

Zeitschrift:	Mitteilungen des historischen Vereins des Kantons Schwyz
Herausgeber:	Historischer Verein des Kantons Schwyz
Band:	116 (2024)
Artikel:	Traumberuf SMB-Missionar : Wunschvorstellung, Wirklichkeit und Wandel im 20. Jahrhundert
Autor:	Miller, Barbara / Rees, Simone
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1074583

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: 17.02.2026

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

Traumberuf SMB-Missionar

Wunschvorstellung, Wirklichkeit und Wandel im 20. Jahrhundert

Barbara Miller und Simone Rees

In Immensee, einer zwischen dem Rigi und der Halbinsel Chiemen eingebetteten Ortschaft an einer Bucht des Zugersees, kann an einem Wegweiser die Himmelsrichtung und Distanz nach Haiti, Kolumbien und Tansania, nach Taiwan, Simbabwe und den Philippinen, sowie nach Japan, Mozambique, Bolivien, Kenia und Peru abgelesen werden.¹ Die Schilder verdeutlichen, dass das kleine Dorf im Kanton Schwyz im Verlauf des 20. Jahrhunderts Knotenpunkt globaler Beziehungen war.

Aufgestellt wurde dieser Wegweiser von der katholischen Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB), welche seit 1924 von hier aus Priester und Laienbrüder in aussereuropäische Gebiete entsandte.² Meist aus ärmeren, kinderreichen und in ländlichen Gebieten beheimateten Familien stammend, teilten diese Missionare³ einzigartige, transnationale Biografien und spielten eine elementare Rolle in der globalen Verflechtung der Schweizer Gesellschaft.⁴ Durch die Spendenkampagnen der SMB gelangten ihre Lebenswege und Alltagsgeschichten in den öffentlichen Raum der Schweiz, sie verkörperten die Globalität der katholischen Kirche und eröffneten den heimischen Gläubigen ein Fenster zur Welt. Angewiesen auf finanzielle wie personelle Unterstützung investierten Missionen viel Kreativität in ihre breitangelegten Werbekampagnen und die Menschen in der Heimat

konnten nachvollziehen, wie «Ihresgleichen» in weit entlegene Weltregionen reisten, dort lebten und als «anders» konzeptualisierten Menschen begegneten.

Dabei erreichten katholische Missionen, und vor allem die SMB, insbesondere auch die ländlichen Teile der Schweizer Bevölkerung und wirkten somit an den vermeintlichen «Rändern der Ränder» sowohl des Kolonialismus als auch der Moderne.⁵ Die katholischen Missionen konstruierten, verfestigten und verbreiteten in ihren Kampagnen Entwürfe des «Eigenen» und des «Anderen» und waren damit wichtige Akteurinnen der Schweizer Identitätsformation.⁶ Die im öffentlichen Raum omnipräsenten und bis heute gut erinnerten Vorstellungen von Missionaren spielten in diesem Prozess eine fundamentale Rolle.

Der Beruf als Missionar versprach Möglichkeiten für Aufenthalte in geografisch weitentfernten Gebieten in einer Zeit, in welcher Fernreisen noch einer kleinen Schicht der Bevölkerung vorbehalten waren. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts waren die «globalen Netzwerke des Religiösen»⁷ von Missionarinnen und Missionaren durch ihre bemerkenswerte Mobilität und gleichzeitig enge Vernetzung aussergewöhnlich. Dieser Beruf bedeutete für Menschen aus der Schweiz aber nicht nur räumliche Mobilität, sondern auch soziale. SMB-Brüder und -Priester kamen

¹ Dieser Artikel entstand im Rahmen des SNF-Forschungsprojektes «Katholische Mission im Zeitalter von Kolonialismus und Dekolonisation», das von 2017–2024 an der Universität Fribourg durchgeführt wurde.

² Organisatorisch handelte es sich bei der SMB um eine Gemeinschaft aus Weltpriestern und Laienbrüdern, welche bis 1974 zwei deutlich unterscheidbare Stände mit jeweiligen Pflichten und vor allem Rechten formten. Letztere waren in der Regel gelernte Handwerker, die im Gegensatz zu Priestern nicht geweiht wurden, aber ebenfalls das Gelübde der Armut, des Zölibats und des Gehorsams abgelegt hatten.

³ Wer als Missionar anerkannt wird, ist in erster Linie eine Frage der Zu- und Abschreibung und daher an Machtverhältnisse gebunden. Frauen und aussereuropäische Menschen wurden in den zeitgenössischen Diskursen nur selten offiziell als Missionare bezeichnet, obwohl sie wichtige missionarische Tätigkeiten ausübten und missionarische

Räume und Inhalte massgeblich mitgestaltet haben. Habermas; Hözl: Mission global, S. 10–12. Auch Brüder wurden über lange Zeit, teilweise bis in die 1950er-Jahre, nicht als «wahre» Missionare anerkannt. In diesem Artikel bezieht sich der Begriff «Bethlehem-Missionare» auf die durch die SMB angestellten Laienbrüder und Weltpriester.

⁴ Egger: Transnationale Biographien.

⁵ Fischer-Tiné; Pürtschert (Hg.): Colonial Switzerland.

⁶ Zu den Kampagnen katholischer Missionen in der Schweizer Nachkriegszeit und den darin enthaltenen Identitäts- sowie Alteritätsentwürfen: Bleuer; Miller: Verkörpern – Verfestigen – Verflechten.

⁷ Rebekka Habermas spricht auch von der «most entangled» Berufsgruppe. Habermas: Mission im 19. Jahrhundert. Siehe weiter: Wendt: Mission transnational, transkolonial, global; Ratschiller; Wetjen (Hg.): Verflochtene Mission.

über die religiöse Berufung in veränderte Machtpositionen und wirkten in Weltregionen, in welchen sie aufgrund ihrer Herkunft und Hautfarbe zur *weissen*⁸ Elite gehörten.⁹

An der Figur *des Missionars* zeichnen wir in diesem Artikel nach, wie ein Traumberuf medial konstruiert wurde, welche Vorstellungen und Fantasien damit verknüpft waren und welche Möglichkeiten sich durch die missionarische Laufbahn ergeben konnten. Ferner wird aber auch aufgezeigt, wie Vorstellungen auf reale Gegebenheiten prallten, wie die spezifischen Strukturen der Einsatzgebiete sowohl Handlungsräume eröffneten als auch missionarischen Herrschaftsfantasien und Machtansprüchen Grenzen setzten. Schliesslich lassen sich Adaptionen und Veränderungsprozesse in der Idealvorstellung *«eines Missionars»* in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beleuchten, mit denen auf den geopolitischen und gesellschaftlichen Wandel reagiert werden sollte. Die damit einhergehenden Debatten und Diskussionen offenbaren Persistenzen und Brüche, die weit über die Frage nach missionarischen Merkmalen hinausreichen. Gerade diese ambivalenten Spannungen und Konflikte um die Aushandlung *«des Missionars»* werden aber nur in einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive greifbar. Es bedarf eines transregionalen Analyserahmens, in dem Quellen aus der heimischen Institution in Immensee und solche aus dem missionarischen Einsatzgebiet überkreuzt betrachtet werden. Nur so wird diese Geschichte in ihrer ganzen Komplexität, Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit fassbar.

⁸ Um zu unterstreichen, dass es sich bei *weiss* nicht um eine biologische, sondern um eine sozial konstruierte Kategorie handelt, welche allerdings stets reale Auswirkungen auf die Verteilung von Privilegien und Macht hatte, wird hier eine kursivierte Schreibweise gewählt. Das Adjektiv *Schwarz* indessen wird gross und nicht kursiv geschrieben, was der aktuellen Politik anti-rassistischer Aktivisten und Aktivistinnen entspricht und als Selbstbezeichnung auf die geteilte Erfahrung kolonialrassistischer Diskriminierung verweist. Ferner wird das *N*_Wort hier durch einen Unterstrich zensuriert, um die verletzende Wirkung des rassistischen Begriffes nicht zu reproduzieren.

⁹ Die Teilhabe am Machtanspruch einer *weissen* Führungsschicht bedeutet dabei nicht, dass diese als homogene Einheit begriffen werden kann. Vielmehr musste das «Weissein» als fragiles Band zwischen Gruppen unterschiedlicher sozialer und nationaler Herkunft, religiöser Ausrichtung oder Geschlecht, Generationen und beruflicher Funktionen stets aufs Neue reproduziert werden, da daran die zu legitimierenden Privilegien gebunden waren. Siehe zum Beispiel: Charumbira: *Becoming Imperial*, S. 167.

¹⁰ Menrath: *Mission Sitting Bull*.

Bewerbung, Laufbahn und Wandel eines Berufs

Bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die missionarische Aktivität der katholischen Schweiz vor allem durch die vereinzelte Entsendung von Missionaren und die Gründung von Ordensniederlassungen geprägt. So unterhielten etwa die Kapuziner im 18. Jahrhundert eine Gebietsmission in Russland und ab 1843 in Indien. Die Benediktiner aus dem Kloster Einsiedeln gründeten 1854 eine Niederlassung in den USA, von wo aus sie die in den Reservaten lebende autochthone Bevölkerung zu missionieren suchten.¹⁰ Die entscheidenden Impulse für eine breite katholische Missionsbewegung kamen erst in der Zwischenkriegszeit, als neue Missionsorganisationen gegründet und bestehende ihre Aktivitäten global ausweiteten. Nach 1945 verzeichnete sie durch die Intensivierung der Werbeanstrengungen einen massiven Zuwachs sowohl in finanzieller wie in personeller Hinsicht¹¹ und erlebte in den 1950er und beginnenden 1960er-Jahren ihre eigentliche Hochphase.¹²

Diese Aufbruchstimmung gipfelte in der Durchführung eines «Missionsjahrs» 1960/61.¹³ In dieser Grossaktion wurde breit über die Tätigkeiten der katholischen Mission informiert und um Spenden sowie Nachwuchs geworben.¹⁴ Das «Missionsjahr» war ein voller Erfolg und schloss mit einem Spendenresultat von fast 17,5 Millionen Franken,¹⁵ was in der Perspektive der Missionen die «wohl noch nie

¹¹ Im internationalen Vergleich stellte dies eine verzögerte Entwicklung dar. Frankreich oder Deutschland verzeichneten beispielsweise bereits seit den 1820er-Jahren eine Zunahme an katholischen Missionsvereinigungen, wobei sich diese zunächst auf die sogenannte «Volksmission» der heimischen Gläubigen konzentrierten und dann ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstärkt auch aussereuropäische Gebiete einbezogen. U. a. Faschingeder: *Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte*; Hölzl: *Aus der Zeit gefallen?*

¹² Altermatt; Widmer: *Das Schweizerische Missionswesen*.

¹³ Hauptträger waren die katholischen Jugendverbände, die Schweizerische Bischofskonferenz, die verschiedenen Missionsinstitute und die Päpstlichen Missionswerke. o. A.: *Einführung*, S. 3.

¹⁴ In der eigens für das Missionsjahr herausgegebenen Illustrierten wurde eingangs betont, dass es sich nicht um eine der «üblichen Geldsammelungen» handle, sondern dass das Missionsjahr ein Versuch sei, «einer ganzen Generation eine echt missionarische Haltung zu schenken». Hengartner: *Das Missionsjahr – ein kühnes Attentat*, S. 2.

¹⁵ Heim: *Ergebnis des Missionsjahres: 17,4 Millionen*, S. 626.

dagewesene Hilfs- und Geberbereitschaft» der Schweizer Gesellschaft für aussereuropäische Gebiete belegte.¹⁶ Bis Mitte der 1960er-Jahre nahmen ebenso die für die Mission arbeitenden Priester, Schwestern und Laienhelfenden kontinuierlich zu: Zwischen 1955 und 1966 stieg die Anzahl der Schweizer Personen im Missionseinsatz von 1383 auf 1964 an.¹⁷

Diese Hochphase in der Nachkriegszeit war inhaltlich wie diskursiv durch die Bedingungen des Kalten Krieges, die Dekolonisationsprozesse in Asien und Afrika, das Aufkommen der vermeintlich säkularen Entwicklungshilfe und das Ende des ‹rassischen Paradigmas› strukturiert. Diese veränderten Kontexte bedeuteten für die SMB und ihre Missionare einen Moment der Möglichkeit und der Unsicherheit zugleich: Es entstanden sowohl neue Problemfelder und Konkurrenzsituationen als auch erweiterte Denkhorizonte über die zukünftige Ausgestaltung globaler Verhältnisse und die Rolle des Religiösen.¹⁸ Der Blick auf die medial konstruierten ‹Missionarsbilder›, auf die Internationalität der missionarischen Ausbildung sowie auf die Reaktionen der SMB angesichts des tiefgreifenden, weltumspannenden soziopolitischen Wandels legt dabei das Spannungsverhältnis von Modernisierungsbestrebungen und der Persistenz wirkmächtiger Narrative und Politiken offen.

Mediale Konstruktion kolonialer Männlichkeit

1939 fragte ein SMB-Missionar in der hauseigenen Monatzeitschrift «Bethlehem» das Schweizer Publikum, welch «Bubenherz» nicht höherschlagen würde, sobald es von «Räubergeschichten hört, von Jagden auf Tiger, Elefanten und Leoparden, von Menschenfressern und ähnlichen Dingen». So sei es nämlich auch ihm ergangen, beschrieb der Autor, als er Jahre zuvor an Lichtbildervorträgen den Missionaren zugehört und sich anschliessend für diesen beruflichen Werdegang entschieden habe.¹⁹ Die Medienkampagnen der katholischen Missionen zielten nicht nur darauf ab, Spenden zu generieren und die Gläubigen somit von dem missionarischen Vorhaben zu überzeugen, sondern insbesondere auch jungen Nachwuchs zu begeistern und für die Mission zu mobilisieren. Werbewirksam wurde dabei ein Bild des Missionars konstruiert, in dem sich religiöse Berufung mit kolonialen Fantasien vermischt und dadurch grosse Attraktivität ausübt.

Die kirchliche Laufbahn erhielt durch das missionarische Einsatzgebiet im aussereuropäischen Raum eine Dimension, in der exotisierte Sehnsuchtsträume bedient werden konnten.²⁰ Die Missionsgebiete – dargestellt als prähistorische Regionen, bevölkert von vermeintlich wilden und gefährlichen Tieren und Menschen – erschienen als potenzielle Räume für Entdeckungen und Abenteuer; als Orte, in welchen sich heroische Männlichkeit entfalten konnte. In den Kampagnen der SMB wurde der Missionar als Mann zelebriert, welcher sich kampfbereit der bedrohenden Tierwelt, dem extremen Klima, den als primitiv imaginierten Menschen, den rudimentären Hygienebedingungen und tropischen Krankheiten stellen würde. Dieses heroische Bild des auf alle Annehmlichkeiten verzichtenden Missionars kulminierte im finalen Opfertod, welcher märtyrerische Anklänge hatte.²¹

Zur Konstruktion des in einer hostilen Umgebung agierenden religiösen Kämpfers luden die Kampagnen der SMB das Missionarsbild mit soldatischer Männlichkeit auf,²² wobei imperiale Eroberungsnarratologien mit christlicher Bekehrungsterminologie verknüpft wurden. So seien Missionare etwa auf «Eroberungsreisen für Christus»²³ und Missionsstationen wurden als ihr «Reich»²⁴ bezeichnet, wodurch die Priester als Herrscher und Führer erschienen. Auch Naturbeschriebe waren regelmässig durchzogen mit der religiösen Übersetzung von kolonialen Eroberungstopoi und Rückständigkeitsklischees, wodurch Vorstellungen von aussereuropäischer Wildheit und Primitivität zementiert

¹⁶ Ammann: Die Missionshilfe muss wesentlich sein, S. 81. Gemäss dem im Vorfeld festgelegten Verteilschlüssel entfielen auf jeden Schweizer Missionar rund 7000 Franken, womit die SMB allein für ihr Missionsgebiet im kolonialen Simbabwe rund 800 000 Franken zugesprochen erhielt vgl. o. A.: Schlussabrechnung des Missionsjahres, S. 193.

