiden»<sup>36</sup>. Es komme darauf an, «wer zuerst kommt, wer zuerst da ist»<sup>37</sup>. Indem die Mission den Katholizismus als «dritten Weg» zwischen Kommunismus und westlichem «Neuidentum» verortete, inszenierte sie sich als modernes, geopolitisch unverzichtbares Regulativ<sup>38</sup>.

Dieses Bedrohungsszenario stellte den diskursiven Rahmen für die Ausbildung von aussereuropäischen Studierenden im Justinus-Werk dar: Der «gottlose Kommunismus»<sup>39</sup> habe «klar erkannt, dass im Rat der Völkerfamilie unser schwarzer Bruder in Zukunft ein gewichtiges Wort mitzureden haben werde», und daraus Konsequenzen gezogen, «während allzu viele der christlichen weißen Brüder noch untätig danebenstehen»<sup>40</sup>. Es gelte nun dringlichst den kom-

<sup>34</sup> HUBER (wie Anm. 32), S. 211.

<sup>35</sup> Rudolf BLUM, Für die Anliegen der Weltmission. Wir beten im Dezember für die katholischen Schulen in Afrika, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 61/12 (1956), S. 526–530, hier S. 526.

<sup>36</sup> O. A., Nachrichten aus Fort Victoria, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 52/5 (1947), S. 206.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Max BLÖCHLIGER, So viel zu tun, so wenig erst getan!, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 63/4 (1958), S. 161–165, hier S. 165.

<sup>39</sup> Johannes BECKMANN, Der Wandel der Missionslage seit dem Zweiten Weltkrieg, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 12 (1958), S. 81–102, hier S. 84.

<sup>40</sup> Paul MEIER, Missionsgebetsmeinung im Monat März. Wir beten, dass die Familien Afrikas von christlichen Grundsätzen durchdrungen werden, in:

munistischen Bemühungen für aussereuropäische Studierende ein katholisches Pendant entgegenzuhalten<sup>41</sup>. Die Kommunist:innen seien sehr grosszügig in der Erteilung von Stipendien. Aber auch an den Universitäten in England, Amerika, Frankreich und anderen Ländern würde Studierenden aus ehemaligen Kolonien von Kommunist:innen grösste Aufmerksamkeit geschenkt. Man behandle sie zuvorkommend, helfe ihnen in finanziellen Schwierigkeiten und umsorge sie, um sie dann ideologisch zu beeinflussen<sup>42</sup>. Mit der Ermöglichung eines Studiums an einer europäischen Hochschule war es damit aus Sicht der Mission nicht getan. Vielmehr müsse die Ausbildung in einem gesellschaftlichen Milieu stattfinden, in dem das Christentum das Fundament bilde.

#### *›Entgiftung‹ Europas – Revitalisierung religiösen Lebens*

Die taktische Verbindung von religiösen Motiven mit dem Antikommunismus und der Logik des Kalten Krieges in den missionarischen Diskursen sollte auch der Wiederbelebung und Stärkung des Katholizismus in Europa dienen. Mission beinhaltete nämlich seit dem 19. Jahrhundert nebst der eigentlichen ›Heidenmission‹ stets auch eine nach innen gerichtete, auf die heimischen Gläubigen bezogene Komponente<sup>43</sup>. Die religiöse Bekehrung des aussereuropäischen ›Anderen‹ diente gleichzeitig der Disziplinierung, Erziehung und Rechristianisierung der Katholik:innen im Heimatland. Nur wenn der Innenraum Europa sich wieder auf seine eigene

*Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 65/3 (1960), S. 120–123, hier S. 120.

<sup>41</sup> Otto BISCHOFSBERGER, Gebetsmeinung im Monat März. Viele Helfer für die drängenden Aufgaben der Kirche in Afrika, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 64/3 (1959), S. 109–112.

<sup>42</sup> HAENE (wie Anm. 2), S. 102.

<sup>43</sup> Zur Verbindung von Lokalem und Globalem in den Tätigkeiten der Mission siehe Karolin WETJEN, *Das Globale im Lokalen. Die Unterstützung der Äusseren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900*, Göttingen 2013.

Religiosität besinne und konzentriere, könne er regulierend auf den Aussenraum, die aussereuropäischen Gebiete, einwirken<sup>44</sup>.

