Barbara Miller

Entwicklung glauben

Katholische Mission in der Schweiz und in Simbabwes Dekolonisation



campus

Entwicklung glauben

Barbara Miller, Dr. phil., studierte Sozialarbeit, Sozialpolitik sowie Zeitgeschichte und promovierte in Zeitgeschichte an der Universität Freiburg (Schweiz). Sie arbeitet zurzeit als freischaffende Historikerin.

Barbara Miller

Entwicklung glauben

Katholische Mission in der Schweiz und in Simbabwes Dekolonisation

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Die Open-Access-Version dieser Publikation wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Verwertung, die den Rahmen der CC BY 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



ISBN 978-3-593-52209-8 Print
ISBN 978-3-593-46397-1 E-Book (PDF)
DOI 10.12907/978-3-593-46397-1

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.
© 2026 Barbara Miller. Publikation: Campus Verlag in der Beltz Verlagsgruppe GmbH & Co. KG
Werderstr. 10, 69469 Weinheim, info@campus.de.
Umschlaggestaltung: Beltz Verlagsgruppe GmbH & Co. KG
Umschlagmotiv: Landkartenausschnitt, Rosenkranz verbindet Schweiz und Simbabwe © eigene Darstellung der Autorin
Satz: le-tex xerif
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag (ID 15985-2104-1001).
Printed in Germany

Campus Verlag® / www.campus.de

Inhalt

1. Einleitung 7
   Verflochten, postkolonial, religiös – theoretische Ausgangspunkte 10
   Politisch, praktisch, diskursiv – Felder der Analyse 17
   Hier und Dort – Quellenauswahl und Aufbau des Buches 40
2. Entwicklung entwickeln. Vorstellungen, Konzepte und Vermittlungen .. 45
   2.1 Ungleichheit deuten. Kontinuitäten, Brüche und Verschiebungen .. 47
   2.2 Hilfe konzipieren. Christliche Gemeinschaft und religiöses Arbeitsethos 65
3. Einflusssphären demarkieren. Positionierungen in der Entwicklungspolitik 87
   3.1 Ausmarchen. Entwicklungspolitisches Feld der Schweiz 89
   3.2 Eindämmen. Missionare und die rhodesische *Community Development*-Politik 115
4. Fortschritt erzielen. Entwicklungsarbeit in Tat und Wahrheit 135
   4.1 Praktisch und konkret. Expertise und Praktiken in globaler Verhandlung 136
   4.2 Grenzen des Sagbaren. Katholischer Druck im Siedlerstaat 158
5. Veränderung bewältigen. Ambivalenzen um ›1968‹ im missionarischen Kommunikationsraum 183
   5.1 Modern(e) kommunizieren. Öffentlichkeitsarbeit in der Schweiz ... 185
   5.2 Missionare auf Zeit. Interne Veränderungen und Spannungen 214

6. Dekolonisierung verhandeln. Kontaktzone im Umbruch 239
6.1 Konfrontationen. Schweizer Missionare, Befreiungsbewegung und Siedlerregierung 241
6.2 Innere Haltung. Dekolonisierung der Missionskirche 271

Schlussbetrachtungen 297
»Zauberlehrlinge« – Missionare und Dekolonisierung 298
»Moderne Zeit« – religiöse Entwicklung und Entwicklungen des Religiösen 302
»Differenzen« – neue Grenzziehungen, alte Stereotypen 306

Abkürzungen 311

Abbildungen 313

Bibliografie 315
Ungedruckte Quellen 315
Gedruckte Quellen 317
Sekundärliteratur 319

Dank 339

1. Einleitung

Wer am Abend des 18. Mai 1976 bereits vor den Hauptnachrichten um 20 Uhr das Programm des Schweizer Fernsehens eingeschaltet hatte, erlebte eine kleine Überraschung. Im Sendeformat »Bericht vor 8« – dem Regionalmagazin, das über politische und gesellschaftliche Themen von nationaler oder lokaler Bedeutung berichtete – flimmerten nämlich Bilder von Schwarzen Menschen über den Bildschirm.[1]

Es handele sich dabei um »Rhodesiens Schwarze«, wie die Kommentarstimme erklärte, die »unaufhaltsam ihrer Befreiung vom weissen Joch« entgegengehen würden.[2] Die von einem katholischen Missionar aufgenommenen Bilder aus dem kolonialen Simbabwe zeigten demnach »die schwarze Landbevölkerung bei Musse und Arbeit, in ihrer Anmut und in ihrem Elend«, denn die Unterdrückung durch eine Siedlerminderheit lasse sie »apathisch« werden.[3] Die lokale Relevanz wurde dem Fernsehpublikum damit vermittelt, dass diese Menschen unter anderem von rund 200 katholischen Schweizern missioniert würden. Einige dieser Priester der Missionsgesellschaft Bethlehem hätten sich nun in Immensee zu einem Kurs zusammengefunden, um die »Rolle der Kirche im Systemwechsel« zu reflektieren.[4]

Denn die »religiöse Vertretung« der Schweiz werde vom Smith-Regime nicht gerne gesehen.[5] Die »Architektur des Glaubens« trage starke afrikanische Züge,

---

1 Um zu verdeutlichen, dass »Hautfarben« keine biologischen Kategorien, sondern soziokulturelle Konstrukte sind, wird in dieser Arbeit *weiss* kleingeschrieben und kursiv gesetzt, Schwarz hingegen als politische Selbstbezeichnung grossgeschrieben. Diese Markierung verweist auf die damit verbundenen politischen und sozialen Positionierungen und zielt darauf, Dominanz- und Normalitätsansprüche zu dezentrieren.

2 Bethlehem-Missionare auf Heimaturlaub, Bericht vor 8, 13 Min., 18.05.1976, Archiv Schweizer Radio und Fernsehen. Online: <https://www.srf.ch/play/tv/bericht-vor-8/video/bethlehem-missionare-auf-heimaturlaub?urn=urn:srf:video:ba081414-ff7d-4bcb-a13d-73cce9c13d6a&showUrn=urn%3Asrf%3Ashow%3Atv%3Aba081414-ff7d-4bcb-a13d-73cce9c13d6a>, Timecode (TC) 0:09.

3 Ebd., TC 0:34–0:50.

4 Ebd., TC 0:23.

5 Ebd., TC 2:14.

und die offizielle katholische Kirche stelle sich gegen den Kurs des Landes, so der Kommentar.[6] Dieser bezeichnete die »Emanzipation der Schwarzen« als »das Kuckucksei, das sich der Weisse mit seinem stets gerne wiederholten Bekenntnis zum Christentum ins eigene Nest gelegt« habe.[7] In einer ersten Wortmeldung erklärte ein Missionar, dass drei Jahre zuvor ein Einreiseverbot für »Schweizer« – also für Priester der SMB – verhängt worden sei. Die genauen Gründe dafür seien der Missionsgesellschaft Bethlehem nicht bekannt, doch die rhodesische Regierung habe wiederholt zum Ausdruck gebracht, dass zumindest einige Missionare zu subversiv gewirkt und die Afrikaner zu Gedanken verleitet hätten, die der Regierung nicht genehm seien.

Ein zweiter Priester betonte, dass sich die missionarische Parteinahme für die Schwarze Bevölkerung aus der Ungerechtigkeit der Besitzverhältnisse ergeben müsse. Bis anhin fehle es den *weissen* Siedlern an Verantwortungsbewusstsein dafür, dass mit ihrem Besitz auch Rechte und Pflichten einhergingen – auch wenn seiner Ansicht nach »nicht alles Ausnützung« gewesen sei.[8] Das grosse »Unrecht« des kolonialen Simbabwes sah er darin, dass »alles, was in dieser Welt da ist, für alle Menschen gemacht« sei und deshalb auch alle Menschen ein Anrecht auf ein »anständiges Leben« hätten.[9] Wo dieses Recht beschränkt werde, gelte es für Kirchenvertreter, zu helfen, und daraus entstehe die »Apathie« der *Weissen* gegenüber katholischen Priestern. Kürzlich habe ihm jemand in Rhodesien gesagt, wenn man die »verdammten Missionare« nie ins Land gelassen hätte, würde jetzt immer noch Ruhe herrschen.[10]

Dieser Eindruck einer Parteinahme für die unterdrückte afrikanische Mehrheit qua Christentum wurde durch ein längeres Interview mit dem Missionar Michael Traber um eine zusätzliche Dimension erweitert. Traber, der aufgrund seiner Kritik an der Smith-Regierung aus Rhodesien ausgewiesen worden war, unterstrich die Rechtmässigkeit des bewaffneten Kampfes der afrikanischen »Partisanen« als letzten Ausweg. Auf die Frage des Reporters, ob er sich als Teil der Befreiungsorganisation betrachte, betonte der katholische Priester, dass er sich zwar nicht an gewalttätigen Aktionen beteilige, es ihm aber wichtig erscheine, das Anliegen der »Partisanen« – sowohl in der kirchlichen als auch in der europäischen Öffentlichkeit – zu vertreten.[11] Denn sie würden »die Freiheitshelden des

6 Ebd., TC 2:01–2:08.
7 Ebd., TC 2:18–2:28.
8 Ebd., TC 6:15.
9 Ebd., TC 6:24–6:32.
10 Ebd., TC 7:06.
11 Ebd., TC 11:56–12:02.

zukünftigen Simbabwes sein, so wie wir unsere Freiheitshelden in der Schweizer Geschichte hatten«.[12]

Die neue Ordnung unter Schwarzer Mehrheitsregierung prognostizierte Traber als eine Form des afrikanischen Sozialismus. In dieser »neuen Welt« werde sich auch die Position der Missionare radikal verändern, da sie bislang aufgrund ihrer Hautfarbe eine ganz bestimmte Stellung eingenommen hätten. Mit dem Verlust der *weissen* Privilegien werde auch der bisher im kirchlichen Bereich reklamierte Führungsanspruch wegfallen. Traber selbst freue sich jedoch auf diese neue Welt, wie er auf Nachfrage des Reporters ausdrücklich betonte. Seiner Ansicht nach könne die Kirche in einem solchen System besser wirken, denn die Afrikaner seien »ja von Grund auf Menschen, die auf eine Gemeinschaft ausgerichtet sind. Das Individuum gilt sehr wenig, die Gemeinschaft gilt alles. Das Individuum hat sich in die Gemeinschaft einzufügen. Es ist dieser Gemeinschaftsbezug, […] den die Afrikaner nun wieder verwirklichen können und zwar in einem modernen politischen System.«[13] Zudem trage der afrikanische Sozialismus, wie er vor allem in Sambia und Tansania entwickelt worden sei, »starke christliche Züge«.[14]

Die von Michael Traber geäusserte Vorfreude auf ein Modell des afrikanischen Sozialismus nach der Beendigung der Kolonialherrschaft stiess dem Redaktor der *Thurgauer Volkszeitung* offenbar sauer auf. Nur wenige Wochen nach der Ausstrahlung der Fernsehsendung schrieb er in einem Artikel, dass diese für einen Priester unverständlichen Aussagen Trabers nur dadurch erklärt werden könnten, dass »hier ein Theologe sich zu politischen Fragen äussert, von denen er praktisch nichts versteht«.[15] Dem »seltsam einseitigen Bericht« des Schweizer Fernsehens stellte er die Aussagen eines anderen SMB-Missionars aus dem kolonialen Simbabwe entgegen, um aufzuzeigen, »dass bei Missionaren auch andere Meinungen bestehen«. Abgedruckt wurde ein Auszug aus einem Brief, in dem dieser Priester seine Hoffnung ausdrückte, dass eine Lösung gefunden werden könne, »die eine friedliche Coexistenz [sic] aller Rassen garantiert und nicht Leuten in die Hände fällt, die weder bereit noch fähig sind zu regieren, noch das Wohl aller im Auge haben«.[16]

Dieser Fernsehbeitrag und seine Folgen veranschaulichen die zentralen Themen, denen sich die vorliegende Untersuchung zur katholischen Missionsgesellschaft Bethlehem in den 1960er- und 1970er-Jahren annimmt. Erstens werden die

12 Ebd., TC 12:50–12:58.
13 Ebd., TC 9:14–9:39.
14 Ebd., TC 9:49.
15 Stadelmann, Anton: Die rhodesische Frage wie sie ein Schweizer Missionar sieht, in: Thurgauer Volkszeitung, 08.06.1976.
16 Ebd.

Ambivalenzen in den missionarischen Haltungen zum politischen Wandel im kolonialen Simbabwe und zur Rolle der katholischen Kirche bzw. Mission in diesem Prozess deutlich, wobei ihre religiös abgeleitete Funktion unterschiedlich beurteilt wurde. Dabei werden auch die weitreichenden Folgen der Ablösung kolonialer Herrschaftsformen für die Kirche bzw. Mission selbst sowie für gesamtgesellschaftliche Vorstellungs- und Ordnungsmuster sichtbar.

Zweitens zeigt sich, dass die Priester die politische Gleichberechtigung mit sozialer und materieller Verteilungsgerechtigkeit verknüpften und das Anrecht auf ein »anständiges Leben« für alle nicht nur religiös herleiteten, sondern sich selbst auch eine Helferposition in diesem Prozess zuschrieben. Beide Interpretationen beinhalteten drittens stets Vorstellungen des afrikanischen ›Anderen‹, wobei sich bereits in diesem Eingangsbeispiel ein breites Repertoire an Alteritätskonstruktionen feststellen lässt, das je nach Intention aktiviert werden konnte.

Viertens zeigt insbesondere das Nachspiel des Fernsehbeitrags, dass die Einschätzungen und Sichtweisen nicht nur unter den Missionaren divergierten, sondern dass deren Deutungsmuster auch von aussen kritisiert und ihre selbst zugeschriebene Funktion und Expertise gerade aufgrund ihres religiösen Profils immer wieder in Frage gestellt wurden. Und schliesslich wird fünftens deutlich, dass diese Auseinandersetzungen stets in grenzüberschreitenden Aushandlungsprozessen stattfanden und somit nur in ihren Verflechtungen betrachtet werden können.

Das Beispiel steht damit exemplarisch für die zugrunde liegende These dieser Dissertation. Es wird davon ausgegangen, dass die Missionsgesellschaft Bethlehem in den 1960er- und 1970er-Jahren vor allem durch zwei Prozesse herausgefordert wurde: durch die Dekolonisierung und durch die Vorstellung von Entwicklungshilfe. Die Transformation des politischen Systems und der Aufschwung eines Konzepts, das die Überwindung ökonomischer und sozialer Disparitäten im Weltmassstab durch gezielte Interventionen ermöglichen sollte, veränderten die Welt der Missionsgesellschaft Bethlehem fundamental. Bisherige Kooperationen und Allianzen fielen weg, alte Selbst- und Fremdverständnisse wurden brüchig; zugleich entstanden neue Kooperationen und Möglichkeitsräume – sei es in der Schweiz oder im kolonialen Simbabwe –, wobei gerade die transregionalen Aushandlungen zu Spannungsmomenten und Konflikten führten.

Verflochten, postkolonial, religiös – theoretische Ausgangspunkte

Theoretischer Ausgangspunkt der Untersuchung sind zwei Entwicklungen in den Geschichtswissenschaften, die sich in den letzten Jahrzehnten herausgebildet ha-

ben. *Erstens* stützt sich die Arbeit auf globalhistorische und postkoloniale Ansätze. Unter Globalgeschichte wird dabei weniger ein distinktes Teilgebiet der Historiografie verstanden, sondern vielmehr ein spezifischer Zugang, der nationalgeschichtliche und eurozentrische Perspektiven überwinden will und stattdessen den Schwerpunkt auf grenzüberschreitende Verflechtungen legt. Dadurch rückt die relationale Geschichte von Räumen und Gesellschaften ins Zentrum.[17]

Ein zentraler Impuls bestand darin, die Geschichte Europas nicht länger als universellen Massstab zu betrachten, sondern vielmehr gerade diese unreflektiert angenommene Allgemeingültigkeit in ihrer Historizität zu analysieren. Die Tendenz einer »Provinzialisierung«[18] stellt die geschichtliche Entwicklung Europas als Norm und davon abweichende Entwicklungen als erklärungsbedürftig und zumeist defizitär in Frage. Globalgeschichte bedeutet jedoch nicht, dass die gesamte Welt in den Blick genommen oder eine allumfassende Gesamterzählung vorgelegt werden muss. Vielmehr ermöglicht gerade die Kombination aus lokalen Erzählungen[19] und transregionalen Perspektiven,[20] dass globale Geschichten nicht auf der Makroebene verbleiben, sondern in ihrer Verflochtenheit erzählt werden können.[21]

Unter globalhistorischen Perspektiven wurden in den letzten Jahrzehnten verstärkt die Verflechtungen zwischen ›Kolonie‹ und ›Metropole‹ in den Vordergrund gerückt. Dabei wurde auf ihre wechselseitige Beeinflussung sowie auf ihre enge historische Verbindung hingewiesen.[22] Anstelle einer »manichäischen Trennung«[23] der beiden Räume wurden sie in ein gemeinsames Analysefeld integriert, in dem Wissen, Ideen, Vorstellungen, Technologien, Praktiken und Menschen multidirektional zirkulierten. Dadurch lässt sich historischer Wandel innerhalb einer *entangled history* verorten, als verwobene und geteilte Geschichte

17 Conrad, Sebastian; Eckert, Andreas; Freitag, Ulrike (Hg.): Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt a. M. 2007.

18 Dieser Ansatz geht zurück auf Chakrabarty, Dipesh: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton 2009.

19 Davis, Natalie Zemon: Decentering History, Local Stories and Cultural Crossings in a Global World, in: History and Theory 50 (2), 2011, S. 188–202.

20 Freitag, Ulrike; Oppen, Achim von (Hg.): Translocality. The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective, Leiden 2010; Middell, Matthias (Hg.): The Routledge Handbook of Transregional Studies, London 2019.

21 Middell, Matthias: Die Verwandlung der Weltgeschichtsschreibung. Eine Geschichte vom Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Comparativ 20 (6), 2010, S. 10.

22 Stoler, Ann Laura; Cooper, Frederick: Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda, in: Stoler, Ann Laura; Cooper, Frederick (Hg.): Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkeley/Los Angeles 1997, S. 1–58.

23 Fanon, Frantz: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a. M. 1966.

erzählen:[24] Die Interdependenzen und Interferenzen zwischen Europa und aussereuropäischen Gebieten können auf diese Weise in den Vordergrund gerückt werden.[25]

Die disziplinär vielfältig ausgerichteten Ansätze der *postcolonial studies*, angestossen durch Edward Saids »Orientalismus«,[26] haben eine weitere methodische Ausweitung in der historischen Beschäftigung mit der kolonialen und nachkolonialen Periode initiiert.[27] Untersucht werden nun die weiterwirkenden Strukturen und Beziehungen zwischen (ehemaligen) Kolonisatoren und (ehemaligen) Kolonisierten, die Veränderungen und Persistenzen kolonialer Diskurse und Repräsentationen[28] sowie die Rückwirkungen kolonialer Verflechtungen auf die europäischen Heimatländer.[29] Der Postkolonialismus weist damit in eine diskurskritische Richtung unter kulturell-epistemologischen Ansätzen.[30] Indem nach den Rückwirkungen des kolonialen Projekts auf die europäischen Länder gefragt wird, rückt dessen konstitutive Rolle für Europa in den Vordergrund.[31]

Damit einher ging eine Ausweitung des geschichtswissenschaftlichen Blicks auf jene Länder, die sich explizit als Aussenseiter im kolonialen Projekt situiert hatten. Trotz des Fehlens einer formalen Kolonialpolitik konnte ihre »koloniale Komplizenschaft« aufgezeigt werden.[32] Über verschiedene Formen waren auch diese vermeintlichen kolonialen Aussenseiter in die hegemonialen westlichen Deutungsrahmen und Diskurse eingebettet und partizipierten an der Produktion und Vermittlung einer kolonialen Kultur.[33]

---

24 Randeria, Shalini: Geteilte Geschichte und verwobene Moderne, in: Rüsen, Jörg; Leitgeb, Hanna; Jegelka, Norbert (Hg.): Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung, Frankfurt a. M. 1999, S. 87–97.

25 Lepenies, Wolf: Entangled Histories and Negotiated Universals. Centers and Peripheries in a Changing World, Frankfurt a. M. 2003.

26 Said, Edward: Orientalism, New York 1978.

27 Dhawan, Nikita; Castro Varela, Maria do Mar: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.

28 Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen: The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures, London 2003.

29 Conrad, Sebastian: Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich, München 2006; Eckert, Andreas; Randeria, Shalini (Hg.): Vom Imperialismus zum Empire. Nicht-westliche Perspektiven auf Globalisierung, Frankfurt a. M. 2009.

30 Spivak, Gayatri: In Other Worlds. Essays in Cultural Politics, New York 1987.

31 Reinhard, Wolfgang: Die Unterwerfung der Welt. Eine Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015, München 2016; Dejung, Christof; Lengwiler, Martin (Hg.): Ränder der Moderne. Neue Perspektiven auf die Europäische Geschichte (1800–1930), Köln 2016.

32 So zum Beispiel für skandinavische Länder Keskinen, Suvi; Tuori, Salla; Irni, Sari u. a. (Hg.): Complying with Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region, Surrey 2009.

33 Für Österreich vgl. u. a. Bakondy, Vida; Winter, Renée: Nicht alle Weissen schiessen. Afrikarepräsentationen im Österreich der 1950er-Jahre im Kontext von (Post-)Kolonialismus und (Post-)Nationalsozialismus, Innsbruck 2007.

Unter dem Stichwort eines »colonialism without colonies«[34] rückte auch die Schweiz in den Fokus, die keineswegs abseits des kolonialen Unterfangens stand.[35] In den letzten Jahren haben wissenschaftliche Untersuchungen zu Schweizer Akteur:innen in kolonialen Kontexten zugenommen und damit die Schweiz in die globale Verflechtungsgeschichte integriert. In den Blick genommen wurden unter anderem wirtschafts- und handelsgeschichtliche Verstrickungen,[36] die Rolle von Schweizer:innen im transatlantischen Sklavenhandel[37] und als Söldner in Kolonialarmeen[38] sowie der Beitrag von Schweizer:innen zu kolonialen Wissenssystemen.[39] Durch das Aufbrechen der vermeintlichen Zäsur zwischen kolonialer und postkolonialer Phase wurde zudem auch auf Kontinuitätslinien in der schweizerischen Entwicklungshilfe hingewiesen.[40]

34 Purtschert, Patricia; Falk, Francesca; Lüthi, Barbara: Switzerland and »Colonialism Without Colonies«. Reflections on the Status of Colonial Outsiders, in: Interventions. International Journal of Postcolonial Studies 18 (2), 2015, S. 286–302.

35 Minder, Patrick: La Suisse coloniale? Les représentations de l'Afrique et des Africains en Suisse au temps des colonies (1880–1939), Bern 2006; David, Thomas; Etemad, Bouda: Gibt es einen schweizerischen Imperialismus?, in: Traverse – Zeitschrift für Geschichte 5, 1998, S. 17–27; Lützelschwab, Claude: La Compagnie genevoise des Colonies suisses de Sétif (1853–1956). Un cas de colonisation privée en Algérie, Bern 2006.

36 Zangger, Andreas: Koloniale Schweiz. Ein Stück Globalgeschichte zwischen Europa und Südostasien (1860–1930), Bielefeld 2011; Dejung, Christof: Die Fäden des globalen Marktes. Eine Sozial- und Kulturgeschichte des Welthandels am Beispiel der Handelsfirma Gebrüder Volkhart 1851–1999, Köln 2013.

37 Stettler, Niklaus; Haenger, Peter; Labhardt, Robert: Baumwolle, Sklaverei, Kredite. Die Basler Welthandelsfirma Burckhardt & Cie. in revolutionärer Zeit 1789–1815, Basel 2004; David, Thomas; Etemad, Bouda; Schaufelbuehl, Janick Marina: Schwarze Geschäfte. Die Beteiligung von Schweizern an Sklaverei und Sklavenhandel im 18. und 19. Jahrhundert, Zürich 2005; Fässler, Hans: Reise in schwarz-weiss. Schweizer Ortstermine in Sachen Sklaverei, Zürich 2005.

38 Schär, Bernhard C.: Switzerland, Borneo and the Dutch Indies. Towards a New Imperial History of Europe, c. 1770–1850, in: Past & Present 257 (1), 2022, S. 134–167; Krauer, Philipp: Swiss Mercenaries in the Dutch East Indies. A Transimperial History of Military Labour, 1848–1914, Leiden 2024.

39 Keller, Christoph: Sieben Schädel und eine Theorie. Die anthropologischen Forschungen Carl Passavants, in: Schneider, Jürg; Röschenthaler, Ute; Gardi, Bernhard (Hg.): Fotofieber. Bilder aus West- und Zentralafrika. Die Reisen von Carl Passavant 1883–1885, Basel 2005, S. 43–51; Schär, Bernhard: Tropenliebe. Auf den Spuren der Vettern Sarasin, Frankfurt a. M. 2015; Germann, Pascal: Laboratorien der Vererbung. Rassenforschung und Humangenetik in der Schweiz, 1900–1970, Göttingen 2016.

40 Elmer, Sara: Postkoloniale Erschliessung ferner Länder? Die erste Schweizer Nepalmission und die Anfänge der »technischen Hilfe an unterentwickelte Länder«, in: Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 245–266; Meier, Lukas: Swiss Science, African Decolonization and the Rise of Global Health, 1940–2010, Basel 2014; Zürcher, Lukas: Die Schweiz in Ruanda. Mission, Entwicklungshilfe und nationale Selbstbestätigung, Zürich 2014; Hongler, Patricia; Lienhard, Marina: Overburdened White Men (and Women). Ruptured Self-Images of Young Swiss in the »Third World«, 1940–1970, in: Purtschert, Patricia; Fischer-Tiné, Harald (Hg.): Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins, Basingstoke 2015, S. 200–218; Rauh, Felix: Bewegte Bilder für eine entwickelte Welt. Die Dokumentar-

Gleichzeitig etablierte sich ein Forschungsfeld, das kulturelle und epistemische Formen der »postkolonialen Schweiz«[41] in den Blick nimmt und damit auch die Besonderheiten der schweizerischen Kolonialgeschichte reflektiert.[42] Gefragt wird nach den kolonialen Hintergründen von Selbst- und Fremdbildern, von Deutungen und Wissensbeständen über die Welt sowie nach ihrer Bedeutung für die Herausbildung von Geschichte, Kultur und Gesellschaft.[43] Dadurch rückten auch die Geschichte und Gegenwart des Rassismus in der Schweiz in den Vordergrund.[44]

Der *zweite* wichtige Bezugspunkt dieser Dissertation liegt in einer veränderten Berücksichtigung und Betrachtung von Religion und religiösen Akteur:innen in der historischen Wissenschaft, die zunehmend als zentraler Bestandteil geschichtlichen Wandels untersucht und vermehrt auch in ihren globalen Bezügen ausgelotet werden. Anstelle der These einer fortschreitenden Säkularisierung wird die gegenseitige Konstituierung religiöser und säkularer Bereiche in den Vordergrund gerückt.[45] Laut Talal Asad gilt es, genau jene Kategorien zu historisieren, die bislang als Ausgangspunkt einer Analyse übernommen wurden – und somit zu fragen, was unter profan und heilig, unter säkular und religiös verstanden wurde.[46] In dieser Perspektive erscheint Religion nicht länger als gesellschaftliches Randphänomen, mit dem sich die Kirchengeschichte zu befassen

---

filme von René Gardi, Ulrich Schweizer und Peter von Gunten in der Schweizer Entwicklungsdebatte, 1959–1986, Zürich 2018.

41 Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2013.

42 Fischer-Tiné, Harald; Purtschert, Patricia (Hg.): Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins, Houndmills 2015.

43 Vgl. u. a. Falk, Francesca: Eine postkoloniale Perspektive auf die illegalisierte Immigration in der Schweiz. Über Ausschaffungen, den »Austausch mit Afrika«, Alltagsrassismus und die Angst vor der umgekehrten Kolonialisierung, in: Purtschert, Patricia; Falk, Francesca; Lüthi, Barbara (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 201–224; Menrath, Manuel (Hg.): Afrika im Blick. Afrikabilder im deutschsprachigen Europa, 1870–1970, Zürich 2012; Gauthier, Lionel; Staszak, Jean-François: Framing Coloniality. Exotic Photographs in Swiss Albums, Museums and Public Spaces (1870s–2010s), in: Photography & Culture 5 (3), 2012, S. 311–326; Purtschert, Patricia: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert: Eine Geschichte der weißen Schweiz, Bielefeld 2019; Lüthi, Barbara; dos Santos Pinto, Jovita: Adjudicating Intimacies in Switzerland, in: Büsser, Nathalie; David, Thomas; Eichenberger, Pierre u. a. (Hg.): Transnationale Geschichte der Schweiz, Zürich 2020, S. 245–252; Brizon, Claire; Lee, Chonja; Étienne, Noémie u. a. (Hg.): Exotic Switzerland? Looking Outward in the Age of Enlightenment, Zürich 2020.

44 Zentral dafür der Sammelband Dos Santos Pinto, Jovita; Ohene-Nyako, Pamela; Pétrémont, Mélanie-Evely u. a. (Hg.): Un/doing race. Rassifizierung in der Schweiz, Zürich 2022.