¹⁷ Odermatt: Der finanzielle Beitrag, S. 99.

¹⁸ Zur Deutung der Dekolonisation als «moment of uncertainty», Cooper: Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization, S. 10.

¹⁹ Böhi: Wir fahren zu den N_, S. 67.

²⁰ Die Exotisierung war spätestens seit dem Fin de Siècle eine populäre Form europäischer Diskurse über koloniale Gebiete und Menschen, siehe: Bongie: Exotic Memories.

²¹ Zur Rolle der missionarischen Opfertheologie in der Identitätskonstruktion der Missionare, Weidert: «Solche Männer erobern die Welt».

²² Zur soldatischen Männlichkeit im deutschsprachigen Raum, Seifert: Identität, Militär, Geschlecht.

²³ Michlig: Auf Eroberungsreisen für Christus.

²⁴ Winterhalder: Missionar und Baumeister, S. 78.

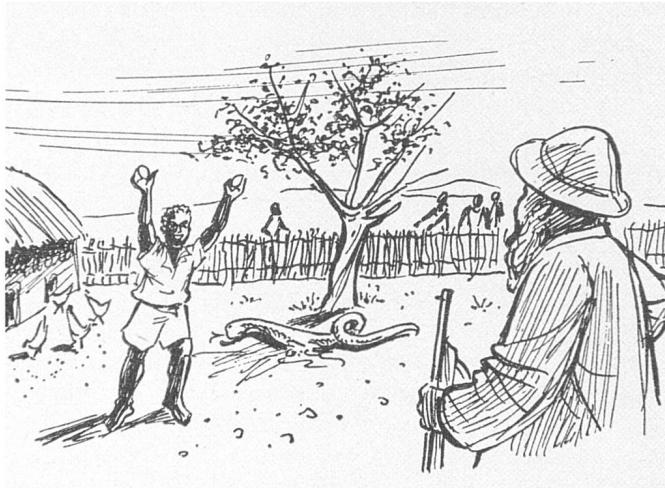


Abb. 1 und 2: Zwei Illustrationen aus der Zeitschrift «Das kleine Bethlehem», die in den 1950er-Jahren koloniale Superioritätsfantasien vermittelten.

und missionarische Männlichkeit akzentuiert wurden: Die afrikanische Landschaft habe «etwas unsäglich Verlockendes und Berauschendes» für den «boden hungrigen Europäer», der «diese scheinbar herrenlose Natur unter seinen Fuss zu zwingen» suche.²⁵ In den missionarischen Diskursen zivilisierte, zähmte und (unter)ordnete der Schweizer Priester die aussereuropäische Landschaft analog zu den dort autochthonen Menschen, denn «der Missionar ist nicht nur gekommen, den Menschen zu taufen, sondern auch Land und Feld und Busch und Acker».²⁶

Dieses Bild des Missionars konstruierte sich stets in Abgrenzung zum «Anderen». Im medialen *Othering*-Prozess wurde dabei oft gerade der feminisierte oder infantilisierte aussereuropäische Mann als verzerrter Spiegel herangezogen, in welchem sich der Schweizer Missionar – und in seiner Verlängerung generell der Schweizer Mann – als überlegen imaginieren konnte.²⁷ Zur Sicherstellung und Aufrechterhaltung dieser über Rassifizierungsprozesse konstruierten Vorherrschaft musste die inferiore Differenz des «Anderen» stets aufs Neue reproduziert werden.²⁸

Das bis in die 1960er-Jahre hegemoniale Bild des katholischen Missionars beruhte somit auf Führerschaft, Stärke, Wagemut und Fleiss. Die heroische Selbstdarstellung des die Welt bereisenden Abenteurers wurde dabei sogar dort aufrechterhalten, wo sie offen den veröffentlichten Erfahrungen der Missionare widersprachen. So wurden die Schweizer Kinder nach einem eintönigen Bericht aus dem missionarischen Alltag in der Kinderzeitschrift der SMB

«Das Kleine Bethlehem» dahingehend beschwichtigt, dass sie nicht «enttäuscht» sein sollten. Den Missionar als «tückigen Löwen- und Elefantenjäger, als wagemutigen Pionier, der in unbekanntes Land vorstösst, unter Lebensgefahr wilde Nostämme aufsucht, um ihnen als erster das Licht des Glaubens zu bringen» gebe es nämlich nach wie vor.²⁹ Diese nostalgische Perpetuierung von patriarchalen Kolonialfantasien erfolgte auch visuell. In Fotografien und Karikaturen wurde der Missionar mit dem Tropenhelm oder abenteuerlich auf dem Schiff stehend abgebildet, Riesenschlangen tödend oder zwischen «Häuptlingen» väterlich vermittelnd (siehe Abb. 1 und 2).

Dies verweist auf die Wirkmächtigkeit kolonialer Imaginierungen und religiöser Errettungsvorstellungen im missionarischen Werbebild. Die priesterlich-asketischen Grundtugenden des Gehorsams, der Ehelosigkeit und der Armut erfuhren in der Repräsentation des Missionars als die höchste Form der religiösen Nachfolge im Sinne einer unmittelbaren Sukzession des Leidensweg Christi ihre Vollendung und wurden gleichzeitig um eine kämpferische,

²⁵ Ineichen: Missionsstation Driefontein, S. 60.

²⁶ Bruggmann: Mission und Landwirtschaft, S. 498–499.

²⁷ Zum missionarischen *Othering*-Prozess im protestantischen Kontext, Harries: Butterflies & Barbarians.

²⁸ Stoler; Cooper: Between Metropole and Colony, S. 7.

²⁹ o. A.: Plauder Winkel, S. 78.

maskuline Dimension erweitert. Damit erhielt die eher geistlich-weltabgewandte Figur des katholischen Priesters eine betont aktive, tätige Ergänzung. Dem potenziellen Nachwuchs in der Schweiz wurde erklärt, dass die Schweizer Missionare nämlich nicht einfach nur von der Kanzel predigen würden, sondern sie seien «Männer an dem Pflug», «Bauleute Gottes»³⁰ und ein Missionar sei immer auch «Baumeister»³¹. Damit stellten sie ein breites Bild religiöser Berufe bereit, das durch die Repräsentation des Brudermissionars noch einmal ausgeweitet wurde.

Von der Phase nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die beginnenden 1960er-Jahre, in der die SMB drei neue Missionsgebiete übernahm und bestehende massiv ausgeweitet werden konnten, stellten die Tätigkeiten der Brüder eine dringend benötigte Unterstützung für die Priester dar – eine Tatsache, welche ihre Darstellung in den heimischen Spendenkampagnen grundlegend veränderte. Die Berufung als Laie für die Mission eröffnete Teilhabemöglichkeiten jenseits des akademischen Theologiestudiums. Auch hier wurde bewusst versucht, die Vorstellung eines «Betbruders, [...] ein Dasein ohne Schwung und persönliche Initiative»³² durch die Zuschreibung eines äusserst tätigen Lebens zu dekonstruieren und damit attraktiv zu gestalten.

Ein Bruder sei die «rechte Hand des Missionars», ein «Mann mit zwanzig Berufen», der eine «schwierige Aufgabe» habe, wurde dem Schweizer Publikum erklärt. Ein Bruder müsse nämlich der Welt zeigen, dass «das Christentum nicht eine Angelegenheit für ein paar fromme Seelen ist, die ihr persönliches Heil sichern wollen», sondern ein «Sauerteig, der unser ganzes Leben umgestalten soll».³³ Er wurde als «Nährvater des Erlösers» sowie als «grosser Helfer

der Mutter Gottes und des göttlichen Kindes» dargestellt und der biblischen Figur des Josef gleichgesetzt.³⁴ Im Gegensatz zum Missionspriester, der mit Christus verglichen wurde, wurde das Bruderbild als menschlich, tangibel und lebensnah konstruiert.

Die Darstellung von Missionsbrüdern in den Kampagnen der SMB bot ein grosses Identifikationspotenzial für die heimischen Gläubigen, die vielfach ihren sozialen und beruflichen Hintergrund teilten: Das Selbstbild der Schweizer, die sich gerne als Inbegriff von hoher Handwerkskunst, Präzision und Zuverlässigkeit vorstellten, wurde über die Figur des Missionsbruders in ein koloniales Umfeld transferiert und vor dem Hintergrund des «Anderen» weiter verfestigt. Brüder würden «perfekte, geschickte Arbeit» verrichten und mit «schwielen Händen und Schweiss auf der Stirn» sei ein solcher Mensch «dem missionarischen Volke beredtes Beispiel dafür, wie gelebtes Christentum aussieht».³⁵ Deshalb müsse er auch als «Missionar im vollen Sinne des Wortes» anerkannt werden.³⁶ Missionsbrüder seien keineswegs eine «verkümmerte Existenz»³⁷ sondern «freudige und fleissige Missionshelfer»³⁸ – Männer, die als Schreiner, Schlosser, Bauern und Gärtner Seite an Seite mit dem Missionar an der Ausbreitung des Reiches Christi arbeiteten.³⁹ Im Gegensatz zur sozialen Stellung der Arbeiter in der Heimat wurde der Bruder in den Kolonien als «in seinem Reich ein ungekrönter König» dargestellt, wodurch koloniale Herrschaftsfantasien aufgegriffen wurden.⁴⁰ Dem Schweizer Bruder wurde eine paternalistische Autorität über Kolonisierte zugesprochen, von denen er Ergebenheit, Ehrfurcht und unterwürfige Knechtschaft erwarten konnte.

Stationen missionarischer Ausbildungswegs

Dass in der Werbestrategie der SMB der für das priester-missionarische Berufsbild charakteristische Elitismus über die Betonung bürgerlicher Einfachheit, körperlicher Aktivität und über die Figur des Brudermissionars aufgeweicht wurde, resultierte vor allem aus ihrem spezifischen Rekrutierungsraum: Die meisten SMB-Missionare stammten aus «Bauernkreisen» und damit aus «ruhigen, mässigen, mehr konservativen, ländlichen Kreisen».⁴¹ Dieser Fokus basierte auf dem ursprünglichen Gründungszweck der apostolischen Schule Bethlehem 1895, welcher die Ausbildung von Söhnen armer Familien vorsah, um diese dann in verlassene Pfarreien zu entsenden – ein Charakteristikum, welches auch nach der Umwandlung in ein Seminar für auswärtige Missionen 1921 bestehen blieb.

³⁰ Ineichen: Missionsstation Driefontein, S. 64.

³¹ Winterhalder: Missionar und Baumeister.

³² Elsener: Das missionarische Anliegen des Monats, S. 111.

³³ Elsener: Das missionarische Anliegen des Monats, S. 111.

³⁴ Waldispühl: Bruder Puff, S. 45.

³⁵ Elsener: Das missionarische Anliegen des Monats, S. 111.

³⁶ Huber: Missionsbrüder, S. 86.

³⁷ Kaiser: Eine verkümmerte Existenz?

³⁸ o. A.: Werbung, S. 91.

³⁹ o. A.: Werbung, S. 62.

⁴⁰ Hengartner: Die Rolle des Bruder-Missionars, S. 70.

⁴¹ Krömler: Rund um unser Gymnasium, S. 156.

Der Wandel der SMB zu einer global tätigen Missionsgesellschaft war eng verflochten mit dem Paradigmenwechsel der katholischen Mission in der Zwischenkriegszeit sowie dem global verbreiteten und reproduzierten Bild der Schweiz. Als Abkehr auf die Überschneidungen von imperialen Bestrebungen mit religiösen Bekehrungsbemühungen, welche während dem Ersten Weltkrieg deutlich wurden, suchte der Vatikan die katholische Mission unter gewandelter Form erneut zu mobilisieren. Die Schweizer Bevölkerung mit ihrem Ruf als imperial unbelastet und politisch neutral, erschien dabei als regelrecht prädestiniert für dieses Vorhaben. So wandelte 1921 ein päpstliches Dekret die apostolische Schule Bethlehem in das «Schweizerische Seminar für Auslandmissionen» um, welches ab 1934 als «Societas Missionaria de Bethlehem in Helvetia» (SMB) operierte.

1922 wurde das Priesterseminar von der apostolischen Schule abgetrennt und zuerst nach Wolhusen, ab 1932 dann nach Schöneck in Emmetten, im Kanton Nidwalden verlegt. Die fortan als Gymnasium geführte Schule in Immensee erhielt bereits 1920 die eidgenössische Maturitätsberechtigung.⁴² Da sie bis in die 1960er-Jahre mit verhältnismässig niedrigen Kosten verbunden war,⁴³ wurde sie insbesondere von Schülern aus wenig begüterten und kinderreichen Familien als Ort gesehen, wo man «billig studieren konnte».⁴⁴ Nach Angaben der SMB habe bis zum Zweiten Weltkrieg eigentlich keine Werbung betrieben werden müssen.⁴⁵

Der Pensionspreis betrug bis Mitte der 1960er-Jahre rund 1500 Franken, wobei viele Schüler durch kantonale Stipendien unterstützt wurden. Nicht selten mussten die Schüler aber auch selber direkt bei Gönnerinnen und Gönnerinnen der Mission Kollekten sammeln, um ihre Studiengebühren zu bezahlen.⁴⁶

⁴² Krömler: Rund um unser Gymnasium, S. 171. Damit war das Gymnasium der SMB die einzige Missionsschule mit eidgenössischer Anerkennung bis 1963.

⁴³ Krömler: Rund um unser Gymnasium, S. 152.

⁴⁴ Heim: 70 Jahre Gymnasium Immensee, S. 476.

⁴⁵ Blöchliger: Meine lieben Mitbrüder, S. 151.

⁴⁶ Krömler: Rund um unser Gymnasium, S. 156.

⁴⁷ Krömler: Rund um unser Gymnasium, S. 173.

⁴⁸ Heim: 70 Jahre Gymnasium Immensee, S. 476

Für die Aufnahme wurde neben der schulischen, charakterlichen und religiösen Eignung vorausgesetzt, dass sich der Zögling «mit dem Gedanken trage», später Theologie zu studieren. Auch wenn diese «schwierige Klausel» bewusst offen formuliert wurde, war klar, dass die Ausbildung in Immensee zumindest auf ein theologisches Studium, noch besser auf eine Laufbahn als katholischer Missionar für die SMB, hinauslaufen sollte.⁴⁷ Von den 824 Maturanden, die bis 1966 das Gymnasium in Immensee durchliefen, schlossen sich 350 der Missionsgesellschaft an.⁴⁸

Zu den SMB-internen Bildungsinstituten zählten in der Mitte des 20. Jahrhunderts auch zwei Progymnasien in den Kantonen St. Gallen und Fribourg.⁴⁹ Bereits diese beiden Progymnasien sollten «Jünglinge, die Missionspriester werden wollen, auf diesen Beruf vorbereiten» und ihre Erziehung war «dem Charakter und Zweck der Gesellschaft entsprechend auf den Missionsberuf eingestellt».⁵⁰ Alle Bethlehem-Institutionen waren als Internate angelegt, wodurch die Studenten rund um die Uhr betreut wurden. Dies ermöglichte es, dass «der Schüler nicht nur von der Familie und von den spärlichen Religionsstunden her, sondern von der Glaubens- und Lebensgemeinschaft der Erzieher und Schüler her als gesamte Persönlichkeit zur religiösen Reife» angestoppt werde.⁵¹

Der Eintritt in die Missionsgesellschaft erfolgte anschliessend über ein dreistufiges Verfahren: Sowohl Kleriker wie auch Brüder durchliefen nach der Matura beziehungsweise nach abgeschlossener Berufsausbildung ein Einführungsjahr. Damit sollte die «Berufstauglichkeit der Einzelnen» geprüft werden können und es beinhaltete geistliche Lesungen, religiöse Gruppengespräche, Meditation und gemeinsames Gebet.⁵² Aufbauend darauf erfolgte die «Berufsausbildung», welche für Brüder ein Seminarjahr vorsah, für Priester das philosophisch-theologische Studium.⁵³ Das

⁴⁹ Das Progymnasium Rebstein wurde bis 1973 von der SMB geführt, dasjenige in Fribourg bereits in den 1960er-Jahren in eine Sekundarschule umgewandelt.