Sowohl das ‹Eigene› wie auch das ‹Fremde› wurden in diesem Zusammenspiel von innerer und äusserer Mission hochgradig ambivalent konzipiert. Während die ‹Heiden› in Übersee einerseits als bemitleidenswerte ‹Wilde› Errettungsfantasien wecken sollten, erschienen sie andererseits aufgrund ihrer ‹Natürlichkeit› als unbedarfter und damit tendenziell gottgefälliger. Die eigene Identität wiederum wurde durch die Gegenüberstellung zu den als rückständig dargestellten Verhältnissen als ‹zivilisiert› und überlegen repräsentiert, wobei gerade diese vermeintliche Zivilisation gleichzeitig als potenzielle Bedrohung für den wahren Glauben angesehen wurde<sup>45</sup>. Namentlich der durch den steigenden Wohlstand eingetretene «Einbruch des gottlosen Materialismus» habe die europäischen Gesellschaften «vergiftet» und die Selbstbezeichnung als «christlich» sei zu einer blossen Chiffre verkommen<sup>46</sup>. Innerhalb dieser ambivalenten Alteritäts- und Identitätskonstruktionen wurden von den Missionen je nach Kontext und Anliegen unterschiedliche Aspekte betont, um die Dringlichkeit des Missionsprojekts und dessen Unterstützung durch die heimischen Gläubigen deutlich zu machen. Das aussereuropäische ‹Andere› fungierte dabei als

<sup>44</sup> Gerald FASCHINGEDER, Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie, in: *Historische Anthropologie* 10 (2002), S. 1–30, hier S. 3.

<sup>45</sup> Zum Spannungsverhältnis des missionarischen Otherings siehe Richard Hözl, Aus der Zeit gefallen? Katholische Mission zwischen Modernitätsanspruch und Zivilisationskritik, in: Christoph BULTMANN / Jörg RÜPKE / Sabine SCHMOLINSKY (Hg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte*, Münster 2012, S. 143–164. Diese interdependenten und teils widersprüchlichen Bilder, die die Missionen über das Eigene und das aussereuropäische Andere verbreiteten, erreichten schliesslich jeden Winkel der Schweizer Gesellschaft, vgl. Patrick HARRIES, *Butterfly and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford 2007.

<sup>46</sup> MEIER (wie Anm. 40), S. 120.

Projektionsfolie, vor der das ‹Eigene› abgegrenzt, gespiegelt und eben auch kritisiert werden konnte.

Entsprechend der missionarisch konstruierten Vorbildfunktion Europas erschien das gelebte «Unchristentum – unmittelbar unter den Augen des benachbarten Asien und Afrika»<sup>47</sup> – als grösste Gefahr für die Zukunft. Und die Schweizer:innen wurden dazu aufgerufen, an der «Heimholung der Welt»<sup>48</sup> mitzuwirken: «Die Mission von heute verlangt nicht blass ein gelegentliches Missionsalmosen [sic], sondern den personalen Einsatz eines gelebten Christentums.»<sup>49</sup>

In der Aufnahme, Ausbildung und Betreuung von aussereuropäischen Studierenden sah die Mission ein grosses Potenzial für persönlichen Einsatz. Die Katholik:innen der Schweiz sollten für die jungen Menschen ein «wirklich christliches Umfeld» bereitstellen, in dem sie «das echte Gesicht des Christentums» kennenlernen könnten<sup>50</sup>. Die Mission erhoffte sich eine Stärkung des gelebten Katholizismus und transferierte religiöse Verantwortung in neue Bereiche. Sie suchte der drohenden Orientierungslosigkeit nach 1945 alternative Entwürfe gelebter Religiosität entgegenzustellen<sup>51</sup>. Angesichts der lokalen Erosion der bis anhin tragenden Strukturen des katholischen Milieus sollten glokalisierte Ziele der Stärkung des katholischen Profils dienen<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> HUBER (wie Anm. 32), S. 212.

<sup>48</sup> SCHÄUFELE (wie Anm. 21), S. 160.

<sup>49</sup> HUBER (wie Anm. 32), S. 213.

<sup>50</sup> O. A., Fragen zum Weltmissionssonntag 1968, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatsschrift der Bethlehem Missionare* 72/10 (1968), S. 420–432, hier S. 432.

<sup>51</sup> Urs Altermatt verortet eine Erosion der katholischen Milieustrukturen ab 1950, vgl. Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989. Für die vergleichbare Entwicklung in Deutschland siehe Benjamin ZIEMANN, Missionarische Bewegung und soziale Differenzierung im Katholizismus. Die Praxis der Gebietsmission in der Bundesrepublik 1950–1960, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 17/2 (2004), S. 419–438.