45 Dressler, Markus; Mandair, Arvin: Secularism and Religion-Making, Oxford 2011; Habermas, Rebekka: Negotiating the Secular and the Religious in the German Empire. Transnational Approaches, New York 2019.

46 Asad, Talal: Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford 2003.

habe; vielmehr wird die Neuordnung des Säkularen ebenso wie des Religiösen beleuchtet.[47]

Aufgrund ihrer weltumspannenden Tätigkeiten und Netzwerke wurden religiöse Missionen in die globalgeschichtliche Forschungsagenda integriert. Missionar:innen als Teil einer globalen Verflechtungsgeschichte zu betrachten heisst, die Bedeutung von Religion ernst zu nehmen – nämlich als Produkt vielschichtiger Aushandlungsprozesse, in deren Verlauf sich das Säkulare ebenso verändert wie das Religiöse, und zwar in globaler Verflechtung.[48] Für protestantische Missionen liegen bereits zahlreiche verflechtungsgeschichtliche Forschungsarbeiten vor.[49] Wichtige Felder der Analyse bildeten dabei unter anderem die missionarische Wissensproduktion,[50] geschlechtergeschichtliche Perspektiven,[51] missionarische Netzwerke,[52] ihr Bildungs- und Erziehungswesen[53] sowie die Rückwir-

47 Für das 19. und beginnende 20. Jahrhundert vgl. Smith, Helmut Walser: German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914, Princeton 1995; Weichlein, Siegfried: Konfession und Region. Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas, in: Blaschke, Olaf; Kuhlemann, Frank-Michael (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 193–232; Habermas, Rebekka: Piety, Power and Powerlessness. Religion and Religious Groups in Germany, 1870–1945, in: The Oxford Handbook of Modern German History, Oxford/New York 2011, S. 453–480.

48 Van der Veer, Peter: Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain, Princeton 2001. Zwei Sammelbände widmeten sich explizit einem verflechtungsgeschichtlichen Ansatz, nämlich: Habermas, Rebekka; Hölzl, Richard (Hg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014; sowie Ratschiller, Linda; Wetjen, Karolin (Hg.): Verflochtene Missionen. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte, Köln/Weimar/Wien 2018.

49 Hall, Catherine: Civilising Subjects. Colony and Metropole in the English Imagination, 1830–1867, Chicago 2002; Habermas, Rebekka: Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen, in: Historische Zeitschrift 287, 2008, S. 649–679; Hauser, Julia: German Religious Women in Late Ottoman Beirut. Competing Missions, Leiden 2015.

50 Harries, Patrick: Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa, Oxford 2007; Harries, Patrick: From the Alps to Africa. Swiss Missionaries and the Rise of Anthropology, in: Tilley, Helen; Gordon, Robert (Hg.): Ordering Africa. Anthropology, European Imperialism and the Politics of Knowledge, Manchester 2007, S. 201–224; Harries, Patrick; Maxwell, David: The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa, Grand Rapids 2012; van der Heyden, Ulrich; Feldtkeller, Andreas: 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.

51 Stornig, Katharina: Sisters Crossing Boundaries. German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea, 1897–1960, Göttingen 2013; Gugglberger, Martina: Reguliertes Abenteuer. Missionarinnen in Südafrika nach 1945, Wien 2014; Hammel, Tanja: Lebenswelt und Identität in Selbstzeugnissen protestantischer Missionsfrauen in Britisch- und Deutsch-Neuguinea, 1884–1914, Hamburg 2012.

52 Egger, Christine: Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965, Köln 2016; Azamede, Kokou: Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884–1939, Stuttgart 2010.

53 Jensz, Felicity: Missionaries and Modernity. Education in the British Empire, 1830–1910, Manchester 2022; Hölzl, Richard: Educating Missions. Teachers and Catechists in Southern Tanganyika, 1890s and 1940s, in: Itinerario 40 (3), 2016, S. 405–428.

kungen missionarischer Publizistik in die europäischen Länder, wobei insbesondere emotionsgeschichtliche Ansätze berücksichtigt wurden.[54] Sehr viel seltener fanden bislang katholische Missionen Berücksichtigung,[55] wobei vor allem die kürzlich erschienene Monografie von Richard Hölzl zur Benediktiner-Mission in Deutschland und Ostafrika hervorzuheben ist.[56] Auch die Zeit nach 1950 stellt in der Forschung weitgehend eine Leerstelle dar.[57] Beide Befunde – die unzureichende Berücksichtigung katholischer Missionen sowie die weitgehende Auslassung der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg – gelten umso mehr für die Schweiz: Während zur Basler Mission zahlreiche Arbeiten vorliegen,[58] teils auch für das 20. Jahrhundert oder aus verflechtungsgeschichtlicher Perspektive,[59] dominieren hinsichtlich katholischer Missionen institutionsgeschichtliche Studien zu einzelnen Orden und Kongregationen,[60] mit Ausnahme der Untersuchung von Manuel

54 Jensz, Felicity: Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century, Stuttgart 2013; Wetjen, Karolin: Das Globale im Lokalen. Die Unterstützung der äußeren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900, Göttingen 2013; McLisky, Claire; Midena, Daniel; Vallgårda, Karen (Hg.): Emotions and Christian Missions. Historical Perspectives, Basingstoke 2015.

55 Weidert, Michael: »Solche Männer erobern die Welt«. Konstruktionen von Geschlecht und Ethnizität in den katholischen Missionen in Deutsch-Ostafrika, 1884–1918, Trier 2007; Daughton, J. P.: An Empire Divided. Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880–1914, New York 2008; Stornig: Sisters Crossing Boundaries; Egger: Transnationale Biographien; Lee, You Jae: Koloniale Zivilgemeinschaft. Alltag und Lebensweise der Christen in Korea (1894–1954), Frankfurt a. M./New York 2017.

56 Hölzl, Richard: Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830–1960), Frankfurt a. M./New York 2021.

57 Eine wichtige Ausnahme stellt das Buch von Elizabeth Foster dar, welches die Bemühungen und Aushandlungen um eine »afrikanische Kirche« in französischen Kolonien während der Dekolonisationsphase beleuchtet. Foster, Elizabeth A.: African Catholic. Decolonization and the Transformation of the Church, Cambridge 2019. Ebenfalls zu nennen ist der Sammelband Foster, Elizabeth A.; Greenberg, Udi (Hg.): Decolonization and the Remaking of Christianity, Philadelphia 2023.

58 Franc, Andrea: Wie die Schweiz zur Schokolade kam. Der Kakaohandel der Basler Handelsgesellschaft mit der Kolonie Goldküste (1893–1960), Basel 2008; Konrad, Dagmar: Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission, Münster 2013; Christ-von Wedel, Christine; Kuhn, Thomas: Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven, Basel 2015; Christ, Heinrich: Zwischen Religion und Geschäft. Die Basler Missions-Handlungs-Gesellschaft und ihre Unternehmensethik, 1859–1917, Basel 2015.

59 Köller, Andreas: Mission in neuer Mission? Die Basler Mission in Indien vor den Herausforderungen von Dekolonisation und Ökumene, 1947–1972, Göttingen 2017; Ratschiller Nasim, Linda Maria: Medical Missionaries and Colonial Knowledge in West Africa and Europe, 1885–1914. Purity, Health and Cleanliness, Cham 2023.

60 Haller-Dirr, Marita: Vom Gerlisberg an den Kilimanjaro: Gründung eines Kapuzinerinnenklosters in Maua/Moshi, Tansania, in: Helvetia Franciscana 27 (1), 1998, S. 136–175; Haller-Dirr, Marita: Schwestern schwärmen aus für Kloster und Gott. Benediktinerinnen von Maria-Rickenbach (Nidwalden) in Tätigkeiten und Diensten ausserhalb des Mutterhauses, in: Der Geschichtsfreund 161, 2008, S. 225–292; Elsener, Josef: Erinnern und Bezeugen. Die Frühgeschichte der Missionsgesellschaft Bethlehem in Rhodesien (Simbabwe) 1938–1974, Luzern 2014; Elsener, Josef; Soliva, Bruno: Freud und Leid des Volkes teilen.

Menrath zur Mission bei den Sioux.[61] Einen zentralen, postkolonial ausgerichteten Impuls setzt die Dissertation von Simone Rees, die mit einer intersektionalen Analyse von ›race‹, Gender und Sexualität in der transregionalen Aushandlung zwischen der Schweiz und dem kolonialen Simbabwe wichtige Erkenntnisse ermöglicht, auf die im Folgenden mehrfach Bezug genommen wird.[62]

Politisch, praktisch, diskursiv – Felder der Analyse

Basierend auf diesen Forschungsansätzen wird in diesem Buch die Verflechtungsgeschichte der Missionsgesellschaft Bethlehem in den 1960er- und 1970er-Jahren anhand dreier Analyseebenen untersucht. Die These fundamentaler Verschiebungen durch die beiden Prozesse der Dekolonisation und der Entwicklungshilfe wird dabei anhand der politischen Dimension der Mission, ihrer Praktiken, Tätigkeiten und alltagsgeschichtlichen Bedingungen sowie anhand ihrer diskursiven Aushandlungen und Vermittlungen geprüft.

Diese Matrix aus zwei inhaltlichen Schwerpunkten und drei Untersuchungsebenen soll es ermöglichen, die Verflechtungen zwischen der Schweiz und dem kolonialen Simbabwe aus unterschiedlichen Perspektiven zu beleuchten, weitere gesamtgesellschaftliche Veränderungen während des Untersuchungszeitraums zu integrieren und durch eine Überkreuzung des Blicks die missionarischen Diskurse, Politiken und Praktiken im Zusammenhang mit Dekolonisierung und Entwicklung im Sinne einer »geteilten Geschichte« sowohl auf verbindende als auch auf trennende Momente hin zu untersuchen.[63]

Vom Umgang mit dem Unabhängigkeitskrieg in Rhodesien/Simbabwe und der Apartheid in Südafrika, Luzern 2017; Plangger, Albert B.; Elsener, Josef: Faszinierendes Gwelo. Geschichte der blühenden Mission in Rhodesien (Zimbabwe) von 1947 bis 1977, Luzern 2018.

61 Menrath, Manuel: Mission Sitting Bull. Die Geschichte der katholischen Sioux, Paderborn 2016.

62 Rees, Simone: Catholic Mission between Switzerland and Late Colonial Zimbabwe (im Erscheinen). Das vorliegende Buch und die Untersuchung von Simone Rees sind im Rahmen des SNF-Forschungsprojekts «Katholische Mission im Zeitalter von Kolonialismus und Dekolonisation» am Departement für Zeitgeschichte an der Universität Fribourg entstanden.

63 Randeria: Geteilte Geschichte und verwobene Moderne.

Schweizer Missionare im Siedlerstaat

Auf die Teilhabe der christlichen Mission an kolonialer Eroberung und Herrschaftsausübung wurde bereits seit den 1960er-Jahren hingewiesen.[64] Beruhend auf der Beobachtung, dass die christliche Missionierung im Weltmassstab weitgehend mit der Geschichte imperialer Machtausbreitung synchron verlief, verweisen zahlreiche Studien auf das enge Verhältnis von Mission und Kolonialismus.[65] Dabei wurden religiöse Akteure jedoch häufig auf blosse Funktionsträger des Kolonialismus reduziert.[66] Missionen beförderten und erleichterten die Kolonialisierung aussereuropäischer Gebiete, unterstützten durch ihre Institutionen und Tätigkeiten die Aufrechterhaltung kolonialer Herrschaft und waren Teil der kolonialen Machtelite.[67]

Gleichzeitig wirkten sie aber auch auf verschiedene gesellschaftliche Veränderungen ein, die den Intentionen der Kolonialmächte oftmals entgegenliefen.[68] Nach Andrew Porter gilt: »religion and empire frequently mingled, but were as likely to undermine each other as they were to provide mutual support«.[69] Zudem nutzte die zu missionierende Bevölkerung die vermittelten religiösen Inhalte als Strategien der Selbstermächtigung und adaptierte sie zur Formulierung eigener – auch politischer – Ansprüche. Dadurch entzogen sich die Konsequenzen der missionarischen Lehren und Aktivitäten häufig sowohl der kolonialen als auch der missionarischen Kontrolle.[70]

---

64 Vgl. exemplarisch Gensichen, Hans-Werner: Mission, Kolonialismus und Entwicklungshilfe. Eine kritisch-geschichtliche Würdigung, in: Baur, Jörg; Goppelt, Leonhard; Kretschmar, Georg (Hg.): Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft, Stuttgart 1973; Bade, Klaus J.: Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982; Reinhard, Wolfgang: Christliche Mission und die Dialektik des Kolonialismus, in: Historisches Jahrbuch 109, 1989, S. 353–370.

65 Gründer, Horst; Küster, Thomas; Post, Franz-Joseph u. a. (Hg.): Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus, Münster 2004.

66 Beispielhaft im Aufsatz von Jürgen Osterhammel, in dem »der Kolonialbeamte, der Missionar oder Entwicklungshelfer« als Agenten ein und derselben »Zivilisierungsmission« begriffen werden. Osterhammel, Jürgen: »The Great Work of Uplifting Mankind«. Zivilisierungsmission und Moderne, in: Barth, Boris; Osterhammel, Jürgen (Hg.): Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, S. 363–426.

67 Ballantyne, Tony: Humanitarian Narratives. Knowledge and the Politics of Mission and Empire, in: Social sciences and missions 24 (2–3), 2011, S. 233–264; Porter, Andrew: Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansions 1700–1914, Manchester 2004.

68 Comaroff, Jean; Comaroff, John L.: Of Revelation and Revolution, Chicago 1991; Etherington, Norman (Hg.): Missions and Empire, Oxford 2012.

69 Porter, Andrew: Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire, in: The Oxford History of the British Empire, Bd. III, Oxford 1999, S. 245.

70 Comaroff, Jean: Missionaries and Mechanical Clocks. An Essay on Religion and History in South Africa, in: The Journal of Religion 71 (1), 1991, S. 1–17; Kirkaldy, Alan: The Missionary Impact. The Northern Transvaal in the Late Nineteenth Century, in: History Compass 7 (3), 2009, S. 604–623.

Für eine Annäherung an die machtpolitischen Strukturen der Schweizer Missionare im kolonialen Simbabwe sind zwei Aspekte zu berücksichtigen. Erstens muss den Spezifika der Entstehung und Etablierung der Siedlerkolonie Südrhodesien Rechnung getragen werden. Die Besiedlung des Landes durch *weisse* Kolonisatoren erfolgte unter der Ägide eines Wirtschaftskonzerns, der *British South Africa Company*, und erst ab 1923 war es eine selbstverwaltete britische Siedlungskolonie. Patrick Wolfe sieht vor allem in der »Logik der Eliminierung« ein distinktives Element des Siedlerkolonialismus, da dieser durch ein fortwährendes System der Auslöschung der autochthonen Bevölkerung und deren Ersetzung durch *weisse* Siedler strukturiert werde.[71] Auch Lorenzo Veracini betont, dass Kolonisatoren und Siedlerkolonisatoren eine grundsätzliche Absicht unterscheide: Letztere beuteten Völker und Territorien nicht nur als Arbeitskräfte oder im Hinblick auf wirtschaftliche Interessen aus, sondern arbeiteten gezielt auf deren Verdrängung hin.[72]

Seiner Folgerung, dass angesichts der Spezifika des Siedlerkolonialismus Ansätze der *postcolonial studies* nicht greifen würden, kann jedoch – zumindest für das koloniale Simbabwe – kaum gefolgt werden.[73] Vielmehr erscheint es plausibel, dass gerade aufgrund der Diskrepanz zwischen der Konzeption als Siedlerkolonie und der zahlenmässig stets deutlichen Minderheitenposition der *Weissen* im Land verstärkt auf unterdrückerische und gewaltvolle Formen der Herrschaft zurückgegriffen wurde.[74] Rassistische Politik schloss Afrikaner:innen von politischer und wirtschaftlicher Teilhabe aus. Die Kolonialverwaltung verstand unter dem Begriff ›Rhodesier‹ daher nicht alle Einwohner:innen des Landes, sondern betrachtete Afrikaner:innen lediglich als »wards« unter der paternalistischen Obhut der *Weissen*.[75] Mit Mahmood Mamdani gesprochen, bestanden zwei getrennte Gruppen: *weisse* Bürger, die politisch und wirtschaftlich mächtig waren und volle

71 Wolfe, Patrick: Settler Colonialism and the Elimination of the Native, in: Journal of Genocide Research 8 (4), 2006, S. 387–409.

72 Veracini, Lorenzo: Introducing Settler Colonial Studies, in: Settler Colonial Studies 1 (1: Special Issue: A Global Phenomenon), 2011, S. 1–12.

73 Unter anderem basierend auf den *native american studies* kritisiert Lorenzo Veracini das »post« in den *postcolonial studies*, da es angesichts des Fortbestands kolonialer Herrschaftssysteme unangemessen für die Auseinandersetzung mit siedlerkolonialen Gesellschaften wie den Vereinigten Staaten, Kanada, Australien oder Neuseeland erscheine. Veracini, Lorenzo: Settler Colonialism. A Theoretical Overview, Houndmills 2010.

74 Ähnlich argumentiert Enocent Msindo, der das Spezifikum des kolonialen Simbabwes vor allem in der gewaltsamen Durchsetzung, Aufrechterhaltung und schliesslich der Beendigung des Siedlerkolonialismus verortet; Msindo, Enocent: Settler Rule in Southern Rhodesia, 1890–1979, in: Cavanagh, Edward; Veracini, Lorenzo (Hg.): The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism, London 2016, S. 247.

75 Mlambo, Alois: Becoming Zimbabwe or Becoming Zimbabwean. Identity, Nationalism and State-building, in: Africa Spectrum 48 (1), 2013, S. 57. Angesichts dessen wird in diesem Buch nur dann der Begriff

Bürgerrechte genossen, und die afrikanische Mehrheit, die als Untertanen einer gesonderten Rechtsprechung unterlag, die für *Weisse* nicht galt.[76]

Zweitens gilt es, die spezifische Position religiöser Akteure im Machtgefüge des kolonialen Simbabwes zu berücksichtigen. Aufgrund des stets prekären Machtanspruchs der *weissen* Siedler stützten sie sich von Beginn an stark auf die europäischen Missionsorganisationen. Die wichtigste koloniale Aufgabe – nämlich die Legitimation, Förderung und Aufrechterhaltung der *weissen* Minderheitsprivilegien – war von Anfang an als gemeinsame Aufgabe von Kirche und Staat verstanden worden.[77] Dies schlug sich auch in einer strikten Kontrollierung der Missionare durch die Siedleradministration nieder.[78]

Innerhalb dieser engen Allianz nahm die katholische Mission eine zentrale Position ein – nicht nur hinsichtlich der Zahl der Gläubigen und Stationen, sondern insbesondere in Bezug auf ihre politische Einflussnahme. Die bis in die Zwischenkriegszeit vor allem jesuitisch geprägte katholische (Missions-)Kirche im kolonialen Simbabwe bildete in ihren städtischen Institutionen die *weisse* Führungsschicht aus und unterhielt dadurch enge Beziehungen zur Regierung; die aristokratisch-gutbürgerlichen Jesuiten aus England waren Teil des Siedlerestablishments.[79]

In diese enge Machtbeziehung zwischen Kirche und Siedlerstaat integrierten sich ab Ende der 1930er-Jahre auch Schweizer der Missionsgesellschaft Bethlehem. 17 Jahre zuvor war die »école apostolique de Bethléem« in der Innerschweiz in ein »Schweizerisches Seminar für auswärtige Missionen« umgewandelt worden.[80] Dies kann als direkte Folge der päpstlich geforderten Ausweitung der weltweiten Missionsbewegung sowie der Vorstellung einer Prädestination von Schweizer:innen als kolonialgeschichtlich unbelastete und politisch neutrale Missionar:innen verstanden werden.[81]

»Rhodesien« verwendet, wenn auf die Siedlerregierung und -gesellschaft selbst verwiesen wird. Ansonsten wird analog zu afrikanischen Historiker:innen der Begriff »koloniales Simbabwe« verwendet.

76 Mahmood Mamdani sieht diese Herrschaftsform eines »bifurcated state« als destruktivstes Erbe der Kolonialzeit an, das sich auch in postkolonialen Staaten fortsetzte. Mamdani, Mahmood: Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism, Princeton 1996.

77 Linden, Ian: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, London 1980, S. 292.

78 Thomas, Norman: Church and State in Zimbabwe, in: Journal of Church and State 27 (1), 1985, S. 116.

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

80 Heim, Walter: Die Errichtung des Schweizer Missionsseminars, Immensee 1990. Ab 1934 trat sie als »Gesellschaft für auswärtige Missionen von Bethlehem in der Schweiz« (Societas Missionaria de Bethlehem in Helvetia, kurz SMB) auf.

81 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. 8. In seiner Missionsenzyklika von 1919 kritisierte Papst Benedikt XV. die Verschränkung von religiöser Glaubensausbreitung und politischer Machtausübung. Gleichzeitig rief er die Katholik:innen zu grösseren Missionsanstrengungen auf. Papst Benedikt XV.: Apostolisches

In der Aufbruchsbewegung der katholischen Mission in der Schweiz während der Zwischenkriegszeit verflochten sich nationale und religiöse Selbstbeschreibungen und wirkten in einer Prädestinationsvorstellung wechselseitig konstitutiv: Die katholischen Missionare konnten sich aufgrund der staatspolitischen Neutralität als besonders geeignet präsentieren und steigerten im Gegenzug das Ansehen der ›neutralen‹ Schweiz innerhalb des kolonialen Systems.[82]

Die Aufnahme der Missionstätigkeit der SMB im kolonialen Simbabwe war einerseits diesem Aufschwung der katholischen Missionsbewegung in der Schweiz geschuldet, andererseits aber auch der kontinuierlichen Expansion der katholischen Kirche in der Siedlerkolonie selbst: Letztere machte die Rekrutierung zusätzlicher Priester aus Irland, Spanien und eben der Schweiz erforderlich. Diese wurden den ländlichen Gebieten mit überwiegend Schwarzer Bevölkerung zugeteilt, während die städtischen Pfarreien mit *weissen* Siedlern weiterhin den Jesuiten unterstanden.[83]

Die Trennung zwischen urbaner und ruraler Kirche, die sich zugleich in eine klassen- und herkunftsabhängige Stratifikation ihrer Vertreter übersetzte, definierte die Position der Schweizer SMB-Missionare innerhalb der katholischen Kirche und des kolonialen Simbabwes. Auch wenn ihnen eine eigene Diözese übertragen wurde und der St. Galler Alois Haene 1950 durch die Bischofsweihe Eingang in die lokale katholische Hierarchie fand, galt das ihnen unterstellte Gebiet mit vornehmlich Schwarzer Bevölkerung dennoch als »backwood« Rhodesiens – als machtpolitisch und wirtschaftlich wenig bedeutsame Region.[84] Die Schweizer Missionare konnten somit zwar von der historisch gewachsenen »fine relationship« zwischen katholischer Kirche und Staat profitieren,[85] standen gleichzeitig jedoch aufgrund ihrer Herkunft, sozialen Klasse, Denomination und wohl auch wegen ihrer ›verspäteten Ankunft‹ in der Siedlerkolonie teilweise ausserhalb dieses vielbeschworenen »Gentlemen's Agreement«.

Schreiben Maximum Illud, in: Der Heilige Stuhl, 30.11.1919, <https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html>, Stand: 12.09.2018.

82 Diese wechselseitige Durchdringung von nationaler und konfessioneller Identitätskonstruktion zeigte sich beispielsweise auch bei der Ernennung eines Schweizer Missionars zum Bischof von Ruanda 1956. Wie Lukas Zürcher herausgearbeitet hat, wurde diese Bischofsweihe von politischen Entscheidungsträgern als Prestigegewinn für die Schweiz gedeutet, die dadurch auf eine Stufe mit der Kolonialmacht Belgien gestellt würde. Zürcher: Die Schweiz in Ruanda, S. 82–84.

83 Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe.

84 O. A.: Know your Church in Rhodesia: Gwelo, in: The Shield. A Monthly Magazine of the Catholic Church 279 (November), 1969, S. 8.

85 In der Rede anlässlich seiner Bischofsweihe 1931 sprach Aston Chichester von »the fine relationship that existed between the Church and the civil authorities, for both were striving for the welfare of the same people«. Barr, Francis C.: Archbishop Aston Chichester 1879–1962. A Memoir, Gwelo 1978, S. 14.

Ian Linden, der bereits 1980 eine umfassende Untersuchung der katholischen Kirche im kolonialen Simbabwe vorgelegt hat, argumentierte seinerzeit, dass erstens diese engen personellen Beziehungen mit der Machtübernahme der *Rhodesian Front*-Partei und schliesslich mit der einseitigen Unabhängigkeitserklärung (UDI) Rhodesiens im Jahr 1965 aufbrachen und dass zweitens insbesondere die Vertreter der SMB aufgrund ihrer schweizerischen Herkunft in der Folge deutlich Partei für afrikanische Dekolonisationsforderungen ergriffen.[86] Basierend auf neueren Ansätzen der historischen Forschung zur Dekolonisation soll in der vorliegenden Untersuchung diese generalisierende und homogenisierende Sichtweise Lindens durch eine differenziertere Analyse der SMB-Missionare in dieser Phase ergänzt werden.

Für Raymond F. Betts bezeichnet der unbeholfene, unelegante Begriff der Dekolonisation treffend den prägenden Prozess der Weltgeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg – einen Prozess, der kaum gradlinig verlief, sondern vielmehr ein Konglomerat aus Aktivitäten und Ereignissen, friedlichen Übergängen und von Gewalt geprägten Befreiungskämpfen, lokalen Konstellationen und internationaler Politik darstellte.[87] Im globalen Dekolonisationsprozess nahm das koloniale Simbabwe eine Sonderstellung ein: Die durch die UDI zementierte Kolonialsituation unter *weisser* Minderheitenregierung fiel in eine Zeit, in der erstmals jegliche Herrschaft, die als Untertanenverhältnis zu Fremden empfunden wurde, international vollständig delegitimiert war.[88]

Während frühere Formen politischer Unabhängigkeit[89] »did not kill off the idea that empires were legitimate political units«, bedeutete Dekolonisation in der Phase nach 1945 erstmals »not just the fall of empires but the complete undermining of the very idea of empire itself«.[90] Der Zusammenbruch der Weltreiche hatte damit erstmals eine »emphatische Endgültigkeit«, da der Platz eines verschwundenen Imperiums nicht mehr durch ein neues eingenommen wurde.[91]

Nachdem bereits in der Zwischenkriegszeit durch antikoloniale Protestbewegungen und Forderungen nach einer Internationalisierung der Kolonialfrage

86 Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe.

87 Betts, Raymond F.: Decolonization, New York 2006, S. 1.

88 Jansen, Jan C.; Osterhammel, Jürgen: Dekolonisation. Das Ende der Imperien, München 2013, S. 7.

89 So etwa die nationale Emanzipation der meisten europäischen Besitzungen in Nord- und Südamerika zwischen 1776 und 1825 und die Transformation der Siedlungskolonien Kanada, Australien und Neuseeland in faktisch selbstregierende Staaten innerhalb des britischen Empires. Vgl. Jansen; Osterhammel: Dekolonisation.

90 Collins, Michael: Decolonization, Wiley Online Library, 24.08.2015, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781118455074.wbeoe360>, Stand: 06.05.2020.

91 Jansen; Osterhammel: Dekolonisation, S. 19.

internationaler Druck entstanden war,[92] katalysierte der Zweite Weltkrieg diese Entwicklungen, indem der Nationalstaat zunehmend zur dominierenden Kategorie im globalen politischen System avancierte und Dekolonisation dadurch mit der Entstehung souveräner Nationalstaaten gleichgesetzt wurde.[93] Trotz dieser weltweiten Angleichung in Bezug auf das angestrebte Ziel des Prozesses ist jedoch der grossen Heterogenität des Dekolonisationsgeschehens nach 1945 Rechnung zu tragen.

In zeitlicher Perspektive beschränkte sich die Auflösung der Kolonialreiche zunächst weitgehend auf Asien; das Fanal für die Unabhängigkeit der afrikanischen Kolonien kam erst mit der Autonomie der britischen Kolonie Ghana im Jahr 1957, der eine ganze Kaskade von Unabhängigkeitserklärungen folgte.[94] Ende der 1960er-Jahre waren die französischen und britischen Besitzungen in Afrika weitgehend unabhängig, während Spanien und Portugal bis zum Ende ihrer diktatorischen Regime Mitte der 1970er-Jahre an ihren Kolonien festhielten.[95] Auch die Art und Weise der Dekolonisation in Afrika wies erhebliche Unterschiede auf: Während der Machtwechsel in einigen Kolonien weitgehend friedlich verlief, gestalteten sich andere Ablösungsprozesse – wie etwa in Algerien – deutlich gewaltsamer und blutiger.[96]

Die Frage, warum sich die Kolonialimperien in relativ kurzer Zeit auflösten, wurde und wird in der historischen Forschung nach wie vor intensiv diskutiert.[97]

---

92 Conrad, Sebastian; Sachsenmeier, Dominic (Hg.): Competing Visions of World Order. Global Moments and Movements, 1880s to 1930s, New York 2007.