⁵⁰ Jahresbericht der Lehranstalten der Missionsgesellschaft Bethlehem, in: StALU, Archiv SMB, Gymnasium 1931–1963.

⁵¹ Eckert: Religiöse Vorteile des Internats, S. 477.

⁵² Konstitutionen Generalkapitel 1967, in: StALU, Archiv SMB, Konstitutionen, S. 10.

⁵³ Im Kontext der Mission im kolonialen Simbabwe wurden zwar Brüder-Schulen angedacht, allerdings wurde dieses Vorhaben nicht umgesetzt: Sitzungsprotokoll des Generalrates vom 12./13.1.1944, in: StALU, Archiv SMB, Protokolle der Generalratssitzungen.



Abb. 3: Missionshaus in Immensee, 1971.

Seminarjahr der Brüder umfasste eine «vertiefte Unterweisung in der hl. Schrift, in der Liturgie und in der christlichen Glaubenslehre, eine Einführung in die missionarische Situation, in den sozialen Dienst und in die notwendigen Spra-

⁵⁴ Konstitutionen Generalkapitel 1967, in: StALU, Archiv SMB, Konstitutionen, S. 15.

⁵⁵ Jahresbericht der Lehranstalten der Missionsgesellschaft Bethlehem, in: StALU, Archiv SMB, Gymnasium 1931–1963.

⁵⁶ Nach der Übernahme eines Missionsgebietes in einer englischen Siedlerkolonie wurde Englischunterricht zu einem gymnasialen Fach und im Seminar weiter ausgebaut, Sitzungsprotokoll des Generalrates vom 20.1.1940, in: StALU, Archiv SMB, Protokolle der Generalratssitzungen.

⁵⁷ Sitzungsprotokoll des Generalrates vom 12./13.10.1940, in: StALU, Archiv SMB, Protokolle der Generalratssitzungen.

⁵⁸ Jahresbericht der Lehranstalten der Missionsgesellschaft Bethlehem, in: StALU, Archiv SMB, Gymnasium 1931–1963.

chen», damit sie «ihre Berufung als Diakonie der Kirche an den Menschen begreifen» lernten.⁵⁴

Die Ausbildung zum Priester-Missionar orientierte sich mit ihrer Studienordnung an jenen der päpstlichen Seminare und wurde «mit besonderer Berücksichtigung der missionarischen Ausbildung» ergänzt.⁵⁵ Der Stundenplan wurde immer spezifischer auf die jeweiligen Missionsgebiete zugeschnitten.⁵⁶ So wurde etwa 1940 ein Kurs für die «eingeborene Volkskunde» eingeführt.⁵⁷ Die Ausbildung beinhaltete Vorlesungen zu Missionspastoral, Kirchengeschichte und Missionsrecht, aber auch Kurse zu Medizin und Englisch. Des Weiteren konnten Seminare zu jährlich variierenden Thematiken wie «Die geistlichen Strömungen in Afrika» (1957) oder «Probleme der Afrikamission» (1961) besucht werden.⁵⁸

Trotz der Bemühungen der Gesellschaft, auch in der französisch-sprachigen Schweiz Mitglieder zu rekrutieren, stammten die meisten Priester sowie Brüder aus der

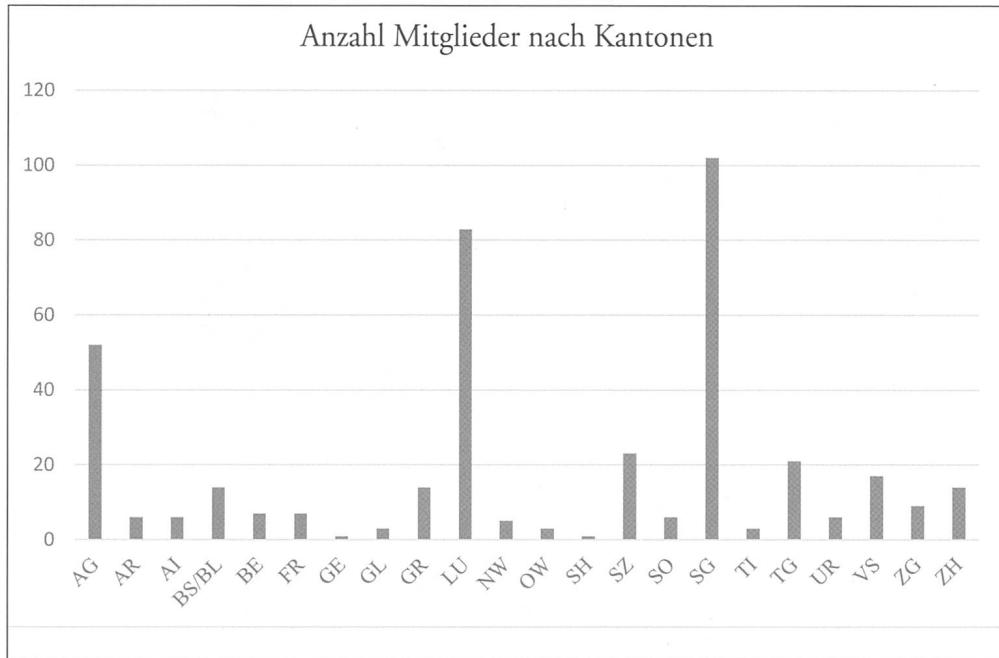


Abb. 4: Diagramm zu den SMB-Mitgliedern 1930–2016. Eigene Darstellung anhand des Nekrologiums.⁵⁹

Deutschschweiz. Dazu kamen acht Priester, die ausserhalb der Schweiz geboren worden waren, aber ebenfalls die schweizerischen Bildungseinrichtungen durchlaufen hatten.⁵⁹

Eine internationale Ausweitung im Sinne der Gründung von Gesellschaftszweigen in anderen Ländern wurde immer wieder anvisiert, beispielsweise in Spanien oder in den USA, und gewann in der missionarischen Hochphase zu Beginn der 1960er-Jahre zusätzlich an Aktualität. Dabei wurde von einem Missionar auch eine veränderte Stimmungslage in der Missionsgesellschaft selbst als auschlaggebend betrachtet. Zwar würden «Schweizer nach wie vor lieber mit Schweizern arbeiten», doch sei diese Haltung nicht mehr so ausgeprägt, wie vor zwanzig Jahren und die «heutige Jugend» sei «nationaler Abgrenzung abhold».⁶⁰ Realisiert wurde diese Internationalisierung der Gesellschaft aber aus unterschiedlichen Gründen nicht.⁶¹

In den Konstitutionen der SMB wurde betont, ange-sichts ihres missionarischen Auftrags sei es insbesondere für die Kleriker zentral, dass sie «mit der Welt, in der sie wirken werden, vertraut» gemacht würden und deshalb sei der Kontakt mit anderen, vor allem sozialen Wissenschaften zu fördern.⁶² Entsprechend waren SMB-Priester mit Akademikern unterschiedlichster Disziplinen an Schweizer Institutionen vernetzt. Beispielhaft zeigt sich dies in den Tä-

tigkeiten einer prominenten Figur der SMB, Johannes Beckmann. Er unterrichtete an der Universität Fribourg, stand innerhalb der SMB als Berater dem Generalrat bei, unternahm verschiedene Forschungsreisen, hielt Vorlesungen am Tropeninstitut in Basel und gründete die international renommierte «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft».⁶³ Seine Überlegungen speisten sich vor allem aus seiner regen Korrespondenz mit SMB-Missionaren in der ganzen Welt, welche ihm nebst Erfahrungen auch lokale

⁵⁹ Elsener: Die uns vorausgegangen sind.

⁶⁰ Heim: Ausweitung der SMB?, S. 65.

⁶¹ Während es für die USA vor allem die dort arbeitenden SMB-Missionare selbst waren, die tätig werden wollten und durch die Leitung in der Schweiz gebremst wurden, waren hinsichtlich der Eröffnung eines kleinen Seminars in Spanien bereits erste Erkundungen eingeholt worden. Das «Experiment», dass zwei Missionare für längere Zeit in Burgos weilten, ging aber negativ aus, da laut Generaloberen Max Blöchliger «unsere Leute nicht imstande waren, sich mit den dort herrschenden Verhältnissen abzufinden». Blöchliger, Max: Bericht des Generalobern an das Generalkapitel SMB 1967, in: Archiv Missionsstation Driefontein, Simbabwe, unsortiert.

⁶² Konstitutionen Generalkapitel 1967, in: StALU, Archiv SMB, Konstitutionen, S. 14.

⁶³ Schwegler: Johannes Beckmann SMB (1901–1971).

Zeitungsaufsätze und Forschungsberichte anderer Wissenschaftler zukommen liessen.⁶⁴

Nebst dem Tropenseminar in Basel war insbesondere die katholische Universität Fribourg ein wichtiges Zentrum. So studierten nicht nur zahlreiche SMB-Missionare an der Sense, sondern ein Missionar begleitete beispielsweise auch den Freiburger Ethnologen und Steyeler Missionar Hugo Huber auf einer Forschungsreise nach Tansania. Finanziert wurde die Reise, bei der «bestimmte Aspekte der traditionellen sozialen Ordnung» eines «Stammes» 30 Kilometer östlich des Viktoriasees untersucht werden sollte, durch den Schweizerischen Nationalfonds.⁶⁵

Andere missionarische Bildungswege beinhalteten Fortbildungsaufenthalte in der ganzen Welt. Viele Priester verbrachten einige Jahre in Rom, wo sie an internationalen Konferenzen teilnahmen.⁶⁶ Weiter besuchten SMB-Priester das der theologischen Fakultät der Universität Löwen zugehörige internationale Studienzentrum Lumen Vitae für religiöse Bildung und Erziehung in Belgien, welches unter anderem internationale Studienwochen auf dem afrikanischen Kontinent anbot, so etwa 1955 in Leopoldville (heute: Kinshasa) oder 1957 in Bukavu.⁶⁷

An anderen Universitäten bereiteten sich die SMB-Missionare auf die als spezifisch erachteten Erfordernisse für die Missionsgebiete vor. So waren viele Priester etwa an den

Universitäten Kapstadts und Johannesburgs für das Sprachstudium in Shona und die «Volkskunde» der Bantu eingeschrieben. Auch das Goldsmiths' College in London war eine wichtige Institution für die SMB, da dort Kurse für sogenannte Overseas Students besucht werden konnten. Dies bedeutete, dass nur teilnehmen konnte, wer später auch konkret in den Kolonien – und nicht in England selbst – wirken würde. 1960 berichtete ein Bethlehem Missionar von diesem Kurs mit den folgenden Worten:

«Neben einem Studenten aus Jamaica und einer jungen Dame aus Gwelo, Südrhodesien, tragen alle Überseestudenten entweder einen priesterlichen Kollar oder einen klösterlichen Habit. Die Weissen Väter aus Kanada sind gleich mit 10 Priestern vertreten, 5 Schwestern kommen aus Deutschland, ein Benediktiner aus St. Ottilien, ein Irländer ist da, ein N_priester aus Tanganjika, ein Priester aus der Westschweiz und ein Bethlehemit. [...] Neben den Vorlesungen in Education, das sowohl Psychologie als auch Unterrichtsmethoden umschliesst, hat jeder Student ein Main Subject und ein Subsidiary Subject zu wählen. Ich nahm als Main Subject Biologie, [...] als Subsidiary Subject Craft (book-binding, model making, wood-work, etc.)»⁶⁸

Nebst der internationalen Zusammensetzung der Kursteilnehmenden wird die Dominanz von religiösen Akteurinnen und Akteuren deutlich. In der missionarischen Ausbildung verflochten sich aber auch religiöse Inhalte mit vermeintlich säkularen Wissenschaften. So studierten und promovierten weitere SMB-Priester in den Vereinigten Staaten – etwa an der katholischen Fordham University, der Columbia University oder der New York University, wobei ihre Studienfächer ein breites Spektrum an Disziplinen, unter anderem Geschichte, Physik oder auch School Education und Mass Communication umfassten.⁶⁹ Bereits vor ihrem konkreten Missionseinsatz waren die Biografien der Priestermissionare somit durch ausgeprägte Vernetzung, Transdisziplinarität, Internationalität und räumliche Mobilität geprägt. Sie fungierten als Vermittler von Wissen in verschiedene Richtungen zwischen unterschiedlichen physischen Orten und konzeptionellen Räumen, die über den religiösen Kontext hinausgingen.⁷⁰ Sie waren somit wichtige Akteure in der Zirkulation von Wissen⁷¹ und im «Sammeln», Ordnen und Deuten von Objekten, Religionen und «Traditionen».⁷²

Aber auch den sogenannten Laienbrüdern ermöglichte die Mission beeindruckend globale Lebensläufe. Exemplarisch dafür steht Albert Rusch, geboren 1927 in Gonten, Kanton Appenzell Innerrhoden. Nach der Klosterschule in

⁶⁴ So sandten ihm im kolonialen Simbabwe tätige SMB-Missionare etwa Zeitungsausschnitte über neueste wissenschaftliche Erkenntnisse zur Haltlosigkeit rassentheoretischer Behauptungen, siehe beispielhaft: o. A., African Children no Less Intelligent than Others. European Principal's Impressions, African Weekly, 16.10.1946, in: StALU, Archiv SMB, Korrespondenz von Beckmann Johannes, 1945–1950.

⁶⁵ Bischofberger: Brief von P. Otto Bischofberger, S. 135.

⁶⁶ So etwa am Centro Internazionale, wo beispielsweise 1960 35 Priester aus 13 Ländern teilnahmen, wobei 26 aus Süd- und Mittelamerika stammten. Stöckli: Centro Internazionale PIO XII, S. 146.

⁶⁷ Rohner: Lumen Vitae, S. 148.

⁶⁸ Balluf: London, S. 14

⁶⁹ Traber: Berichte von studierenden Mitbrüdern, S. 12–13.

⁷⁰ Green; Viane: Rethinking Religion and Globalization.

⁷¹ Harries: Butterflies & Barbarians; Habermas: Wissenstransfer und Mission; van der Heyden; Feldtkeller, (Hg.): Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen; Harries; Maxwell (Hg.): The Spiritual in the Secular.

⁷² Wendt (Hg.): Sammeln, Vernetzen, Auswerten; Maxwell: Religious Entanglements; Meyer: What is Religion in Africa?, S. 172–174.