<sup>52</sup> Unter «glokal» verstehen wir nicht einen Gegensatz zwischen dem Lokalen und dem Globalen, sondern fokussieren darauf, wie die beiden

### *Lokale Resonanzen*

Die im missionarischen Diskurs formulierten Ansprüche wurden in der Freiburger Wirklichkeit gebrochen, konterkariert und verschoben. Durch die Präsenz aussereuropäischer Studierender entstand eine *Kontaktzone*, in der Zugehörigkeiten, Identitäten und Lebenswelten konfliktreich verhandelt wurden<sup>53</sup>. Das ‹Andere› war nicht länger passive Projektionsfläche missionarischer Interessen, sondern begegnete als reales Subjekt mit eigener Handlungsmacht, Vorstellungen und Zielen im Alltag. Insbesondere die vermeintliche kulturelle Verankerung im Christentum und die kolonial-rassistische Unschuld der Schweizer:innen wurde von den Studierenden in Frage gestellt.

#### *Europa – «ein gigantisches und kaltes Museum»*

«Das Christentum in der Schweiz finde ich äusserlich. Und warum kommen die Missionare in den schwarzen Erdteil, wenn es in ihrer Heimat selber soviel Spaltung gibt? Ich gehe gern wieder nach Hause; die Gemeinschaft ist dort schöner.»<sup>54</sup> Mit diesen Worten kommentierte ein nigerianischer Student, der in Freiburg Rechtswissenschaft studierte, seinen Aufenthalt in der Schweiz. In den Kolonien

räumlichen Kategorien in gegenseitiger Wechselwirkung stehen. Vgl. Roland ROBERTSON, Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity, in: Mike FEATHERSTONE / Scott LASH / Roland ROBERTSON (Hg.), *Global Modernities*, London 1995, S. 25–44.

<sup>53</sup> Kontaktzone meint in diesem Zusammenhang, dass sich Menschen unterschiedlicher Herkunft begegneten, miteinander interagierten und Beziehungen eingingen. So können Austausch- und Aushandlungsprozesse in den Blick genommen werden, ohne die zugrunde liegenden asymmetrischen Machtverhältnisse zu vernachlässigen. Vgl. zum Begriff Mary Louise PRATT, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York 1992, und zum Missionskontext Rebekka HABERMAS / Richard HÖLZL, Einleitung, in: DIES. (Hg.) (wie Anm. 5), S. 17–19.

<sup>54</sup> Willi STOLZ, Ueberseestudenten vergleichen, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 74/5 (1969), S. 229–231, hier S. 229.

hatten die Studierenden durch die Missionar:innen in glorifizierender Weise von den durch die jahrhundertalte christliche Kultur und Geschichte geformten europäischen Gesellschaften gehört. Der Katholizismus wurde ihnen als Wertegrundlage mit alltagsstrukturierender und gemeinschaftsstiftender Kraft repräsentiert, die das Leben und Handeln von Schweizer:innen von der Wiege bis zur Bahre definierte.

Dies entsprach jedoch nicht den Erfahrungen, die die Studierenden vor Ort machten. Das Christentum stellte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für breite Teile der Bevölkerung der Schweiz keinen prioritären Identitätsmarker mehr dar, seine alltagsweltliche Bedeutung war im Abnehmen begriffen und die Kirchenbindung machte einer anonymen Privatreligiosität Platz<sup>55</sup>. Diese Verschiebung religiösen Lebens brachte es nach der Ansicht der Missionen mit sich, dass die Studierenden vornehmlich mit sogenannten «lauen» Christ:innen in Kontakt kämen, die sie dann missverständlichweise als «typische Vertreter» des Glaubens fehlinterpretieren würden<sup>56</sup>. Es wurde zudem beklagt, dass die Studierenden die Schweizer Gesellschaft offenbar nicht als im Christentum vereint, sondern als gespalten wahrnahmen. Im direkten Vergleich waren es vielmehr die aussereuropäischen Christ:innen, die ihr Leben offen nach christlichen Grundsätzen gestalteten.

Das ursprüngliche Ziel, das religiöse Profil der Studierenden durch ein katholisches Umfeld zu stärken, wurde damit in sein Gegenteil verkehrt. Die Erfahrungen während ihres Studienaufenthalts würden dazu führen, dass die Studierenden die Schweiz «geschockt» ob der Äusserlichkeit des religiösen Lebens verlassen würden. Gefahr dieser Desillusionierung sei eine Abkehr vom Christentum. Da sie keine Verbindung zu ihren «Glaubensbrüdern» und kein «echtes Leben aus dem Glauben» finden konnten, seien sie «so enttäuscht», dass sie «fast nicht mehr an die christliche

<sup>55</sup> Vgl. ALTERMATT (wie Anm. 51), S. 161ff.