93 Neuere historische Untersuchungen zeigen, dass bis in die 1950er-Jahre die Nation bzw. der Nationalstaat nicht als einzige Möglichkeit der Unabhängigkeit angedacht wurde; vgl. Cooper, Frederick: Citizenship between Empire and Nation. Remaking France and French Africa, 1945–1960, Princeton 2014; Goebel, Michael: Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third-World Nationalism, Cambridge 2015.

94 Fischer-Tiné, Harald: Dekolonisation im 20. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, 20.05.2016, <https://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/postkolonialismus-und-globalgeschichte/219139/dekolonisation-im-20-jahrhundert>, Stand: 19.05.2020.

95 Vgl. dazu u. a. Macqueen, Norrie: The Decolonization of Portuguese Africa. Metropolitan Revolution and the Dissolution of Empire, London 1997; Chabal, Patrick: A History of Postcolonial Lusophone Africa, Bloomington 2002; Chabal, Patrick; Vidal, Nuno (Hg.): Angola. The Weight of History, New York 2007.

96 Zum Algerienkrieg vgl. u. a. Harbi, Mohammed; Stora, Benjamin: La guerre d'Algérie, Paris 2005. Die lange Zeit verbreitete These, dass die britische Kolonialherrschaft in Afrika im Vergleich zur französischen friedlicher zu Ende ging, wurde in den letzten Jahren mit Blick auf den Mau-Mau-Krieg in Kenia deutlich widerlegt, vgl. Anderson, David: Histories of the Hanged. Britain's Dirty War in Kenya and the End of the Empire, London 2005; Elkins, Caroline: Britain's Gulag. The Brutal End of Empire in Kenya, London 2005. Für eine vergleichende Perspektive auf diese beiden Dekolonisationskriege vgl. Klose, Fabian: Menschenrechte im Schatten kolonialer Gewalt. Die Dekolonisierungskriege in Kenia und Algerien 1945–1962, München 2009.

97 Zur Debatte in Bezug auf das British Empire vgl. Stockwell, Sarah: Ends of Empire, in: Stockwell, Sarah (Hg.): The British Empire. Themes and Perspectives, Oxford 2008, S. 269–293.

Je nach Perspektive und Quellengrundlage wurden dabei lange Zeit unterschiedliche Ursachen analysiert und die ausschlaggebende Handlungsmacht entsprechend verschieden verortet.[98] Für das koloniale Simbabwe wurde entweder auf die internationale Dimension – etwa auf die weitgehend unwirksamen Wirtschaftssanktionen,[99] diplomatische Beziehungen und den Kontext des Kalten Krieges[100] – oder auf die innenpolitischen Auseinandersetzungen zwischen der Befreiungsbewegung und der Siedlerregierung hingewiesen.[101] Zudem finden sich einige (kirchen)geschichtliche Untersuchungen zur Rolle verschiedener christlicher Denominationen im Dekolonisationsprozess Simbabwes.[102]

Diese Dissertation will einen Beitrag leisten, der erstens – anstelle teleologischer oder triumphalistischer Erzählungen – die ambivalente, umkämpfte und vielschichtige Entwicklung hin zur simbabwischen Unabhängigkeit anhand missionarischer Quellen beleuchtet. Zweitens wird die Rolle der Schweizer Missionare nicht im Sinne einer reduktionistischen »Dafür oder Dagegen«-Perspektive untersucht, sondern im Hinblick auf die Frage, wie die SMB-Vertreter den dekolonisierenden Transformationsprozess mitgestalteten: wie sie antikolonialen Widerstand verhandelten, förderten oder auch behinderten – und wie dadurch spezifische Formen der Dekolonisation hervorgebracht wurden. Angesichts der Gleichzeitigkeit kolonialer Fremdherrschaft und befreiungsnationalen Widerstands sowie der globalen Dimension der »Rhodesienfrage« stellt sich die Frage nach den Strategien, Allianzen und Wirkungen der Missionare unter spezifischen Vorzeichen.

---

98 Eine luzide Übersicht zur Historiografie der Dekolonisation in Afrika bietet Collins, Michael: Nation, State and Agency. Evolving Historiographies of African Decolonization, in: Smith, Andrew; Jeppesen, Chris (Hg.): Britain, France and the Decolonization of Africa. Future Imperfect?, London 2017, S. 14–42.

99 Flower, Ken: Serving Secretly. Rhodesia to Zimbabwe 1964–1981, London 1987; Mlambo, Alois: »We Have Blood Relations over the Border«. South Africa and Rhodesian Sanctions, 1965–1975, in: African Historical Review 40 (1), 2008, S. 1–29.

100 Matthews, Robert O.: From Rhodesia to Zimbabwe. Prerequisites of a Settlement, in: International Journal 45 (2), 1990, S. 292–333; Horne, Gerald: From the Barrel of a Gun. The United States and the War against Zimbabwe, Chapel Hill 2011; Scarnecchia, Timothy: Race and Diplomacy in Zimbabwe. The Cold War and Decolonization, 1960–1984, Cambridge 2021.

101 Maxey, Kees: The Fight for Zimbabwe. The Armed Conflict in Southern Rhodesia since UDI, London 1975; Godwin, Peter; Hancock, Ian: »Rhodesians Never Die.« The Impact of War and Political Change on White Rhodesia 1970–1980, Oxford 1993; Bhebe, Ngwabi: Society in Zimbabwe's Liberation War, Harare 1996; Brownell, Josiah: The Collapse of Rhodesia. Population Demographics and the Politics of Race, London 2011.

102 Hastings, Adrian: The Christian Churches and Liberation Movements in Southern Africa, in: African Affairs 80 (320), 1981, S. 345–354; Thomas: Church and State in Zimbabwe; Bhebe, Ngwabi: ZAPU and ZANU Guerrilla Warfare and the Evangelical Lutheran Church in Zimbabwe, Gweru 1999; Zvobgo, Chengetai: Church and State in Rhodesia. From the Unilateral Declaration of Independence to the Pearce Commission, 1965–72, in: Journal of Southern African Studies 31 (2), 2005, S. 381–402.

Schliesslich erlaubt das transregionale Netzwerk der Missionsgesellschaft auch einen verflechtungsgeschichtlichen Analyserahmen, indem die Verbindungen zwischen Kolonie und europäischen Metropolen in den Blick genommen werden können.[103] Diese globalgeschichtliche Perspektive auf die Dekolonisation ist in den letzten Jahren verstärkt in den Fokus gerückt und erlaubte es, die Rückwirkungen der Dekolonisationsprozesse auf die ehemaligen Metropolen zu untersuchen. In diesen Analysen werden häufig ein absichtliches Vergessen, ein selektives Erinnern und insbesondere Formen des »silence« im postkolonialen Gedächtnis festgestellt[104] – oder aber, wie im Fall Grossbritanniens, Persistenz und Kontinuitäten hervorgehoben.[105]

Eines der sichtbarsten Phänomene dieser Rückwirkungen stellte die Einwanderung dar, sei es in Form von Arbeitsmigration oder der Rückkehr ehemaliger Siedler.[106] Aber auch im Bereich der Politik und der Wirtschaft europäischer Länder lassen sich vielfältige Zusammenhänge und Auswirkungen der Dekolonisation beobachten.[107] Für die Schweiz existieren einerseits wirtschafts- und politikgeschichtliche Studien, die die Rolle des vermeintlich neutralen und kolonialpolitisch unbelasteten Landes in den Dekolonisationsprozessen beleuchten.[108] Ande-

103 Zu verflechtungsgeschichtlichen Untersuchungen der Dekolonisation vgl. u. a. Cooper, Frederick: Decolonization and African Society. The Labor Question in French and British Africa, Cambridge 1996; Shipway, Martin: Decolonization and its Impact. A Comparative Approach to the End of the Colonial Empires, Malden 2008; Kruke, Anja (Hg.): Dekolonisation. Prozesse und Verflechtungen 1945–1990, Bonn 2009.

104 U. a. Blanchard, Pascal; Bancel, Nicolas; Lemaire, Sandrine (Hg.): La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial, Paris 2005; Raben, Remco: Koloniale Vergangenheit und postkoloniale Moral in den Niederlanden, in: Knigge, Volkhard; Frei, Norbert (Hg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord, München 2002, S. 90–110.

105 Ward, Stuart: British Culture and the End of Empire, Manchester 2001.

106 Zur Immigration aus ehemaligen Kolonien vgl. u. a. van Amersfoort, Hans; van Niekerk, Mies: Immigration as a Colonial Inheritance. Post-Colonial Immigrants in the Netherlands, 1945–2002, in: Journal of Migration and Ethnic Studies 32, 2006, S. 323–346; Blanchard, Pascal; Boëtsch, Gilles: Un siècle d'immigration des Suds en France, Paris 2009; Hansen, Randall: Citizenship and Immigration in Post-War Britain. The Institutional Origins of a Multicultural Nation, Oxford 2000; Zur »Rückkehr« ehemaliger Siedler vgl. Smith, Andrea L. (Hg.): Europe's Invisible Migrants, Amsterdam 2003; Kalter, Christoph: Postcolonial People. The Return from Africa and the Remaking of Portugal, Cambridge 2022.

107 Für Frankreich vgl. Kalter, Christoph; Rempe, Martin: La République décolonisée. Wie die Dekolonisierung Frankreich verändert hat, in: Geschichte und Gesellschaft 37 (2), 2011, S. 157–197. Für Grossbritannien vgl. u. a. Altmann, Gerhard: Abschied vom Empire. Die innere Dekolonisation Großbritanniens, 1945–1985, Göttingen 2005.

108 Perrenoud, Marc: Aperçu sur les Suisses de l'étranger et la décolonisation en Afrique, in: Studien und Quellen. Zeitschrift des Schweizerischen Bundesarchivs 28, 2002, S. 327–344; Birri, Marisa: Der Kalte Krieg war in Afrika ein Heisser, in: Bott, Sandra; Schaufelbuehl, Janick Marina; Zala, Sascha (Hg.): Die internationale Schweiz in der Zeit des Kalten Krieges, Basel 2011, S. 65–79; Page, Steve: La Suisse et le Ghana de Nkrumah. Une présence économique et diplomatique à l'épreuve de la décolonisation (1950–1970), Sarrebruck 2010; Carron, Damien: La Suisse et la guerre d'indépendance algérienne

rerseits wurde in den letzten Jahren auch ihre Bedeutung als Aufenthaltsort und Drehscheibe antikolonialer Aktivisten herausgearbeitet.[109] Die katholische Mission als Plattform des antikolonialen Austauschs, der Vernetzung und Verflechtung wurde hingegen bislang nicht in den Blick genommen.

Entwicklungspolitik und Mission

Unter der globalgeschichtlichen Perspektive hat sich ein weiteres Feld zeithistorischer Forschungen etabliert, das eng mit dem Prozess der Dekolonisation verbunden ist – die Untersuchung von ›Entwicklung‹. Nach Andreas Eckert mauserte sich ›Entwicklung‹ zum Schlüsselkonzept für die grundlegende Transformation der politischen Geografie der Welt, in der Weltregionen, die vormals als Kolonien bekannt waren, zu ›unterentwickelten Ländern‹ oder zur ›Dritten Welt‹ mutierten.[110]

Entgegen der häufig als Ausgangspunkt internationaler Entwicklungspolitik angenommenen Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg – und konkret der »Point-Four-Rede« des amerikanischen Präsidenten Harry S. Truman im Jahr 1949 – reicht ihr Beginn weiter zurück. Die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Entwicklungsinitiativen waren vielmehr Kinder des Spätkolonialismus und der Krise der grossen Kolonialreiche in den 1930er-Jahren.[111] Spätestens seit der Zwischenkriegszeit reagierten die europäischen Kolonialmächte, allen voran Frankreich und Grossbritannien, auf antikoloniale Impulse, indem sie unter dem Schlagwort der ›Entwicklung‹ verstärkt eine Stabilisierung, Konsolidierung und Professionalisierung der Verwaltung ihrer Kolonialgebiete vorantrieben.[112] Frederick Cooper sieht in der Verabschiedung von Gesetzen zur kolonialen ›Ent-

(1954–1962), Lausanne 2013; Widmer, Sabina: Switzerland and Sub-Saharan Africa in the Cold War, 1967–1979. Neutrality Meets Decolonisation, Leiden 2021.

109 Fischer-Tiné, Harald: The Other Side of Internationalism. Switzerland as a Hub of Militant Anti-Colonialism, 1910–1920, in: Fischer-Tiné, Harald; Purtschert, Patricia (Hg.): Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins, Houndmills 2015, S. 221–258; dos Santos Pinto, Jovita; Flück, Melissa: Spuren Schwarzer Frauengeschichten in der Schweiz und in Biel, in: Burke, Fork; Diarra, Myriam; Schutzbach, Franziska (Hg.): I Will Be Different Every Time. Schwarze Frauen in Biel, Biel 2020, S. 41–67.

110 Eckert, Andreas: Nachwort, in: Büschel, Hubertus; Speich, Daniel (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit, Frankfurt a. M. 2009, S. 311–320.

111 Eckert, Andreas; Wirz, Albert: Wir nicht, die Anderen auch. Deutschland und der Kolonialismus, in: Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2002, S. 511.

112 Hodge, Joseph Morgan: Triumph of the Expert. Agrarian Doctrines of Development and the Legacies of British Colonialism, Athens 2007; Cooper, Frederick: Writing the History of Development and Modernization, in: Journal of Modern European History 8, 2010, S. 5–23.

wicklung‹ den Versuch, »to turn the conflicts of the empire from a political into a technical and financial problem« und »to give modernizing elites […] a stake in the changing imperial regime«.[113]

Das Entwicklungsprojekt der Nachkriegszeit muss in einer längeren historischen Perspektive betrachtet werden, in der die ›Zivilisierungsmission‹ als Legitimation kolonialer Herrschaft und Kontrolle über die Kolonisierten eine zentrale Rolle spielte.[114] Religiöse Missionen waren aktiv an der Formulierung dieser Vorstellung von Zivilisierung beteiligt, zugleich aber auch durch sie herausgefordert. Wie Richard Hölzl gezeigt hat, bündelte sich im politischen Schlüsselbegriff der ›christlichen Zivilisation‹ der doppelte und verzahnte, religiöse wie säkulare Universalitätsanspruch Europas. Er verortet das distinkte Merkmal »moderner Mission« in der Auseinandersetzung mit der eigenen Modernität und Rolle innerhalb eines angenommenen Prozesses der Zivilisation.[115] Jörg Haustein betont, dass die Entwicklungsprojekte der Nachkriegszeit zwar in mancher Hinsicht von früheren kolonialen Vorstellungen abwichen, gleichzeitig jedoch auf die strukturellen Ressourcen der etablierten christlichen Missionen und Wohltätigkeitsorganisationen zurückgriffen und deren humanitäre sowie letztlich christlich geprägte Rhetorik des globalen menschlichen Fortschritts übernahmen.[116]

Die Betrachtung der Verbindungen zwischen kolonialer und postkolonialer Epoche anhand des Konzepts der ›Entwicklung‹[117] rückte die transnationalen Verflechtungen der sich im Nachgang des Zweiten Weltkriegs herausbildenden Vorstellung einer ›Modernisierung‹ der Welt in den Vordergrund – einer Vorstellung, die bislang vor allem als US-amerikanisches Produkt angesehen wurde. Die Berücksichtigung der jeweiligen Entwicklungspolitik innerhalb kolonialer Bürokratien als Grundlage späterer sozialwissenschaftlicher Auseinandersetzungen sprengte diesen amerikanischen Deutungsrahmen deutlich und führte

113 Cooper: Writing the History of Development and Modernization, S. 11–12.

114 Fischer-Tiné, Harald; Mann, Michael (Hg.): Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India, London 2004; Barth, Boris; Osterhammel, Jürgen (Hg.): Zivilisierungsmission. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005; Lepenies, Philipp: Lernen vom Besserwisser. Wissenstransfer in der »Entwicklungshilfe« aus historischer Perspektive, in: Büschel, Hubertus; Speich, Daniel (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungsarbeit, Frankfurt a. M. 2009, S. 33–60.

115 Hölzl: Gläubige Imperialisten, S. 29–31.

116 Haustein, Jörg: Development as a Form of Religious Engineering? Religion and Secularity in Development Discourse, in: Religion 51 (1), 2021, S. 20.

117 Auch personelle Kontinuitäten stellen die vermeintliche Zäsur in Frage; vgl. Hodge, Joseph M.: British Colonial Expertise, Post-Colonial Careering and the Early History of International Development, in: Journal of Modern European History 8 (1), 2010, S. 24–46. Auch die »European Economic Community« stellte einige ehemalige Kolonialbeamte ein, um ›unterentwickelte‹ Gebiete in Europa zu ›entwickeln‹. Dimier, Véronique: Bringing the Neo-Patrimonial State Back to Europe. French Decolonization and the Making of the European Development Aid Policy, in: Archiv für Sozialgeschichte 48, 2008, S. 433–457.

gleichzeitig zu einer Neubewertung der Erklärungskraft des Kalten Krieges für die Ausgestaltung der internationalen Entwicklungspolitik.[118]

Zwar trugen die Geopolitik des Kalten Krieges und die damit verbundenen strategischen Interessen wesentlich zur Durchsetzung von ›Entwicklung‹ als hegemonialer Doktrin bei, doch dürfen die Kontinuitäten zu früheren Debatten dabei nicht übersehen werden.[119] Modernisierungsideen fanden zwar Eingang in die Politik des Kalten Krieges – sie wurden jedoch nicht durch ihn hervorgebracht.[120]

Insbesondere für die 1950er-Jahre – als eine Art Vorstufe internationaler Entwicklungspolitik – und für die erste entwicklungspolitische Dekade von 1960 bis 1970, die als Hochphase globaler ökonomischer Modernisierungsbestrebungen gilt, verwies die historische Forschung lange Zeit vor allem auf die Blockbildung und die aussenpolitischen Interessen der westlichen Länder.[121] Auch für die Schweiz finden sich zahlreiche Untersuchungen zu aussenpolitischen Zielsetzungen und institutionellen Ausprägungen in der Entstehungszeit der staatlichen Entwicklungshilfe der 1950er- und 1960er-Jahre.[122] Dabei spielte das Abseitsstehen der offiziellen Schweiz gegenüber internationalen Organisationsprozessen keine Rolle.[123] Nach Daniel Speich Chassé war es gerade die

118 Cooper, Frederick: Modernizing Bureaucrats, Backward Africans, and the Development Concept, in: Cooper, Frederick; Packard, Randall (Hg.): International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge, Berkeley 1997, S. 64–92.

119 Hodge: Triumph of the Expert, S. 20.

120 Ekbladh, David: The Great American Mission. Modernization and the Construction of an American World Order, Princeton 2011. Neuere Untersuchungen stellen vielmehr die Frage, welche Phänomene direkt mit dem Kalten Krieg zusammenhingen und welche zwar während des Kalten Krieges stattfanden, aber nicht durch ihn verursacht wurden; vgl. Connelly, Matthew: Taking Off the Cold War Lens. Visions of North-South Conflict during the Algerian War for Independence, in: The American historical review 105 (3), 2000, S. 739–769; Speich Chassé, Daniel: The Kenyan Style of »African Socialism«. Developmental Knowledge Claims and the Explanatory Limits of the Cold War, in: Diplomatic History 33, 2009, S. 449–466.

121 U. a. Westad, Odd Arne: The Global Cold War. Third World Interventions and the Making of Our Times, Cambridge 2007.

122 Schrötter, Dieter von: Schweizerische Entwicklungspolitik in der direkten Demokratie, München/London 1981; Matzinger, Albert: Die Anfänge der schweizerischen Entwicklungshilfe 1948–1961, Bern/Stuttgart 1991; Forster, Jacques: La Suisse et les pays en développement, 1992; Perrenoud, Marc: Les relations de la Suisse avec l'Afrique lors de la décolonisation et des débuts de la coopération au développement, in: Revue internationale de politique de développement 1, 2010, S. 81–98; Holenstein, René: Wer langsam geht, kommt weit. Ein halbes Jahrhundert Schweizer Entwicklungshilfe, Zürich 2010; Waldburger, Daniele; Zürcher, Lukas; Scheidegger, Urs: »Im Dienst der Menschheit«. Meilensteine der Schweizer Entwicklungszusammenarbeit seit 1945, Bern 2012.

123 Elmer, Sara; Kuhn, Konrad J.; Speich Chassé, Daniel: Praktische Wirkung einer mächtigen Idee. Neue historische Perspektiven auf die Schweizer Entwicklungsarbeit, in: Elmer, Sara; Kuhn, Konrad J.; Speich Chassé, Daniel (Hg.): Handlungsfeld Entwicklung. Schweizer Erwartungen und Erfahrungen in der Geschichte der Entwicklungsarbeit, Basel 2014, S. 6.

Neutralität der Schweiz, die ihr in der Phase der Dekolonisation vielfältige Verflechtungsmöglichkeiten auf dem internationalen Parkett bescherte.[124]

Die lange Zeit dominierende Perspektive auf die Geschichte von ›Entwicklung‹ als Teil der Blockkonkurrenz und als Bestandteil aussenpolitischer nationaler Interessen liess jedoch zwei blinde Flecken entstehen. *Erstens* betonten Kontinuitätsansätze zwar den Zusammenhang zwischen kolonialen Zivilisierungsvorstellungen und Entwicklungspolitik und damit auch die Wurzeln letzterer in religiösen Denkmustern, gingen jedoch weiterhin von einer Verlagerung der Trägerschaft von religiöser Mission auf staatliche – und damit vermeintlich säkulare – Akteur:innen der Entwicklungshilfe nach 1945 aus.

Im internationalen Feld der Entwicklungspolitik, in dem ein global ausgerichteter Modernisierungsprozess zum zentralen Ziel erklärt wurde, kamen christliche Missionare zunächst nicht in Betracht, da Säkularisierung als wesentliche Eigenschaft der globalen Transformation zur Moderne galt.[125] Dies traf umso mehr für katholische Missionen zu, weil das sozialgeschichtliche Paradigma eine Dichotomie zwischen modernen Gesellschaften und modernen politischen Systemen auf der einen sowie dem vermeintlich antimodernen Katholizismus auf der anderen Seite etablierte – und letztlich die Trennung von Religion und Politik als eigentliches Signum der Moderne begründete.[126]

Die vorliegende Studie stellt diesen zeitlichen Ablöseprozess sowie die religiös-säkularen Grenzziehungen bzw. Verlagerungen zur Disposition und untersucht die Verflechtungen der katholischen Missionsgesellschaft Bethlehem mit der staatlichen Entwicklungspolitik in der Schweiz. Dabei wird aufgezeigt, wie eng säkulare und religiöse Ansprüche, Einflussnahmen und Machtmechanismen in der Ausgestaltung dieses aussen- und innenpolitischen Handlungsfeldes miteinander verwoben waren.

Spätestens ab den frühen 1970er-Jahren, als das fortschrittsoptimistische Modernisierungsparadigma unter anderem durch Stimmen aus der sogenannten Dritte-Welt-Bewegung in die Kritik geriet, wurde Entwicklungspolitik auch zu einem Feld der Innenpolitik. Im Zusammenhang mit dem heterogenen Bewegungskomplex zivilgesellschaftlicher Akteur:innen der Entwicklungspolitik in

124 Speich Chassé, Daniel: Verflechtung durch Neutralität. Wirkung einer Schweizer Maxime im Zeitalter der Dekolonisation, in: Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 225–266.

125 Habermas, Rebekka; Hölzl, Richard: Mission global – religiöse Akteure und globale Verflechtungen seit dem 19. Jahrhundert. Einleitung, in: Habermas, Rebekka; Hölzl, Richard (Hg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014, S. 15.

126 Schieder, Wolfgang (Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993. Für die schweizerische Katholizismusforschung grundlegend Altermatt, Urs: Katholizismus und Moderne, Zürich 1989.

der Schweiz wurden teilweise auch konfessionelle Organisationen Gegenstand historischer Untersuchungen, missionarische Gesellschaften hingegen bislang nicht.[127]

Eine *zweite* Leerstelle der aussenpolitischen Perspektive auf Entwicklung bestand darin, dass – zumindest implizit – die Trennung zwischen europäischem Zentrum und aussereuropäischer Peripherie fortgeschrieben wurde und die Empfänger von Entwicklungshilfe nicht als handelnde Subjekte, sondern als passive Objekte erschienen. Neuere, globalgeschichtlich ausgerichtete Ansätze zeigen hingegen, dass gerade das Versprechen auf ›Entwicklung‹ ein wichtiges »claim-making construct« darstellte[128] und dass viele neu entstandene Nationalstaaten die technische und finanzielle Hilfe zwar annahmen, die damit verbundenen politischen Erwartungen der Geber jedoch bewusst nicht erfüllten.[129] Die politischen Führer:innen der sogenannten ›unterentwickelten‹ Gesellschaften waren ebenfalls Teil jener moralischen Gemeinschaft, in der von einer Linderung globaler Armut durch konzentrierte Interventionen von Regierungen armer und reicher Länder sowie internationaler Organisationen ausgegangen wurde.[130]

Der in diesem Buch relevante Verflechtungsraum zwischen der Schweiz und dem kolonialen Simbabwe eröffnet in diesem Zusammenhang ein besonders interessantes Untersuchungsfeld. Auch die Siedlerkolonie verfolgte in den 1960er- und 1970er-Jahren eine Entwicklungspolitik, die unter dem Ansatz des *Community Development* eine spezifische Ausrichtung erhielt. Die vorliegende Dissertation verweist nicht nur auf die missionarische Beteiligung an diesem Regierungsprogramm der *weissen* Siedler, sondern zeigt mit verflechtungsgeschichtlichen Ansätzen auf, wie sich über die Missionsgesellschaft Bethlehem die im kolonialen Simbabwe formulierten Politiken mit schweizerischen Vorstellungen einer *Hilfe zur Selbsthilfe* vermischten.[131]

---

127 Hug, Peter; Mesmer Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993; Pigni, Sibylla: Eine Stimme für die Entwicklungspolitik. Entwicklungspolitisches Lobbying am Beispiel von Swissaid, Fastenopfer, Brot für Brüder und Helvetas, Frauenfeld 2010; Kalt, Monica: Tiersmondismus in der Schweiz der 1960er- und 1970er-Jahre. Von der Barmherzigkeit zur Solidarität, Bern 2010; Kuhn, Konrad J.: Entwicklungspolitische Solidarität. Die Dritte-Welt-Bewegung in der Schweiz zwischen Kritik und Politik (1975–1992), Zürich 2011.

128 Cooper: Writing the History of Development and Modernization, S. 11.

129 Byrne, Jeffrey James: Our Own Special Brand of Socialism. Algeria and the Contest of Modernities in the 1960s, in: Diplomatic History 33 (3), 2009, S. 427–447; Speich Chassé: The Kenyan Style of »African Socialism«.

130 Eckert: Nachwort.

131 Zu diesem »vermeintlich ›besten‹ Entwicklungskonzept aller Zeiten« und seinen strukturellen Paradoxien grundlegend Büschel, Hubertus: Hilfe zur Selbsthilfe. Deutsche Entwicklungsarbeit in Afrika 1960–1975, Frankfurt a. M. 2014.

Kontakt, Beziehungen und Praxen

Unter dem Einfluss der *subaltern studies* und *postcolonial studies* wurde der lange Zeit dominierenden Annahme einer ausschliesslichen Akteurschaft der Europäer:innen und einer reinen Übernahme seitens der Kolonisierten die Perspektive globaler Interaktionen entgegengesetzt.[132] Trotz ausgesprochen asymmetrischer Machtverhältnisse lässt sich Kolonialgeschichte nicht auf aktive Subjekte im Norden und passive Rezipient:innen im Süden reduzieren.[133] Postkoloniale Perspektiven machen laut Achille Mbembe »die vielfältigen Erfahrungen der Emanzipation und ihrer Grenzen und die Formen, in denen unterdrückte Völker zu historischen Subjekten wurden und damit ihrerseits zur Konstitution einer transnationalen und diasporischen Welt beitrugen«, sichtbar.[134]

Zentral für eine solche relationale Perspektive ist der Blick auf die konkreten Orte der Begegnung und der Interaktion. Missionsgesellschaften agierten in sogenannten »contact zones«, in denen Menschen unterschiedlicher Herkunft aufeinandertrafen, miteinander kommunizierten und soziale Beziehungen eingingen. Unter Kontaktzonen können nach 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« verstanden werden.[135] Die Analyse dieser Kontaktzonen verdeutlicht die interaktiven Dimensionen missionarischer Begegnungen und unterstreicht, dass sich historische Subjekte in und durch ihre Beziehungen zueinander konstituieren und verändern.

Nach Richard Hölzl gilt es dabei jedoch, die Historizität der Kontaktzone selbst zu berücksichtigen. Anders als die knappe Definition von Pratt vermuten lässt, stellten Kontaktzonen keine vorgegebenen Räume dar, die von kulturellen Begegnungen unberührt blieben. Vielmehr wurden diese Räume erst im Prozess der Interaktion hergestellt und blieben dadurch veränderbar.[136] Entsprechend sind sie nicht bloss als Begegnungsräume zwischen Vertreter:innen europäischer und afrikanischer Kulturen, Religionen oder zwischen Tradition und Moderne zu

132 Cooper, Frederick: Colonialism in Question. Theory, Knowledge and History, Berkeley 2005; Eckert, Andreas: Kolonialismus, Frankfurt a. M. 2006.

133 Vgl. u. a. Fischer-Tiné, Harald: Pidgin-Knowledge. Wissen und Kolonialismus, Zürich 2013; Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2013.