Disentis absolvierte er eine kaufmännische Lehre, war Ziegelarbeiter, Automechaniker und Maurer. 1958 trat er der SMB bei und wurde 1964 als Missionsbruder nach Simbabwe entsandt, kehrte 1978 zurück in die Schweiz und nur ein Jahr später wurde er für den Missionseinsatz in Haiti bestimmt. Ab 1981 war er wieder in Immensee stationiert und absolvierte verschiedene Kurzeinsätze in Kenia, Kamerun und Simbabwe.⁷³ Solche Laufbahnen mit Arbeitsorten in der ganzen Welt bildeten aber die Ausnahme, meist waren die Einsätze für Missionare grundsätzlich für eine Periode von mindestens zehn Jahren vorgesehen.⁷⁴ Die Zuweisung der jeweiligen Destinationen oblag dabei jeweils der Gesellschaftsleitung, was auch dazu führen konnte, dass die Missionare nicht in ihre gewünschten Weltregionen entsandt wurden.⁷⁵

Wandel der Berufsbilder und -formen

Der SMB-Priester und hauseigene Historiker Walter Heim untersuchte in der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre das Bild der katholischen Mission durch Umfragen bei Schülern der gesellschaftseigenen Bildungseinrichtungen. Die Ergebnisse wurden dahingehend interpretiert, dass neben der berühmten nickenden Missionssammelbüchse⁷⁶ das Bild «des bärtigen Missionspriesters, der mit väterlichem Lächeln einer Schar von N-kindern im Busch aus der Bibel vorliest, zum Symbol einer Epoche geworden ist, über deren Missionsauffassung man, je nach Temperament, milde lächelt oder ob der einem die Zornesader schwillt».⁷⁷ Die veränderten globalen Verhältnisse im Rahmen der Dekolonisation liessen jene Epoche der Missionsarbeit als überholt erscheinen und machten eine Adaption missionarischer Selbstverständnisse notwendig, wovon auch die tradierten Vorstellungen des Berufsbilds betroffen waren. Gleichzeitig wurde ein Wandel

auch durch gesellschaftliche Veränderungen innerhalb der Schweiz notwendig, denn es zeichnete sich immer mehr ein Nachwuchsproblem ab, dem man mit modernisierten, attraktiven Identifikationsfiguren entgegenwirken wollte. Bereits 1960 hatte sich aufgrund des zunehmenden Wohlstands und veränderter demografischer Bedingungen die Sozialstruktur der katholischen Familien verschoben, sodass nur noch ein Fünftel der Immensee-Schüler aus den bis anhin anvisierten «Bauernkreisen» stammte.⁷⁸ Veränderte Vermögensverhältnisse sowie neue Stipendienmöglichkeiten führten aus Sicht der SMB dazu, dass nun fast jeder «fähige Jungmann» die Möglichkeit habe, eine Mittelschule zu absolvieren und sich einem akademischen Beruf zuzuwenden.⁷⁹

Die Situation erschien den Gymnasium-Verantwortlichen der SMB vor allem deshalb so besorgniserregend, da tendenziell eher mehr Schüler in katholische Internatsgymnasien eintreten wollten. Viele konfessionell geprägte Schulen mussten Wartelisten führen und würden Anmeldungen mehrere Jahre im Voraus verlangen. Demgegenüber seien die Ausbildungsstätten der SMB unterbelegt und sogar im Abnehmen begriffen.⁸⁰ Das Gymnasium Immensee liefe Gefahr, zu einer «Abfall-Schule für schwierige Schüler, für Gestrandete, für Angeschlagene, für Repetenten und solche, die anderswo nicht mehr mitkommen» zu werden.⁸¹

Insbesondere die implizite Berufsbindung sei häufig ein Argument gegen den Eintritt in die Missionsschule, denn «der junge Mensch weiss meistens noch nicht oder sehr unklar, welchen Beruf er später ergreifen will. So will er sich nicht an einer Missionsschule verpflichten.»⁸² In Reaktion darauf gab die SMB Mitte der 1960er-Jahre die Berufsbindung als Eintrittskriterium auf und betonte die Freiheit der Studenten in Bezug auf Berufswahl, wobei das Gymnasium am Ziel festhielt, junge Menschen für den Dienst in der Kirche und Welt zu gewinnen.⁸³ Die steigende Zahl von

⁷³ Elsener: Die uns vorausgegangen sind, S. 48.

⁷⁴ Dies galt bis Mitte der 1970er-Jahre, als sich die Schwerpunktarbeit von der Gebietsmission zu sogenannten missionarischen Equipeneinsätzen verschob.

⁷⁵ Exemplarisch dazu siehe das Sitzungsprotokoll des SMB-Generalrates vom 17.1.1953, in welcher ein Missionar, der die «Schulätigkeit» in Afrika fürchtete und stattdessen in die «Seelsorge» im «Osten» wollte, trotzdem ins koloniale Simbabwe entsandt wurde. Sitzungsprotokoll des Generalrates 102 (17.1.1953), in: StALU, Archiv SMB, Protokolle der Generalratssitzungen.

⁷⁶ Für dieses heute wohl meist erinnerte Missionsobjekt siehe Miller; Rees: (K)eine Geschichte in Schwarz-weiss.

⁷⁷ Heim: Nickn_ und Fastnachtschinesen, S. 460.

⁷⁸ Krömler: Rund um unser Gymnasium, S. 156.

⁷⁹ Blöchliger: Hochwürdiger, sehr verehrter geistlicher Mitbruder, liebe Freunde unserer Schule, S. 148.

⁸⁰ Krömler: Rund um unser Gymnasium, S. 103.

⁸¹ Krömler: Rund um unser Gymnasium, S. 151.

⁸² Krömler: Rund um unser Gymnasium, S. 153.

⁸³ Blöchliger: Hochwürdiger, sehr verehrter geistlicher Mitbruder, liebe Freunde unserer Schule.

Selbstanmeldungen nach dieser Öffnung schien dem eingeschlagenen Kurs Recht zu geben.⁸⁴

Wenige Jahre später folgten weitere formale Änderungen. Diese beinhalteten einerseits eine Ausweitung auf externe Schülerinnen und Schüler, deren Zahl die der internen bald schon überstieg und das Gymnasium stärker zu einer regionalen Mittelschule werden liessen – insbesondere auch mit der 1971 erfolgten Öffnung für Mädchen.⁸⁵ Zusätzlich nahm auch die Anzahl jener Lehrkräfte zu, die nicht der SMB angehörten.⁸⁶ Dies bedeutete höhere Kosten, da die Missionsgesellschaftsmitglieder nicht aus Schulgeldern entloht worden waren. Nach der Öffnung glichen sich die Kosten denjenigen anderer Gymnasien in der Schweiz an.

In diesem tiefgreifenden Wandel wurde versucht, das missionarische Profil weiterhin aufrechtzuerhalten und gleichzeitig den gewandelten Kontextbedingungen anzupassen. Die Schule wollte «Hilfe zu christlicher Lebensbewältigung» anbieten, wobei es nicht um «Einübung etablierter Frömmigkeitsformen» gehen sollte, sondern vor allem um «Weltverantwortung», um «neue Formen des religiösen Ausdrucks».⁸⁷ Das Gymnasium sollte einen weiteren Horizont haben, als dies in staatlichen Schulen der Fall sei und insbesondere «zum Bewusstsein bringen, dass die Welt eine ist und dass die Dritte Welt auf uns als Brüder zählt».⁸⁸ Es widerspiegelte somit den grundlegenden Wandel der SMB in der Auffassung von Mission um 1970. Statt des bis anhin dominierenden karitativen Motivs wurden nun vermehrt Solidaritäts- und Gerechtigkeitsvorstellungen präsentiert, wobei einerseits globale Interdependenzen betont und andererseits exogene Faktoren und Machtverhältnisse als ursächlich für globale Wohlstandsunterschiede benannt wurden.⁸⁹ In dieser tiersmondistischen Deutung richtete sich der Blick auch auf den Anteil der hiesigen Gesellschaft an weltweiter sozialer Ungleichheit und eröff-

nete Möglichkeiten für Aktivismus in der Schweiz selbst. Als «Missionsdienst an der Heimat» sollte die SMB-Schule deshalb «Akademiker heranbilden, die fähig sind, das schweizerische Bürgertum zu beunruhigen und die Fenster in alle Welt zu öffnen, um mit ihr in den Dialog zu treten».⁹⁰

Dieses neue Profil verhalf dem Gymnasium zu einer immensen Strahlkraft. Es gelang nicht nur den Schülerschwund aufzuhalten, sondern geradezu einen Neuaufbruch zu initiieren und das Gymnasium Immensee zu einer wichtigen überregionalen Ausbildungsstätte werden zu lassen. Doch konnte damit das Problem des schwindenden Nachwuchses für die Missionsgesellschaft selbst nicht gelöst werden. Die Anzahl angehender Priester im Seminar Schöneck brach Mitte der 1960er-Jahre rapide ein, nachdem es seit seiner Gründung 1921 einen konstanten Zuwachs verzeichneten konnte und 1962 mit rund 70 Seminaristen seinen Höhepunkt erreicht hatte.⁹¹ Auch die Anzahl Brüder, die bis 1958 stetig zugenommen hatte, stagnierte von da an und es kamen keine Neueintritte dazu.⁹²

Trotz dieser Zerfalls- und Niedergangsscheinungen sah die SMB selbst durchaus hoffnungsvoll in die Zukunft. Zum einen betrachtete sie den abnehmenden Nachwuchs europäischen Personals als Chance für die «jungen Kirchen» im globalen Süden, um «einheimische, echt afrikanische beziehungsweise asiatische Gestalt anzunehmen».⁹³ Zum anderen sahen sie den fehlenden Nachwuchs auch nicht als Anzeichen dafür, dass junge Menschen nicht mehr zur Missionsaufgabe bereit wären. «Sie wollen sich engagieren, aber in anderen Formen als bisher», interpretierte die SMB.⁹⁴ Den Rückgang der Neumitglieder sah die Gesellschaftsleitung vor allem als Ausdruck der «Umstrukturierung des kirchlichen Dienstes insgesamt», der nicht mehr von traditionellen Berufsbildern bestimmt werde, sondern von konkreten Funktionen im Dienst der Kirche. Zudem

⁸⁴ Stöckli, Fridolin: Arbeitsunterlage 44, 1967, in: StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz.

⁸⁵ o. A.: Ein bewegtes Jahr, S. 67.

⁸⁶ Fuchs: Gymnasium Immensee 1895–1995, S. 48.

⁸⁷ Rechsteiner: Das Schulprofil, S. 96.

⁸⁸ Krömler: Meilensteine unseres Gymnasiums, S. 29.

⁸⁹ Wirkmächtig waren dabei einerseits die im lateinamerikanischen Kontext formulierte Theologie der Befreiung und andererseits dependenztheoretische Ansätze, die als Kritik an der modernisierungstheoretischen Fortschrittslogik Ende der 1960er-Jahre aufkam und «Unter-

entwicklung» nicht als ursprünglicher Zustand, sondern als historisch generiert im Prozess kapitalistischer Expansion fasste. U. a. Akude: Theorien der Entwicklungspolitik.

⁹⁰ o. A.: Das neue Profil, S. 67.

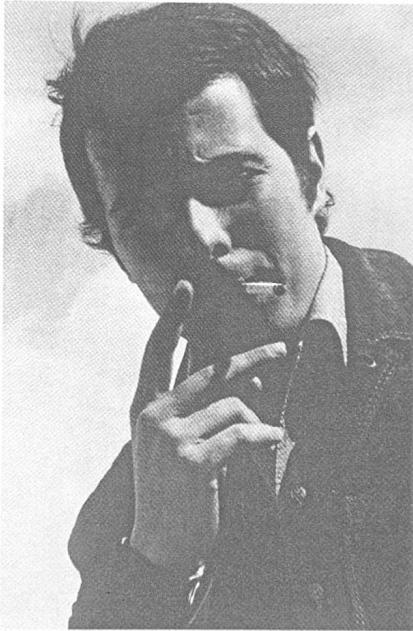
⁹¹ Kramer: Personalstatistik der SMB, S. 60.

⁹² Kramer: Personalstatistik der SMB, S. 58.

⁹³ Schuwey: Untergang oder Neuaufbruch?, S. 9.

⁹⁴ Schelbert: Brücke zwischen den Kirchen, S. 20.

Nervös?



Unzählige junge Berufsmänner werden unruhig bei dem Gedanken, daß die Unterentwicklung vieler Völker der Schandfleck unseres Jahrhunderts ist.

Warum sein Wissen und Können nicht einige Jahre in den Dienst der Mission und Entwicklungshilfe stellen?

Die Immenseer Missionare vermittelten Ihnen einen gezielten Einsatz in Kolumbien und Rhodesien. Für die Dauer Ihres Einsatzes können Sie sich unserer Missionsgesellschaft anschließen.

Was spricht dafür? Sie sind nicht allein, sondern genießen alle menschlichen und beruflichen Vorteile, die Ihnen nur ein Team Gleichgesinnter bieten kann.

Weitere Informationen erhalten Sie von Louis Zimmermann, Missionshaus, 6405 Immensee SZ

Abb. 5: Werbeplakat, in: Bethlehem / Wendekreis 1972.

sei das «Engagement fürs Leben» aufgrund der grösseren Mobilität im Leben und Beruf im Schwinden begriffen.⁹⁵ Die SMB diagnostizierte einen Trend, dass Priester wie religiöse Laien statt einer lebenslangen Verpflichtung vielmehr Einsätze für eine bestimmte und beschränkte Zeit suchen würden.⁹⁶

Als Antwort implementierte die SMB ein neues Berufskonzept: Als «Missionare auf Zeit» konnten sich neu Mitarbeiter in loser Form anschliessen, sei dies lebenslang oder temporär, zölibatär oder verheiratet.⁹⁷ So konnten sich ab 1967 Priester für mindestens fünf Jahre der Missionsgesellschaft Bethlehem angliedern und erhielten für diese Zeit – abgesehen vom aktiven und passiven Wahlrecht – dieselben Rechte und Pflichten wie die Mitglieder auf Lebenszeit.⁹⁸ Kontroverser diskutiert wurde die zeitlich begrenzte Aufnahme von sogenannt nicht-ordinierten Fachleuten. Dieser «neue [...] Typ missionarischer Berufung» sei aber «mit oder ohne unser Zutun» im Kommen, so die SMB Leitung, und deshalb gelte es jetzt Hand zu bieten bei seiner Realisierung.⁹⁹

Bereits drei Jahre später wurde deshalb auch die temporäre Einstellung von Laien-Mitarbeitern in der Zeitschrift «Bethlehem / Wendekreis» als Möglichkeit für den Schweizerinnen und Schweizer beworben, um ihr «Wissen und

Können» in einem «Team Gleichgesinnter» für die SMB auszuüben. Die gewählte Bildsprache zeigt deutlich, welches neue Selbstimage die SMB insbesondere in der jungen männlichen Bevölkerung verbreiten wollte. Der attraktive Herr mit Zigarette, der in Gestik und Mimik vage an James Dean erinnert, versinnbildlicht Jugend, Freiheit, ein gewisses Draufgängertum und Rebellion. Die angestrebte Verjüngung und Modernisierung der Missionsgesellschaft durch das neue Berufsbild des «Missionars auf Zeit» referenzierte damit auf ähnliche Inhalte, wie jenes des «bärtigen Buschmissionars»: Akzentuiert wurden weltmännisches Abenteuer, altruistisches Sendungsbewusstsein und Heldenmut sowie zeitgenössisch hegemoniale Maskulinität. Bei allem Wandel in Bezug auf das missionarische Berufsbild appellierte die SMB in ihren Werbekampagnen folglich nach wie vor an die herkömmlichen Sehnsuchtsfantasien, Identitätsentwürfe und Überlegenheitsvorstellungen.