<sup>56</sup> O.A. (wie Anm. 50), S. 432.

Liebe» glauben würden<sup>57</sup>. Frustriert kommentierten einige Missionare, dass Europa auf die jungen Menschen den Eindruck eines «gigantischen und kalten Museums» mache und dass so alles, «was Missionare in mühsamer Arbeit aufgebaut» hätten, vom «christlichen» Abendland wieder zunichte» gemacht worden sei<sup>58</sup>. Im Aufeinanderprallen von missionarisch verbreiteten Narrativen und gelebter Realität wurden die der Weltmission inhärenten Prämissen brüchig. Die Erfahrungen in der Schweizer Gesellschaft resultierten bei vielen Studierenden nicht nur in einer Verunmöglichung erfolgreicher Integration und der von den Missionen angestrebten Verankerung im Christentum. Sie führte darüber hinaus zu einer grundsätzlichen Hinterfragung des kolonialen Superioritätsanspruchs der Weissen<sup>59</sup>. Vor der Folie der direkten persönlichen Begegnung mit dem durch Missionar:innen und Kolonialmächte angepriesenen Europa erschienen den Studierenden ihre eigenen Heimatländer als menschlicher, und die jahrhundertelang propagierte Überlegenheit der Grundfeste von Zivilisation, Christentum, Fortschritt und Entwicklung wurde in Frage gestellt.

Die Missionen befürchteten, dass die Begegnung mit diesem «gigantischen und kalten Museum» schliesslich nicht nur in einer Abwendung vom Christentum resultiere, sondern gar die Verbreitung des Kommunismus forciere:

«Fünfzehn Jahre lebte Jomo Kenyatta, der bekannte Kikuyu-N., im christlichen Abendland. Er kam als Christ und kehrte als diplomierter Heide wieder nach Afrika zurück, um das geistige Haupt der Mau-Mau-Bewegung zu werden. Tschu Enlai und Ho Chi-minh

<sup>57</sup> WILD (wie Anm. 4), S. 184.

<sup>58</sup> Louis ZIMMERMANN, Unter uns, in: *Wendekreis. Illustrierte Monatsschrift der Missionsgesellschaft Bethlehem* 78/3 (1973), S. 32.

<sup>59</sup> Weiss wird in diesem Artikel kursiv geschrieben, um seinen Konstruktionscharakter zu unterstreichen. Die Bezeichnung referiert nicht auf die biologische Eigenschaft einer Gruppe, sondern auf ihre historisch bedingte Macht-position.

kehrten aus dem christlichen Abendland als fanatische Vorkämpfer des Weltkommunismus in ihre asiatische Heimat zurück.»<sup>60</sup>

Der Verweis auf zeitgenössisch bekannte Führungspersonen der Dekolonisationsbewegung sollte den heimischen Katholik:innen das ganze Ausmass ihrer Verantwortung vor Augen führen. Gleichzeitig zementierten solche Erzählungen den rassistischen Stereotyp einer fehlenden Eigenständigkeit und differenzierten Entscheidungskraft aussereuropäischer Menschen. Die Missionen bildeten damit zwar die gespiegelte Realität und die Handlungsmacht der Akteure ab. Sie verstanden es aber, diese in ihre propagierten Weltsichten einzubinden und reproduzierten asymmetrische Machtverhältnisse und koloniale Denksysteme aufs Neue.

Im globalen Systemwettkampf wurde die Position der katholischen Mission aber nicht nur aufgrund der fehlenden religiösen Verankerung europäischer Gesellschaften geschwächt, sondern insbesondere auch durch die vermeintlich egalitärere und antirassistische Ausrichtung des Kommunismus. Es wurde argumentiert, dass «im Gegensatz zu den Kolonialherren [...] noch nie ein Russe einem Schwarzen etwas zuleide getan»<sup>61</sup> habe. Während seines Aufenthalts an Universitäten des Ostens würde der aussereuropäische Student, gerade auch aus Afrika, «als Gleichberechtigter geachtet und dadurch begreiflicherweise für das Regime gewonnen»<sup>62</sup>. Die Mission erklärte, dass im Gegensatz zu westlichen Ländern die Kategorie «Rasse»<sup>63</sup> im Osten keine Rolle spiele. Dies hetze afrikanische und

<sup>60</sup> HUBER (wie Anm. 32), S. 213. Um die pauschale Entmenschlichung und rassistische Verletzung, die das N-Wort beinhaltet, nicht zu wiederholen, wird es in diesem Artikel durch N\_ abgekürzt. Seine Geschichte ist untrennbar mit jener der Versklavung und des Kolonialismus verflochten und seine Verwendung dient(e) der Aufrechterhaltung einer Vormachtstellung von Weissen.