134 Mbembe, Achille: Frankreich provinzialisieren?, in: Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini; Römhild, Regina (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2013, S. 225.

135 Pratt, Mary Louise: Arts of the Contact Zone, in: Profession, 1991, S. 34.

136 Hölzl: Gläubige Imperialisten, S. 156.

verstehen. Vielmehr ist der Blick darauf zu richten, dass diese Grenzziehungen gerade innerhalb solcher Räume verhandelt, verschoben, neu gezogen oder auch verstärkt wurden.[137] Der »dritte Raum«, um mit Homi K. Bhabha zu sprechen, bildete vielmehr die Bedingung für die Aushandlung »hybrider« kultureller Bedeutungen.[138]

Fruchtbar für die Untersuchung dieser Orte der Begegnung und Interaktion erscheint der Ansatz der *histoire croisée*, der es erlaubt, verschiedene Perspektiven auf einen Untersuchungsgegenstand miteinander zu verschränken und dabei Brüche, Widersprüche und Asymmetrien sichtbar zu machen.[139] Gerade für »missionary encounters«,[140] die sich in kolonialen Machtasymmetrien entwickelten, gilt es, die Frage nach der Qualität der Beziehungen, nach ihren jeweiligen Handlungsräumen und den Grenzen der Möglichkeiten überkreuzt in den Blick zu nehmen.

Aus dieser Perspektive wird die Mission der SMB im kolonialen Simbabwe in den Jahren der UDI zu einem Analysefeld, in dem unterschiedliche Akteur:innen mit divergierenden Zielsetzungen, Handlungsmöglichkeiten und Spielräumen agierten.[141] Neben Siedler:innen und Vertreter:innen anderer katholischer Denominationen sollen insbesondere die Stimmen afrikanischer Kleriker, antikolonialer und befreiungsnationaler Widerstandskämpfer:innen,[142] aber auch von Missionsschüler:innen und Gläubigen berücksichtigt werden. Anstatt von einer manichäischen Trennung in der Gesellschaftsstruktur auszugehen, wird der Blick auf die Heterogenität innerhalb sowohl der *weissen* als auch der Schwarzen Bevölkerung gerichtet.[143] Dadurch rücken Fragen nach den missionarisch

137 Ebd.

138 Bhabha, Homi: The Location of Culture, London 1994.

139 Werner, Michael; Zimmermann, Bénédicte: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen, in: Geschichte und Gesellschaft 28, 2002, S. 607–636.

140 Bickers, Robert; Seton, Rosemary: Missionary Encounters. Sources and Issues, Richmond Surrey 1996.

141 Für eine akteurszentrierte Perspektive auf Missionsgeschichte vgl. Wendt, Helge: Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung, Stuttgart 2011; Rüther, Kirsten: Zugänge zur Missionsgeschichte. Plädoyer für eine akteurszentrierte Geschichte religiöser Veränderung, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 100, 2016, S. 211–219.

142 In dieser Untersuchung wird entweder der Begriff ›Widerstandskämpfer:innen‹ oder ›Guerilla‹ verwendet, um den befreiungsnationalen Ansatz zu berücksichtigen und gleichzeitig durch die Irregularität auf Machtasymmetrien und zentrale Charakteristiken der Kriegsführung zu verweisen. Insbesondere im Kontext von antikolonialen Kriegen hat die Bezeichnung ›Guerilla‹ Bedeutung erlangt, vgl. Rink, Martin: Guerilla, I. Geschichtliche Aspekte, in: Staatslexikon online, 08.06.2022, <https://www.herder.de/staatslexikon/artikel/guerilla/>, Stand: 23.07.2021.

143 Mlambo, Alois: »Some Are More White Than Others«. Racial Chauvinism as a Factor in Rhodesian Immigration Policy 1890 to 1963, in: Zambezia 27 (2), 2001, S. 139–160; Mlambo, Alois: White Immigration into Rhodesia. From Occupation to Federation, Harare, Zimbabwe 2002; Mtisi, Joseph; Nyakudya, Munyaradzi; Barnes, Teresa: War in Rhodesia, 1965–1980, in: Raftopoulos, Brian; Mlambo, Alois (Hg.):

geschaffenen Plattformen und Räumen zur Formulierung von Ansprüchen, aber auch zur Abgrenzung und Differenzierung in den Vordergrund. Untersucht werden kann, welche Handlungs- und Entscheidungsspielräume den Vertretern der SMB zur Verfügung standen, wie sie – ebenso wie andere Akteur:innen – diese nutzten und wie sich situative Arrangements, Koalitionen und Konflikte im Verlauf der Untersuchungsperiode veränderten.

Dabei ist zentral zu beachten, dass die SMB-Missionare spezifische Interessen verfolgten und zugleich in ein dichtes Beziehungs- und damit Abhängigkeitsnetz eingebunden waren. Ihre Praktiken vollzogen sich nicht im luftleeren Raum, sondern wurden durch andere Akteur:innen befördert, umgeformt und begrenzt. Auf alltagsgeschichtlicher Ebene ermöglicht die genaue Auslotung dieser Begegnungen einerseits, die missionarischen Tätigkeiten in ihrer religiösen Prägung ernst zu nehmen und zu analysieren, und andererseits, die Komplexität des Kontaktraums zu beleuchten.[144] Gerade die missionarische Entwicklungsarbeit[145] eröffnet dabei ein besonders aufschlussreiches Analysefeld: Zum einen lässt sich mit Blick auf die lokale Kontaktzone aufzeigen, welche Veränderungen wie und von wem angestrebt wurden, welche Strukturen dafür genutzt werden konnten, welche Akteur:innen an der Ausgestaltung beteiligt waren und welche Widerstände und Konflikte sich für missionarische ›Entwicklung‹ im Siedlerstaat ergaben.

Die Verbindung mit transregionalen Perspektiven erlaubt zudem einen differenzierten Blick auf die grenzüberschreitenden Aushandlungen über Zielrichtung und Wirksamkeit von Entwicklungshilfe. In der historischen Betrachtung begegnet uns immer wieder das Narrativ ihres ›Scheiterns‹.[146] Dieses wird häufig dadurch erklärt, dass ausbleibende Erfolge den Ausbeutungsstrategien der Kolonialmächte, den Rivalitäten des Kalten Krieges, den Interessenlagen der Geberländer oder der unzureichenden Demokratisierung der Empfängerstaaten

---

Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-Colonial Period to 2008, Johannesburg 2009, S. 141–166; Stapleton, Timothy: African Police and Soldiers in Colonial Zimbabwe, 1923–1980, New York 2011.

144 Für einen alltagsgeschichtlichen Blick auf die »situation coloniale« vgl. u. a. Habermas, Rebekka: Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft, Frankfurt a. M. 2016.

145 Der bereits von verschiedenen Autor:innen vorgebrachte Vorschlag, von »Entwicklungsarbeit« zu sprechen, wird in dieser Untersuchung hinsichtlich konkreter Praktiken unterschiedlicher Akteure aufgegriffen. Nach Büschel und Speich Chassé beinhaltete er – im Sinne von Hannah Arendts Arbeitsbegriff als Tätigkeit, deren Ergebnisse auf Dauer gestellt sein sollten – das Sendungsbewusstsein und Streben vieler Beteiligter. Zudem können sowohl der in »Entwicklungshilfe« implizierte Überlegenheitsanspruch als auch die suggerierte Einvernehmlichkeit von »Entwicklungszusammenarbeit« vermieden werden. Vgl. Büschel, Hubertus; Speich Chassé, Daniel: Entwicklungsarbeit und globale Modernisierungsexpertise. Einführung, in: Geschichte und Gesellschaft 41 (4), 2015, S. 535–551; Elmer; Kuhn; Speich Chassé: Praktische Wirkung einer mächtigen Idee.

146 Büschel, Hubertus: Geschichte der Entwicklungspolitik, Docupedia-Zeitgeschichte (Internetversion), 11.02.2010, <http://docupedia.de/zg/Geschichte_der_Entwicklungspolitik>, Stand: 13.08.2018.

zugeschrieben wurden. Dadurch verfestigte sich das Bild einer unerbittlich vorangetriebenen Industrialisierung im Weltmassstab, deren starre Konzepte wenig Rücksicht auf lokale Kontexte nahmen.[147] Hubertus Büschel und Daniel Speich Chassé haben jedoch auf die Problematik einer solchen Perspektive des »Scheiterns« hingewiesen, da sie nur dann wirkmächtig werde, »wenn man Modernisierung (als Verstetigung von Säkularisierung, Rationalisierung, Kapitalisierung und Arbeitsteilung) zu einem universellen Maßstab erhebt«.[148] Sie plädieren dafür, dass die Aufgabe historischer Reflexion gerade darin bestehe, diese Universalisierung des Wertesystems selbst zum Gegenstand zu machen und die Verhältnisse zu rekonstruieren, aus denen sich die Normen und Moralitäten des Scheiterns ergeben.[149] Durch die Kombination lokaler und transregionaler Perspektiven auf Planung, Durchführung und Evaluation missionarischer Entwicklungsarbeit lässt sich aufzeigen, wie die Kriterien für Erfolg oder Scheitern aus grenzüberschreitenden Aushandlungsprozessen hervorgingen – und wie gerade die Einflussnahmen der zu Entwickelnden in diese Deutungszusammenhänge eingebettet wurden.

Die verschränkte Betrachtung lokaler Begegnungen, Aushandlungen und Praktiken mit transregionalen und makrohistorischen Perspektiven ermöglicht schliesslich auch einen »dezentrierten« Blick auf gesellschaftliche, politische und religiöse Entwicklungen und Prozesse der 1960er- und 1970er-Jahre, die bis anhin vor allem als europäische bzw. schweizerische Geschichte erzählt worden sind.[150] Dies betrifft sowohl die Veränderungen des institutionalisierten Katholizismus durch das Zweite Vatikanische Konzil[151] als auch die gesellschaftlichen Umwälzungen um »1968« und die religiösen Veränderungen in der Schweiz, die nach Urs Altermatt zu einer »Erosion des katholischen Milieus« führten.[152]

Dieses katholische Milieu war im Nachgang des Sonderbundskriegs von 1847 entstanden, als sich die unterlegenen Katholik:innen der Schweiz in ihre

147 Plastisch dargestellt wird dies bei Ferguson mit dem Bild der »Entwicklungsmaschine«, welche die »Dritte Welt« durchwühle, Ferguson, James: The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho, Minneapolis 1994. Vgl. auch Escobar, Arturo: Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton 1995; Scott, James Campbell: Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed, New Haven 2020.

148 Büschel, Hubertus; Speich Chassé, Daniel: Konjunkturen, Probleme und Perspektiven der Globalgeschichte von Entwicklungszusammenarbeit. Einleitung, in: Büschel, Hubertus; Speich Chassé, Daniel (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit, Frankfurt a. M. 2009, S. 13–14.

149 Büschel; Speich Chassé: Konjunkturen, Probleme und Perspektiven der Globalgeschichte von Entwicklungszusammenarbeit, S. 13–14.

150 Davis: Decentering History, Local Stories and Cultural Crossings in a Global World.

151 Bischof, Franz X.; Leimgruber, Stephan (Hg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004.

152 Altermatt: Katholizismus und Moderne.

Stammlandkantone zurückzogen. In Abgrenzung zu zeitgenössischen Modernisierungsprozessen und zum national-liberalen Bundesstaat bildeten sie dort eine Sub- bzw. Sondergesellschaft.[153] Das katholische Milieu nahm einen umfassenden Charakter an und organisierte die Schweizer Katholik:innen in allen Lebensbereichen – sie teilten Strukturen, Handlungsmuster und Alltagserfahrungen.[154]

Auf die Bedeutung von Religion als Deutungsmuster, das Weltanschauungen und Lebensweisen prägt,[155] wurde in der schweizerischen Katholizismusforschung bereits seit den 1990er-Jahren hingewiesen.[156] Die globale Dimension durch das katholische Missionsprojekt blieb dabei jedoch weitgehend unberücksichtigt. Dabei spielten weltumspannende Bezüge in der rituellen Alltagskultur, in politischen Einstellungen und Handlungen sowie in religiösen Praktiken der Schweizer Katholik:innen eine zentrale Rolle. Wenn Religion als »Sinnstiftungskultur« verstanden wird, lassen sich Fragen nach solchen Sinnstiftungsangeboten, nach Selbst- und Fremdbeschreibungen sowie nach deren gesellschaftlicher und politischer Umsetzung stellen.[157] Die verflechtungsgeschichtliche Betrachtung der Missionsgesellschaft Bethlehem verdeutlicht die Notwendigkeit einer globalen Perspektive auf die Strukturen des katholischen Milieus und eröffnet differenzierte Einblicke in Brüche, Ambivalenzen und Diskontinuitäten des religiösen Wandels in den 1960er- und 1970er-Jahren.

153 Altermatt, Urs: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Freiburg (Schweiz) 1995.

154 Das Milieukonzept wurde insbesondere von Mario Rainer Lepsius im Kontext Deutschlands herausgearbeitet, der das katholische Sozialmilieu als »höchst geschlossenes« System charakterisierte, vgl. Lepsius, Mario Rainer: Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Ritter, Gerhard A. (Hg.): Die deutschen Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56–80. In der schweizerischen Katholizismusforschung wird der Milieubegriff synonym zu den Termini der Sub- bzw. Sondergesellschaft verwendet, vgl. u. a. Altermatt, Urs; Metzger, Franziska: Milieu, Teilmilieus und Netzwerke. Das Beispiel des Schweizer Katholizismus, in: Altermatt, Urs (Hg.): Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg (Schweiz) 2003, S. 15–36.

155 U. a. Luhmann, Niklas: Religion als Kultur, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, S. 291–315.

156 Altermatt, Urs; Metzger, Franziska: Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 98, 2004, S. 185–201; Altermatt, Urs (Hg.): Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg (Schweiz) 2003.

157 Geyer, Michael: Religion und Nation – eine unbewältigte Geschichte, in: Geyer, Michael; Lehmann, Hartmut (Hg.): Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 20.

Deutungen, Vorstellungen, Othering

Religiöse Akteur:innen trugen massgeblich zur Errichtung und Transformation globaler Imaginations- und Wissensregime bei und damit zur Neuformulierung einer eurozentrischen Welterfahrung im 19. und 20. Jahrhundert. Sie sammelten, klassifizierten und ordneten Informationen über Lebensweisen, Gesellschaften, politische Systeme und religiöse Ausdrucksformen.[158] Gemeinsam mit Kolonialbeamten, Forscher:innen und Reisenden formten sie durch ihre Berichte und Beschreibungen über kolonisierte Länder und Gesellschaften ein »colonial knowledge«.[159]

Missionen waren durch ihre spendengenerierende Öffentlichkeitsarbeit in den europäischen Ursprungsländern wesentlich an der Formulierung von Fremd- und Selbstbildern, an Alteritäts- und Identitätskonstruktionen und damit an Prozessen des *othering* beteiligt. Die Alterität des kolonialen ›Anderen‹ als Differenzbeschreibung zum ›Eigenen‹ musste dabei fortlaufend neu definiert und aufrechterhalten werden.[160] Insbesondere der Topos der ›Zivilisierung‹ fungierte als zentrale Deutungsfolie dieser Gegenüberstellung.[161] In dieser »order of otherness« stand das ›Andere‹ im Dienst des ›Eigenen‹ – der hegemonialen Vorstellung eines europäischen Subjekts, das sich in Abgrenzung konstituierte.[162]

In den letzten Jahren haben historische Untersuchungen gezeigt, wie sich auch schweizerische Identitäten vor der Folie eines kolonialen ›Anderen‹ entwi-

158 Habermas, Rebekka: Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler, in: Geschichte und Gesellschaft 36, 2010, S. 257–284; Harries; Maxwell: The Spiritual in the Secular.

159 Cohn, Bernhard S.: Colonialism and its Forms of Knowledge, Princeton 1996; Ballantyne, Tony: Colonial Knowledge, in: Stockwell, Sarah (Hg.): The British Empire. Themes and Perspectives, Malden 2008, S. 177–197. Für Missionen insbesondere Harries: Butterflies & Barbarians. Den Beitrag von Schweizer Akteur:innen und Institutionen zum »colonial knowledge« hat die Geschichtsforschung bereits vielfach nachgewiesen; vgl. Keller: Sieben Schädel und eine Theorie; Reubi, Serge: Gentlemen, prolétaires et primitifs. Institutionnalisation, pratiques de collection et choix muséographique dans l'ethnographie suisse, 1880–1950, Bern 2011; Schär: Tropenliebe; Schär, Bernhard: On the Tropical Origins of the Alps. Science and the Colonial Imagination of Switzerland 1700–1900, in: Purtschert, Patricia; Fischer-Tiné, Harald (Hg.): Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins, Basingstoke 2015, S. 29–49; Germann: Laboratorien der Vererbung.

160 Pratt, Mary: Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation, New York 1991; Honold, Alexander; Scherpe, Klaus: Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit, Stuttgart 2004; Bechhaus-Gerst, Marianne; Gieseke, Sunna: Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur, Frankfurt 2006.

161 Kaelble, Hartmut: Eine europäische Geschichte der Repräsentationen des Eigenen und des Anderen, in: Baberowski, Jörg; Kaelble, Hartmut; Schriewer, Jürgen (Hg.): Selbstbilder und Fremdbilder. Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel, Frankfurt am Main 2008.

162 Mudimbe, Valentin Y.: The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge, Bloomington 1988.

ckelten.[163] Über die Vorstellung von ›Afrika‹ konnte sich die Schweiz einerseits als Teil eines *weissen*, christlichen und zivilisierten Europas verorten, andererseits aber auch innere Differenzen nivellieren und eine Imagination nationaler Einheit erzeugen. Nach Patrick Harries wirkte das Bild des »dark continent« als Projektionsfläche, vor der die Schweizer:innen die Entwicklung ihrer eigenen Gesellschaft messen konnten:

»The Swiss, a people deeply divided by differences of language, religion, region and class, saw themselves reflected as a group in opposition to what they saw in Africa, and they found a unity of purpose in the Dark Continent that would bind them both at home and abroad.«[164]

Diese Prozesse des *othering* dürfen jedoch nicht als statisch begriffen, sondern müssen in ihrem historischen Wandel betrachtet werden.[165] Entgegen der Vorstellung eines kontinuierlichen Prozesses veränderten sich die epistemischen Grundlagen der Grenzziehung im Laufe der Zeit. Dabei kann weniger von vollständigen Ablösungen als vielmehr von Akzentverschiebungen gesprochen werden, da verschiedene Formen von Alteritätskonstruktionen nebeneinander bestehen, die je nach Kontext unterschiedlich akzentuiert werden.[166] Nicholas Thomas spricht in diesem Zusammenhang von »ways of perceiving alterity that remain salient and available, if in varying forms, over time«.[167]

Die vorliegende Studie setzt an diesem Punkt an, indem sie missionarische Alteritäts- und Identitätszuschreibungen in der Phase der Dekolonisation untersucht. Sie zeigt auf, wie neue Grenzziehungen vorgenommen, bestehende Deutungsmuster umformuliert und neu akzentuiert wurden und welche Persistenzen bzw. Transformationen sich dabei beobachten lassen.[168] Heuristisch wird dabei zwischen *Dekolonisation* als staatsrechtlichem Prozess der politischen Unabhängigkeit der Kolonien und *Dekolonisierung* als umfassenderem, zeitlich weniger klar eingrenzbarem Prozess politischer und kultureller Transformation un-

163 Schär, Bernhard: Bauern und Hirten reconsidered. Umrisse der »erfundenen Schweiz« im imperialen Raum, in: Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 315–332; Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert.

164 Harries: Butterflies & Barbarians, S. 35.

165 So der wiederholt formulierte Vorwurf gegenüber Edward Saids »Orientalismus«. Im Nachwort der Neuauflage 1995 reagierte Said auf diese Kritik, indem er die Notwendigkeit einer ständigen Neukonstruktion der Grenzziehung hervorhob.

166 Frank, Michael C.: Kulturelle Einflussangst: Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts, Bielefeld 2015, S. 43.

167 Thomas, Nicholas: Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government, Cambridge 2003, S. 68.

168 Vgl. dazu Purtschert, Patricia: Jenseits des Réduit. Die Schweiz und die Berge in Zeiten der Dekolonisierung, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 63 (2), 2013, S. 250–268.

terschieden.[169] Diese Differenzierung eröffnet zugleich die Frage, welche Auseinandersetzungen und Wirkungen in Ländern ohne formale Kolonialpolitik im Zuge dieses grundlegenden Umbruchs der globalen Ordnung zu beobachten sind.[170]

Es wird argumentiert, dass gerade die transregionale Betrachtung der Schweiz und der Siedlerkolonie Rhodesien in einer Zeit, in der der Kolonialismus moralisch diskreditiert war, besonders aufschlussreiche Einblicke in dekoloniale Aushandlungsprozesse bietet – vor allem in Bezug auf die Dekonstruktion kolonialer Denkmuster, Haltungen und Handlungsweisen. Die historisch engen Verbindungen zwischen Mission und Kolonialismus gerieten im hier untersuchten Zeitraum zunehmend in die Kritik – sowohl seitens der Befreiungsnationalist:innen und lokalen Gläubigen als auch vonseiten der Unterstützer:innen in der Schweiz. Die Dissertation untersucht, inwiefern und in welcher Form diese Kritik dekoloniale Dynamiken innerhalb der Missionsgesellschaft selbst – sowohl in der Schweiz als auch im kolonialen Simbabwe – in Gang setzte, welche Aushandlungen und Widerstände damit verbunden waren und welche Rolle afrikanische Stimmen sowie die anachronistische Situation Rhodesiens dabei spielten.

Die Selbstverständigung europäischer Gesellschaften als ›modern‹, ›fortschrittlich‹ und ›zivilisiert‹ ist eng mit dem kolonialen Projekt verflochten: Modernität und koloniale Logik können als zwei Seiten derselben Medaille verstanden werden, die sich gegenseitig konstituierten.[171] Es war insbesondere die Widersprüchlichkeit zwischen den Ideen sozialer Gleichheit und hierarchischer Differenzierung, welche die ›Moderne‹ zu einem wirkmächtigen Herrschaftsinstrument des Kolonialprojekts werden liess. In ihr war die Vorstellung von Ungleichheit als Abgrenzung gegenüber dem ›Anderen‹ strukturell eingeschrieben.[172] Diese Untersuchung fragt deshalb danach, wie sich die differenzierende

169 Conrad, Sebastian: Dekolonisierung in den Metropolen, in: Geschichte und Gesellschaft 37 (2), 2011, S. 141.

170 So wurde etwa im österreichischen Kontext nach Veränderungen und Kontinuitäten afrikanischer Repräsentationen und Bilder um 1960 gefragt, vgl. Pfoser, Paula: Modernisierung, Paternalismus, Partnerschaftlichkeit. Repräsentationen afrikanischer Dekolonisation im frühen österreichischen Fernsehen (1957–1965), in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 15 (29), 2015, S. 91–111; Pfeffer, Clemens: Koloniale Fantasien made in Austria. Koloniale Afrikarepräsentationen im österreichischen Nationalrat am Wendepunkt zum Postkolonialismus, 1955–1965, in: Menrath, Manuel (Hg.): Afrika im Blick. Afrikabilder im deutschsprachigen Europa, 1870–1970, Zürich 2012, S. 99–122.

171 Programmatisch dazu Quijano, Aníbal: Coloniality and Modernity/Rationality, in: Cultural studies 21 (2–3), 2007, S. 168–178; Mignolo, Walter D.: The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options, Durham 2011.

172 Quijano, Aníbal: Die Paradoxien der eurozentrierten kolonialen Moderne, in: PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft 40 (158), 2010, S. 29–47.

Konstruktion des ›Anderen‹ unter dem Eindruck des globalen Projekts einer ›Modernisierung‹ durch ›Entwicklung‹ wandelte.

Die Deutungsoffenheit des Begriffs ›Entwicklung‹ und der damit verbundenen Strategien und Konzepte ergibt sich nicht zuletzt aus seinem normativen Gehalt: Da sich ›Entwicklung‹ nicht auf einen statischen Zustand, sondern auf ein Ziel bezieht, ist seine Bedeutung stets abhängig von individuellen und kollektiven Wertvorstellungen, die sich über Raum und Zeit verändern.[173] Zugleich kann die Beständigkeit von Entwicklung als globalem Interpretationsraster zur Analyse, Erklärung und Einordnung weltweiter Verhältnisse[174] durch die Einfachheit und hohe Plausibilität der Entwicklungsidee erklärt werden.[175] Innerhalb dieses normativen Konstrukts wurden fortlaufend Alternativen formuliert, verhandelt und partiell neujustiert.

Diese Dissertation soll zeigen, wie die Missionsgesellschaft Bethlehem im reziproken Austausch mit alternativen Konzepten und Wissensbeständen sowie in der Interaktion zwischen der Schweiz und dem kolonialen Simbabwe spezifische Vorstellungen von ›Entwicklung‹ und ›Modernisierung‹ formte und vermittelte. Im Zentrum stehen dabei insbesondere Brüche und Kontinuitäten ihrer kolonialen Dimensionen, die angesichts ausbleibender Erfolge, unbeabsichtigter Nebenfolgen und einer partiellen Brüchigkeit zentraler Leitideen der ›Moderne‹ im globalen Massstab der 1970er-Jahre sichtbar wurden.[176]

Analysiert werden die damit verbundenen Selbst- und Fremdbilder sowie die Rückwirkungen dieser gewandelten Alteritätsnarrative auf die heimischen Gläubigen. In Anlehnung an Arjun Appadurai, der Migration und Medialisierung als Schlüsselprozesse für die Imagination moderner Subjektivität begreift,[177] wird untersucht, wie die missionarische Vermittlung von Entwicklungsvorstellungen zur Konstruktion von Moderne/Tradition und Identität/Alterität beitrug.

Die Missionen agierten als *broker* im Kulturkontakt zwischen der Schweiz und aussereuropäischen Regionen und wirkten aktiv an der Formierung von Vorstellungswelten und Wissensordnungen mit.[178] Als organisierte und institutionalisierte Form kultureller Bedeutungsgenese kam den grenzüberschreitenden

173 Nuscheler, Franz; Nohlen, Dieter: Was heißt Entwicklung?, in: Nuscheler, Franz; Nohlen, Dieter (Hg.): Handbuch der Dritten Welt, Bd. 1, Bonn 1992, S. 56.

174 Eckert: Nachwort.

175 Elmer; Kuhn; Speich Chassé: Praktische Wirkung einer mächtigen Idee.

176 Zu den 1970er-Jahren als Krisenmoment und seinen internationalen Dimensionen vgl. Ferguson, Niall; Maier, Charles S.; Manela, Erez u. a. (Hg.): The Shock of the Global. The 1970s in Perspective, Cambridge 2010.

177 Appadurai, Arjun: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis 1996.

178 In diesem Zusammenhang wird ›Wissen‹ als Produkt eines kulturellen Prozesses verstanden, der von interessengeleiteten und perspektivenabhängigen Akteuren getragen wird. Vgl. Ash, Mitchell: Von Vielschichtigkeit und Verschränkungen. Kulturen der Wissenschaft – Wissenschaft in der Kultur, in: Be-

Missionen vor allem im Kontext der Alteritäts- und Identitätskonstruktion eine zentrale Funktion zu. Die Kulturkontakte mit aussereuropäischen Gesellschaften dienten dabei als Folie, vor der Prozesse der Inklusion und Exklusion innerhalb der katholischen »imagined community« verhandelt werden konnten.[179]

Der globale Charakter der katholischen Subkultur resultierte jedoch nicht allein aus der stark wirkungsorientierten, institutionellen Produktion und Distribution missionarischen Wissens. Die Katholik:innen spielten auf der Rezeptionsseite eine aktive Rolle bei der Aneignung und Umgestaltung der vermittelten Vorstellungen, Sinn- und Deutungsmuster. Durch ihre medialen Repräsentationen schuf die SMB in der Schweiz einen Resonanzraum, in dem die Unterstützer:innen aktiv an der Sinnproduktion partizipierten – sei es durch Aneignung, Modifikation oder Ablehnung der angebotenen Deutungen.[180] Das katholische Milieu kann somit als Kommunikationsgemeinschaft verstanden werden, in der im dialektischen Zusammenspiel zwischen Produktion und Partizipation Sinn erzeugt wurde.[181] Im Zentrum steht dabei die kommunikative Konstruktion kollektiver Identität.[182]

Hier und Dort – Quellenauswahl und Aufbau des Buches

Angesichts der umfangreichen Öffentlichkeitsarbeit der Missionsgesellschaft Bethlehem in der Schweiz zur Spendengenerierung ist es naheliegend, dass diese Publikationen einen zentralen Quellenbestand der vorliegenden Arbeit

richte zur Wissenschaftsgeschichte 30 (2), 2007, S. 91–105; zum Begriff »cultural broker« vgl. u. a. Szasz, Margaret: Between Indian and White Worlds. The Cultural Broker, Norman 1994.

179 Anderson, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1983.

180 Rebekka Habermas und Richard Hölzl schlugen vor, die Rückwirkungen missionarischer Botschaften in die Ausgangsgesellschaften mit dem aus der Akustik stammenden Begriff der Resonanz zu fassen, weil damit sowohl die Verstärkung von Schallwellen und ihre Brechung wie auch ihre Absorption in den Blick genommen werden können. Habermas; Hölzl: Mission global – religiöse Akteure und globale Verflechtungen seit dem 19. Jahrhundert.