Möglichkeiten und Grenzen am Arbeitsplatz

Die jeweiligen Strukturen in den aussereuropäischen Einsatzgebieten bargen nicht selten das Potenzial, als Missionar die medial beworbenen Macht- und Herrschaftspositionen des Berufes einzunehmen und aufrechtzuerhalten – gleichzeitig prallte das in den Kampagnen popularisierte Bild des Missionars teilweise scharf auf die realen Begebenheiten. Die SMB-Mitglieder verfolgten spezifische Interessen in ihren unterschiedlichen Arbeitsumfeldern, wobei sie stets in dichte lokale Beziehungs- und damit Abhängigkeitsnetze eingebunden waren: Ihre Tätigkeiten vollzogen sich nicht

⁹⁵ Kramer, Hugo: Angliederung von Fachleuten (nicht ordiniert) als Missionare auf Zeit, 02. Juni 1970, in: StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

⁹⁶ Schelbert: Brücke zwischen den Kirchen, S. 20.

⁹⁷ Schuwey: Untergang oder Neuauftauch? S. 9. Dies betraf vorerst aber nur Männer, Frauen sollten weiterhin via dem «Werk für Laienmissionarinnen» in Fribourg oder über «Interteam» vermittelt werden. Kramer, Hugo: Angliederung von Fachleuten (nicht ordiniert) als Missionare auf Zeit, 02. Juni 1970, in: StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

⁹⁸ o. A.: Statut für Missionare auf Zeit der Missionsgesellschaft Bethlehem, S. 131–132.

⁹⁹ Kramer: Angliederung von Fachleuten (nicht ordiniert) als Missionare auf Zeit, 2.6.1970, in: StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

im luftleeren Raum, sondern wurden durch andere Personen befördert, umgeformt und eingegrenzt.

Die langjährige Einsatzplanung durch die Gesellschaftsleitung bedingte, dass die Missionare für einen ausgedehnten Zeitraum in sogenannten *contact zones* arbeiteten, in denen sich Menschen unterschiedlicher Herkunft begegneten, miteinander kommunizierten und soziale Beziehungen eingingen.¹⁰⁰ Innerhalb dieser asymmetrisch strukturierten Räume agierten verschiedene Menschen mit unterschiedlich gelagerten Zielsetzungen, Möglichkeiten und Handlungsspielräumen.¹⁰¹ Obschon die religiöse Prägung der missionarischen Begegnung auf alltagsgeschichtlicher Ebene eine elementare Rolle spielte, überschnitt sich das Religiöse in diesen komplexen Kontakträumen kontinuierlich mit den Sphären des Kulturell-Sozialen, Politischen und Ökonomischen.¹⁰²

Am Beispiel des SMB-Missionsgebietes im kolonialen Simbabwe, dem früheren (Süd-)Rhodesien, kann einerseits aufgezeigt werden, wie sich die räumliche Mobilität von Schweizern mit einer sozialen überkreuzte, wobei dies insbesondere durch die kolonialrassistischen Gesellschaftsstrukturen ermöglicht wurde.¹⁰³ Andererseits bewirkten gerade die spezifischen Bedingungen eines spätkolonialen Missionskontextes Brüche mit dem medial generierten Versprechen missionarischer Wirkungsbereiche, wobei transregionale Aushandlungen und Konflikte nachgezeichnet werden können.

Soziale Mobilitäten auf der kolonialen Leiter

Die Besiedlung des heutigen Simbabwe durch *weisse* Kolonisatoren begann Ende des 19. Jahrhunderts und 1923 wurde die selbstverwaltete britische Siedlungskolonie Südrhodesien gegründet. Da der Machtanspruch der *Weissen*

aufgrund ihrer zahlenmässigen Unterlegenheit stets äusserst porös war, stützten sie sich stets stark auf europäische Missionsorganisationen. Die Legitimation, Förderung und Aufrechterhaltung der kolonialen Minderheitsprivilegien war seit Anbeginn als gemeinsame Aufgabe von Kirche und Staat verstanden worden,¹⁰⁴ was sich auch in einer strikten Kontrolle der verschiedenen christlichen Missionen durch die Siedleradministration niederschlug.¹⁰⁵ Innerhalb dieser engen Allianz hatte die katholische Mission einen hohen Stellenwert – nicht nur hinsichtlich Anzahl Gläubiger und Stationen, sondern insbesondere auch in Bezug auf die politische Einflussnahme. Die bis in die Zwischenkriegszeit vor allem jesuitisch geprägte katholische (Missions-)Kirche im kolonialen Simbabwe unterhielt engste Beziehungen zur Regierung und die mehrheitlich aristokratischen Jesuiten aus England waren Teil des Siedlerestablishment.¹⁰⁶

In diese enge Machtbeziehung zwischen Kirche und Siedlerstaat integrierten sich ab Ende der 1930er-Jahre auch die Schweizer der Missionsgesellschaft Bethlehem. Aufgrund der steten Ausdehnung der katholischen Kirche vor Ort war die Rekrutierung zusätzlicher Priester aus Irland, Spanien und eben der Schweiz notwendig geworden. Diese erhielten die ländlichen Gebiete mit hauptsächlich Schwarzen Gemeinden zugeteilt, wohingegen die städtischen Pfarreien mit *weissen* Siedlerinnen und Siedler auch weiterhin den Jesuiten unterstanden.¹⁰⁷ Den SMB-Missionaren wurde die Diözese Gwelo, heute Gweru, anvertraut und der St. Galler Alois Haene wurde 1950 zu deren Bischof ernannt.

Im Zuge ihrer Missionierung wurde die katholische Kirche im kolonialen Simbabwe zu einer der grössten Landbesitzerinnen mit einem Gebiet von über 76 000 Hektaren.¹⁰⁸ Die SMB unterhielt gemäss eigener Statistik fünf «Farmmissionen», elf Missionen in den sogenannten Reservaten für die Schwarze Bevölkerung und acht Stadtmisionen.¹⁰⁹

¹⁰⁰ Kontaktzonen sind gemäss Marie Louise Pratt «social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery (...).» Pratt: Arts of the Contact Zone, S. 34.

¹⁰¹ Für eine akteurszentrierte Perspektive auf Missionsgeschichte, Wendt: Die missionarische Gesellschaft; Rüther: Zugänge zur Missionsgeschichte.

¹⁰² Für einen alltagsgeschichtlichen Blick auf die «situation coloniale», u.a. Hözl: Gläubige Imperialisten.

¹⁰³ Dieses ab 1938 bearbeitete Wirkungsfeld war das grösste der Missionsgesellschaft Bethlehem, in dem zur Hochzeit um 1960 rund 130 Mitglieder tätig waren.

¹⁰⁴ Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 292.

¹⁰⁵ Thomas: Church and State in Zimbabwe, S. 116.

¹⁰⁶ Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 28–32.

¹⁰⁷ Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 28.

¹⁰⁸ McLaughlin: On the Frontline, S. 8.

¹⁰⁹ Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 7.3.1969, in: StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 58.

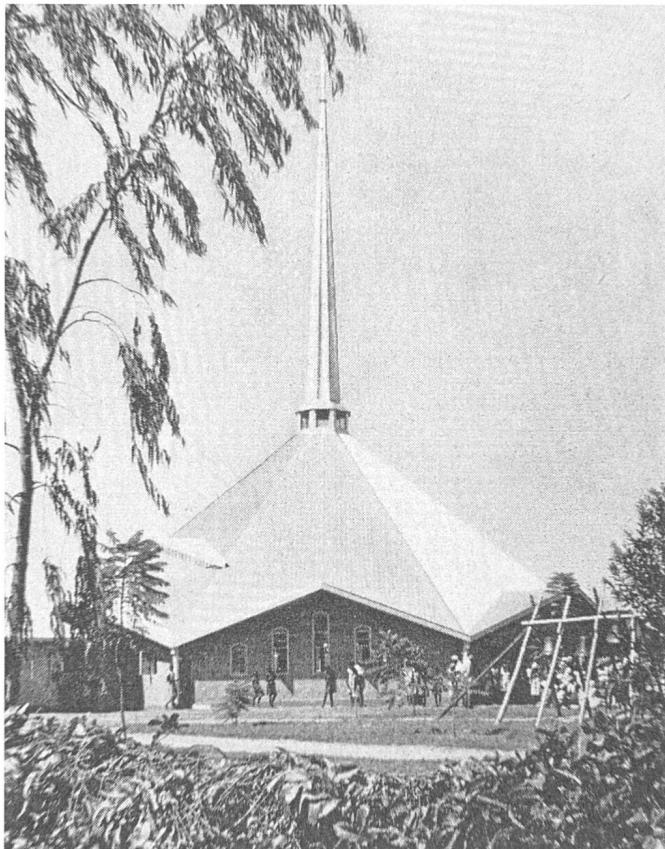


Abb. 6: «Achteckige Kirche von Berejena grösstenteils von der katholischen Jungmannschaft des Kantons Thurgau finanziert», 1963.

Insbesondere die Farmmissionen florierten und entwickelten sich zu kleinen Dörfern mit Internatsschulen, Spitäler, Werkstätten und diversen anderen Institutionen. Allein mit den vier grössten Stationen nannte die SMB im kolonialen Simbabwe rund 14 000 Hektaren Land ihr Eigen.¹¹⁰

In den 1950er und beginnenden 1960er-Jahren erweiterten die SMB-Mitglieder diese Missionsstationen immer weiter. Intensive Bautätigkeit und eine Ausdifferenzierung in unterschiedliche Wirtschaftszweige, die nebst der Landwirtschaft auch Handel, Metzgereien, Mühlen oder Ähnliches umfassten, charakterisierten diese Aus- und Aufbauphase, in der auch luxuriöse Kirchengebäude entstanden.

Zusätzlich zu den Spendengeldern aus der Schweiz basierte der Aufschwung nicht zuletzt auf der Ausbeutung einheimischer Arbeitskräfte, indem insbesondere die Schülerinnen und Schüler, aber auch erwachsene Gläubige, durch Fronarbeit beitragen mussten. Die Machtstrukturen

der Siedlungskolonie prägten somit die spezifische Gestalt der SMB-Mission im kolonialen Simbabwe verglichen mit ihren anderen Einsatzgebieten. So hielt ein in Japan eingesetzter SMB-Missionar nach einer Urlaubsreise im kolonialen Simbabwe fest, dass die dortigen grossen Stationen mit ihren Riesenfarmen für ihn etwas Neues darstellten, und er fragte sich, welchen Zweck man damit eigentlich verfolge: «Wie weit dienen diese Missionswerke der Erziehung der Einheimischen zur Selbsthilfe und Weiterentwicklung? [...] Wie weit kommt die Kirche auf diese Weise überhaupt in Kontakt mit den sozialen Strukturen und dem eigentlichen Lebensgefühl der Einheimischen?»¹¹¹

In der Tat kritisierte auch ein afrikanischer Priester im Jahr 1977, dass die von der SMB unterhaltenen Missionsstationen weitestgehend eine Welt für sich seien, die nichts anderes als eine Verlagerung Europas nach Simbabwe darstellen würden. Zu viele Priester hätten die Angewohnheit, an einem Sonn- oder Feiertag ihre Missionsstation zu verlassen, um die Messe zu lesen und Sakramente zu spenden und dann schnellstmöglich auf ihre europäische Insel zurückzukehren, welche physisch durch hohe Zäune und durch Hunde bewacht würden.¹¹² Die Abgrenzungstendenzen der Schweizer Priester machte der afrikanische Kritiker weiter an ihren segregierenden Verhaltensweisen fest. So würden viele Missionare rassentrennte Etablissements wie Restaurants oder Kinos frequentieren. Auf seine Warnung, dass dies in den Augen der afrikanischen Gläubigen falsch aufgefasst werde, sei ihm von SMB-Mitgliedern geantwortet worden, dass die Missionare ja auch irgendwie leben müssten, sie seien schliesslich keine Heiligen.¹¹³ Gerade diese Schein-Heiligkeit der Missionare sei aber für die afrikanische Bevölkerung irritierend und unerträglich, so der lokale Priester. Allzu oft würden sie eine schöne Predigt zur Gleichheit aller Menschen hören, um anschliessend zu

¹¹⁰ Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 303.

¹¹¹ Rohner: Meine Reise durch Rhodesien, S. 7.

¹¹² Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.2.1977, in: StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 13.

¹¹³ Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.2.1977, in: StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 5.

sehen, wie die Kleriker segregierte Institutionen besuchten und damit nicht das praktizierten, was sie predigten.¹¹⁴

Rassistische Einstellungen und Verhaltensweisen von Bethlehem-Priestern und -Brüdern wurden bereits von Beginn an intern diskutiert. Die Missionare in der Schweiz unterstellten jenen in der Siedlungskolonie wiederholt, dass sie vom «Geist Bethlehem» abgefallen seien, wobei sich die Missionare im Einsatz damit verteidigten, dass man «die Probleme anders sieht, sobald man seit einigen Jahren im Land ist und unter den Schwarzen gearbeitet hat».¹¹⁵

Die SMB-Mitglieder im südlichen Afrika suchten ihre Politiken und Verhaltensweisen gegenüber der Heimat stetig zu legitimieren, wobei diese Rationalisierungsversuche nicht selten gerade deren kolonial-rassistischen Fundamente offenbarten. So erklärte ein im kolonialen Simbabwe tätiger Bethlehem Missionar 1955 seinen Mitbrüdern in einem offenen Brief, dass ihre Kritik an der Rassentrennung in der Siedlungskolonie unzulässig sei. Im Missions-einsatz werde erst die «rassische[...] und kulturelle[...] Differenz» zwischen Schwarzen und Weissen deutlich, aus welcher eine «fast unerklärliche Scheidewand psychologischer Art» resultiere. So verbünde man sich schnell mit «den Weissen, den Rassenverwandten», denn man würde «aus der Haut des zivilisierten Menschen nicht mehr heraus[kommen]».¹¹⁶

¹¹⁴ Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.2.1977, in: StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 4.

¹¹⁵ Brief von L.O. an den Generalvikar, 6.7.1946, in: StALU, Archiv SMB, Personaldossier von L.O. Aufgrund der archivrechtlich verankerten Schutzwürdigkeit persönlicher Daten unterliegen einige Akten der Anonymisierungspflicht. Die Initialen sind willkürlich gewählt und der Anonymisierungsschlüssel liegt ausschliesslich den Autorinnen dieses Artikels vor.

¹¹⁶ Michlig: Colourbar, S. 67.

¹¹⁷ Frey: Zeitgemässe Überlegungen, S. 111.

¹¹⁸ Rutishauser: The great Temptation, S. 21–22.

¹¹⁹ Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 7.3.1969, in: StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 87.

¹²⁰ Christen, Eduard: Rhodesien-Klausur vom 7./8. Juni 1976 in Luzern, 14.06.1976, in: StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO / Rhodesienkrise, weitere Unterlagen, 1976.01–1977.02, S. 8.

¹²¹ Brühwiler: Etappen des Bruder-Verständnisses, S. 44.