<sup>61</sup> BISCHOFSBERGER (wie Anm. 41), S. 110.

<sup>62</sup> K. B., Zur Gebetsmeinung des Monats Juni. Afrika am Scheideweg. Abwendung des gottlosen Kommunismus, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatsschrift der Bethlehem-Missionare* 61/7 (1956), S. 348–352, hier S. 349.

<sup>63</sup> Der Begriff wird in Anführungs- und Schlusszeichen gesetzt, um zu unterstreichen, dass es sich um ein rassismusbegründendes Konstrukt handelt.

asiatische Studierende, die zukünftige Elite in den neuen Staaten, gegen Europäer:innen auf und schaffe selbst Misstrauen gegenüber der Mission<sup>64</sup>. Die jungen Menschen erzwangen damit eine kritische Überprüfung der sich selbst zugeschriebenen Prinzipien christlicher Brüderlichkeit in europäischen Gesellschaften und forcierten die katholische Mission, diesem – der Kirche schadenden – Missstand Aufmerksamkeit zu schenken. Damit setzten sie auch die bis anhin als selbstverständlich angenommene rassistische Unbefangenheit der Schweiz auf die missionarische und öffentliche Agenda.

### *Rassismus – «die brutale Kehrseite der schönen Zivilisation»*

Die Studierenden thematisierten einen systematischen, die Schweizer Gesellschaft durchziehenden Rassismus und rüttelten damit am äusserst vulnerablen Selbstbild der *weissen Unschuld*<sup>65</sup>. Das Regime einer europäischen *racelessness*<sup>66</sup> nach 1945 wurde in der Schweiz mit dem dominanten Geschichtsbild als «koloniale Outsiderin»

Damit wird eine klare Distanz zu demjenigen Begriffsverständnis geschaffen, das eine Einteilung und Hierarchisierung von Menschen nach vermeintlich biologischen, kulturellen und religiösen Unterschieden behauptet.

<sup>64</sup> O. A., Aus der weiten Weltmission. Licht und Schatten. Christliche Sozialordnung in Südafrika, in: *Bethlehem. Illustrierte Monatszeitschrift der Bethlehem-Missionare* 57/11 (1952), S. 484–491, hier S. 491.

<sup>65</sup> Gloria Wekker untersuchte dieses Phänomen der gleichzeitigen Negierung kolonialer Verflechtungen und rassistischer Diskriminierung und dessen Implikationen für die Kultur in den Niederlanden, siehe Gloria WEKKER, *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham 2016.

<sup>66</sup> Das Konzept des *raceless racism* verweist auf das für Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg beobachtbare Phänomen, dass «Rasse» zwar keine offen artikulierte Ordnungskategorie mehr bilden konnte, Rassismus jedoch ein zentrales gesellschaftstrukturierendes Element mit realer Wirkungsmacht blieb. Rassifizierendes Denken und Handeln sowie deren Effekte werden auf diese Weise unsichtbar und unbenennbar gemacht, was zu ihrer Kontinuität beiträgt. Vgl. David Theo GOLDBERG, Racial Europeanization, in: *Ethnic and Racial Studies* 29/2 (2006), S. 331–364. Für die Schweiz siehe Noémi MICHEL, Sheepology. The Postcolonial Politics of Raceless Racism in Switzerland, in: *Postcolonial Studies* 18/4 (2015), S. 410–426.

kombiniert und so die Vorstellung einer von Rassismus unbelasteten Gesellschaft verfestigt<sup>67</sup>. Im christlichen Kontext wurde diese Identitätskonstruktion darüber hinaus durch die Konzeptualisierung missionarischen Wirkens als egalisierend und deshalb genuin antirassistische Handlung verstärkt.