181 Für den Begriff der Kommunikationsgemeinschaft als Instrumentarium zur Untersuchung von Mechanismen der Identitätsbildung vgl. Metzger, Franziska: Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99, 2005, S. 433–447.

182 Auch in dieser kulturgeschichtlichen Betrachtung des Schweizer Katholizismus blieb die globale Dimension bis anhin weitestgehend unbeachtet. Altermatt (Hg.): Katholische Denk- und Lebenswelten; Metzger, Franziska: Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 96, 2002, S. 145–170.

bilden. Dazu zählen vor allem die monatlich erschienene Zeitschrift *Bethlehem* (ab 1972 *Wendekreis*) sowie der jährlich publizierte *Bethlehem-Kalender* (ab 1973 *Bethlehem-Jahrbuch*). Ebenfalls berücksichtigt wurde das von allen katholischen Missionsinstituten herausgegebene *Missionsjahrbuch*, das ab 1971 eine stärker ökumenische Ausrichtung erhielt und deshalb den Zusatz »katholisch« ablegte.

In diesen Periodika informierte die SMB über ihre Ziele, Erfolge und Strategien, warb um neue Mitglieder und Personal – und vor allem um finanzielle Unterstützung. Entsprechend dieser Intentionen sind die darin enthaltenen Repräsentationen kritisch zu analysieren, insbesondere im Hinblick auf ihre Funktion als Selbstinszenierung und Legitimationsinstrument.

Diese öffentlichkeitswirksamen Quellen werden durch gesellschaftsinterne Zeitschriften ergänzt. Zu nennen ist einerseits das *Guti* (ab 1969 *Pakati pedu*), das unter den Missionaren im kolonialen Simbabwe als Informations- und Austauschorgan diente. Für die Vertreter der SMB in allen Missionsgebieten sowie in der Heimatarbeit erschien zudem die Zeitschrift *Echo* (ab 1968 *Forum*). Die offiziellen Beschlüsse, Entscheidungen und Richtlinien der Generalleitung der Missionsgesellschaft wurden ab 1968 im *Officiosa* an alle Mitbrüder kommuniziert. Diese nicht für die breite Öffentlichkeit bestimmten Publikationen eröffnen Einblicke in die internen Diskussionen, Auseinandersetzungen und Verhandlungen unter den Missionaren. Gleichwohl ist zu berücksichtigen, dass die abgedruckten Beiträge im Bewusstsein ihrer schriftlichen Fixierung und Archivierung verfasst wurden.

Die internen Quellenbestände der Missionsgesellschaft wurden bis 2014 im Missionshaus in Immensee aufbewahrt und anschliessend im Staatsarchiv Luzern deponiert. Es handelt sich um eine äusserst umfangreiche Überlieferung, die bislang jedoch nur in Teilen erschlossen ist. Diese Situation stellte für die vorliegende Untersuchung eine erhebliche Herausforderung dar, weil keine systematische, explorative Durchsicht der Bestände möglich war und lediglich gezielte Anfragen zum Erschliessungsstand bestimmter Quellen beantwortet wurden.

Erschwerend kam hinzu, dass sich im Verlauf der Arbeit ein zunehmend konfliktreiches Arbeitsverhältnis zwischen der leitenden Archivarin und den beiden am SNF-Projekt beteiligten Doktorandinnen entwickelte. Entsprechend fragmentiert präsentiert sich der Korpus der internen Quellen: Während für einzelne Kommissionen der SMB vollständige Bestände eingesehen werden konnten, wurden für andere lediglich vereinzelte Sitzungsunterlagen, Protokolle oder Berichte vorgelegt. Besonders problematisch erwies sich der Untersuchungszeitraum selbst, weil durch den Verweis auf Schutzfristen die Konsultation zahlreicher Quellenbestände mit persönlichen Daten verweigert wurde.

Den – wenngleich nach wie vor ungleich verteilten – Quellen afrikanischer Akteur:innen wird in dieser Untersuchung bewusst breiter Raum gegeben. Während

viele historische Studien zu religiösen Missionen vor der Herausforderung stehen, marginalisierte Stimmen nur indirekt, d. h. durch eine Lektüre »gegen den Strich«, rekonstruieren zu können, konnte diese Dissertation auf einige schriftliche Zeugnisse afrikanischer Verfasser:innen zurückgreifen. Um diese Perspektive stärker zu gewichten und den verflechtungsgeschichtlichen Ansatz der Arbeit zu vertiefen, war von Beginn an die Konsultation von Archiven in Simbabwe vorgesehen.

Eine erste explorative Forschungsreise ermöglichte kurze Einblicke in die *National Archives of Zimbabwe* sowie die Sichtung einiger ausgewählter Bestände. Die wenigen noch auf der Missionsstation Driefontein verbliebenen Dokumente wurden von den dort lebenden Missionaren vollumfänglich zur Verfügung gestellt. Auch das Bischofsarchiv in Gweru zeigte grundsätzlich Interesse an einer Zusammenarbeit, wenngleich die erste Auswahl der verfügbaren Dossiers eher willkürlich erfolgte und interne kirchliche Machtstrukturen sichtbar machte.

All diese Archive sollten in einem zweiten längeren Forschungsaufenthalt umfassender gesichtet werden. Leider verhinderten erst die Bedingungen in Simbabwe und anschliessend die globale Covid-19-Pandemie dieses Vorhaben. Auch die anvisierte Ausweitung durch Archive in England oder in Rom musste aufgrund von Covid aufgegeben werden.

Die schwierige Situation mit dem Archiv der SMB selbst und die zusehends versperrten Möglichkeiten im Ausland bedingten eine stärkere Berücksichtigung schweizerischer Archive. Von Bedeutung waren vor allem die Bestände der katholischen Organisation »Fastenopfer«, die als geldgebende Institution für die Entwicklungsprojekte der SMB eine zentrale Rolle spielte. Die Verbindungen mit der staatlichen Entwicklungspolitik wurden durch archivierte Dokumente im Bundesarchiv Bern abgedeckt. Schliesslich dienten Presseberichte von Schweizer Zeitungen, archiviert im Archiv für Zeitgeschichte und im Sozialarchiv Zürich, einer weiteren Ausdehnung der Forschungsperspektive.

Diese »hier und dort« zusammengetragenen, fragmentierten Quellenbestände führten dazu, dass die Arbeit zusehends entlang von einzelnen Schlaglichtern konzipiert werden musste, wobei aber stets auf eine verflochtene Erzählung von »hier und dort« in transregionaler Hinsicht geachtet wurde. Das erste Kapitel nach der Einleitung zeichnet die Veränderungen der missionarischen Öffentlichkeitsarbeit nach und widmet sich dabei zum einen der missionarisch vermittelten Vorstellung von Entwicklung an die heimischen Unterstützer:innen der SMB, den damit verbundenen Problemanalysen, Lösungskonzepten und Deutungsmustern im globalen Massstab, die sich im Verlauf der Untersuchungsperiode durch Einflüsse von aussen immer wieder wandelten und modifizierten. Zum anderen wird die missionarische Interpretation und Ausgestaltung des im Siedlerstaat politisch wirksamen Konzepts des »Community Developments«

sowie dessen Vermittlung in die Schweiz und Verschränkung mit hiesigen Vorstellungen einer »Hilfe zur Selbsthilfe« beleuchtet. Im dritten Kapitel werden die Implikationen, Formen und Aushandlungen im Kontext missionarischer Entwicklungspolitik analysiert und aufgezeigt, wie die SMB sowohl in der Schweiz wie auch im kolonialen Simbabwe eine wichtige Akteurin in diesem Feld wurde, welche Möglichkeitsräume sich ihr dadurch eröffneten, aber auch auf welche Konflikte und Widerstände sie stiess.

Das vierte Kapitel wirft zwei Schlaglichter auf die missionarische Entwicklungsarbeit, die gerade in ihrer Unterschiedlichkeit eine Analyse der Möglichkeiten und Grenzen ermöglichen. Der erste Teil schildert die Planung, Durchführung und Evaluation von Projekten, wobei insbesondere die transregionalen Verhandlungen mit der geldgebenden Institution »Fastenopfer« sowie die Einflussnahmen der vor Ort zu Entwickelnden herausgearbeitet werden. Der zweite Teil rückt den Aufbau einer katholischen Presse im kolonialen Simbabwe ins Zentrum, die zwar in der Anlage ähnlich gelagert, aber in der Umsetzung ganz spezifische (Eigen-)Dynamiken entwickelte.

Eher stärker in der Schweiz verortet ist dann das fünfte Kapitel, in dem nach den Veränderungen innerhalb der Missionsgesellschaft Bethlehem rund um »1968« gefragt wird. Dennoch wirkten auch bei der angestrebten ›Modernisierung‹ ihrer Öffentlichkeitsarbeit für die Schweizer Unterstützer:innen wie auch in Bezug auf die gesellschaftsinternen Strukturen und Institutionen die transregionalen Verbindungen bestimmend. Gerade das Aufzeigen der Spannungsmomente und Konflikte zwischen heimischer Leitung und den Missionaren im kolonialen Simbabwe erlaubt eine vertieftere Analyse dieser Umbruchsphase.

Das letzte Kapitel beleuchtet schliesslich in einem ersten Teil die politische Dekolonisation Simbabwes, wobei die missionarischen Verhandlungen und Haltungen, aber vor allem auch ihre Allianzen und Strategien während der Zeit der kriegerischen Auseinandersetzung analysiert werden. Hier zeigte sich die grenzüberschreitende Verflechtung der SMB besonders deutlich – nicht zuletzt auch in Spannungen im Kontext des rhodesischen ›Propagandakriegs‹. Der zweite Teil fokussiert auf Prozesse, Aushandlungen und Debatten um die Dekolonisierung der kirchlichen und missionarischen Strukturen selbst. Dabei war vor allem die ambivalente Situation, dass eine afrikanische Mehrheitsregierung absehbar war und gleichzeitig nach wie vor siedlerkoloniale Verhältnisse vorherrschten, zentral für die missionarische Auseinandersetzung mit der Kirche der Zukunft.

2. Entwicklung entwickeln. Vorstellungen, Konzepte und Vermittlungen

Die fundamentale Veränderung der geopolitischen Ordnung zu Beginn der 1960er-Jahre war für ganz unterschiedliche Akteure auf der Welt ein Moment der Möglichkeit und der Unsicherheit zugleich.[1] Die rasch voranschreitende Entstehung von äquivalenten politischen Organisationsformen auf dem ganzen Erdball unterminierte bestehende Gewissheiten und eröffnete gleichzeitig neue Zukunftshorizonte: Eine soziale und wirtschaftliche Angleichung im Weltmassstab erschien nicht nur denk-, sondern machbar.

In diesem neuen Denkhorizont waren die Vorstellung von und der Glaube an ›Entwicklung‹ grundlegend. Die »mächtige Idee«,[2] dass durch gezielten Einsatz globale Ungleichheiten bekämpft und behoben werden können, wirkte nicht nur als normativer Anspruch, sondern auch als konzeptioneller Rahmen zur Einordnung und Interpretation vielfältiger sozialer, politischer und wirtschaftlicher Phänomene im Weltmassstab. Durch ihre Einfachheit und die daraus resultierende Plausibilität eröffnete sie ganz unterschiedlichen Akteur:innen die Möglichkeit, ihre Vision globaler Veränderung zu entwickeln. Innerhalb dieses normativen Konstrukts konnten Optionen, Strategien, Ziele und Handlungsmuster produziert und verhandelt werden, wobei diese stets von individuellen und kollektiven Wertvorstellungen abhängig waren.[3]

Mit ihren Tätigkeiten verfolgten christliche Missionen neben religiösen immer auch soziale, politische und ökonomische Ziele und versuchten so auf die ›Entwicklung‹ aussereuropäischer Gesellschaften einzuwirken. Seit den frühen 1960er-Jahren rückte jedoch die Verbesserung diesseitiger Lebensverhältnisse als eigenständiger und integraler Bestandteil missionarischer Arbeit sichtbar in den

1 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. 10.

2 Elmer; Kuhn; Speich Chassé: Praktische Wirkung einer mächtigen Idee.

3 Nuscheler; Nohlen: Was heisst Entwicklung?, S. 56.

Vordergrund.[4] Gestützt wurde diese Neugewichtung nicht zuletzt durch die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils, in denen eine deutliche Aufwertung der sozial-karitativen Bereiche gefordert wurde. Mission solle sich fortan verstärkt auf die Errichtung einer »gesunden Wirtschafts- und Sozialordnung« und auf alle Anstrengungen »im Kampf gegen Hunger, Unwissenheit und Krankheit«, zur Schaffung besserer Lebensverhältnisse und zur Festigung des Friedens in der Welt ausrichten.[5] Katholische Mission wurde nicht mehr ausschliesslich als Projekt der Bekehrung von Nichtchristen und der Errichtung einer einheimischen Kirche begriffen, sondern ebenso als sozial-karitatives Handeln.[6]

Diese Neuakzentuierung veränderte die missionarischen Diskurse über das ›Eigene‹, das ›Andere‹ und über die anzustrebende Veränderung in der Welt – und verlangte gegenüber einer spendenbasierten Unterstützer:innenschaft in der Schweiz neue Erklärungen und Legitimationen. Entsprechend ist nach der missionarischen Vorstellung von ›Entwicklung‹ zu fragen, nach ihren produzierten und vermittelten Problemanalysen, Lösungskonzepten und Handlungsanweisungen. Diese entstanden in steter Wechselwirkung zwischen der Schweiz und dem kolonialen Simbabwe sowie im Austausch mit alternativen Diskursen und Wissensbeständen.

Der erste Teil dieses Kapitels nimmt missionarisch hergestellte Deutungen der angestrebten globalen Veränderung in den Blick und will zeigen, wie diese zwischen 1960 und 1980 immer wieder modifiziert, adaptiert und transformiert wurden. Gleichzeitig lassen sich aber aufgrund der in der Vorstellung von ›Entwicklung‹ selbst angelegten hierarchischen Zweiteilung der Welt auch Kontinuitäten feststellen, welche auf die grundlegenden Dilemmata dieser Vorstellung verweisen. Im zweiten Teil werden die konkreten Konzepte der Veränderung sowie die daraus resultierenden Handlungsvorgaben und Zielsetzungen beleuchtet. Indem die Vorstellung von *Community Development* im kolonialen Simbabwe politisch leitwirksam war, gilt es, nach den missionarischen Interpretationen davon zu fragen, nach ihrem Anteil an dessen Ausgestaltung und wie diese spezifische ›Entwicklungsmethode‹ nach Hause in die Schweiz transferiert wurde.

4 Evers, Georg: Mission – nichtchristliche Religionen – weltliche Welt, Münster 1974, S. 78.

5 Ad Gentes. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1965, Abschn. 2. Online: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_ge.html>, Stand: 26.08.2020.

6 Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Katholische Soziallehre und Mission, in: Üffing, Martin (Hg.): Mission seit dem Konzil, Sankt Augustin 2013, S. 57–78.

2.1 Ungleichheit deuten. Kontinuitäten, Brüche und Verschiebungen

Es war ein eindrückliches Bild, das der Missionar Edwin Bruggmann 1962 der Schweizer Leser:innenschaft als Allegorie für die Dekolonisation präsentierte. Er umschrieb die stattfindende politische Umwälzung als ein »Erwachen des Schwarzen [sic] Riesen« und stellte die Frage in den Raum, in welche Richtung dieser »davondonnere« und wer seine »Zügel in der Hand halten« könne.[7] In der Figur des hünenhaften, zwar einfältig gutmütigen, aber auch übermenschlich starken Riesen aus der Märchenwelt liess er den afrikanischen Kontinent nicht nur ungeheure Kräfte entfesseln, sondern aufgrund seiner Zügellosigkeit auch zu einer unkontrollierbaren potenziellen Bedrohung werden. Zwar habe dieser »Schwarze Riese« bis anhin die politische Unabhängigkeit »verschlafen«, doch nun bewege er sich mit umso unbändigerer Wucht in eine ungewisse Zukunft. Der Missionar zeichnete damit ein ähnliches Bild wie die berühmt gewordene Formel vom »wind of change« des britischen Premierministers Harold Macmillan, mit welcher er der Dekolonisation nicht nur eine irreversible Dynamik, sondern auch eine unkontrollierbare Kraft zugeschrieben hatte.[8]

Bereits ein Jahr zuvor hatte auch Alois Schildknecht in der SMB-Zeitschrift *Bethlehem* ein Bild der rasch voranschreitenden Veränderung, gar von einer neu angebrochenen Zeit präsentiert. Für ihn lag der Ursprung dieser »plötzlichen Bewegung« aber im »Fortschritt der Kultur und Technik« und im »Austausch menschlichen Wissens«, das sich verzehnfacht, verhundertfacht habe, da es nun für alle Menschen der Welt zur Verfügung stehe:

»Mit welchem Tempo und mit welcher Wucht wird nun das Wissen der Menschen vorangetragen, da nun nicht mehr einige Millionen, sondern Milliarden Menschen die wunderbaren Geleise benützen. In unbeschwerter Fahrt gleiten die bisher ungebildeten Völker über Jahrtausende hinweg, suchend, forschend, wettrennend, alle Türen des Geistes weit aufgetan. Ein Gefühl von erschrecktem Staunen und hilflosem Bangen fällt uns an, ob all der plötzlichen Bewegung, ähnlich wie wenn wir nahe am Schienenstrang stehen, auf welchem ein wuchtiger Schnellzug sich nähert und in voller Fahrt an uns vorüberbraust.«[9]

Sowohl Bruggmanns als auch Schildknechts Ausführungen zeigen deutlich, wie stark der Vorstellungs- und Repräsentationsraum der SMB-Missionare zu Beginn der 1960er-Jahre durcheinandergeriet. Die als sich rasant verändernd wahrgenommenen Verhältnisse bedingten eine neue Deutung globaler Verhältnisse und erforderten eine gewandelte Legitimierung der missionarischen

7 Bruggmann, Edwin: Schrei der Jungen, in: Bethlehem 67 (12), 1962, S. 528.

8 Vgl. u. a. Shipway, Martin: The Wind of Change and the Tides of History: de Gaulle, Macmillan and the Beginnings of the French Decolonizing Endgame, in: Butler, L. J.; Stockwell, Sarah (Hg.): The Wind of Change. Harold Macmillan and British Decolonization, Basingstoke 2013, S. 180–194.

9 Schildknecht, Alois: Sie wollen lernen, in: Bethlehem 66 (7), 1961, S. 315.

»Kultur des transnationalen Helfens«.[10] Während sozial-karitative Aspekte der katholischen Mission bis in die 1950er-Jahre hinein als der Evangelisierung vorausgehend, als physische Grundlage und Voraussetzung für die Aufnahme der religiösen Glaubensbotschaft präsentiert worden waren, bildeten sich nun Vorstellungen von ›Entwicklung‹ zu einem eigenständigen Interpretationsraster der missionarisch konstruierten Beziehung über grosse Distanz aus.

Mit Blick auf die Öffentlichkeitsarbeit soll im Folgenden gezeigt werden, wie die SMB-Missionare externe Vorstellungen von ›Entwicklung‹ in ihre eigenen Deutungsrahmen übersetzten, sich davon abgrenzten und gleichzeitig an deren Adaption und Transformation mitwirkten. Die missionarische Berichterstattung fungierte einerseits als Transmissionsriemen für Diskurse von ausserhalb in das katholische Milieu und war andererseits aktive Produzentin von ›Entwicklungsvorstellungen‹. Dabei soll aufgezeigt werden, dass in der als Hochphase ökonomischer Modernisierungsbestrebungen definierten ersten Dekade der Entwicklungspolitik in den 1960er-Jahren der Spielraum für alternative Deutungen globaler Veränderungen äusserst gering war. Entsprechend zeugt der missionarische Diskurs dieser Zeit vor allem von Versuchen der Integration religiöser Mission in diese hegemoniale Denkvorstellung. Mit dem Aufkommen neuer Ideen und Ansätze aus Lateinamerika und im Zuge der 68er-Bewegung in der Schweiz öffnete sich hingegen das Feld. Innerhalb des heterogenen Komplexes der sogenannten Dritte-Welt-Bewegung wurde die Missionsgesellschaft Bethlehem zu einer wichtigen Impulsgeberin und konnte ihre spezifische Deutung von ›Entwicklung‹ stärker akzentuieren.

Indem der Fokus auf die diskursive Dimension gelegt wird, kann der Bedeutung von Sprache als realitätskonstruierendes und strukturierendes Element Rechnung getragen werden. Anhand der Öffentlichkeitsarbeit lässt sich beobachten, welche Narrationen, Bilder und Vorstellungen über das ›Eigene‹ und das ›Andere‹ bedient sowie in welches Verhältnis diese zueinander gesetzt wurden, um eine missionarische Interpretation von ›Entwicklung‹ zu entwickeln.

10 In ihrer Untersuchung der »Geschichte transnationaler Wohltätigkeit« sieht Katharina Stornig die Relevanz christlicher Vereine insbesondere in ihrer kulturellen Dimension, da sie eine »spezifische Kultur des transnationalen Helfens« erzeugt, befördert, reproduziert und stabilisiert hätten. Stornig, Katharina: Spenden, Retten, Helfen. Das »ferne Kind« und die Transnationalisierung der Wohltätigkeit 1830–1930, Göttingen 2024, S. 12.

›Der andere Hunger‹ – christliche Fundierung von Entwicklung

Auch in der Schweiz herrschte zu Beginn der 1960er-Jahre gesellschaftlicher Konsens darüber, dass das Problem globaler Wohlstandsunterschiede durch den gezielten Einsatz von Technik, Wissen und Geld behoben werden könne. Nach René Holenstein ist dies vor dem Hintergrund der Hochkonjunktur und des Glaubens an das Wirtschaftswachstum als Heilmittel für alle Missstände zu betrachten – ein sozialer Ausgleich zugunsten der armen Länder schien durch materielle Hilfe machbar zu sein: »Das Problem ist die Armut, wirtschaftliche und technische Entwicklung ist die Lösung.«[11] Wie Stefan Indermühle aufgezeigt hat, dominierte dabei die sogenannte Modernisierungstheorie auch die schweizerische Diskussion: Durch technologischen Fortschritt sollte wirtschaftliches Wachstum beschleunigt werden, welches dann den allgemeinen Wohlstand auf der ganzen Welt verbessere, da sich der freie Handel zwangsläufig zum gegenseitigen Nutzen aller Beteiligten auswirken würde.[12]

Die breite Akzeptanz dieser ökonomisch-technokratischen Zukunftsvision einer linearen Entwicklung auf der ganzen Welt bedeutete für die katholische Missionsgesellschaft einen potenten Konkurrenten auf dem Feld der globalen Sozialpolitik. Dessen Priorisierung der wirtschaftlichen Anpassung versprach allerdings nicht nur rasche Erfolge, sondern lag auch jenseits der Kernkompetenzen missionarischer Weltveränderung. Weder verfügte die katholische Mission über technisches Wissen noch über ausreichende finanzielle Ressourcen, um eine ›Entwicklung‹ in diesem Sinne herbeizuführen. Entsprechend versuchte sie sich in ihrer Öffentlichkeitsarbeit zu Beginn der 1960er-Jahre einerseits als Teil dieses Denk- und Handlungssystems darzustellen und gleichzeitig als unabdingbare Ergänzung, wenn nicht gar als Korrektiv dazu zu inszenieren.

Raum ent-fernen

Die Vorstellung von der Welt als einer grossen Einheit, als interdependent verwobene Referenzgrösse, die Denken und Handeln strukturiert, kann nicht als gegeben vorausgesetzt werden. Globale Bezüge existieren nicht *per se*, sondern müs-

11 Holenstein, René: »Es geht auch um die Seele unseres Volkes«. Entwicklungshilfe und nationaler Konsens, in: König, Mario; Kreis, Georg; Meister, Franziska u. a. (Hg.): Dynamisierung und Umbau. Die Schweiz in den 60er- und 70er-Jahren, Zürich 1998, S. 116.

12 Vgl. Indermühle, Stefan: Modernisierung – das Zauberstück? Die Modernisierungstheorie, ihre Rezeption und Adaption in der Schweiz während der Anfangsphase der Entwicklungshilfe 1951–1961, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 202–216.

sen erst produziert und kultiviert werden.[13] Die Historisierung der Vorstellungen einer Gesamtheit und Geschlossenheit der Welt eröffnet den Blick darauf, wie variabel, brüchig und heterogen solche Imaginationen waren und wie eng sie an spezifische Akteur:innen sowie deren Praktiken gebunden waren.[14]

Christliche Missionen transzendierten aufgrund ihres globalen Aktionsraums von Beginn an nationale Grenzen und propagierten eine weltweite Gemeinschaft im Glauben. Auffällig erscheint im missionarischen Diskurs der beginnenden 1960er-Jahre, dass sie ihre seit Jahrzehnten konstruierte Beziehung über grosse Distanz und damit den von ihr imaginierten Welt-Raum neu konfigurierten. Dies vollzog sich anhand einer dreifachen Deutungsverschiebung.

Erstens repräsentierten die Missionare aussereuropäische Gesellschaften nicht mehr entsprechend ihrer real existierenden geografischen Distanz als weit entfernt, sondern als Teil des unmittelbaren Nahbereichs der Schweizer:innen. Verantwortlich gemacht für diese Ent-Fernung wurden zum einen die neuen distanzverringernden Mobilitätsmöglichkeiten, welche bis anhin beinahe unüberbrückbare Entfernungen aufheben würden, sowie die neuen medialen Möglichkeiten der Wahrnehmung von und der Teilhabe an weltweiten Ereignissen: »Die grossartige Entwicklung der Technik hat die Distanzen weitgehend überbrückt. Wenige Stunden Fluges trennen uns von Amerika, Afrika und Asien. Am Radio und Fernsehen können wir die Ereignisse der ganzen Welt sogar ohne zeitlichen Abstand miterleben.«[15] Damit wurden Nähe bzw. Distanz nicht mehr räumlich aufgefasst, sondern im Sinne gemeinsamer ›Erfahrungen‹ als soziale Kategorie begriffen.[16]

Diese »zusammengerückte« Welt erschien *zweitens* als sich in einer rasanten Umgestaltung befindlich, deren katalytischer Ursprung in der einsetzenden Unabhängigkeit ehemals kolonialisierter Gebiete, insbesondere in Afrika, gesehen wurde. Die geopolitische Neuordnung wurde als radikaler Bruch gedeutet, wodurch diese Umwälzung in den missionarischen Darstellungen wie eine akute und potenziell bedrohliche Veränderung der Welt wirkte. Dieses »staging of a global risk« beförderte die Vorstellung einer grenzüberschreitenden Schicksals-

13 Sluga, Glenda: The Transformation of International Institutions. Global Shock as Cultural Shock, in: Ferguson, Niall; Maier, Charles S.; Manela, Erez u. a. (Hg.): The Shock of the Global. The 1970s in Perspective, Cambridge 2010, S. 234.

14 Schröder, Iris; Höhler, Sabine: Welt-Räume. Annäherung an eine Geschichte der Globalität im 20. Jahrhundert, in: Schröder, Iris; Höhler, Sabine (Hg.): Welträume. Geschichte, Geographie und Globalisierung seit 1900, Frankfurt a. M. 2004, S. 12.

15 Blöchliger, Max: Sehr verehrte liebe Wohltäterinnen und Wohltäter, in: Bethlehem 67 (12), 1962, S. 540.

16 Benedict Anderson hat für das Verständnis der Nation als »vorgestellte Gemeinschaft« auf die Bedeutung der Presse hingewiesen, welche »die technischen Mittel, d. h. die Repräsentationsmöglichkeiten für das Bewusstsein von Nation«, geliefert habe; Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. M. 1996, S. 32.

gesellschaft.[17] Ein besonders gern herangezogenes Exempel für die veränderten globalen Abhängigkeitsverhältnisse waren dabei die Vereinten Nationen. So betonten die Missionare, die Stimme jedes kleinen afrikanischen Landes in der UNO könne fortan die schwersten Folgen für die Freiheit und den Frieden der Welt haben,[18] ja ihr Votum steuere aufgrund ihrer zahlenmässigen Überlegenheit gegenüber den westlichen Staaten gar die gesamte Weltpolitik.[19] Deshalb müssten die Schweizer:innen die Weltprobleme kennen, verfolgen und lösen helfen, sonst seien sie am Schluss die Leidtragenden.[20] Die Dekolonisationsentwicklungen wurden somit nicht als weit entfernte Geschehnisse, sondern hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die Schweizer:innen als globales Ereignis innerhalb eines ent-fernten Raums imaginiert.