Der zivilisatorische Überlegenheitsanspruch und die auf kolonial-rassistischen Strukturen basierende Machtposition der SMB-Missionare löste nicht nur zwischen Heimat und Mission, sondern auch unter den vor Ort tätigen Brüdern und Priestern selbst kontroverse Debatten aus. Insbesondere jüngere Mitglieder kritisierten die etablierten Haltungen und Praktiken der älteren Generationen. So benannte ein SMB-Missionar ein «preussisches Kommandantentum» der Schweizer Vertreter im kolonialen Simbabwe, was ihnen zum Teil angeboren sei und sie sich zum anderen unbewusst bei ihrer Ankunft im kolonialen System zugelegt hätten.¹¹⁷ Auch ein anderer Priester kritisierte, dass viele seiner Mitbrüder ein «boss-feeling» an den Tag legen würden und diagnostizierte ebenfalls ein angeborenes wie auch situatives Superioritätsgefühl der SMB-Missionare gegenüber der Schwarzen Bevölkerung.¹¹⁸ Und Bischof Haene selbst reflektierte in seiner Überblicksdarstellung 1969 zur SMB-Mission im kolonialen Simbabwe, dass die Schweizer Kirchenvertreter offenbar «trotz unserer Herkunft aus einem kulturell, sprachlich und religiös pluralistischen Land nicht automatisch jenes Verstehen, jene Weite und Toleranz» mitbringen würden, die in der vorherrschenden Situation von Nöten wären und dass «wir europäische Missionare volensnolens die herrschende Schicht mitrepräsentieren».¹¹⁹ Entgegen der christlich verankerten und durch Priestermissionare gepredigten Gleichheit und Einheit vor Gott profitierten viele von ihnen von kolonialen Gesellschaftsstrukturen, identifizierten sich mit der *weissen* Elite und suchten dies mit rassistischen sowie rassifizierenden Argumenten zu rationalisieren.

Gerade die grossen Missionsstationen mit umfangreichen Landwirtschaftsbetrieben boten auch den Brüdermissionaren diverse Möglichkeiten zum sozialen Aufstieg. In diesen Betrieben konnten sie «Boss und Grossfarmer» sein und damit eine Stellung einnehmen, die ihnen in der Schweiz kaum zugekommen wäre.¹²⁰ Diese Deutungsweise belegen insbesondere Aussagen von Laienbrüdern, welche ihre Position im Missionsgebiet als den Priestern ebenbürtiger schilderten. Nicht nur ihr Status als Missionshelfer habe vielerorts im Einsatz ganz anders ausgesehen, sondern auch der Umgang sei gleichberechtigter gewesen und mancher Bruder könne erzählen, wie frustrierend die Erfahrung im Heimataufenthalt gewesen sei, bei dem er erneut «die Nadelstiche des Klassenunterschieds» zu spüren bekommen habe.¹²¹

Die egalisierende Wirkung der siedlerkolonialen Situation zwischen den Ständen der SMB-Mitglieder vollzog sich vor dem Hintergrund der rassifizierten Machtachse. Die



Abb. 7: «Pflügen in Rhodesien», 1967.

Brüder erhoben Anspruch auf die Privilegien der Führungs- schicht und unterschieden sich in ihrem Auftreten und den Modi ihrer Begegnung teilweise kaum von Priestermissionären und Siedlern. Dies verdeutlichen unter anderem Fotografien, auf denen sich die Brüder mit auf dem Boden sitzenden afrikanischen Kindern in Szene setzten. Solche visuellen Zeugnisse aus den Kolonien suchten durch die räumliche sowie generationelle Anordnung eine rassifizierte Entwicklungsdiskrepanz und einen Zivilisationsfortschritt zu behaupten. Der Rückgriff der Brüder auf dieses klassisch koloniale Repräsentationsregime verdeutlicht ihr Anspruch auf Teilhabe an der *weissen* und patriarchalischen Vorherrschaft (Abb. 8).

Die rassifizierten Zuschreibungen eines hierarchischen Verhältnisses zwischen *weissen* Missionsbrüdern und Schwarzen Angestellten zeigte sich auch darin, dass dieses im Laufe der Zeit kaum aufgeweicht wurde. Die in den Schweizer Werbekampagnen vielbeschworene Funktion der

Brüder als Lehrmeister bedeutete in der Realität vielmehr ein Zementieren der fixierten Zuschreibungen von «Experten» und «Lehrlingen». Ein Laienbruder kritisierte in der gesellschaftsinternen Zeitschrift «Guti», die im kolonialen Simbabwe unter den Mitgliedern zirkulierte, dass «einige von uns» gar gegen jede weitere Bildung der afrikanischen Bevölkerung seien und nicht wollten, «dass sie sich zu einer Gesellschaft mit Kultur entwickeln.» Viele Brüder würden keine Lehrlinge mehr akzeptieren, da es ihnen zu mühsam sei und selbst diejenigen, die einheimische Arbeitskräfte anstellten, würden ihnen kaum verantwortungsvolle Aufgaben übertragen. Und er schloss mit der unangenehmen Beobachtung, dass die erhoffte Nivellierung durch Ausbildung vielleicht gar nicht von allen Brüdern erwünscht sei: «Wenn wir den Afrikaner so erziehen, könnte er uns gleichwertig werden. Er könnte sogar unsere Arbeit übernehmen. Davor haben einige von uns Angst.»¹²²

Die dem popularisierten Berufsbild eingeschriebene, mit der räumlichen Mobilität einhergehende, soziale Mobilität wurde also von zahlreichen Priestern wie auch Brüdern erzielt, genossen und aktiv verteidigt. Entgegen ihrem Versprechen, durch die missionarischen Angebote soziale Gleichstellung zu erzielen, suchten viele SMB-Missionare ihre Privilegien in der Kolonie zu verfestigen oder den Prozess des sozialen Wandels zu verlangsamen. Somit lösten sich die Versprechen der Berufsvorstellung zwar stellenweise ein – allerdings oft auf Kosten der Kolonisierten und in Widerspruch zu christlichen Glaubensgrundsätzen.

Konflikthafte Kontakte und transregionale Identitätskrisen

Auch wenn die Bethlehem Missionare in der kolonialen Situation viele Möglichkeiten zur Realisierung der unterschiedlichen Berufskomponenten hatten, so waren sie in vielerlei Hinsicht auch begrenzt in der Verfolgung ihrer Zielsetzungen. Nebst der engen Bindung an die herrschende Minderheitenregierung mussten die SMB-Mitglieder stets gleichzeitig die Sympathien und Kooperation der Schwarzen Bevölkerung sichern, um ihre Vorstellung von Missionierung umsetzen zu können. Denn diese hatte ihre eigenen Interessen, die sich oft nicht mit jenen der christlichen Missionen überschnitten – stellenweise funktionierten sie die missionarischen Angebote um, verliehen ihnen eine neue

¹²² Wuerm: The Brother and the Apostolate of the Laity, S. 152.

Form oder widersetzten sich ihnen offen.¹²³ Dies ergab konflikthafte und dilemmatische Beziehungskonstellationen, in denen die missionarische Position häufig zu einem Drahtseilakt wurde und ständig neu austariert werden musste.

Das komplexe Wechselspiel von Möglichkeiten und Grenzen der SMB in der kolonialen Kontaktzone kann gut anhand des missionarischen Schulwesens nachvollzogen werden, jenem Sektor, welcher bis in die 1960er-Jahre durch das engste Kirche-Staat-Verhältnis geprägt war. Seit Beginn hatte die südrhodesische Regierung die Bildung der autochthonen Bevölkerung an die christlichen Missionen delegiert, sicherte die finanzielle Unterstützung von Missionsschulen¹²⁴ und setzte gleichzeitig die Bedingungen für die Graduierung der Lehrkräfte sowie die Lehrpläne fest.¹²⁵ Aus Sicht der Siedler sollte sich die Bildung für afrikanische Gesellschaften vor allem darauf ausrichten, Schülerinnen und Schüler hervorzubringen, die den Anforderungen der *weissen* Arbeitsgeber genügten.¹²⁶ Entsprechend musste in den Missionsschulen zum Beispiel «industrial training» angeboten werden, welches die Schülerinnen und Schüler in verschiedene Handwerke einführte und sie für die Arbeit in der Landwirtschaft ausbildete.

Als politisches Mittel zur territorialen Aufteilung des Landes legte die Siedlerregierung fest, dass drei Kilometer um eine Missionsschule keine andere errichtet werden dürfe.¹²⁷ Dies führte zu einem regelrechten Wettlauf zwischen den einzelnen religiösen Denominationen. Für die katholischen Missionen galt es, möglichst rasch ein Gebiet mit einer Schule zu «besetzen», um den Einflussbereich anderer, insbesondere der protestantischen Missionen, einzudämmen. Die religiösen Auseinandersetzungen und Animositäten Europas wurden so ins koloniale Simbabwe exportiert und führten dort zu eigentlichen Territorialkämpfen um religiöse Vorherrschaft.

Neben dieser Konkurrenzsituation waren die Schulen für die verschiedenen Denominationen aber auch aus ei-

¹²³ Missionarische Angebote konnten wie koloniale Instrumente der Ausbeutung und Unterdrückung zum Beispiel entgegen ihrer Intention durch Afrikaner:innen in ein «claim making device» umgewandelt werden. Cooper: *Decolonization of African Society*.

¹²⁴ Parker: *Education of Africans in Southern Rhodesia*, S. 28.

¹²⁵ Elsener: *Erinnern und Bezeugen*, S. 23.

¹²⁶ Mlambo: *A History of Zimbabwe*, S. 101.

¹²⁷ Summers: *Colonial Lessons*, S. 24.

¹²⁸ o. A.: *Diocesan Statistics 1959–1965*, S. 148–185.



Abb. 8: Zwei Missionsbrüder mit zwei Kindern, 1947.

nem anderen Grund von zentraler Bedeutung. Die Verbreitung des christlichen Glaubens wurde primär unter den als zugänglich begriffenen Kindern und Jugendlichen angestrebt, welche anschliessend ihre Eltern zur Kirche führen sollten, weshalb Missionsschulen die Grundlage der angestrebten «Heidenmissionierung» bildeten. Die Schülerinnen und Schüler erhielten jeden Tag ungefähr eine Stunde Religionsunterricht und konnten sich mittels des Katechumenats auf ihre Taufe vorbereiten. Aufgrund dieser Monopolstellung im Bildungsbereich konnten die Missionen bis in die 1960er-Jahre rasche Bekehrungserfolge in ihren Taufstatistiken nachweisen.¹²⁸

An Stelle des popularisierten Missionarsbildes, auf dessen Basis sich die Priester für den Berufsweg entschieden hatten, führte diese Ausrichtung aufs Bildungswesen und die enge Kontrolle des Staates über ihre Funktionen und Tätigkeiten dazu, dass sich viele SMB-Missionare über langweilige, routinierte und unselbstständige Arbeitsalltage

beschwerteten.¹²⁹ So stellte beispielsweise ein Priester nach einem ausführlichen Beschrieb seiner konkreten Tätigkeiten als Schulmanager die Frage in den Raum: «Ist das nun Missionsarbeit? Könnte nicht auch ein Laie dasselbe tun? Muss man Priester sein, um Kreide auszuteilen und Bänke zu flicken?» Und auch wenn er die Fragen selbst ablehnend beantwortete, hielt er doch fest, dass sich das Christentum im kolonialen Simbabwe nun einmal über diese Methode ausbreite.¹³⁰

Auch eine gesellschaftsinterne Studiengruppe zur missi onarischen Schulpolitik kam 1966 zum Schluss, dass die rasante Ausbreitung und Präsenz der katholischen Kirche durch die Schulen die Schwierigkeit mit sich bringe, der lokalen Bevölkerung «die wahre Gestalt und Mission der Kirche» deutlich zu machen. So drohe in den Köpfen der Menschen das Bild des Priesters als Seelsorger durch das Bild des Beamten und Managers verdrängt zu werden. Doch auch für die Missionare selbst zeige dieses «etablierte Muster der Missionsarbeit» negative Auswirkungen. Es führe zu einer Art Pragmatismus, der priesterliche Imagination zu ersticken drohe und zu inneren Konflikten: Statt der erwarteten pastoralen Arbeit sehe sich der Missionar nun in einer Funktion und Situation als Schulverwalter, für die er nur schlecht ausgebildet und vorbereitet worden sei.¹³¹ Ebenfalls als frustrierend wurden von den Missionaren die Konkurrenzkämpfe mit anderen Denominationen beschrieben. Das 3-Kilometer-Gesetz etwa führte zu Streitigkeiten mit der Dutch Reformed Church, welche die persönlichen Messungen der Bethlehem-Missionare akribisch überprüft hatte. Viele Schulen mussten daher wegen falscher Berechnungen wieder geschlossen werden, was kostspielige Leerlaufzeiten zur Folge hatte.¹³²

Und schliesslich zeigten sich auch die zu missionierenden Menschen teils widerständig. Wiederholt wurden erfolglose

Verhandlungen mit afrikanischen «Chiefs» verschriftlicht, welche das Angebot einer katholischen Schule zurückgewiesen hätten.¹³³ Die Missionare hatten zudem seit Beginn mit Streiks seitens der Schülerinnen und Schüler zu kämpfen, welche sich unter anderem gegen zu koloniale Schulpraktiken richteten.¹³⁴ Und schliesslich nutzte die lokale Bevölkerung die angebotenen Schulen für einen sozialen Aufstieg. Durch das Monopol der Mission auf Bildung in den urb anen Gebieten sei es häufig zu «halbherzigen Konversionen» gekommen, «nur mit dem Zweck, eine Ausbildung zu erhalten, und ohne persönliche Überzeugung zum Christentum», beklagten die Missionare.¹³⁵

Die enge Kooperation zwischen Siedlerstaat und katholischer Mission im Bereich der Schulbildung fand zu Beginn der 1970er-Jahre ein Ende, als per Entscheid der Regierung die Leitung der missionarischen Primarschulen an afrikanische Lokalverwaltungen übergeben wurde. Dies war Teil der Community Development-Strategie der rhodesischen Regierung, mit der sie eine weitestgehend getrennte Entwicklung von Schwarz und *weiss* im kolonialen Simbabwe erreichen wollte und ihre rassistische Herrschaftsstruktur im Zeitalter der Dekolonisation zu legitimieren suchte.¹³⁶ Indem die Verwaltung der Primarschulen an afrikanische Lokalverwaltungen selbst übertragen werden sollte, suchte das Siedlerregime eines der brennendsten Themen aus ihrem Zuständigkeitsbereich zu entfernen und dadurch die nationalistische Unabhängigkeitsbewegung zu schwächen.¹³⁷

Von den ehemals 247 durch die SMB geführten Primarschulen verblieben danach nur 25 unter ihrer Verwaltung.¹³⁸ Angesichts der Bedeutung, welche die Schulen bis anhin für die Missionierung im kolonialen Simbabwe und in der Alltagsrealität der Missionare eingenommen hatten, bedeutete dieser staatliche Eingriff eine massive Eingrenzung: «Dies ist sicherlich der Beginn einer neuen Ära», fasste ein

¹²⁹ Gerade auch die Gebundenheit in Bezug auf den Lehrplan war ein Stein des Anstoßes. o. A.: Gebetsmeinung November, S. 494.

¹³⁰ Brändle: Missionarisches Potpourri, S. 48.

¹³¹ o. A.: Memorandum on the Missionary School Policy in the Diocese of Gwelo, S. 104.

¹³² Brief von H.H. an den Generaloberen, 16.3.1949, in: StALU, Archiv SMB, Personaldossier von H.H.

¹³³ Memo Book 1 von Josef Suter (13.5.1965 – 15.1.1966), in: StALU, Archiv SMB, Personaldossier von Joseph Suter.

¹³⁴ Brief von H.H. an den Generaloberen, 8.7.1947, in: StALU, Archiv SMB, Personaldossier von H.H.