Während die Missionen einerseits selbst die zentralen Produzentinnen dieser humanitären Selbstbilder waren, unterzogen sie diese andererseits in Bezug auf die neuen Verhältnisse in der Schweiz zusehends auch einer Demontage und kritischen Beleuchtung. Die Selbstzuschreibung einer antirassistischen Kultur von Schweizer:innen wurde etwa vom Bethlehem Missionar, Anthropologen, Schriftsteller und Redaktor Albert Plangger 1959 als «billiger Pharasäismus» entlarvt. Der «fremdrassige Mensch» trete hier nach wie vor rein als «Individuum auf, vorübergehend und in einer von uns (den Bewohnern des Gastlandes) angepassten Lebensweise». Die Begegnung würde daher als «durchaus willkommene Illustration der rassistischen Vielfalt, die wir sonst nur vom Hörensagen, aus Büchern und Filmen kennen», und als «konfliktfrei, verständnisvoll, vornehm» empfunden – «der Farbige weckt und befriedigt wenigstens unser Kuriositäteninteresse». Sobald jedoch eine gewisse «persönliche Nähe» in Kauf genommen werden müsse und «die Farbigen» nicht mehr «die mehr oder weniger liebenswerten, vorübergehend zur Schau gestellten Kuriositäten oder Exotika» seien, beginne ein «konfliktgeladenes soziales Drama», so Plangger weiter. Der Rassismus sei das Ergebnis «unserer durch die Erbsünde verwundeten Natur, die sich listig und geschmeidig an dem großen Gebot der Nächstenliebe vorbeiquetscht». Nebst dieser theologischen Begründung stellte er das «Rassenproblem» weiter als Folge von «anerzogenen Vorurteilen, psychologischen Hemmungen und gesellschaftlichen Konventionen» dar, die so stark verankert seien, dass sie nur schwer überwunden werden könnten:

«Wir geben uns kaum genug Rechenschaft über unser stark ausgeprägtes europäisches Rasse- und Kulturbewusstsein. Wie

<sup>67</sup> Paradigmatisch dafür PURTSCHERT/LÜTHI/FALK (wie Anm. 11).

eine hochragende Feste haben wir es gebaut, das Haus unserer Werte, unserer Weltschau. Als «menschlich» gilt uns zunächst nur noch das Heimische, Vertraute, Vaterländische. Unsere diesbezüglichen Ansichten sind verhärtet und verkrustet.»<sup>68</sup>

Gerade im Hinblick auf «farbige Studenten unter uns»<sup>69</sup> sah sich die Missionsgesellschaft zur Intervention verpflichtet und gab den betroffenen Individuen eine Plattform zur Sichtbarmachung ihrer Erfahrungen mit dem in der Schweiz strukturell verankerten *Alltagsrassismus*<sup>70</sup>. Der Student Joseph Ntamahungiro orientierte die Leserschaft 1980 zum Beispiel über seine enttäuschten Erwartungen an der Universität Freiburg. Ihm sei deutlich vermittelt worden, «dass man dort <unter sich> bleiben will, dass man nur in <seinen Kreisen> miteinander verkehrt». Er habe sich deswegen stets «schrecklich allein» gefühlt, etwas sei in ihm «zerbrochen», da er «die brutale Kehrseite der schönen Zivilisation kennengelernt» habe<sup>71</sup>. Auch ein Student aus Uganda beklagte den «<esprit cartésien>, d.h. das brüske Urteil, die eilfertige Einteilung der Menschen. Trotz Einladungen, die man erhält, sind echte Begegnungen schwierig; in den Augen vieler ist und bleibt unsereins der <N\_>»<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Albert PLANGGER, Überlegungen zur Rassenfrage, in: *Bethlehem-Kalender* 37 (1959), S. 83–86.

<sup>69</sup> Eva-Maria KREMER, Heim für helle Köpfe. Farbige Studenten unter uns, in: *Wendekreis. Illustrierte Monatszeitschrift der Missionsgesellschaft Bethlehem* 82/5 (1977), S. 46–47, hier S. 47.

<sup>70</sup> Der Begriff *Alltagsrassismus* umfasst rassistische Diskurse, Narrative, Wissenssysteme, Machtmechanismen und -praxen, die in Gesellschaften, Individuen und Institutionen verankert sind. Der Alltagsrassismus formt und beeinflusst Gesellschaften auf subtile Weise, indem er historische, kulturelle und institutionalisierte Ungleichheitsverhältnisse normalisiert. Vgl. hierzu Philomena ESSED, *Everyday Racism*, Newbury Park 1991.