Drittens bewirkten diese Wahrnehmungen der erstmaligen »weltweiten Nachbarschaft« einerseits und der drohenden Gefahr andererseits die Entstehung einer Diskursformation, in der die Beseitigung globaler Wohlstandsunterschiede zur unabdingbaren Pflicht erhoben wurde. Die Missionare stellten den Schweizer Leser:innen klar vor Augen, dass es aufgrund der bestehenden globalen Abhängigkeiten fortan nur noch »ein Wohl oder Elend aller« geben könne und dass die Armut eines Grossteils der Weltbevölkerung »Dynamit« darstelle, das »weit gefährlicher wirkt als eine Atombombe und unsere Gesellschaft auseinander zu sprengen vermag«.[21] Weil die Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt so eng geworden seien, dass sie sich gleichsam als Bewohner desselben Hauses vorkämen, könne ein dauerhafter Friede nicht gewährleistet werden, wenn die wirtschaftliche und soziale Lage des Einen allzu stark von der des Anderen abweiche. Durch die Darstellung globaler Disparitäten als Gefährdung für die eigene Lebenswelt erschien die angestrebte »Beseitigung der gewaltigen Unterschiede im Lebensstandard« nicht nur als Akt der Wohltätigkeit, sondern als unerlässliche Pflicht der Weltgemeinschaft.[22] In der Ära der zunehmenden politischen Unabhängigkeit sei die Hilfe an »unterentwickelte Völker ein Gebot der Selbsterhaltung der weissen Welt«.[23]

17 Beck, Ulrich: Cosmopolitanism as Imagined Communities of Global Risks, in: American Behavioral Scientist 55, 2011, S. 1350.

18 Heim, Walter: Geburtsstunde neuer Staaten – Schicksalsstunde der Welt, in: Bethlehem 66 (2), 1961, S. 66.

19 Bernet, Jakob: Soziale Gerechtigkeit, in: Bethlehem 66 (8), 1961, S. 382.

20 Schäufele, Hermann: Afrika – die wichtigste Aufgabe der Weltmission, in: ECHO SMB 24 (7), 1960, S. 159.

21 Bernet, Jakob: Soziale Gerechtigkeit, in: Bethlehem 66 (8), 1961, S. 382.

22 Blöchliger, Max: Soziale Gerechtigkeit auf internationaler Ebene, in: Bethlehem 66 (3), 1961, S. 110.

23 Frick, R.: Protokoll der Konferenz zur Frage der Hilfe an unterentwickelte Länder und zur Schaffung einer Fachgruppe für die Abteilung Auslandhilfe der Caritas, Luzern 17.09.1958, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, Caritas – Schweiz. Caritasverband Luzern (1960–1963), E2003-03#1976/44#107*.

Während früher die Menschen »jenseits der Meere« zu fern gewesen seien, als dass sich die Schweizer:innen wirklich mit ihnen verbunden gewusst und gefühlt hätten, brauche es nun ein soziales Verantwortungsbewusstsein, das sich nicht nur auf sich selbst und die eigene Familie, sondern auf alle Mitmenschen erstrecke.[24] Nichtsdestotrotz fungierte das aussereuropäische ›Andere‹ aber weiterhin als Projektionsfolie zur Abgrenzung des ›Eigenen‹. Im missionarisch gestifteten Bedrohungsgefühl führte die ›Unterentwicklung‹ weiter Teile der Welt zu einer Verstärkung der eigenen Identität als ›fortschrittlich‹ und bekräftigte den ›Wir und die Anderen‹-Antagonismus. In der Entwicklungshilfe sollten sich Schweizer:innen in einer gemeinsamen Anstrengung zusammenfinden, um auf den aussereuropäischen Raum einzuwirken.[25]

Obolus leisten

Parallel dazu finden sich in der Zeitschrift der SMB in den beginnenden 1960er-Jahren vermehrt Beschreibungen der sozialen Missstände in ihren Tätigkeitsländern, wobei insbesondere der Themenkomplex ›Hunger‹ dominierte.[26] Dieses »Weltelend« müsse die Herzen aller Christ:innen »ritzen«, sie stünden »vor einem Aufruf der Weltgeschichte, wie er noch nie an eine Generation ergangen« sei, und es sei nun angezeigt zu erfassen, »was Christsein heisst« und »welche Stunde uns geschlagen hat«.[27] Während sich mitleidserregende Darstellungen in Missionszeitschriften bis anhin meist auf binäre Gegenüberstellungen einer bedrohlichen, brutalen ›Heidenwelt‹ vs. einem liebevollen, umsorgenden christlichen Umfeld bezogen hatten, in denen die religiöse Konversion die Behebung der Missstände bedeutet hatte, wurde nun die Bekämpfung sozialer Probleme als eigenständiges, von der Evangelisierung losgelöstes Ziel präsentiert. ›Christliche Nächstenliebe‹ vollzog sich auch in materieller Hilfe.

Indem dabei die eigene, westliche Lebenswelt durch weltweite Disparitäten als gefährdet dargestellt wurde, reproduzierte die missionarische Berichterstattung deren Anspruch auf Normalität und zementierte sie als anzustrebenden

24 Bühlmann, Walbert: Die Brücke der Bruderhilfe, in: Bethlehem 70 (4), 1965, S. 166.

25 Zur innenpolitischen und identitätsstiftenden Funktion von Entwicklung vgl. auch Pohl, Katharina; Speich Chassé, Daniel: Gut im Vergleich. Spannungen im norwegischen und im schweizerischen Entwicklungsdiskurs, in: Elmer, Sara; Kuhn, Konrad; Speich Chassé, Daniel (Hg.): Handlungsfeld Entwicklung. Schweizer Erwartungen und Erfahrungen in der Geschichte der Entwicklungsarbeit, Basel 2014, S. 147–166.

26 Vgl. exemplarisch: Holenstein, Elmar: Missionsgebetsmeinung im September, in: Bethlehem 65 (8/9), 1960, S. 391–393; Kiesler, Michalina: TB-Sanatorium für Afrikaner, in: Bethlehem 66 (4), 1961, S. 160–163; Bernet, Jakob: Soziale Gerechtigkeit, in: Bethlehem 66 (8), 1961, S. 382.

27 Holenstein, Elmar: Missionsgebetsmeinung im September, in: Bethlehem 65 (8/9), 1960, S. 392.

Fluchtpunkt der weltweiten Entwicklung. Die normative Vorstellung eines linearen Fortschritts aller Gesellschaften konfrontierte die Leser:innen durch die dargestellte, sprunghafte Veränderung zwar mit einem unmittelbaren Handlungszwang, liess aber weiterhin die finanzielle Spende als potenziell ermächtigenden Akt des ›Helfens‹ erscheinen.[28] Für die Unterstützer:innen in der Schweiz änderte sich deshalb durch die veränderte Weltsicht kaum etwas an der bereits missionarisch etablierten Struktur: Auch wenn das Mitleid mit dem leidenden ›Anderen‹ verstärkt aufgrund sozialer Aspekte hergestellt wurde, beschränkte sich die daraus resultierende Handlungsverpflichtung für den ›guten Christen‹ weiterhin darauf, seinen Obolus an weit entfernte Gesellschaften zu entrichten.

Die mitleidserregenden Darstellungen der Armut in weiten Teilen der Welt wurden in kontrastierender Weise dem hiesigen Reichtum gegenübergestellt, doch nicht in einen kausalen Zusammenhang gesetzt.[29] So erklärte etwa ein Artikel in der Zeitschrift *Bethlehem*, dass 800 Millionen Menschen in einem Jahr über so viel Nahrung verfügten »wie der hinterste Franzose« in einem Monat.[30] Das externalisierte Leid der ›Anderen‹ und die Betonung des eigenen Wohlstands untermauerten die moralische Pflicht zur Hilfeleistung und zielten auf die Schaffung eines karitativ motivierten Verantwortungsgefühls ab, ohne aber darüber hinausgehend die eigene Position in Frage zu stellen. Im Rahmen dieser moralischen Pflicht zur Hilfe sprach die SMB ihre Leser:innen gezielt an, an der Nivellierung des globalen Wohlstandsgefälles mitzuarbeiten. Bei der Lektüre dieser Tatsache könne »der Leser« ja gar nicht mehr ruhig auf seinem Stuhl sitzen, da ihm sein eigenes Portemonnaie – genauer gesagt dessen Prallgefülltheit – lästig werde.[31]

Demgegenüber verortete die SMB zu Beginn der 1960er-Jahre vor allem in den aussereuropäischen Gebieten eine Notwendigkeit zur Veränderung. Ihre Lösungsansätze speisten sich dabei aus der Vorstellung einer nachholenden, modernisierungstheoretisch ausgerichteten Entwicklungshilfe, bei der die vermeintliche Rückständigkeit der aussereuropäischen Gesellschaften durch gezielte Interventionen aufgeholt werden sollte. Die Missionsgesellschaft schrieb

28 Zum Spenden als potenziell ermächtigende Handlung des »Helfens« vgl. Stornig: Spenden, Retten, Helfen, S. 25.

29 Wie Richard Hölzl zeigte, hatte die »Fabrikation« von Mitleid über grosse Distanz durch Identifikation mit dem leidenden ›Anderen‹ bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts die bis anhin dominierende Funktion, Bindung und Empathie mit dem europäisch-christlichen Missionar herzustellen, abgelöst. Vgl. Hölzl, Richard: »Mitleid« über große Distanz. Zur Fabrikation globaler Gefühle in Medien der katholischen Mission 1890–1940, in: Habermas, Rebekka; Hölzl, Richard (Hg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014, S. 265–294.

30 Holenstein, Elmar: Missionsgebetsmeinung im September, in: Bethlehem 65 (8/9), 1960, S. 391.

31 Ebd., S. 393.

sich somit in den herrschenden Diskurs ein, betonte aber gleichzeitig, dass eine ausschliesslich ökonomische Veränderung nicht ausreiche, und hob die Notwendigkeit einer geistigen, sprich religiösen ›Entwicklung‹ hervor. So wandte sie sich in ihrer Öffentlichkeitsarbeit immer wieder gegen eine rein »technisch-wirtschaftliche« Hilfe, da es »weder mit blossen Kapitalinvestierungen noch allein mit der Sendung von Technikern, Ingenieuren und landwirtschaftlichen Beratern« getan sei.[32]

Vielmehr gehe es darum, Hilfestellung bei der Schaffung der richtigen moralischen Basis zu leisten. Die Mission habe den Willen, den ganzen Menschen von seiner religiösen Mitte her zu formen, denn nur so könne ein »von christlicher Verantwortung getragenes Volk heranwachsen«.[33] Dieser Aspekt der sozialen und geistigen ›Entwicklung‹ des Menschen werde in der technischen und wirtschaftlichen, sprich vermeintlich säkularen Entwicklungshilfe vernachlässigt, weshalb es der Mission obliege, den »anderen grosse[n] Hunger [zu] stillen, den Hunger der Seele«, denn ansonsten komme alle materielle Hilfe »einer Fütterung von Tierlein« gleich:[34]

»Das Problem dieser unterentwickelten Völker ist wesentlich auch ein religiöses Problem. Wir Christen haben das Recht und die Verantwortung, hier mitzureden. Eine rein materielle Besserstellung jener Völker kann ein Unheil sein, wenn sie am Wesentlichsten vorbeigeht, wenn sie auf dem Wege von religionslosen Schulen, von willkürlich angestrengter Geburtenbeschränkung geschieht. Bedauernswerter als der Notleidende ist der Mensch, der nicht im Stande der heiligmachenden Gnade ist.«[35]

›Hilfe‹ bedeutete aus Sicht der SMB somit vor allem eine religiöse Erziehungsarbeit, was nach Monica Kalt als kulturalistischer Entwicklungsdiskurs beschrieben werden kann: Die Vorstellung einer gleichsam naturgegebenen Abfolge von Entwicklungsschritten aller Gesellschaften wurde durch die Vorstellung einer kulturellen Andersartigkeit ergänzt.[36] Auch diese Formation verortete den Grund für ›Unterentwicklung‹ aber einzig in endogenen Faktoren, welche in der missionarischen Berichterstattung um eine vermeintlich fehlende religiös-geistige Grundlage für ›Entwicklung‹ erweitert wurden.

Die missionarische Vorstellung globaler Veränderung zu Beginn der 1960er-Jahre zeugt von der hegemonialen Durchschlagskraft des modernisierungstheoretischen Paradigmas. Der Entwicklungsdiskurs der SMB oszillierte in dieser Zeit

32 Blöchliger, Max: Soziale Gerechtigkeit auf internationaler Ebene, in: Bethlehem 66 (3), 1961, S. 108–110.
33 John Hans: Missionsgebetsmeinung im Monat Juni, in: Bethlehem 65/6 (1960), S. 273.
34 Rutishauser, Josef: Die Linke soll nicht wissen, was die Rechte tut!, in: Bethlehem 66/3 (1961), S. 126.
35 Frick, R.: Protokoll der Konferenz zur Frage der Hilfe an unterentwickelte Länder und zur Schaffung einer Fachgruppe für die Abteilung Auslandhilfe der Caritas, Luzern, 17.09.1958, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, Caritas – Schweiz. Caritasverband Luzern (1960–1963), E2003-03#1976/44#107*, S. 5.
36 Kalt: Tiersmondismus in der Schweiz der 1960er- und 1970er-Jahre, S. 272.

zwischen Selbsteinschreibung in diese wirkmächtige Idee einerseits und der Distanzierung bzw. religiösen Erweiterung von derselben andererseits. Insbesondere der ihr inhärente Dualismus von ›Tradition‹ und ›Moderne‹ erfuhr in der missionarischen Deutung eine entscheidende Veränderung. Die zugeschriebene kulturelle Andersartigkeit des ›Anderen‹ galt zwar als reformbedürftig, um in der ›modernen‹ Welt bestehen zu können, doch eine rein technisch-wirtschaftliche Transformation wurde als fehlgeleitet kritisiert und eine religiöse Fundierung als unabdingbar betrachtet. Katholische Mission erschien damit nicht nur als Ergänzung, sondern als unverzichtbares Korrektiv bei der ›Modernisierung‹ des ›Anderen‹.

Damit bediente die Missionsgesellschaft Bethlehem auch eine Kritik am ›Eigenen‹, denn der aussereuropäische Raum wurde als Feld imaginiert, das als frühe Form des ›Eigenen‹ die Möglichkeit eröffnete, hiesige Verfehlungen zu vermeiden. Während sich in Bezug auf die räumliche Dimension eine Ent-Fernung in der missionarischen Berichterstattung beobachten lässt, verstärkte sie mit ihrem Entwicklungsdiskurs die zeitliche Distanzierung. Die vom Missionar Schildknecht als ›Wucht eines Schnellzuges‹ beschriebene globale Veränderung in den beginnenden 1960er-Jahren bedingte es somit, dass neue räumliche und zeitliche Grenzziehungen auf Basis alter Vorstellungen diskursiv fixiert werden mussten.

›Orientierung nach innen‹ – religiöse Ethik für globale Gerechtigkeit

Die erhofften Erfolge der modernisierungstheoretisch ausgerichteten Entwicklungshilfe blieben aus. Angesichts dessen regte sich gegen Ende der 1960er-Jahre immer deutlichere Kritik an dieser Strategie weltweiter Angleichung. Besonders deutlich forderten Stimmen aus Lateinamerika einen entwicklungspolitischen Perspektivwechsel. Sie definierten dabei erstmals exogene Faktoren und globale Machtverhältnisse als ursächlich für Wohlstandsunterschiede.[37] Ungleiche internationale Handelsbeziehungen würden zu einer Abhängigkeit der ›Entwicklungsländer‹ von industriellen Zentren führen und langfristig ihre »terms of trade« verschlechtern.[38] Kolonialismus und internationale Arbeitsteilung hätten ein System der Weltwirtschaftsbeziehungen entstehen lassen, das auf der Mo-

37 Die Debatte speiste sich aus theoretisch wie politisch heterogenen Ansätzen, die aber alle von der Grundannahme einer strukturellen Abhängigkeit ausgingen; vgl. Franke, Yvonne: Sozioökonomische Entwicklungsstrukturen zwischen Weltwirtschaft und Staat. Zur Kritik des Abhängigkeitsansatzes, in: Gerlach, Olaf; Kalmring, Stefan; Kumitz, Daniel u. a. (Hg.): Peripherie und globalisierter Kapitalismus. Zur Kritik der Entwicklungstheorie, Frankfurt a. M. 2004, S. 193–219.

38 Dies wurde bereits von Raúl Prebisch, Direktor der Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik der Vereinten Nationen, Ende der 1950er-Jahre formuliert; vgl. Prebisch, Raúl; Cabañas, Gustavo

nopolkontrolle des Grosskapitals und der Technologie sowie der Herrschaft bestimmter Wirtschafts- und Finanzzentren über andere beruhe und dadurch »auf nationaler und internationaler Ebene zu einer ungleichen und dennoch zusammenhängenden Entwicklung« geführt habe.[39]

Diese veränderten Grundannahmen brachen mit dem modernisierungstheoretischen Stufenmodell und liessen Unterentwicklung nicht als retardiertes Stadium, sondern vielmehr als Produkt der Entwicklung des globalen Nordens erscheinen. ›Unterentwicklung‹ wurde nicht länger als vorgeschichtlicher Naturzustand angesehen, sondern als das Resultat historischer Prozesse, weshalb nur eine fundamentale Veränderung der Strukturen eine Verbesserung der Situation herbeiführen könne.

Die Abwendung von der linearen Temporalität der modernisierungstheoretischen Fortschrittslogik öffnete den Denkhorizont für alternative Zukunftskonzeptionen im Weltmassstab. Im Diskurs der Missionsgesellschaft Bethlehem zeigte sich dies insbesondere durch eine Inversion des Blicks auf das ›Eigene‹ als Gegenstand von ›Entwicklung‹. Dabei lässt sich eine Fortschreibung von ambivalenten Identitäts- und Alteritätsvorstellungen unter veränderten Vorzeichen beobachten, welche die missionarisch konstruierte Beziehung über grosse Distanz seit Anbeginn prägte.

Aus Abhängigkeiten befreien

Auch die Missionsgesellschaft Bethlehem prangerte ab Ende der 1960er-Jahre weltwirtschaftliche Strukturen als Ausbeutung der ›Dritten Welt‹ an und definierte damit exogene Faktoren als ausschlaggebend für ihre ›Unterentwicklung‹. Mit der Integration in die Weltwirtschaft seien sie in eine Abhängigkeit von den westlichen Industrienationen gedrängt worden. Dabei handle es sich leider nicht um »eine ausgewogene gegenseitige Abhängigkeit, sondern um eine einseitige«.[40] Der Reichtum der westlichen ›Industrienationen‹ sei nur möglich, weil die ›Entwicklungsländer‹ gleichzeitig in Armut gehalten würden, denn »wir kaufen ihr [der ›Dritten Welt‹; Anm. B.M.] die Rohprodukte zu immer niedrigeren Preisen ab, und wir verkaufen ihr unsere Fabrikprodukte zu immer höheren Prei-

---

Martínez: El desarrollo economico de la América Latina y algunos de sus principales problemas, in: Trimestre económico 16 (63 (3)), 1949, S. 347–431.

39 Dos Santos, Theotônio: Über die Struktur der Abhängigkeit, in: Senghaas, Dieter (Hg.): Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung, Frankfurt a. M. 1976, S. 252.

40 Buettner, Edgar von: Mehr Entwicklungshilfe? Die Lektion eines »Unterentwickelten«, in: Wendekreis 78 (10), 1973, S. 12.

sen«.[41] Deshalb seien auch die Gründe für den bis anhin ausbleibenden Erfolg der westlichen Hilfe in den »schlechten Handelsbedingungen«, den »Zollschranken« und vor allem dem »wirtschaftlichen Eigennutz der Geberländer« zu suchen und nicht in den Entwicklungsländern selbst.[42]

Aufgrund dieser Überlegungen konzipierte die SMB alternative Zukunftsvorstellungen für die Regionen des globalen Südens. Sie sprach sich immer deutlicher für eine »Abkoppelung der Entwicklungsländer« aus dem Weltwirtschaftssystem aus. Entgegen der bisher propagierten Öffnung nach aussen brauche es eine »Orientierung nach innen«, damit sich die ›Entwicklungsländer‹ erst einmal selbst finden und eigene Lösungen erarbeiten könnten.[43] Indem sie sich auf ihre eigenen Kräfte zurückbesinnen würden, könnten die Länder den weiteren Verlauf »unbehelligt von aussen« selbst in die Hand nehmen und entsprechend den Grundbedürfnissen ihrer Bevölkerung gestalten.[44] Es gelte den Regionen Raum für ein eigenes Wachstumsmodell zu geben, das sich durch die Rückbesinnung auf die »eigenen bescheidenen Kräfte« an den traditionellen Strukturen und Wissensbeständen orientiere.[45]

In der missionarischen Öffentlichkeitsarbeit erschien das westliche Fortschrittsmodell damit nicht länger als ideale Zukunftsvorstellung für die gesamte Welt. Dadurch erhielt auch ihre Kritik an einer auf Kapital- und Technologietransfer ausgerichteten Entwicklungshilfe eine neue Deutung: Während sie bis anhin einzig auf eine religiöse Begleitung der modernisierungstheoretischen Transformation bestanden hatte, wandte sie sich nun grundsätzlich gegen eine rasche Angleichung der ›unterentwickelten‹ Länder an die westlichen ›Industrienationen‹. Im Einklang mit anderen Akteur:innen der sogenannten Dritte-Welt- oder Solidaritätsbewegung sah auch die SMB die »katastrophalen Folgen eines Entwicklungsbegriffs im Sinne von Wirtschaftswachstum«, denn dieser vermöge die vielfältigen sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Probleme der Länder nicht zu lösen und sei sogar schädlich, weil er den Menschen einem fremden Wirtschaftssystem opfere.[46] Die Konzentration auf Produktionswachstum habe

41 Jubin, Paul: Die Wahrheit über die Dritte Welt. Entwicklung und Mission I, in: Bethlehem 74 (10), 1969, S. 423.

42 Kramer, Hugo: Der ungerechte Profit. Kritische Bemerkungen zur Entwicklungshilfe, in: Wendekreis 78 (3), 1973, S. 12.

43 Fehr, Eugen: Dritte Welt im Jahr 2000. Entwicklungsländer heute und morgen, in: Wendekreis 79 (7), 1974, S. 9.

44 Dosch, Men: Abkoppeln oder Eingliedern. Entwicklungstheorien im Widerstreit, in: Wendekreis 83 (3), 1978, S. 12.

45 O. A.Gemeinsames Erbe. Oder treiben wir die Dritte Welt in die Verzweiflung?, in: Wendekreis 82 (5), 1977, S. 22.

46 Kramer, Hugo: Der ungerechte Profit. Kritische Bemerkungen zur Entwicklungshilfe, in: Wendekreis 78 (3), 1973, S. 12–13.

kaum Rücksicht auf die konkrete Situation der einzelnen Länder genommen, und die dadurch entstehenden Missstände würden allein die Eigennützigkeit der Geberländer illustrieren.[47]

Dass die Missionsgesellschaft so bereitwillig dependenztheoretische Ansätze aufnahm und rezipierte, hing auch mit einer Veränderung innerhalb der katholischen Kirche selbst zusammen. Getragen von Stimmen aus Lateinamerika kam es im Nachgang zum Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer theologischen Neubestimmung, in deren Verlauf die sogenannte Befreiungstheologie entstand. Angesichts der zunehmenden Armut und Marginalisierung breiter Bevölkerungsschichten und nachdem die einzelnen Ortskirchen durch die Beschlüsse des Zweiten Vatikanums eine Aufwertung erfahren hatten, rezipierte das lateinamerikanische Episkopat das konziliarisch betonte solidarische Weltverhältnis nicht mehr als ganzheitliche »Entwicklung«, sondern als »Befreiung« von Strukturen der Abhängigkeit und Unterdrückung.[48] Es entstanden zahlreiche Initiativen – von Ordinierten und Laien gleichermassen getragen –, die grundsätzliche Kritik am kapitalistischen System übten und für ein sozialistisches Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell plädierten, welches als unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung solidarischer Beziehungen unter den Menschen begriffen wurde.[49]

Nebst dieser von Vertretern der Oberschicht getragenen Solidaritätsbewegung bildeten sich ebenso zahlreiche kirchliche Basisgemeinden, die ihr Leben als christliche Gemeinschaft in relativer Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie organisierten. Sie lasen und interpretierten biblische Texte vor dem Hintergrund ihrer alltäglichen Erfahrungen, und diese *Grassroots*-Exegese trug massgeblich zur Formulierung der ›Befreiungstheologie‹ bei.

Zentrale Grundlage dieser Theologie der Befreiung sollte die »bewusste Erinnerung an die Hinwendung Jesu Christi zu den Ausgestossenen, Vergessenen und Armen« sein.[50] Daraus resultierte nach der klassischen Definition von Gustavo Gutiérrez eine »neue Art, Theologie zu treiben«, nämlich die »kritische, im Licht des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis«.[51] Theologie beschränke sich nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern müsse einen aktiven Beitrag zur Veränderung der Welt und im Kampf gegen Ausbeutung leisten. Die am Dreischritt ›sehen – urteilen – handeln‹ ori-

47 Fehr, Eugen: Dritte Welt im Jahr 2000. Entwicklungsländer heute und morgen, in: Wendekreis 79 (7), 1974, S. 7.

48 So deutlich formuliert bei der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968; vgl. Kern, Bruno: Theologie der Befreiung, Tübingen 2013, S. 11.

49 Ebd., S. 19.

50 Dockter, Cornelia; Dürnberger, Martin; Langenfeld, Aaron (Hg.): Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch, Paderborn 2021, S. 30.

51 Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, Mainz 1992[10], S. 81.

entierte Theologie sollte explizit bei den Armen und Unterdrückten ansetzen.[52] Ihre Befreiung könne und solle aber nicht von oben her erfolgen, sondern es gehe darum, die Bedürfnisse marginalisierter Gruppen sichtbar zu machen und ihnen zu entsprechen. Im Sinne einer ›Option für die Armen‹ setzte sich die Befreiungstheologie zum Ziel, Bedürftige nicht als blosse Objekte christlichen Handelns, sondern als handelnde und damit gesellschaftsverändernde Subjekte zu konzipieren.[53]

Diese »an der Peripherie der Weltgesellschaft und an der Peripherie der Kirche« formulierten Ansätze veränderten die angebotenen Deutungswelten in der SMB-Öffentlichkeitsarbeit der Schweiz grundlegend.[54] Solidaritäts- und Gerechtigkeitsmotive lösten das vorherrschende karitative Hilfeverständnis ab.[55] Während bis anhin ein weltweites Ungleichheitsverhältnis konstatiert worden war, deutete die SMB dieses nun als Unterdrückungs- bzw. Ausbeutungsverhältnis. Dies stellte einen fundamentalen Wandel in der repräsentierten Beziehung über grosse Distanz dar: Solidarität meinte laut der Missionsgesellschaft nicht mehr länger, dass man »unter seinesgleichen vorbehaltlos zusammenhält«, sondern vielmehr »Solidarität mit einem ganz anderen, mit einem, dem es schlechter geht als mir«.[56] Damit versuchte die SMB eine »globale Solidarität« herzustellen, deren Krux laut Reinhart Kössler und Henning Melber genau darin besteht, dass der partikularistische Begriff auf eine »aktive Parteinahme für ausdrücklich als Andere Wahrgenommene, Fremde« ausgedehnt werden soll.[57]

Die relative Armut in weiten Teilen der Welt wurde nicht mehr nur argumentativ zur Generierung von Spenden und für die Unterstützung des missionarischen Projekts herangezogen, sondern sollte im Sinne globaler Interdependenzen zu Veränderungen im eigenen Nahbereich, im eigenen Alltag und Leben anregen.[58] Durch die Einsicht in strukturelle Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten

52 Diese drei Schritte hatte Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika »Mater et Magistra« hinsichtlich der katholischen Soziallehre bereits vorweggenommen. »Zunächst muss man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen, dann muss man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten. Schliesslich muss man feststellen, was man tun kann und muss […]. Diese drei Schritte lassen sich in drei Worten ausdrücken: sehen, urteilen, handeln.« Papst, Johannes XXIII.: Enzyklika Mater et Magistra, 1961. Online: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>, Stand: 13.10.2021.

53 Dockter; Dürnberger; Langenfeld (Hg.): Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch, S. 30.

54 Kern: Theologie der Befreiung, S. 7.

55 Holenstein: »Es geht auch um die Seele unseres Volkes«, S. 115.

56 Zurfluh, Werner: Stichwort Solidarität. Oder missbrauchen wir die Dritte Welt?, in: Wendekreis 81 (4), 1976, S. 6.

57 Kössler, Reinhart; Melber, Henning: Globale Solidarität?, Frankfurt a. M. 2002, S. 12.

58 Auf den Unterschied zwischen der Rede von Armut als Zustand oder der Rede von Ausbeutung als Handlung sowie auf die Implikationen des jeweiligen diskursiven Gebrauchs hat Monica Kalt sehr überzeugend hingewiesen. Kalt: Tiersmondismus in der Schweiz der 1960er- und 1970er-Jahre, S. 274–276.

im Weltmassstab rückte nämlich auch der Anteil der Schweizer Katholik:innen daran verstärkt ins Bewusstsein. Diese Inversion des Blicks führte dazu, dass die Verhältnisse in der Schweiz selbst neu interpretiert und problematisiert wurden und dass das bisherige Verständnis vom ›Eigenen‹ als unangefochtenes Ideal zur Disposition stand.