¹³⁵ Elsener: Erinnern und Bezeugen, S. 47.

¹³⁶ Zu dieser Politik vgl Munro: The Moral Economy of the State. Zur schulpolitischen Auseinandersetzung zwischen Siedlerstaat und katholischer Kirche ausführlich Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe.

¹³⁷ Alexander: The Unsettled Land.

¹³⁸ Insgesamt wurden im kolonialen Simbabwe 10 Schulen geschlossen, 550 blieben Missionsschulen, 680 wurden fortan unter der Leitung einer Lokalregierung geführt und 1248 als sogenannte «Sponsored Schools», die bis zur Entstehung von Lokalregierungen durch einen Regierungsinspektor und einen afrikanischen Manager geführt wurden. Michlig: Ende einer Epoche? S. 51–53.

Missionar zusammen, «und wir werden das Ausmass der Herausforderung erst nach und nach erkennen.»¹³⁹ Der Verlust des Missionsschulsystems, in das bis anhin von hundert Missionaren mindestens achtzig direkt oder indirekt eingebunden gewesen waren, könnte nicht nur ein «möglicherweise beängstigendes Halbdunkel» schaffen, befürchtete ein anderer, sondern vor allem auch «ein Vakuum, eine Leere», in dem nach neuen Wegen der Missionierung gesucht werden müsste.¹⁴⁰

Diese durch lokale Machtstrukturen entstandene Umbruchssituation und Neuausrichtung der missionarischen Tätigkeiten war aber nur eine Seite der Medaille. Gleichzeitig verband sie sich mit einer Ablehnung der aus der Schweiz angestossenen Veränderung in Bezug auf die missionarische Identität. Die Missionare im Einsatz kritisierten, dass man nicht mehr mithalten könne mit all den Veränderungen und Entwicklungen in der Heimat.¹⁴¹ Im Zusammenhang mit dem temporären Anschluss von Laienmitgliedern – insbesondere von verheirateten Männern – wurde zu bedenken gegeben, dass die Zeit für ein solches Experiment vielleicht in der Schweiz schon gekommen sei, «doch kaum hier draussen».¹⁴² Auch wenn «Europas Uhren anders laufen» müsse in der Mission deshalb nicht «jede Krise und unerprobte Denkrichtung zu eigen gemacht» werden.¹⁴³ Die Abwehrhaltung der Missionare «gegen alles, was von Immensee kommt», resultiere daraus, dass deren Diskussionen «allzu typisch den Stempel europäischer Provenienz» tragen würden und «in Gottes Namen nur schlecht auf unsere Verhältnisse passen».¹⁴⁴ Die Generalleitung vergesse oft, dass die Missionare die Gegebenheiten in den Missionen sehr viel besser beurteilen könnten und müsste ihnen ein stärkeres Mitspracherecht einräumen, sonst sei das ein «religiöser Imperialismus».¹⁴⁵

In diesen internen Auseinandersetzungen wirkte sich auch das doppelte Organisationssystem der Missionsgesellschaft konflikthaft aus. Zum einen waren die SMB-Mitglie-

der nämlich in die gesellschaftsinterne Hierarchie mit Generalleitung in der Schweiz und lokaler Leitung durch den Regionaloberen in der Mission eingebunden. Zum anderen waren sie Teil des lokalen Klerus mit eigenem Bistum im kolonialen Simbabwe, welchem wiederum ein SMB-Vertreter als kirchliches Oberhaupt vorstand. Dies führte zu Loyalitätskonflikten, aber auch zu Kompetenzstreitigkeiten zwischen Lokalkirche und Gesellschaftsleitung in der Schweiz.

So sahen die SMB-Vertreter im kolonialen Simbabwe aufgrund der bereits etablierten Lokalkirche vor Ort eher ortsansässige Mitarbeiter als zukunftsträchtig anstelle des in der Schweiz entwickelten Berufsbildes des «Missionars auf Zeit». Dies sollte auch garantieren, dass die Afrikanisierung der Kirche nicht noch weiter verzögert würde. Schlussendlich bedeute die Aufgabe der Etablierung einer einheimischen Kirche, dass «wir uns als die letzten Missionare» betrachten müssten, weshalb die Einschliessung neuer Kräfte aus der Schweiz wenig sinnvoll erscheine und man sich folglich des «Neo-Kolonialismus» verdächtig mache.¹⁴⁶

Die konfliktreichen Aushandlungsprozesse zwischen den SMB-Mitgliedern in der Heimat und jenen im kolonialen Simbabwe resonieren das, was Urs Altermatt und Josef Widmer unter einer «Identitätskrise» der katholischen Missionare ab Mitte der 1960er-Jahre gefasst haben.¹⁴⁷ Während in der Schweiz nach neuen Ausformungen des Missionars gesucht wurde, führte einerseits der Bruch mit den traditionellen Bildern und andererseits die spezifische Situation im kolonialen Simbabwe bei den Missionaren im Einsatz dazu, dass statt des erhofften Aufbruchs in eine neue Ära eher eine Krisenwahrnehmung dominierte. In den Dynamiken des spätkolonialen Simbabwes, in denen unter dem Druck globaler Dekolonisationsprozesse die Ansprüche der Kolonisierten und die Radikalisierung der Siedlergemeinschaft aufeinanderprallten, wurde der Spagat zwischen Teilhaber und Kolonialismus und vermeintlicher Parteinahme für die afrikanische Bevölkerung je länger je weniger haltbar.

¹³⁹ Plangger: Retreat from African Primary Schools, S. 54–55.

¹⁴⁰ Bruggmann: Plauderei über Missionsmethoden, S. 544.

¹⁴¹ o. A.: Protokoll der Regionalratsstitzung, Regionalhaus Driefontein, 23.10.1972, in: StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

¹⁴² Eberle, P.: Protokoll der Regionalratssitzung im Regionalhaus Driefontein, 30.1.1975, in: StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

¹⁴³ Wyss, Josef: Personalbericht der Region Gwelo z.H. des Herrn Generalobern SMB, 22.7.1978, Archiv Missionsstation Driefontein, Signatur: unsortiert.

¹⁴⁴ Rohner: Mission gegen Heimat, S. 12.

¹⁴⁵ Hilber: Missionare auf Zeit, S. 33–34.

¹⁴⁶ Achermann, Anton: Diskussion über die Strukturen der SMB, 1971, in: StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

¹⁴⁷ Altermatt; Widmer: Das Schweizerische Missionswesen, S. 30.

Ein Stück Schweizer Kolonialgeschichte

Für weite Teile der Schweizer Bevölkerung waren im 20. Jahrhundert religiöse Missionare sichtbarster Ausdruck der helvetischen Involvierung in das koloniale Projekt. Die missionarische Laufbahn wurde als ein Traumberuf beworben und von Vielen auch explizit als solcher angestrebt. Gerade für Schweizer, deren Land keine offizielle Kolonialpolitik verfolgte, war das dem Missionarsdasein inhärente Versprechen einer globalen Karriere in aussereuropäischen Gebieten äusserst attraktiv. Die koloniale Dimension war dabei integraler Bestandteil des medial vermittelten Berufsbildes: Ganz bewusst wurde mit kolonialen Sehnsuchtsfantasien geworben und die Figur *des Missionars* mit entsprechenden Zuschreibungen von Heldentum, Abenteuergeist und Männlichkeit aufgeladen. Diese Repräsentationslogiken blieben über alle institutionellen Adoptionsversuche hinweg wirkmächtig. Auch wenn die SMB traditionelle Berufsbilder religiösen Engagements fundamental neu zu denken versuchte, bildete die Bezugnahme auf ebendiese Motive nach wie vor die attraktivste Form der Mitgliederbewerbung.

Indem die SMB ihre Mitglieder vor allem aus ruralen, ärmeren Familien rekrutierte, eröffnete die missionarische Ausbildung Räume, die für breite Bevölkerungsteile sowohl in geografischer wie auch sozialer Hinsicht unerreichbar geblieben wären. Das Wissen und die Fähigkeiten gesellschaftlicher Unterschichten in Europa wurden damit zum elementaren Bestandteil der globalen Ausbreitung des Christentums und der zivilisatorischen Mission erklärt, was eine kolonial codierte Umwertung von Arbeit und Arbeitskräften aus Industrie, Handwerk und Landwirtschaft mit sich brachte. Indem die SMB koloniale Vorstellungen von Männlichkeit auf den «kleinen Mann» ausdehnte, transzidierte sie die hegemoniale Repräsentation des Kolonialismus als patriarchales Projekt, welches ausschliesslich von bürgerlichen bis aristokratischen, «grossen Männern», getragen worden sei.¹⁴⁸

Priester und Brüder reisten in stark hierarchisch strukturierte Gesellschaftssysteme und wurden dort aufgrund ihrer Hautfarbe und Herkunft Teil einer *weissen* Elite; sie profitierten von deren Privilegien und nutzten die damit einhergehenden Machtpositionen oft auch zur Umsetzung missionarischer Projekte. Das medial vermittelte Bild eines Traumberufs klaffte aber nicht selten scharf auf die Realität in den Missionsgebieten, in denen statt der erhofften Abenteuer routinemässige Arbeitsabläufe den Alltag dominierten.

Die Wirkmächtigkeit der kolonial-rassistischen Dimension zeigt sich nicht nur auf alltagsgeschichtlicher Ebene, sondern auch darin, dass die Erschütterung dieser Denksysteme angesichts tiefgreifender geopolitischer und gesellschaftlicher Veränderungen vor allem eine Abwehrhaltung und Krisenwahrnehmung beförderte. Als das ständige Ausstarieren einer Position zwischen Teilhabe an der *weissen* Kolonialsuperiorität und Sicherung der Sympathie der zu Bekehrnden sich im Kontext des spätkolonialen Simbabwes immer mehr zu einer Quadratur des Kreises entwickelte, geriet die missionarische Identität vollends ins Wanken.

In der Figur *des Missionars* akzentuierten sich somit die fundamentalen Ambivalenzen des religiösen Bekehrungsprojekts. Das Idealbild des humanitären, altruistischen Helfers war untrennbar verbunden mit kolonialen Macht- systemen und Welteinteilungen, wobei diese Herrschaftsversprechen im Kontext der SMB mit Vorstellungen einer schweizerischen Kolonialneutralität kombiniert wurden. Dabei war es gerade diese idolhafte Figur, welche die breite Bevölkerung faszinierte und zu einer finanziellen Partizipation bewegte: In ihr vereinten sich die vermeintlich schweizerischen Tugenden der Wohltätigkeit, Tatkraft und Vorbildlichkeit, die vor der Folie des rassifizierten *Anderen* ihre Vollendung fanden. Als *einfache Männer* konnten sich grosse Teile der Schweizer Gesellschaft mit ihnen identifizieren und wurden dadurch in koloniale Denksysteme eingebunden.

Wie stark sich diese spezifische Darstellung *des Missionars* ins kollektive Gedächtnis der Schweizer Bevölkerung eingeschrieben hat und oft noch heute unreflektiert erinnert wird, zeigt ein 2016 ausgestrahlter SRF-Dokumentarfilm über die Missionsgesellschaft Bethlehem. Analog zu den Mitte des 20. Jahrhunderts populären missionarischen Werbekampagnen beschreibt die Erzählstimme in «Das Ende der Mission» einleitend die Missionare als «Seelenretter» und «Entwicklungshelfer», aber vor allem auch als «verwegene Abenteurer», und «christliche Haudegen», welche zu den auf Bekehrung wartenden «Heiden» gereist seien und neue Weltgegenden «entdeckt» hätten.¹⁴⁹ Ein Bruder habe sich «schier in den Helden eines Abenteuerfilmes» verwandelt, wurde dem Schweizer Publikum erklärt.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Für die Forderung nach mehr Forschung zu ländlichen Männlichkeitsformen siehe: Campell; Bell: The Question of Rural Masculinities.

¹⁴⁹ Bieri: Das Ende der Mission [SRF-Dokumentarfilm], TC [Time Code] 0.04.15.

¹⁵⁰ Bieri: Das Ende der Mission, TC 0.10.55.

Die Tatsache, dass der Dokumentarfilm von 2016 exakt dieselben Fantasien «des Missionars» evoziert, wie sie seit der Zwischenkriegszeit zirkulierten, verweist auf deren Langlebig- und Wirkmächtigkeit. Dass dem Publikum die diesem Missionarsbild inhärente koloniale Komponente auffallen muss, wurde im Dokumentarfilm vorausgesetzt; der «Auftritt der weissen Männer» müsse heute «paternalistisch, ja überheblich anmuten». Allerdings wird dies gleich anschliessend durch den Verweis auf das Entsprechen mit der zeitgenössischen Denkweise relativiert: Es habe dem «damaligen kolonialen Geist» entsprochen, weshalb es «etwas billig» erschien, «dies mit heutigen Augen zu kritisieren». ¹⁵¹

In Anbetracht der Bedeutung und Wirkung missionarischer Inhalte und Deutungen für weite Teile der Schweizer Bevölkerung bis in die Gegenwart erscheint es zentral, diese umfassend zu beleuchten. Gerade eine verflechtungs geschichtliche Perspektive erlaubt es dabei, der Komplexität, Vielschichtigkeit und letztlich Ambivalenz dieser Ge-

schichte(n) Rechnung zu tragen. Nur so wird beispielsweise deutlich, dass die koloniale Haltung der Missionare zwar einerseits fundamentaler Bestandteil des Werbe- und Selbstbilds war, aber andererseits auch stets keine Selbstverständlichkeit darstellte, sondern von innen wie aussen kritisiert wurde. Der Versuch einer Relativierung solcher Haltungen durch den Verweis auf einen vermeintlichen Zeitgeist stellt aber eine gewisse Konstante in Bezug auf die geschichtswissenschaftliche Aufarbeitung der kolonialen Verflechtungen der Schweiz dar, womit diesen Erkenntnissen immer implizit eine Bedeutung abgesprochen wird.¹⁵² Dabei verkörpern gerade Missionare wie kaum eine andere Berufsgruppe, wie integriert Schweizer in das koloniale Projekt und wie hegemonial koloniale Weltsichten in der Schweizer Gesellschaft vertreten waren. Entsprechend gilt es analog zu anderen Beispielen helvetischer Kolonialverflechtungen mit einer differenzierten Perspektive dichotome Erzählungen von Opfertum und Täterschaft, von «Hier» und «Dort», vom «Eigenen» und vom «Anderen» aufzubrechen. Nur so kann ein Erinnerungsangebot bereitgestellt werden, das dieses «bewegte[.] Stück Schweizer Weltgeschichte»¹⁵³ aus der Innerschweiz ohne Kolonialnostalgie erzählt und stattdessen in seinem Facettenreichtum beleuchtet.

¹⁵¹ Bieri: Das Ende der Mission, TC 0.06.00–0.06.15.

¹⁵² Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert, S. 303.

¹⁵³ Bieri: Das Ende der Mission, TC 0.04.33.

Quellen und Literatur

Ungedruckte Quellen

Luzern, Staatsarchiv (StALU), Archiv SMB

Jahresbericht der Lehranstalten der Missionsgesellschaft Bethlehem, Gymnasium, Schweiz, 1931–1963.
Konstitutionen, Schweiz, 1967–1981.
Personaldossiers.
Propagandakommission, Schweiz, ca. 1964–1970.
Protokolle der Generalratssitzungen, Schweiz, ca. 1940–953.
Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, 1968–1980.
Korrespondenz von Beckmann Johannes, 1945–1950.
Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen und Beilagen zu den Sitzungen, 1976–1980.