<sup>71</sup> Joseph NTAMAHUNGIRO, Wie ich die Schweiz entdeckte, in: *Bethlehem-Jahrbuch* 59 (1980), S. 22–23.

<sup>72</sup> STOLZ (wie Anm. 54), S. 230.

Die aussereuropäischen Studierenden hielten den Schweizer:innen nicht nur vor Augen, dass auch sie Teil eines Europas mit kolonialrassistischer Vergangenheit und Gegenwart waren, sondern sie thematisierten auch die ganz spezifische Natur des Schweizer Rassismus. Dieser sei zwar nicht «so eindeutig und offenkundig [...] wie jener in den Vereinigten Staaten oder Südafrika». Typisch schweizerisch aber sei «eine versteckte, schleichende Ablehnung der Ausländer, der Fremden»<sup>73</sup>. Der hiesige Rassismus sei «eher unterschwellig als offensichtlich»: «Man hört kaum einmal einen Schweizer sagen: Dieser Dreckn\_! Es kommt höchstens vor, dass ein kleines Kind auf uns weist: Schau Mama, ein N\_! Doch das ist natürlich nicht Rassismus.»<sup>74</sup> Gerade diese ironische Wendung verweist darauf, wie der erlebte Schweizer Alltagsrassismus überaus schwierig zu thematisieren war, da er systematisch hinter vorgehaltener Hand artikuliert wurde<sup>75</sup>.

Als verletzend empfanden die Studierenden insbesondere ihre Behandlung durch die Fremdenpolizei, die Diskriminierung an der Universität, das ablehnende Verhalten von Schweizer:innen im öffentlichen Verkehr oder bei der Zimmersuche<sup>76</sup>. Nebst dieser generellen Diskriminierung erfuhren die jungen Männer auch *s/exotisierende* Formen des Rassismus<sup>77</sup>. Beschrieben wurde das Verhalten

<sup>73</sup> Men DOSCH, Sind die Schweizer Rassisten?, in: *Wendekreis. Illustrierte Monatszeitschrift der Missionsgesellschaft Bethlehem* 84/10 (1979), S. 16–17, hier S. 16.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Die Aussagen der Studierenden verweisen auch auf die typisch schweizerische Strategie, Rassismus als Fremdenfeindlichkeit zu verdecken, was verharmlosend wirkt und Kontinuitäten zwischen Kolonialismus, Rassenforschung und Gegenwart verschleiert, siehe Stefanie Claudine BOULILA, Race and Racial Denial in Switzerland, in: *Ethnic and Racial Studies* 42/9 (2018), S. 1401–1418.

<sup>76</sup> DOSCH (wie Anm. 73), S. 17.

<sup>77</sup> Der Begriff der S/exotisierung wurde von Jovita dos Santos Pinto geprägt und verweist auf das diskriminierende Zusammenspiel von Sexualisierung und Exotisierung, vgl. JOVITA DOS SANTOS PINTO, Spuren. Eine Geschichte Schwarzer

von Schweizer Frauen, «in der Regel sind es ‹mittelalterliche› – die besonders schwarzafrikanische Studenten als blosse Sexualobjekte betrachten und auszubeuten versuchen. Es kommt – so wird erzählt – gar nicht selten vor, dass Schwarzafricaner nachts auf der Strasse oder von einem Fenster heraus völlig unmissverständlich zum Beischlaf aufgefordert werden. ‹Ach Monsieur, ich möchte wissen, wie das mit einem Schwarzen ist!›»<sup>78</sup> Diese zweifache Objektivierung, in der sich sexualisierte und rassifizierte Diskriminierungsformen überkreuzten, wurden als «besonders peinlich, weil enorm rassistisch» wahrgenommen<sup>79</sup>.

Die vermehrten Meldungen von verletzenden Rassismuserfahrungen und deren ungünstigen Auswirkungen auf die Ziele der katholischen Kirche veranlassten schliesslich auch das Justinus-Werk dazu, sich selbst Rechenschaft darüber abzugeben, wie «brüderlich» ihr gelebtes Christentum tatsächlich war – oder ob es auch vor der Kategorie «Rasse» halt machen würde. Für die goldene Jubiläumsfeier 1977 wurde daher zu kritischer Selbstreflexion ermahnt:

«Während die einen bereits von einer vielrassischen Gesellschaft träumen, die die verschiedenen Kulturen miteinander verbindet und die eigene neu belebt, sind andere immer noch dem Vorurteil verhaftet, Farbige seien unzivilisiert wie die Affen. [...] Wenn das Justinus-Werk in Fribourg sein Goldenes Jubiläum feiert, wäre es für uns alle vielleicht einmal an der Zeit, darüber nachzudenken, ob es nicht auch an

Frauen in der Schweiz, in: Shelley BERLOWITZ / Elisabeth JORIS / Zeedah MEIERHOFER-MANGELI (Hg.), *Terra incognita? Der Treffpunkt Schwarzer Frauen in Zürich*, Zürich 2013, S. 143–185.