Wachstum begrenzen

Die Vorstellung der Welt als interdependenter Raum wurde ab Beginn der 1970er-Jahre mit der Auffassung von der Erde als begrenzte Entität mit endlichen Ressourcen verwoben. Angestossen durch externe Impulse, wie die bekannte Publikation des *Club of Rome*, wandte sich der missionarische Diskurs zunehmend der Ökologie und damit den »Grenzen des Wachstums« zu.[59] Das öffentliche Bewusstsein für Umweltprobleme erlebte in dieser Zeit einen ersten Höhepunkt in der Schweiz: Vor dem Hintergrund der ersten Ölkrise und der wirtschaftlichen Rezession formulierte die 68er-Bewegung immer stärker Kritik am Fortschrittsparadigma, und es formierte sich die sogenannte Ökologiebewegung.[60] Die Missionsgesellschaft Bethlehem integrierte dieses neu artikulierte und neu problematisierte Verhältnis des Menschen zur Natur und setzte es ihrer Zielsetzung und Ausrichtung entsprechend verstärkt in einen globalen Zusammenhang.

Die weltweite Bevölkerungszunahme bildete dabei ein wichtiges Narrativ, mit dem die begrenzte Tragfähigkeit der Welt für ihre Leserschaft illustriert werden konnte. Vor der Folie eines »Zuwachs[es] der farbigen Völker« wurden Raumplanungsprobleme thematisiert, Urbanisierungsdystopien gezeichnet und drohende Hungerkatastrophen prognostiziert.[61] Gleichzeitig kritisierten die Missionare aber auch den Rohstoffverbrauch in der westlichen Welt. Der materielle Wohlstand habe in den »Industrieländern« zu Luftverschmutzung, Verstädterung, Wasserverseuchung und Energieknappheit geführt. Diese Umweltbelastungen würden die natürliche Lebensgrundlage der gesamten Menschheit zerstören, indem in wenigen Jahrzehnten die »Reserven für das menschliche Leben« aufgebraucht seien.[62] Die Konsumgier habe dazu geführt, dass sich Europa mitten in einer gigantischen Fehlentwicklung befinde, die unweigerlich zur Katastrophe

59 Meadows, Dennis; Meadows, Donella; Zahn, Erich u. a.: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

60 Skenderovic, Damir: Ökologische Bewegung, in: Historisches Lexikon der Schweiz, 2012. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/016515/2012-03-27>, Stand: 04.04.2023.

61 Jubin, Paul: Die Wahrheit über die Dritte Welt. Entwicklung und Mission I, in: Bethlehem 74 (10), 1969, S. 423.

62 Fehr, Eugen: Fortschritt als Zwangsidee. Überentwicklung führt in die Katastrophe, in: Wendekreis 78 (3), 1973, S. 23.

führen müsse.[63] Die Lebensart der westlichen Welt wurde als »egozentrisches und aggressives Verhalten« angeklagt,[64] denn die »Entwicklung« der westlichen Staaten habe Kräfte freigesetzt, deren Folgen in Form von Umweltverschmutzung und Energieverschleiss nicht länger als »Betriebsunfälle« abgetan werden könnten.[65]

Diese Bedrohungsszenarien führten dazu, dass auch der missionarische Diskurs vermehrt den Gleichgewichts- und Kreislaufcharakter der Welt betonte und in »Zusammenhängen und Ökosystemen« dachte.[66] Die Einsicht in die Begrenztheit natürlicher Rohstoffvorkommen stützte die missionarische Vorstellung einer »abgekoppelten Entwicklung« der ärmeren Länder. Weil »die Welt und ihre Güter« für eine Angleichung der »Dritten Welt« an das westliche Modell nicht ausreichen würden, könne Letzteres auch nicht als anzustrebendes Ziel verstanden werden.[67] Eine Assimilation an die ressourcenintensive Wachstumsökonomie der westeuropäischen Länder galt in der missionarischen Berichterstattung in Bezug auf die Entwicklungspolitik daher sowohl als illusorisch als auch als nicht erstrebenswert. Eine Dissoziation aus dem Weltmarkt hingegen würde nach Ansicht der Missionare automatisch den Handelsstrom zwischen Nord und Süd verkleinern und dadurch die ›Industrienationen‹ zu grösserer wirtschaftlicher Selbstständigkeit und vor allem zu grösserer Sparsamkeit im Umgang mit Rohstoffen zwingen, wobei insbesondere diese Verteuerung der Rohstoffe zu einem ökologisch verträglichen Weltsystem beitragen würde.

Der drohende ökologische Kollaps machte es aus Sicht der Missionare notwendig, dass die natürlichen Ressourcen und die Umwelt stärker gemeinsam von Nord und Süd verwaltet würden, um das »Erbe der Menschheit langfristig zu schützen«.[68] Die Zukunft erschien nicht länger als planbare und herbeiführbare, nachholende Assimilierung aller Gesellschaften an die westliche Lebensart, sondern es rückten unter dem Eindruck der Bedrohung vermehrt das Erhalten und Bewahren, das Überdauern für die Zukunft in den Vordergrund. Die Absage an das westliche Wachstumsmodell liess den Bewegungsindex eines linearen Fortschritts sowie die euphorische Erwartungssicherheit einer zukünftigen weltwei-

63 Ebd., S. 23.

64 Dosch, Men: Abkoppeln oder Eingliedern. Entwicklungstheorien im Widerstreit, in: Wendekreis 83 (3), 1978, S. 12.

65 Schlatter, August: Umdenken! Entwicklungshilfe – eine Hilfe, die keine war, in: Wendekreis 81 (4), 1976, S. 16.

66 Imfeld, Al: Herrscher oder Ausbeuter? Unsere Verantwortung der Erde gegenüber, in: Wendekreis 83 (9), 1978, S. 19.

67 Fehr, Eugen: Fortschritt als Zwangsidee. Überentwicklung führt in die Katastrophe, in: Wendekreis 78 (3), 1973, S. 22–23.

68 Zimmermann, Louis: Gemeinsames Erbe. Oder treiben wir die Dritte Welt in die Verzweiflung?, in: Wendekreis 82 (5), 1977, S. 23.

ten Angleichung schwinden und erforderte stattdessen gemäss den Missionaren ein radikales Umdenken auf allen Ebenen. Nur durch die »völlig neuen Wege der menschlichen Lebensentfaltung« könnten das Wachstum auf allen Gebieten gedrosselt und dadurch die bereits abgefahrenen und dem Verderben entgegenrasenden Züge der Menschheit noch aufgehalten werden.[69] So galt es ihrer Ansicht nach jetzt ein Verantwortungsbewusstsein der Umwelt gegenüber zu entwickeln, da es bereits für kommende Generationen zu spät sein könnte, wenn nicht »lebenserhaltend wirtschaften und produzieren« gelernt werde.[70]

Gerecht verzichten

Die zumindest partielle Anerkennung des ›Anderen‹ als gleichwertiges Mitglied der Solidargemeinschaft bewirkte im Zusammenspiel mit der Einsicht in die Begrenztheit natürlicher Ressourcen ein Verständnis von Gerechtigkeit als annehmbarer Ausgleich zwischen divergierenden Interessen und Ansprüchen auf knappe Güter.[71] Die SMB forderte von den Schweizer:innen eine bewusste Konsumeinschränkung, den Verzicht auf Komfort und eine einfachere Lebenshaltung, um für alle Menschen soziale und ökologische Gerechtigkeit zu erreichen.

An dem Postulat der Mässigung zeigt sich deutlich der Wandel der missionarisch definierten Beziehung: Zwischen den Schweizer Gläubigen und Menschen anderer Erdteile wurde ein Gerechtigkeitsverhältnis vorausgesetzt, das wechselseitige Verbindlichkeiten mit sich brachte. Statt einer externalisierenden Wohltätigkeit im Sinne von Almosenspenden sollten sie bewusst individuelle Selbstbegrenzung üben, ihr eigenes Verhalten zum ›Anderen‹ in Beziehung setzen und damit eine globale Gerechtigkeit internalisieren. Die SMB versuchte das Bewusstsein für globale Zusammenhänge im lebensweltlichen Nahbereich der Schweizer:innen zu verorten und forderte sie dazu auf, ihr alltägliches Handeln zur sinnstiftenden Veränderung in der Welt in Bezug zu setzen. Damit formulierte sie eine ›think globally, act locally‹-Losung, welche nach David Kuchenbuch als »Glokalisierung der Moral« gefasst werden kann: Die Einsicht in globale Interdependenzen und endliche Weltressourcen führte einerseits zu einer Ausweitung des geografischen Sinnraums, und andererseits verlagerten sich die von diesem Sinnraum geprägten Praktiken in den eigenen Nahbereich.[72]

---

69 Zimmermann, Louis: Wohin rast der Zug? Die Ahnungslosigkeit der Satten – das Hauptproblem unserer Zeit, in: Wendekreis 83 (3), 1978, S. 6.

70 Holtz, Bruno: Für eine Schweiz von morgen. Auf der Suche nach neuen Lebensformen, in: Wendekreis 83 (3), 1978, S. 17.

71 Holzleithner, Elisabeth: Gerechtigkeit, Wien 2009.

72 Kuchenbuch, David: »Eine Welt«. Globales Interdependenzbewusstsein und die Moralisierung des Alltags in den 1970er- und 1980er-Jahren, in: Geschichte und Gesellschaft 38, 2012, S. 158–184.

Mit dem Appell an eine einfachere Lebenshaltung reihte sich die SMB in den heterogenen zeitgenössischen Diskurs ein, der statt wirtschaftlich-quantitativen Wachstums vermehrt immaterielle Aspekte in den Vordergrund stellte und ein qualitatives Wachstum der »Lebensqualität« anstrebte.[73] Weil die europäische Art zu leben, die als »entwickelt« bezeichnet werde, nicht unbedingt als etwas Besseres oder »moralisch Höherstehendes« angesehen werden könne, forderte die SMB eine ›Umwertung der Werte‹, wobei die Menschen ihr Leben mehr vom Geist als von der Materie, mehr von Gott als von der Welt bestimmen lassen sollten.[74] Die Missionare warnten dabei eindrücklich vor dem »Gift« des Materialismus, der den Geist des Menschen zu ersticken und seinen Charakter zu verderben drohe. Wenn die Menschen stattdessen den wahren Reichtum erkennen würden, der rein innerlich sei, dann könnten sie fröhlichen Herzens Abschied nehmen von der Gier nach Konsum. Vor allem müssten sie wieder »Gott in die Mitte« ihres Lebens stellen, denn nur so könne »der Gesundungsprozess im kranken Menschheitskörper« beginnen und deshalb komme Christen die »schicksalshafte Verantwortung« zu, auf dem Weg zu einer guten Lebensführung voranzugehen.[75]

Die inhaltliche Verschiebung des missionarischen Diskurses etablierte somit eine veränderte Beziehungsstruktur zwischen der Schweiz und aussereuropäischen Gebieten. Durch die Einsicht in weltweite Interdependenzen und die normative Festschreibung der Umwelt als erhaltenswerte Substanz für die Zukunft wurde die vorgestellte weltweite Gemeinschaft um ein gemeinsames Ziel erweitert, der wechselseitige Zusammenhang zusätzlich legitimiert und damit auch die Beziehung der Schweizer:innen zu aussereuropäischen Gesellschaften neu normiert.[76]

Mit der ›Ethik des Verzichts‹ und dem propagierten Wertewandel im Sinne einer religiös-immateriellen Lebensentfaltung eröffnete sich für die SMB die Möglichkeit, ihre Inhalte in einer anderen Form zu vermitteln. Das missionarische Leitbild ›Entwicklung‹ beschränkte sich nicht auf die normative Setzung von Gerechtigkeitsvorstellungen, sondern wirkte im Verbund mit religiösen Lebensent-

73 Vgl. u. a. Galbraith, John K.: The Affluent Society, Cambridge 1958; King, Alexander: Science Policy, Economic Growth and the Quality of Life, in: Science Policy News 2, 1970, S. 1–6; Picht, Georg: Wir brauchen neue Überzeugungen. Von der Wechselwirkung zwischen Wachstum und Werten, in: Evangelische Kommentare 6, 1973, S. 329–333.

74 Schlatter, August: Umdenken! Entwicklungshilfe – eine Hilfe, die keine war, in: Wendekreis 81 (4), 1976, S. 17.

75 Zimmermann, Louis: Wohin rast der Zug? Die Ahnungslosigkeit der Satten – das Hauptproblem unserer Zeit, in: Wendekreis 83 (3), 1978, S. 7.

76 Bayertz, Kurt: Begriff und Problem der Solidarität, in: Bayertz, Kurt (Hg.): Solidarität, Frankfurt a. M. 1998, S. 12.

würfen als »regulatives Prinzip« für die Schweizer Katholik:innen.[77] Ihre Aufforderung zum Verzicht im Sinne der globalen Gerechtigkeit verankerte die konstruierte Beziehung über grosse Distanz im unmittelbaren Nahbereich der heimischen Gläubigen. Somit setzten sich in den Vorstellungen von ›Entwicklung‹ die ambivalenten Identitäts- und Alteritätskonstruktionen missionarischer Diskurse fort: Die ›Entwicklung des Anderen‹ diente gleichzeitig dazu, Kritik am ›Eigenen‹ zu üben und auf eine Disziplinierung und Rechristianisierung der Katholik:innen in der Schweiz einzuwirken.[78]

Der ›Andere‹ fungierte dabei zum einen zwar als vermeintlich gleichberechtigter Partner der weltweiten ökologischen Verteilungsgerechtigkeit. Zum anderen schrieben sich in den Forderungen zu einer alternativen Entwicklung der aussereuropäischen Gebiete auch alte Alteritätskonzeptionen weiter. Mit der Problematisierung von Abhängigkeitsverhältnissen innerhalb des globalen kapitalistischen Systems ging erstens keine veränderte Vorstellung der ›Anderen‹ einher. Vielmehr akzentuierten die Überlegungen zu einer ›abgekoppelten Entwicklung‹ gerade die Distanz: Aussereuropäische Menschen erschienen nicht nur als retardierte Entsprechung des ›Eigenen‹, sondern als kulturell so divergent, dass eine alternative Version des gesellschaftlichen Wandels zum Tragen kommen musste. Zweitens wurden sie weiterhin als ›hilfsbedürftiges‹ Objekt der sozialen Solidarität markiert, wobei gerade die ökologischen Überlegungen als hierarchisches Wechselspiel zwischen Verursacherländern und betroffenen Ländern den Abhängigkeitsstatus aussereuropäischer Gesellschaften zusätzlich zementierten.

Diese konstruierte ›Hilfsbedürftigkeit‹ und kulturelle Andersartigkeit zeigten sich besonders deutlich in den konkreten Methoden und Lösungsansätzen, welche die Missionsgesellschaft Bethlehem für Veränderungen im kolonialen Simbabwe der heimischen Unterstützungsbasis präsentierte. Mit den propagierten Konzepten der »Hilfe zur Selbsthilfe« und des *Community Development* wurden spezifische Alteritätsvorstellungen und asymmetrische soziale Positionierungen festgeschrieben, die sich gegenüber den in diesem Kapitel ausgeführten Modifikationen und Veränderungen als äusserst resistent erwiesen.

---

77 Richter, Emanuel: Nachhaltigkeit – zeitgemäße Dimensionen eines politischen Begriffs, in: Leviathan 33 (2), 2005, S. 270.

78 Zum Spannungsverhältnis missionarischen Otherings vgl. u. a. 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; Faschingeder, Gerald: Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie, in: Historische Anthropologie 10, 2002, S. 1–30.

2.2 Hilfe konzipieren. Christliche Gemeinschaft und religiöses Arbeitsethos

Auf die Frage, welche ›Hilfe‹ konkret für die ›Entwicklung‹ aussereuropäischer Gebiete geleistet werden müsse, gab es im schweizerischen Diskurs der 1960er- und 1970er-Jahre nur eine Antwort: »Wir müssen den Entwicklungsländern helfen, sich selbst zu helfen.«[79] Nur so könne eine langfristige und tragfähige Veränderung herbeigeführt werden, die den soziokulturellen Gegebenheiten vor Ort wirklich angepasst sei. Die Schweizer:innen standen mit dieser Ansicht nicht allein da: Wie Hubertus Büschel überzeugend aufzeigen konnte, avancierte »Hilfe zur Selbsthilfe« in dieser Zeit »zum verheissungsvollsten Konzept moderner Entwicklungspolitik«.[80] Es beinhaltete die Hoffnung, eine wirklich gerechtere Welt zu schaffen, indem es die asymmetrische Reziprozität herkömmlicher Ansätze überwinden und durch Eigenleistung der Empfänger und Anpassung an regionale Verhältnisse dem Anspruch einer nachhaltigen ›Entwicklung‹ gerecht werden sollte.[81]

Auch die Bethlehem-Missionare teilten diese Überzeugungen. In ihrem Einsatzgebiet im kolonialen Simbabwe erhielt die Vorstellung einer Anleitung und Unterstützung zur selbsttragenden ›Entwicklung‹ allerdings eine verkomplizierende Dimension, weil die rhodesische Minderheitenregierung dies unter dem Konzept des *Community Development* zu erreichen versuchte. Der Missionar Edwin Bruggmann erklärte der Schweizer Leserschaft diese »neue Methode« im Jahr 1964 wie folgt:

»Wenn man heute von Community Development in den Entwicklungsländern spricht, so versteht man darunter die systematische Anstrengung, den Selbst-Hilfe-Willen eines Dorfes, eines Bezirkes oder einer Stadt anzukurbeln und erfolgreich zu machen. […] Mancher Bürger hegt manchen Wunsch in seiner Brust, aber er hat entweder nicht die Kraft oder den Mut oder die Mittel, seine Wünsche zu verwirklichen. Community Development ist der wirksame Weg, vereinzelte Kräfte und Mittel zu vereinigter Tat, zu wirksamer Selbst-Hilfe zusammenzubringen.«[82]

Das Konzept ziele nicht nur auf die »materielle Besserstellung« eines Dorfes durch »unterstützte Selbst-Hilfe« ab, sondern die Gemeinschaften sollten durch diese Praxis der eigen- und selbstständig herbeigeführten Veränderung vor allem lernen, Verantwortung für ihre Lebensumstände zu übernehmen. Das Gelingen

79 Ersichtlich wird dies u. a. in den parlamentarischen Debatten zur Entwicklungshilfe, hier Schweizerischer Bundesrat: Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die technische Hilfe der Schweiz an die unterentwickelten Länder, 25. August 1959, in: Bundesblatt 111 (11), 1959, S. 1036.

80 Büschel: Hilfe zur Selbsthilfe, S. 512.

81 Ebd.

82 Bruggmann, Edwin: Community Development – Wille zur Selbsthilfe, in: Bethlehem 69 (7), 1964, S. 324.

von Selbst-Hilfe-Projekten hänge deshalb wesentlich davon ab, ob sie von der Dorfgemeinschaft als wünschenswert und notwendig empfunden würden; sie müssten ihr »Herzensanliegen« sein.[83]

Bruggmann betonte, dass die Mission schon lange Selbst-Hilfe praktiziert und unterstützt habe, wohingegen die nun einsetzenden Bemühungen der südrhodesischen Regierung zu *Community Development* kaum fruchten würden. Denn das wahre »Herzensanliegen« der Afrikaner sei »gleiche Aufstiegsmöglichkeiten für gleiche Begabung« und genau dieses werde ihnen auch weiterhin verwehrt, weshalb das Regierungsprogramm schon kurz nach seiner Ankündigung »von den Nationalisten als verschleierte Rassentrennung gebrandmarkt« worden sei.[84] Der Missionar war überzeugt, dass durch die Politik der Siedlerregierung vielmehr die afrikanische Bevölkerung zu begreifen beginne, wer schon seit zwanzig Jahren *Community Development* in Südrhodesien betreibe: die Missionare, Priester, Brüder und Schwestern, weshalb das Konzept nur mit der tatkräftigen Unterstützung der Kirche zum Erfolg führen könne.

In den Ausführungen des Missionars an die heimische Leserschaft klingen die Komplexität des propagierten Ansatzes einer ›Gemeinschaftsentwicklung‹ und dessen spezifische Problemstellungen im kolonialen Simbabwe an. Für die *weisse* Minderheitenregierung stellte er einen integralen Bestandteil ihrer Bestrebungen einer ›getrennten Entwicklung‹ von Schwarzer und *weisser* Bevölkerung dar und erhielt dadurch eine diskriminierende Konnotation. Wie im Artikel von Bruggmann aber ebenso deutlich wird, erschienen seine inhärenten Prämissen und Perspektiven aus Sicht der Mission als äusserst geeignet, um eine tragfähige Veränderung der Lebensbedingungen zu erreichen.

Diese ambivalente Haltung zwischen grundsätzlicher Befürwortung von *Community Development* und Ablehnung der negativen Auswirkungen rhodesischer Prägung wird im Folgenden genauer beleuchtet. Dadurch soll aufgezeigt werden, wie die SMB durch ihre Öffentlichkeitsarbeit ein gewichtiger Transmissionsriemen von im kolonialen Simbabwe produzierten Denkweisen und stereotypisierten Vorurteilen in die Schweizer Gesellschaft war und wie sie aktiv die mit den Versprechen einer »Hilfe zur Selbsthilfe« verbundenen Fremd- und Selbstwahrnehmungen mitproduzierte und perpetuierte. Gleichzeitig wird ersichtlich, wie innerhalb dieser deutungsoffenen Ansätze einer selbsttragenden ›Entwicklung‹ jeweils eigene Ziele verfolgt und die eigene Position legitimiert werden konnte. In der missionarisch konstruierten Deutung dieser Ansätze der Veränderung konnten sowohl die diskriminierenden Aspekte der Siedlerregie-

83 Ebd., S. 325.
84 Ebd., S. 329.

rung als auch der dekoloniale Widerstand der Betroffenen selbst neu konzipiert werden.

Zwischen Bewahrung und Reform – Entwicklung *von* Gemeinschaft

Die Vorstellung, durch die Förderung, Stärkung und Aktivierung bestehender Gemeinschaften eine selbsttragende ›Entwicklung‹ in Gang setzen zu können, erlebte in der Mitte des 20. Jahrhunderts breite internationale Resonanz. In unterschiedlichen Ländern und gesellschaftlichen Kontexten erschien *Community Development* als Instrument der Wahl, um sozial verträgliche und an lokale Gegebenheiten angepasste Veränderungsprozesse zu initiieren.

Die Ursprünge des Ansatzes liegen im *British Colonial Office* der 1940er-Jahre und dessen *Colonial Development and Welfare Act*, mit dem das Empire versuchte, die wirtschaftliche Rentabilität seiner Kolonien zu steigern und zugleich den zunehmenden antikolonialen Widerständen zu begegnen.[85] In den 1950er-Jahren griffen verschiedene UN-Organisationen die Leitideen und Zielsetzungen des Ansatzes auf. Damit wurde *Community Development* zu einem zentralen Paradigma, das besonders in ländlichen Regionen als Instrument der ›Modernisierung‹ erprobt und bis in die 1960er-Jahre in unterschiedlichsten Kontexten umgesetzt wurde.[86]

Der normative Kern des Konzepts beruhte auf der Überzeugung, dass sich Lebensumstände durch aktive Selbsthilfe der Betroffenen verbessern liessen. Die Gemeinschaften sollten nicht blosse Empfänger externer Interventionen sein, sondern aktiv an Richtung, Tempo und Ausgestaltung von ›Entwicklung‹ partizipieren.[87] In Abgrenzung zu »top-down« implementierten und gross angelegten Industrie- und Infrastrukturprojekten würde das Konzept mit seinem »non-directive approach« eine höhere Identifizierung mit den angestrebten Veränderungen bewirken, eine entschleunigte Version von ›Modernisierung‹ er-

85 Vgl. Sieberg, Heward: Colonial Development. Die Grundlegung moderner Entwicklungspolitik durch Großbritannien 1919–1949, Stuttgart 1985, S. 653–655.

86 So beispielsweise in Indien, Pakistan, auf den Philippinen, in Ghana, Uganda, Kenia, Tanganjika, Nigeria, Nordrhodesien, im Iran oder in Südkorea. Vgl. Green, James W.: What is Community Development, in: University College of Rhodesia (Hg.), Faculty of Education: Occasional Paper Nr. 3, Salisbury 1963, S. 3.

87 Vgl. u. a. Read, Margaret: Common Ground in Community Development Experiments, in: Community Development Bulletin 11 (3), 1951, S. 41–47; Dey, S. K.: Community Development. A Bird's-Eye View, London 1964; Edwards, Allan D.; Jones, Dorothy G.: Community and Community Development, The Hague 1976.

möglichen und damit einen »gesunden Übergangsprozess« von ›ursprünglichen‹ zu ›modernen‹ Gesellschaften einleiten.[88]

Da *Community Development* nicht nur die Selbstständigkeit der Betroffenen fördern und damit auf ›effektive Entwicklung‹ abzielen sollte, sondern durch seinen Ansatz der »Hilfe zur Selbsthilfe« zugleich ein kostengünstiges Konzept darstellte, war es für unterschiedlichste Akteur:innen interessant: Für europäische Kolonialmächte eröffnete es die Möglichkeit, ohne grössere Investitionen die wirtschaftliche Selbstständigkeit ihrer überseeischen Gebiete voranzutreiben[89] und gleichzeitig deren zunehmende politische Spannungen in technisch-finanzielle Problemstellungen von ›Entwicklung‹ zu transformieren.[90] Ähnliche Argumente machten den Ansatz auch für die Führer der neu unabhängigen Gebiete attraktiv. Durch sein inhärentes Versprechen einer Beteiligung an der Ausgestaltung von ›Entwicklung‹ versprach der Ansatz, unterschiedliche Bevölkerungsgruppen im Projekt des *Nation-Buildings* zu vereinen.[91] Zudem konnten die sich erst formierenden Staaten dadurch einen Teil der an sie gestellten Forderungen nach sozialer Sicherheit an lokale Gemeinschaften delegieren.[92]

Ab Ende der 1950er-Jahre wurde *Community Development* auch im kolonialen Simbabwe zunehmend zur handlungsleitenden Maxime der Minderheitenregierung im Umgang mit der afrikanischen Bevölkerung in den ruralen Gebieten. Nach der Machtübernahme der radikalen *Rhodesian Front*-Partei 1962 und ihrer einseitigen Unabhängigkeitserklärung drei Jahre später bildeten »die Philosophie, die Grundsätze und die Praktiken von Community Development« die wichtigste Grundlage für die rhodesische Entwicklungspolitik.[93]

Hintergrund dieser neuen Stossrichtung waren die politischen Unruhen der späten 1950er-Jahre und die Erstarkung der nationalistischen Unabhängigkeitsbewegung. Die Schwarze Bevölkerungsmehrheit leistete massiven Widerstand

88 Zur Praxis des nicht-direktiven Ansatzes vgl. Batten, T. R.: Communities and Their Development. An Introductory Study with Special Reference to the Tropics, London 1962.

89 Vgl. u. a. Midgley James u. a.: Community Participation, Social Development and the State, London 1986. Das französische Konzept der »Animation Rurale« zielte ebenfalls auf die ›Animierung‹ der Betroffenen selbst und kann aufgrund seiner weitestgehend deckungsgleichen Zielsetzungen als »französisches Pendant zum britischen Community Development«-Konzept betrachtet werden. Büschel: Hilfe zur Selbsthilfe, S. 169.

90 Cooper zeigt allerdings, dass die angestrebte Hebung des Lebensstandards genau den gegenteiligen Effekt hatte, indem ›Entwicklung‹ zu einem »claim-making construct« für soziale und politische Bewegungen wurde. Cooper, Frederick: Writing the History of Development and Modernization, S. 11.

91 Vgl. Munro, William A.: The Moral Economy of the State. Conservation, Community Development and State Making in Zimbabwe, Athens 1998.

92 Unger, Corinna R.: International Development. A Postwar History, London 2018, S. 104.

93 Smith, I. D.: Local Government and Community Development Policy. Statement of Policy and Directive by the Prime Minister, Harare 1965, National Archives of Zimbabwe, Harare, Southern Rhodesia Miscellaneous Reports 1963–1966, RG 4.

gegen die Implementierung des *Land Husbandry Act* (NLHA) von 1951. Mit diesem Gesetz hatte die Siedlerregierung versucht, der Landknappheit und der Überbevölkerung in den »Reservaten« durch die Vergabe individueller Landrechte an eine begrenzte Anzahl afrikanischer Bauern zu begegnen.[94] Gleichzeitig sollte die Trennung in ›Arbeiter‹ in den urbanen Gebieten und ›Bauern‹ in den Reservaten festgeschrieben werden, indem ersteren der Zugang zu den Reservaten verwehrt blieb, um den Bedarf an Arbeitskräften im expandierenden Industriesektor zu sichern.[95] Die Regierung wollte mit dem NLHA das aus ihrer Sicht dysfunktionale System des »kommunalen« Landbesitzes abschaffen und durch individuelle Eigentumsrechte ersetzen.[96] Die dadurch ausgelösten Konflikte, die teils in offene Gewalt gegen Regierungsbeamte mündeten, griffen rasch von den ruralen Gebieten auf die städtischen Zentren über und verbanden sich mit den Forderungen der wachsenden Schwarzen Industriearbeiterschaft.[97] Dies markierte die grösste Autoritätskrise des Siedlerstaats seit seiner Entstehung.[98]

Die Politisierung der ländlichen Besitzverhältnisse und des Zugangs zu Land bildete somit einen strategischen Grundpfeiler der *Community Development*-Strategie der rhodesischen Regierung. Sie diente dazu, die angestrebte Trennung zwischen Schwarzer und *weisser* Bevölkerung in der Siedlerkolonie zu festigen. Nicht die Förderung lokaler Autonomie, sondern die sozialpolitische Befriedung der kolonialen Gesellschaft stand für die Siedler:innen im Vordergrund. Diese segregierende Stossrichtung des Ansatzes war nur möglich durch eine spezifische Konzeption von ›Tradition‹ und ›Gemeinschaft‹ der Afrikaner:innen – ein Prozess, an dem die SMB-Missionare aktiv partizipierten und dessen Deutungen sie in die schweizerische Bevölkerung transportierten.