Diozöse Gweru, Archiv der Missionsstation Driefontein

Bericht des Generalobern an das Generalkapitel SMB 1967.
Personalbericht der Region Gwelo z.H. des Herrn Generalobern SMB, 22.7.1978.

Audiovisuelle Quellen

Bieri, Beat: Das Ende der Mission. Ein Stück Schweizer Weltgeschichte, 2016 [Dokumentarfilm]. Online: <<https://www.srf.ch/play/tv/dok/video/das-endе-der-mission---ein-stueck-schweizer-weltgeschichte?urn=urn:srf:video:e533ae21-cf14-48ec-93eb-a2d0f8540504>>, Stand: 11.07.2024.

Gedruckte Quellen

Ammann, Joachim OSB: Die Missionshilfe muss wesentlich sein, in: Echo SMB 24 (3), 1960, S. 80–82.
Aschwanden, Stefan: Studententagebuch, in: Bethlehem 77 (6), 1972, S. 30–31.
Balluf, Otto: London, in: Echo SMB 24 (1), 1960, S. 14.
Bischofberger, Otto: Brief von P. Otto Bischofberger, in: Echo SMB 29 (5), 1965, S. 135–136.
Blöchliger, Max: Meine lieben Mitbrüder, in: Echo SMB 28 (5), 1964, S. 148–165.
Blöchliger, Max: Hochwürdiger, sehr verehrter geistlicher Mitbruder, liebe Freunde unserer Schule, in: Echo SMB 29 (6), 1965, S. 148–149.
Böhi, Bernhard: Wir fahren zu den N_, in: Bethlehem 44 (2), 1939, S. 67–72.
Brändle, Jakob: Missionarisches Potpourri, in: Bethlehem-Kalender 39, 1960, S. 46–53.
Bruggmann, Edwin: Mission und Landwirtschaft, in: Bethlehem 63 (11), 1958, 498–502.
Bruggmann, Edwin: Plauderei über Missionsmethoden, in: Bethlehem 69 (12), 1965, S. 543–549.

Eckert, Othmar: Religiöse Vorteile des Internats, in: Bethlehem 70 (11), 1966, S. 477–479.
Elsener, Joseph: Das missionarische Anliegen des Monats. Brüderberufe für die Missionen, in: Bethlehem 59 (3), 1954, S. 111.
Elsener, Josef: Erinnern und Bezeugen. Die Frühgeschichte der Missionsgesellschaft Bethlehem in Rhodesien (Simbabwe) 1938–1974, Luzern 2014.
Elsener Josef, Die uns vorausgegangen sind. Nekrologium Band 1, In den Jahren 1930–2016 verstorbenen SMB Mitbrüder, Immensee 2016.
Frey, E.: Zeitgemäße Überlegungen, in: Guti 10 (8), 1961, S. 108–113.
Gerber, Jörg: Solidarischer durch Teilen, in: Forum 10 (1), 1977, S. 13.
Heim, Walter: Ergebnis des Missionsjahres: 17,4 Millionen, in: Schweizerische Kirchenzeitung, 28. Dezember 1961, S. 626.
Heim, Walter: 70 Jahre Gymnasium Immensee, in: Bethlehem 70 (11), 1966, S. 475–476.
Heim, Walter: Ausweitung der SMB? Zur Diskussion gestellt, in: Echo SMB 24 (3), 1960, S. 65–66.
Heim, Walter: Nickn_ und Fastnachtschinesen, in: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Immensee, Immensee 1971.
Heim, Walter: Die Errichtung des Schweizer Missionsseminars, Immensee 1990. Hengartner, Meinrad: Das Missionsjahr – ein kühnes Attentat, in: Missions-Illustrierte zum Missionsjahr der Schweizer Katholiken 1960/61, 1960, S. 2.
Hengartner, Meinrad: Die Rolle des Bruder-Missionars, in: Bethlehem 71 (2), 1966, S. 66–71.
Hilber, Jakob: Missionare auf Zeit, in: Forum 5 (1b), 1972, S. 33–34.
Huber, Adolf: Missionsbrüder, in: Bethlehem-Kalender 28, 1950, S. 83–86.
Ineichen, Xaver: Missionsstation Driefontein, in: Bethlehem-Kalender 35, 1957, S. 56–64.
Kaiser Josef: Eine verkümmerte Existenz? In: Bethlehem 71 (2), 1966, S. 58–61.
Kramer, Hugo: Personalstatistik der SMB, in: Officiosa SMB (6), 1970, S. 58–69.
Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: Echo SMB 24 (7), 1960, S. 156–159.
Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: Echo SMB 26 (5), 1962, S. 102–107.
Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: Echo SMB 28 (5), 1964, S. 170–179.
Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: Echo SMB 29 (6), 1965, S. 151–157.
Krömler, Hans: Meilensteine unseres Gymnasiums. 50 Jahre eidgenössisch anerkannte Matura in Immensee, in: Bethlehem 76 (4), 1971, S. 28–29.
Michlig, Joseph: Auf Eroberungsreisen für Christus, in: Bethlehem 54 (8/9), 1949, S. 349–353.
Michlig, Josef, Colourbar, in: Echo SMB, 19 (5), 1955, S. 66–68.
Michlig, Josef: Ende einer Epoche? Die Abgabe der Missionsschulen der Diözese Gwelo im Januar 1971, in: Forum 5 (2), 1972, S. 51–53.

- o. A.: Werbung in: *Das kleine Bethlehem* 25 (9/10), 1951, S. 91.
- o. A.: Plauder Winkel, in: *Das kleine Bethlehem*, 26 (5), 1952, S. 78–79.
- o. A.: Gebetsmeinung November. Wir beten für die Freiheit der Missionschulen in Afrika, in: *Bethlehem* 58 (11), 1953, S. 492–495.
- o. A.: Werbung, in: *Bethlehem-Kalender* 32, 1954, S. 62.
- o. A.: Einführung, in: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz* 27, 1960, S. 3.
- o. A.: Schlussabrechnung des Missionsjahres, in: *Echo SMB* 25 (8), 1961, S. 193.
- o. A.: *Diocesan Statistics 1959–1965*, in: *Guti* 14 (10), 1965, S. 148–185.
- o. A.: *Memorandum on the Missionary School Policy in the Diocese of Gwelo*, in: *Guti* 15 (5), 1966, S. 99–105.
- o. A.: Statut für Missionare auf Zeit der Missionsgesellschaft Bethlehem, in: *Officiosa SMB* (14), 1969, S. 131–132.
- o. A.: Das neue Profil. Unser Gymnasium setzt sich ein neues Bildungsziel, in: *Bethlehem-Kalender* 50, 1971, S. 67.
- o. A.: Ein bewegtes Jahr. Nachrichten aus der Missionsgesellschaft Bethlehem, in: *Bethlehem-Jahrbuch* 52, 1973, S. 67.
- Odermatt, Alois: Der finanzielle Beitrag, in: *Missionsjahrbuch der Schweiz* 43, 1976, S. 98–100.
- Plangger, Albert: Retreat from African Primary Schools, in: *Pakati pedu* 2 (4), 1970, S. 54–55.
- Rechsteiner, Justin: Das Schulprofil. Oder der sinnvolle Versuch, einen Kreis ins Quadrat zu bringen, in: *Bethlehem-Jahrbuch* 60, 1981, S. 92–96.
- Rohner, Johannes: Lumen Vitae, in: *Echo SMB* 24 (7), 1960, S. 147–149.
- Rohner, Johannes: Mission gegen Heimat, in: *Forum* 6 (1), 1973, S. 11–13.
- Rohner, Johannes: Meine Reise durch Rhodesien, in: *Forum* 8 (1), 1975, S. 6–7.
- Rutishauser, Joseph: The great Temptation, in: *Guti*, 15(1), 1966, S. 21–22.
- Schelbert, Georg: Brücke zwischen den Kirchen. Die Immenseer Missionare reflektieren ihre Brauchbarkeit, in: *Bethlehem-Kalender* 50, 1971, S. 16–21.
- Schuwey, Engelbert: Untergang oder Neuaufbruch? Zukunft der Missionsgesellschaften in der Schweiz, in: *Wendekreis* 78 (5), 1973, S. 6–9.
- Stöckli Fridolin, Centro Internazionale PIO XII, in: *Echo SMB* 24 (7), 1960, S. 146–147.
- Traber, Michael: Berichte von studierenden Mitbrüdern, in: *Echo SMB* 24 (1), 1960, S. 12–13.
- Waldispühl, Thaddäus: Bruder Puff, in: *Bethlehem-Kalender* 18, 1940, S. 35–45.
- Winterhalder, Josef: Missionar und Baumeister, in: *Bethlehem-Kalender* 29, 1951, S. 78–91.
- Wuerms, Albert: The Brother and the Apostolate of the Laity, in: *Guti* 15 (7/9), 1966, S. 152.
- Alexander, Jocelyn: *The Unsettled Land. State-Making & the Politics of Land in Zimbabwe, 1893–2003*, Oxford 2006.
- Altermatt, Urs; Widmer, Josef: Das Schweizerische Missionswesen im Wandel. Strukturelle und mentalitätsmässige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955–1962, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 43, 1987, S. 169–187; 270–290.
- Bleuer, Simone; Miller, Barbara: Verkörpern – Verfestigen – Verflechten. Resonanz missionarischer Kulturkontakte in der katholischen Schweiz der 1950er und 1960er Jahre, in: *Traverse. Zeitschrift für Geschichte* 26 (1), 2019, S. 94–108.
- Bongie, Chris: *Exotic Memories. Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle*, Stanford 1991.
- Campell, Hugh; Bell, Michael: The Question of Rural Masculinities, in: *Ländliche Soziologie* 65 (4), 2000, S. 532–546.
- Charumbira, Ruramisai: *Becoming Imperial. A Swiss Woman's Shifting Identity in British Southern Africa*, in: Purtschert, Patricia; Fischer-Tiné, Harald: *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins*, Basingstoke 2015, S. 157–178.
- Cooper, Frederick: *Decolonization of African Society. The Labour Question in French and British Africa*, Ann Arbor 1996.
- Cooper, Frederick: Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization. The Examples of British and French Africa, in: *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 10 (1), 2004, S. 9–38.
- Egger, Christine: *Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965*, Köln; Weimar; Wien 2016.
- Faschingeder, Gerald: Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie, in: *Historische Anthropologie* 10, 2002, S. 1–30.
- Fischer-Tiné, Harald; Purtschert, Patricia (Hg.): *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins*, Basingstoke 2015.
- Frei, Fritz: Bethlehem Mission Immensee, in: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*, 2013. Online: < <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/045258/2013-05-10/> >, Stand: 30.06.2023.
- Fuchs, Karin: *Gymnasium Immensee 1895–1995. Von der Apostolischen Schule Bethlehem zur modernen Mittelschule*, Schwyz 1995 (Schwyzer Hefte 67).
- Green, Abigail; Viane, Vincent: Rethinking Religion and Globalization, in: Green, Abigail; Viane, Vincent (Hg.): *Religious Internationals in the Modern World*, Basingstoke 2012, S. 1–19.
- Habermas, Rebekka; Hözl, Richard: Mission global – Religiöse Akteure und globale Verflechtung seit dem 19. Jahrhundert, in: Habermas, Rebekka; Hözl, Richard (Hg.): *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln; Weimar; Wien 2014, S. 9–30.
- Habermas, Rebekka: Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen, in: *Historische Zeitschrift* 287 (3), 2008, S. 629–679.
- Habermas, Rebekka: Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, S. 257–284.
- Harries, Patrick: *Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford 2007.

Literatur

- Akude, John: Theorien der Entwicklungspolitik. Ein Überblick, in: König, Julian; Thema, Johannes (Hg.): *Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit*, Wiesbaden 2011, S. 69–94.

- Harries, Patrick; Maxwell, David (Hg.): *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa*, Grand Rapids 2012.
- Hölzl, Richard: *Aus der Zeit gefallen? Katholische Mission zwischen Modernitätsanspruch und Zivilisationskritik*, in: Bultmann, Christoph; Rüpke, Jörg; Schmolinsky, Sabine (Hg.): *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte*, Münster 2012, S. 143–164.
- Hölzl, Richard: *Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830–1960)*, Frankfurt a. M. 2021.
- Linden, Ian: *The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe*, London 1980.
- Maxwell, David: *Religious Entanglements. Central African Pentecostalism, the Creation of Cultural Knowledge, and the Making of Luba Katanga*, Madison 2022.
- McLaughlin, Janice: *On the Frontline. Catholic Mission in Zimbabwe's Liberation War*, Harare 1996.
- Menrath, Manuel: *Mission Sitting Bull. Die Geschichte der katholischen Sioux*, Paderborn 2016.
- Meyer, Brigit: *What is Religion in Africa? Relational Dynamics in an Entangled World*, in: *Journal of Religion in Africa* 50 (1–2), 2021, S. 156–181.
- Miller, Barbara; Rees, Simone: (K)eine Geschichte in Schwarz-weiss. *Zur ungemütlichen Debatte um koloniale Dimensionen in der Alltags- und Spendenkultur*, in: *universitas. Das Wissenschaftsmagazin der Universität Freiburg* (1), 2022, S. 32–33.
- Mlambo, Alois: *A History of Zimbabwe*, New York 2014.
- Munro, Williams A.: *The Moral Economy of the State. Conservation, Community Development and State Making in Zimbabwe*, Athens 1998.
- Parker, Franklin: *Education of Africans in Southern Rhodesia*, in: *Comparative Education Review* 3 (2), 1959, 27–32.
- Pratt, Mary Louise: *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession*, 1991, S. 33–40.
- Puttschert, Patricia: *Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte der weissen Schweiz*, Bielefeld 2019.
- Ratschiller, Linda; Wetjen, Karolin (Hg.): *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*, Köln; Weimar; Wien 2018.
- Rüther, Kirsten: *Zugänge zur Missionsgeschichte. Plädoyer für eine akteurszentrierte Geschichte religiöser Veränderung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 100, 2016, S. 211–219.
- Schwegler, Urban: *Johannes Beckmann SMB (1901–1971). Leben und Werk*, Nettetal 2005.
- Seifert, Ruth: *Identität, Militär, Geschlecht. Zur identitätspolitischen Bedeutung einer kulturellen Konstruktion*, in: Hagemann, Karen; Schüler-Springorum, Stefanie (Hg.): *Heimat-Front. Militär und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege*, Frankfurt a.M. 2002, S. 53–66.
- Stoler, Ann; Cooper, Frederick: *Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda*, in: Stoler, Ann; Cooper, Frederick (Hg.): *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley 1997, S. 1–56.
- Summers, Carol: *Colonial Lessons. Africans' Education in Southern Rhodesia, 1918–1940*, Portsmouth 2002.
- Thomas, Norman: *Church and State in Zimbabwe*, in: *Journal of Church and State* 27 (1), 1985, S. 113–133.
- van der Heyden, Ulrich; Feldtkeller, Andreas (Hg.): *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2012.
- Weidert, Michael: «Solche Männer erobern die Welt». Konstruktionen von Geschlecht und Ethnizität in den katholischen Missionen von Deutsch-Ostafrika 1884–1916, Dissertation, Trier 2007.
- Wendt, Helge: *Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung*, Stuttgart 2011.
- Wendt, Helge: *Mission transnational, trans-kolonial, global. Missionsgeschichtsschreibung als Beziehungsgeschichte*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 105, 2011, S. 95–116.
- Wendt, Reinhard (Hg.): *Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltsicht*, Tübingen 2001.