<sup>78</sup> DOSCH (wie Anm. 73), S. 17.

<sup>79</sup> Ebd. Der Begriff der Rassifizierung verweist darauf, dass es sich bei «Rasse» nicht um natürliche Unterschiede zwischen Menschen handelt, sondern dass die Unterteilung in Menschengruppen und die damit einhergehende Zuordnung von Eigenschaften sowie deren Hierarchisierung das Resultat sozialer und historischer Prozesse zur Herstellung und Stabilisierung von Machtverhältnissen sind, vgl. Chantal CRENN / Simona TERSIGNI, Entretien avec Eric Fassin, in: *Corps* 1/10 (2012), S. 21–27.

uns liegen könnte, dass es sowenig zu gegenseitigem Geben und Nehmen kommt.»<sup>80</sup>

### *Regionalgeschichte: entgrenzt und vielstimmig*

Das Justinus-Werk und die katholische Mission haben die Universitätsstadt Freiburg zu einem transkulturellen Begegnungs- und Austauschort werden lassen. Ein Blick auf diese Momente der wechselwirkenden Verflechtungen von Globalem und Lokalem eröffnet neue Sichtweisen auf ihre Geschichte, welche stets auch durch vielschichtige Bezüge über regionale Grenzen hinaus geprägt war.

Nebst diesem Aufbrechen geografischer Eingrenzungen birgt die Pluralisierung der Akteursperspektiven grosses Potenzial für die Geschichtswissenschaft. Die Integration von Stimmen, die ausserhalb des klassischen Kanons historischer Untersuchungen situiert wurden und werden, kann hegemoniale Geschichtsentwürfe kritisch beleuchten, ergänzen und teilweise dekonstruieren. In dem offizielle Diskurse und Interessen durch die Erfahrungen der aussereuropäischen Studierenden selbst ergänzt werden, lassen sich bisherige eurozentrische Fragestellungen nach Erfolg oder Scheitern transnationaler Ausbildungsprogramme aufbrechen und um die dialektische Dimension der Begegnung erweitern. So stellten die jungen Menschen aus den (ehemaligen) Kolonien beispielsweise gerade jene Gewissheiten in Frage, die Freiburg ursprünglich als prädestiniert für die Ausbildung der zukünftigen Elite der politisch souverän werdenden Staaten hatten erscheinen lassen. Die aktive Verstummung solcher Perspektiven hat unter anderem dazu geführt, dass polierte Geschichtsbilder die notwendigen Debatten über gesellschaftliche Prozesse in der Schweiz und ihre Verantwortung in der Welt erschwert bis verhindert haben.

Besonders deutlich wird dies mit der gespiegelten Wirklichkeit der Studierenden in Bezug auf die Selbstwahrnehmung der

<sup>80</sup> KREMER (wie Anm. 69), S. 47.

Schweizer:innen als rassistisch unbelastet. Mit der Benennung einer «verdeckten», «typisch schweizerischen Ablehnung» thematisierten sie bereits damals eine Form von Rassismus, die in den letzten Jahren kontrovers diskutiert wurde. In der Schweiz wird von diversen Seiten nach wie vor das Geschichtsbild einer ‹helvetischen Insel› und damit einer vermeintlichen ‹Unschuld› im Kolonialismus vehement verteidigt, mit der Erzählung einer neutralen und humanitären Tradition kombiniert und argumentativ breitenwirksam fruchtbar gemacht. Dadurch stösst die Benennung, Diskussion und Bekämpfung solcher «verdeckten» Rassismen auf viel Widerstand, was selbst wiederum die Persistenz ihrer Wirkungsmacht und Reichweite befördert. Ein analytisch geschärfter Blick auf Momente des transkulturellen Austausches und der Begegnung erlaubt es, die Geschichte Freiburgs – aber auch jene der gesamten Schweiz – breiter zu beleuchten sowie die Auswirkungen dieser Geschichte auf unser Hier und Jetzt zu überdenken.