94 Alexander, Jocelyn: The Unsettled Land. State-Making & the Politics of Land in Zimbabwe, 1893–2003, Oxford 2006, S. 46. Die koloniale Herrschaftsetablierung in Simbabwe verlief hauptsächlich entlang der Frage der Kontrolle über Land. Diese erschöpfte sich nicht in einem geografischen Sinn in der Landnahme durch die Europäer und die Einrichtung von sogenannten »Reservaten« für die afrikanische Bevölkerung, sondern es ging ebenso um Macht und die Legitimität konkurrierender Ansprüche wie um die Kontrolle und die Eigentumsrechte des Bodens an sich; vgl. Berry, Sara: Debating the Land Question in Africa, in: Comparative Studies in Society and History 44 (4), 2002, S. 638–668.

95 Duggan, William: The Native Land Husbandry Act of 1951 and the Rural African Middle Class of Southern Rhodesia, in: African Affairs 79 (315), 1980, S. 227.

96 Nyambara, Pius S.: Immigrants, »Traditional« Leaders and the Rhodesian State. The Power of »Communal« Land Tenure and the Politics of Land Acquisition in Gokwe, Zimbabwe, 1963–1979, in: Journal of Southern African Studies 27 (4), 2001, S. 771.

97 Mlambo, Alois: From the Second World War to UDI, 1940–1965, in: Raftopoulos, Brian; Mlambo, Alois (Hg.): Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-Colonial Period to 2008, Johannesburg 2009, S. 75–114.

98 Alexander: The Unsettled Land, S. 44.

Ambivalenz der ›Tradition‹

Ausgangspunkt des *Community Development* im kolonialen Simbabwe war die Annahme eines ›traditionellen‹ Kollektivbewusstseins innerhalb der afrikanischen Gesellschaft. Dieses diente sowohl kolonialer Verwaltungspraxis als auch missionarischen Deutungen als Grundlage, um soziale Strukturen zu erfassen und Entwicklungsmassnahmen zu legitimieren. So erklärte der »Secretary for Internal Affairs« in Rhodesien während einer Konferenz 1966, dass das Leben eines Afrikaners stets gemeinschaftlich und nicht individuell ausgerichtet sei. Seine Persönlichkeit und sein Weltverständnis seien untrennbar mit »Familie« verbunden, einer Familie, die so weitreichend sei, dass sie eher als umfassendes Verwandtschaftssystem verstanden werden müsse. Der Afrikaner, so die Darstellung des »Secretary«, lebe in einem dichten Geflecht von verwandtschaftlichen Beziehungen, die vielfältige Rechte und Pflichten regelten und sein Verhalten umfassend bestimmten.[99]

Ein nahezu identisches Bild entwarfen auch die SMB-Missionare. In ihrer Kommunikation mit den Schweizer Katholik:innen beschrieben sie die afrikanische Gesellschaft als genuin kollektivistisch: ›Der Afrikaner‹ empfinde nicht aus der Perspektive der Kleinfamilie, wie dies im europäischen Verständnis der Fall sei, sondern aus jener der »endlosen Einheit der Sippe«.[100] Bereits »frühe Forscher« hätten, so die Missionare, die überraschende Feststellung gemacht, dass die Einzelfamilie bei den »Naturvölkern« zwar eine gewisse Bedeutung habe, die »Grossfamilie und die Sippe« jedoch den eigentlichen »Lebensraum der Menschen« bildeten und bestimmten.[101]

Diese umfangreichen Verwandtschaftssysteme wurden dabei zugleich als kulturelle Andersartigkeit und als retardierte Form sozialer Ordnung repräsentiert. Da sich die afrikanischen Gesellschaften noch auf einer ›primitiveren‹ Stufe befänden, sei das Gefühl, gegenseitig aufeinander angewiesen zu sein, noch stark ausgeprägt und strukturiere den Alltag des Einzelnen.[102] Die »grossartige Konzeption der Sippe« habe ihren Mitgliedern seit Jahrhunderten Sicherheit gegeben, wohingegen die unabhängige Einzelfamilie infolge wirtschaftlicher

99 Nicolle, W. H. H.: The Legal and Social Status of the Tribal Trust Land in Rhodesia, Paper presented at the Natural Resources Board Conference on the Tribal Trust Lands, University College of Rhodesia 1966, zit. nach: Munro, William A.: State, Peasants and Community Development in Zimbabwe, 1948–1988. Control, Consent and the Limits of State Power, Yale 1991, S. 211–212.

100 Kaiser, Josef: Das Rätsel der afrikanischen Seele, in: Bethlehem 69 (11), 1964, S. 500.

101 Bischofberger, Otto: Familie und Verwandtschaft bei den Naturvölkern, in: Bethlehem-Kalender 48, 1969, S. 2.

102 Galvin, Patrick: The Natural Basis for the Formation of the Christian Community in the Rural Area, in: GUTI 14 (4/5), 1965, S. 49.

Unsicherheit noch gar nicht hätte überleben können.[103] Die weitverzweigte verwandtschaftliche Solidarität afrikanischer Gesellschaften wurde als notwendige Strategie der Wohlfahrtssicherung dargestellt, die in Europa durch wirtschaftliche und politische Entwicklungen bereits obsolet geworden sei.

Die Ausführungen zum vermeintlichen Primat des Kollektiven enthielten stets auch Verweise auf dessen angeblich hemmende Wirkungen. Sowohl für die Regierungsvertreter als auch für die Missionare lag darin die zentrale Ursache eines vermeintlich fehlenden wirtschaftlichen Antriebs bei den Afrikaner:innen. Der »Secretary for Internal Affairs« der Siedlerkolonie erklärte, der Vorrang des Gemeinschaftlichen verhindere die Entfaltung individueller Rationalität und Eigeninitiative: »He [der Afrikaner; Anm. B.M.] does not exercise his freedom of choice as an individual to make his own self interest, judgements and choice.«[104] In dieser Perspektive wurde das zugeschriebene Kollektivbewusstsein zum zentralen Hindernis einer auf individueller Nutzenmaximierung beruhenden Wirtschaftsordnung stilisiert. Es galt als ursächlich für die vorherrschende Subsistenzwirtschaft und wurde – durch Verweise auf eine ›hohe Freizeitpräferenz‹ – mit bekannten rassistischen Stereotypen über Faulheit und Trägheit verknüpft.[105]

Auch die SMB-Missionare teilten diese Lesart und transportierten sie in die Schweizer Bevölkerung. Sie erklärten die »Trägheit oder Faulheit des Volkes« durch dessen »Sippen- und Stammesbewusstsein« und verorteten darin ein kulturell verankertes Strukturproblem.[106] Die »in der alten Ordnung berechtigte verwandtschaftliche Bindung« könne in der »modernen Zeit leicht zu Auswüchsen führen«, etwa in Form von Nepotismus und Korruption.[107] Weil das Verwandtschaftssystem mit seinen Sitten und Gebräuchen bestimme, wie sich das Individuum gegenüber anderen zu verhalten habe, sei es ›dem Afrikaner‹ kaum möglich, diese sozialen Verpflichtungen zu brechen, ohne gesellschaftlichen Ausschluss zu riskieren.[108] In dieser Argumentation verschmolzen kulturrelativistische und essentialistische Deutungsmuster: Das »Sippen-Denken« wurde als anthropologische Konstante, als eine »wie angeborene« Disposition dargestellt und lasse sich deshalb nicht »einfach abschütteln«.[109]

---

103 Ebd.

104 Nicolle: The Legal and Social Status of the Tribal Trust Land in Rhodesia, zit. nach: Munro, State, Peasants and Community Development in Zimbabwe, S. 211–212.

105 Munro: The Moral Economy of the State, S. 155.

106 Bruggmann, Edwin: Miscellaneous Thoughts on Community Development, in: GUTI 13 (5), 1964, S. 58.

107 Bischofberger, Otto: Familie und Verwandtschaft bei den Naturvölkern, in: Bethlehem-Kalender 48, 1969, S. 4.

108 Kaiser, Josef: Das Rätsel der afrikanischen Seele, in: Bethlehem 69 (11), 1964, S. 500.

109 Ebd., S. 502.

Die Zuschreibung eines afrikanischen Kollektivbewusstseins erfüllte im kolonialen wie im missionarischen Diskurs eine doppelte Funktion: Sie diente zugleich als Erklärung und als Rechtfertigung. Einerseits wurde sie als soziales Kapital idealisiert – als Ausdruck eines harmonischen, solidarischen Gemeinschaftssinns, der als Grundlage künftiger Entwicklung bewahrt werden müsse.[110] Andererseits galt dieses Kollektivbewusstsein als zu korrigierende kulturelle Ausformung, die ›Modernisierung‹ im Sinne individuellen Fortschritts und ökonomischer Rationalität behindere.[111] Diese Deutungen von ›Tradition‹ verankerten die afrikanischen Gesellschaften epistemisch in der Vormoderne und ermöglichten es zugleich, koloniale Realitäten und Machtverhältnisse in eine vermeintlich universalistische Fortschrittslogik zu integrieren. Gerade die inhärente Ambiguität dieser Beschreibungen legitimierte sowohl konservierende als auch intervenierende Eingriffe.

Neuordnungen sozialer Gemeinschaft

Zur Konzeption und Implementierung der neuen Politik des *Community Development* berief die rhodesische Regierung zwei ausgewiesene Experten, Thomas R. Batten (Grossbritannien) und James W. Green (USA). Beide sollten auf der Basis ihrer bisherigen Erfahrungen in anderen Ländern dieses Entwicklungskonzept an die lokalen gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse anpassen.[112]

In seiner Abhandlung »Communities and Their Development« (1962) beschrieb Batten den Übergang vormals stabiler ›traditioneller‹ Gemeinschaften in eine Phase tiefgreifender sozialer Transformation. Nach seiner Diagnose hätten externe Modernisierungsprozesse die Fähigkeit vieler dieser Gemeinschaften unterminiert, soziale Kohärenz und ökonomische Stabilität aus eigener Kraft zu bewahren. Batten identifizierte zwei typische Reaktionsmuster: zum einen die Resistenz gegenüber Wandel durch defensive Beharrung auf ›traditionellen‹

110 Howman, Roger: The Role of Government in Community Development, in: University College of Rhodesia (Hg.), Faculty of Education: Occasional Paper Nr. 3, Salisbury 1963, S. 13. Diese im Zusammenhang mit *Community Development* immer wieder aktivierte Vorstellung von ursprünglichen Gemeinschaften geht auf die Denktraditionen von Ferdinand Tönnies und Émile Durkheim zurück. Vgl. Bhattacharyya, Jnanabrata: Theorizing Community Development, in: Journal of the Community Development Society 32 (2), 2004, S. 5–34.

111 O. A.: Local Christian Communities. Draft Paper Driefontein Consultation 28–30 November 1972, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.).

112 T. R. Batten arbeitete zuerst in Nigeria und in Uganda für die Kolonialadministration und dann an der *University of London*, wobei er seine Beratertätigkeit in der ganzen Welt aufrechterhielt. James Green arbeitete für USAID in Pakistan, bevor er als Berater ins koloniale Simbabwe kam. Green, James W.: Community Development as Economic Development. The Role of Value Orientations, in: Ekistics 11 (67), 1961, S. 425–427.

Praktiken, zum anderen selektive Anpassungen, die bestehende Strukturen zerstörten, ohne tragfähige Alternativen zu schaffen – etwa durch den Einsatz moderner Werkzeuge bei gleichzeitiger Beibehaltung ineffizienter Anbaumethoden, wodurch neue Probleme wie Bodenerosion entstehen würden.[113] In beiden Fällen zeige sich, dass ›Entwicklung‹ den Gemeinschaften Veränderungen aufzwinge und dadurch eine Vielzahl von Spannungen hervorrufe, ohne dass die Menschen zufriedenstellende Wege zu deren Abbau finden könnten.[114]

Das von Batten diagnostizierte Spannungsverhältnis zwischen ›Tradition‹ und ›Moderne‹ findet sich auch in den Selbst- und Fremdbeschreibungen der SMB-Missionare gegenüber ihren Unterstützer:innen in der Schweiz. ›Moderne‹ im kolonialen Simbabwe erklärten sie als ein von aussen eingeführtes Projekt, dessen Verwirklichung ausschliesslich den *weissen* Siedler:innen zugeschrieben wurde. Diese galten als Träger:innen von Fortschritt: Sie hätten die Industrialisierung vorangetrieben, »die ärgsten Seuchen« bekämpft und dadurch die Sterblichkeitsziffer gesenkt. Demgegenüber wurde die Schwarze Bevölkerung als passiv und rückständig konstruiert – als in ›veralteten Sitten und Traditionen‹ verhaftet, auf Subsistenz beschränkt und der ›feindlichen Natur‹ resignativ ausgeliefert.[115] ›Modernisierung‹ erschien in dieser Perspektive als zivilisatorischer Prozess: als Beherrschung der Natur und Industrialisierung des Landes, als teleologisch alternativloser Entwicklungspfad.

Auch die Missionare diagnostizierten in der Begegnung mit der ›Moderne‹ einen tiefgreifenden Orientierungsverlust der Afrikaner:innen: Die »wie ein Sturzbach in die Krals der Eingeborenen« eingebrochene europäische Zivilisation habe, so ihre Darstellung, den »fast wie im Steinzeitalter« lebenden Schwarzen die Errungenschaften der westlichen Industrialisierung gebracht:[116]

»Früher war der Schwarze fast ausschliesslich Ackerbauer und Viehzüchter, um damit seine eigene Familie zu erhalten. Die Erkenntnis, dass man auch einen handwerklichen Beruf haben könnte, war wie ein Erwachen aus einem langen Schlaf, als man mit dem Einbruch der westlichen Kultur und Zivilisation wie erschrocken vor etwas Neuem stand. […] Wie sollte man da also bereit sein auf die Begegnung mit den nun plötzlich wachsenden Industriezentren? Die brachten ja so viel Neues mit sich: eine hastige Pünktlichkeit und Exaktheit, verwirrende und meist noch unfassbare Gedankengänge der neuen Zivilisation, und eine Lebensweise, die über Familie und Sippschaft hinaus zum Denken an die ganze Gemeinschaft mit verschiedenen Rassen und an einen Staat inmitten der Völkerfamilie zwang. […] Ohne Hilfe, und speziell ohne Hilfe im Alltag, kann sich der Schwarze vorläufig gar nicht zurechtfinden.«[117]

113 Batten: Communities and Their Development, S. 4–5.

114 Ebd., S. 221.

115 Jubin, Paul: Die Wahrheit über die Dritte Welt. Entwicklung und Mission I, in: Bethlehem 74 (10), 1969, S. 422.

116 Bossard, Paul: Südrhodesien – Entwicklungsland, in: Bethlehem 67 (3), 1961, S. 115.

117 Brühwiler, Eduard: Der Bruder-Missionar in Afrika, in: Bethlehem 71 (2), 1966, S. 63.

Diese erzwungene Integration wurde von den Missionaren als kulturelle und moralische Gefährdung beschrieben. Der Kontakt mit der industriellen Moderne reisse die Menschen aus ihren traditionellen Stammesverbänden und hinterlasse sie ohne soziales Netz den »Versuchungen« und »Auswüchsen« der westlichen Welt schutzlos ausgeliefert.[118] Es fehle die Sicherheit des vertrauten Stammesgefüges, in dem Bräuche, Sitten und Familienbeziehungen den Einzelnen lebenslang getragen hätten. In der Deutung afrikanischer Menschen als Opfer der ›Moderne‹ spielte die moralisch-psychologische Komponente eine zentrale Rolle in den Missionsberichten: In dieser Umbruchsituation klammere sich ›der Afrikaner‹ nur allzu oft an irdische Güter. »Er vertauscht seinen Geisterglauben und seine Stammessitten mit westlicher Zivilisation, weil er wie jeder andere Mensch etwas haben muss, woran er glauben und womit er sich binden kann.«[119] Die Vorstellung eines Verlusts an kultureller Orientierung akzentuierte die Notwendigkeit christlicher Erziehung und moralischer Disziplinierung.

Während sowohl rhodesische Regierungsberater als auch Schweizer Missionare eine fehlende Tragfähigkeit ›traditioneller‹ Ordnungssysteme angesichts der ›Moderne‹ als Problem diagnostizierten, unterschieden sich ihre Lösungsansätze deutlich. Die Minderheitenregierung setzte auf eine gezielte Reaktivierung »traditioneller Gemeinschaften« und insbesondere auf die politische Stärkung ihrer Anführer. Die ›Chiefs‹ sollten als Vorsitzende der zu schaffenden ›Lokalregierungen‹ grössere Kompetenzen in den Bereichen Landvergabe, Infrastruktur und regionaler Entwicklung erhalten.[120] Diese Strategie diente der Siedlerregierung in mehrfacher Hinsicht. Indem Fragen der Landverteilung, der ökonomischen Entwicklung und der sozialen Sicherheit in den ›Tribal Trust Areas‹ in den Verantwortungsbereich der ›Chiefs‹ überführt wurden, konnte sich der Kolonialstaat von den unmittelbarsten Konflikten distanzieren. Zugleich hoffte die Regierung, dass der Zugang zu öffentlichen Gütern – insbesondere zu Grund und Boden – über die ›traditionellen‹ Autoritäten das Ansehen der ›Chiefs‹ in der Bevölkerung steigern und damit den Einfluss nationalistischer Bewegungen schwächen würde.[121] Auf diese Weise verband sich eine Politik der Dezentralisierung mit der Strategie der Herrschaftssicherung: *Community Development* diente weniger der Partizipation als der Reproduktion kolonialer Kontrolle durch lokale Vermittlungsinstanzen.

118 Vgl. Stoffel, Candid: Zerreissprobe des Glaubens. Afrikaner in der Stadt, in: Bethlehem 74 (11), 1969, S. 491.

119 Bruggmann, Edwin: Lebensstandard der Afrikaner, in: Bethlehem 65 (3), 1960, S. 130.

120 Munro: The Moral Economy of the State, S. 167.

121 Ebd., S. 162.

Den Schweizer Katholik:innen hingegen wurde von den Missionaren eine andere Form sozialer Ordnung präsentiert. Nur die Kirche, so ihre Argumentation, könne angesichts des Zerfalls ›traditioneller‹ Bindungen Sicherheit und moralische Orientierung bieten. »Der auf der Wanderung nach Arbeits- und Wohnstätten vom Stamm und dem ehemaligen sozialen Gefüge losgelöste Mann soll sich im umfassenden Gebilde der Kirche überall geborgen und von ihm getragen wissen«, hiess es etwa in einem Bericht im *Bethlehem*.[122] Inmitten der Umwälzungen der ›modernen‹ Welt erscheine die Kirche als neue Heimat ›des Afrikaners‹ – ein Raum, der Zugehörigkeit, Sinn und Disziplin zugleich stifte.[123]

Durch die religiöse Orientierung, so das Argument, könne ein »von christlicher Verantwortung getragenes Volk heranwachsen«,[124] dessen soziale Zusammengehörigkeit eine künftig selbsttragende Entwicklung garantiere.[125] Dem Verlust ›traditioneller‹ Werte und Normen müsse somit die Schaffung eines universalen, auf christlicher Grundlage basierenden Verantwortungsbewusstseins entgegengesetzt werden.[126] Da »die Modernisierung […] vielfach die traditionellen zwischenmenschlichen und gemeinschaftlichen Beziehungen zerstört und die Menschen aus ihrer sozialen Beheimatung entwurzelt und isoliert« habe, müsse die Kirche »die Entfaltung neuer gemeinschaftlicher Bindungen« fördern.[127]

Die SMB-Missionare begegneten der staatlichen Stärkung der ›Chiefs‹ mit deutlicher Skepsis. Anstelle einer politischen Reaktivierung ›traditioneller‹ Autoritäten propagierten sie die Schaffung eines neuen Kollektivbewusstseins auf der Grundlage ›christlicher Werte‹ als unabdingbare Voraussetzung für den vermeintlichen Übergang von ›Tradition‹ zu ›Moderne‹ im kolonialen Simbabwe. Durch diese Perspektive konnte Religion als integraler Bestandteil von ›Modernisierung‹ begriffen und die Mission als unverzichtbare Vermittlungsinstanz in diesem Wandel legitimiert werden.

Im Zentrum der missionarischen Deutung stand die Idee der ›Gemeinschaft‹ als Vorbedingung, Trägerin und Katalysatorin sozialer Veränderung. Das ›ureigene‹, ›echt afrikanische‹ Zusammengehörigkeitsgefühl sollte – so die Missionsrhetorik – in eine »Christian Community« transformiert werden. Wenn die

122 John, Hans: Missionsgebetsmeinung im Monat Juni, in: Bethlehem 65 (6), 1960, S. 275.
123 Elsener, Josef: Der Glaube verpflichtet. Christliche Erwachsenenbildung in der Diözese Gwelo, Rhodesien, in: Bethlehem 72 (6), 1968, S. 276.
124 John, Hans: Missionsgebetsmeinung im Monat Juni, in: Bethlehem 65 (6), 1960, S. 273.
125 Kramer, Hugo: Der ungerechte Profit. Kritische Bemerkungen zur Entwicklungshilfe, in: Wendekreis 78 (3), 1973, S. 13.
126 Traber, Michael: Entwicklungshilfe – was geht das die Kirche an?, in: Bethlehem 75 (10), 1970, S. 422.
127 Kramer, Hugo: Der ungerechte Profit. Kritische Bemerkungen zur Entwicklungshilfe, in: Wendekreis 78 (3), 1973, S. 13.

bestehenden »Verhaltensmuster von Gegenseitigkeit, Zusammenarbeit und Reziprozität« mit den Prinzipien der katholischen Soziallehre verbunden würden, könnten daraus »verantwortungsvolle Gemeinschaften« entstehen, die eigenständig Aufgaben des Gemeinwohls übernähmen.[128] In dieser Lesart bedeutete *Community Development* nicht die Abkehr von afrikanischer ›Tradition‹, sondern ihre religiöse Umdeutung: Die vermeintlich vormoderne Kollektivität wurde nicht verworfen, sondern als moralische Ressource für eine christlich fundierte Sozialordnung im Sinne der Solidarität und Subsidiarität neu kodiert.[129]

Der Aspekt der ›Entwicklung *von* Gemeinschaft‹ erhielt damit je nach Akteursgruppe eine spezifische Funktion. Die Zuschreibungen von ›Tradition‹ und ›Moderne‹ sowie der diagnostizierte Orientierungsverlust innerhalb dieser Transformation bildeten wirkmächtige Konzepte, mit denen Prozesse der sozialen Veränderung und Disziplinierung gerahmt werden konnten. Für die rhodesische Regierung boten sie eine Legitimationsgrundlage für ihre Politik der ›getrennten Entwicklung‹, für die Missionen ein Instrument der Selbstermächtigung und Behauptung im Kontext gesellschaftlichen Wandels. Trotz ihrer unterschiedlichen Stossrichtungen beanspruchten beide Seiten, den ›Verlust der Gemeinschaft‹ zu kompensieren, und übersetzten damit die koloniale Erfahrung in eine Vorstellung von ›Entwicklung‹ als Prozess der moralischen Erziehung. Der Rückgriff auf koloniale Stereotype der afrikanischen Gesellschaft als kollektivistisch, irrational und deterministisch machte diese vermeintlichen Defizite zum Angelpunkt interventionistischer Praktiken und prägte entsprechend auch die Ansätze zur ›Entwicklung *durch* Gemeinschaft‹ im kolonialen Simbabwe.

Gemeinschaftlich – Entwicklung *durch* afrikanische Gemeinschaft

Im Jahr 1965 veröffentlichte der neugewählte rhodesische Premierminister Ian Smith eine offizielle Stellungnahme zur neuen Politik des *Community Development*. Darin definierte er das Konzept als:

»an active, planned and organized effort to place responsibility for decision-making in local affairs on the freely chosen representatives of responsible people at the community and local government levels, and to as-

128 O. A.: Local Christian Communities. Draft Paper Driefontein Consultation 28–30 November 1972, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.).

129 Zur Bedeutung dieser beiden Prinzipien innerhalb der katholischen Soziallehre vgl. u. a. Schlagnitweit, Markus: Einführung in die Katholische Soziallehre. Kompass für Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Freiburg (Breisgau) 2021, S. 95–120.

sist people to acquire the attitudes, knowledge skills and resources required to solve, through communal self-help and organization, as wide a range of local problems as possible in their own order of priority«.[130]

Die Siedlerregierung betrachtete *Community Development* somit primär als Mittel der politischen Dezentralisierung. Im Zentrum stand die Schaffung lokaler Verwaltungsstrukturen, die – im Sinne ›organisierter Selbsthilfe‹ – ihre Angelegenheiten selbst regeln und eigenständig Verantwortung übernehmen sollten. Für die praktische Umsetzung des Programms wurden sogenannte »Advisers« eingesetzt, deren Aufgabe es war, die Bevölkerung zur ›Selbsthilfe‹ anzuleiten. Während die »Extension Officers« der Ministerien Entwicklungspläne entwarfen, neue Ideen verbreiteten und die Übernahme ›besserer Praktiken‹ überwachten, sollten die »Community Advisers« die »felt needs« der Menschen ermitteln, priorisieren und gemeinsam mit ihnen Lösungsstrategien entwickeln und umsetzen.[131]

Diese Struktur eröffnete der Regierung eine doppelte Gelegenheit: Einerseits konnte sie die Richtung und den Spielraum der ›Entwicklung‹ zentral vorgeben, andererseits sich durch den Verweis auf die Notwendigkeit lokaler ›Selbsthilfe‹ weitgehend aus der praktischen Verantwortung zurückziehen. Unter dem Schlagwort der Partizipation institutionalisierte sie so eine Form delegierter Kontrolle, in der Verantwortung zwar rhetorisch dezentralisiert wurde, die Machtverteilung jedoch faktisch zentriert blieb.[132]

Der Ansatz der rhodesischen Regierung beruhte auf einer kolonialstereotypisierenden Sichtweise, die die afrikanische Bevölkerung als homogene, gemeinschaftsorientierte Einheit imaginierte. Die Betonung dieses Gemeinschaftssinns rechtfertigte eine Politik, die weniger auf strukturelle Transformation als auf die Veränderung von Haltungen und Einstellungen zielte. Diese Leitvorstellung fand auch in den Deutungen der SMB-Missionare ihren Widerhall und beförderte die Festschreibung von – teils rassifizierten – Fremd- und Selbstwahrnehmungen.

Das Selbst beeinflussen

Basierend auf den ausgeführten Vorstellungen einer stärkeren Gewichtung des Kollektiven in der afrikanischen Gesellschaft und einer Überforderung mit den ›modernen‹ Veränderungen empfahlen die rhodesischen *Community Development*-

130 Smith, I. D.: Local Government and Community Development Policy. Statement of Policy and Directive by the Prime Minister, Harare 1965, National Archives of Zimbabwe, Harare, Southern Rhodesia Miscellaneous Reports 1963–1966, RG 4.

131 Ebd.

132 Mahmood Mamdani fasst diese »state-enforced customary order« unter dem Begriff der indirekten Herrschaft, eines dezentralisierten Despotismus. Mamdani: Citizen and Subject, S. 16.

Experten, die bestehenden Gemeinschaftsstrukturen zwar zu bewahren, sie jedoch zugleich gezielt zu transformieren: »To generate change […] effective results come from changing the community«, hiess es programmatisch.[133] Nur wenn das soziale Gesamtsystem, in dem Individuen ihre Verhaltensmuster und Einstellungen erlernten, in die richtige Richtung beeinflusst werde, könne ›Entwicklung‹ gelingen. Einzelne Menschen, so die Überzeugung, liessen sich nicht einfach ›in die Zivilisation‹ drängen, solange ihre kollektiven Einstellungen nicht verändert würden.[134]

Der Regierungsberater James W. Green betonte, dass sich seiner Erfahrung nach ›Entwicklung‹ nur dann einstellen könne, wenn die Menschen bestimmte Werte verinnerlichten: »People must want development and be willing to pay for it through harder and better quality work, more savings and the use of modern technology.«[135] Doch wenn die Aneignung dieser ›Werte‹ erst einmal gelungen sei, so versprach Green, würden selbst »Menschen, die früher völlig apathisch und unempfänglich für alle Techniken« gewesen seien, sich enthusiastisch am »Fortschritt« beteiligen.[136]

Diese Auslegung einer notwendigen Transformation kollektiver Mentalitäten teilten auch die Schweizer Missionare. Überall auf der Welt, so argumentierten sie, werde das Verhalten des Einzelnen massgeblich von seiner Gemeinschaft geprägt. Kulturelle Unterschiede seien Ausdruck unterschiedlicher kollektiver Gemeinschaftseinstellungen – so auch in der Schweiz, wo je nach Geburtsort ein »above-the-earth Züri-Hegel« oder ein »down-to-earth Walliser« entstünden.[137]

Vor diesem Hintergrund erklärten die Missionare den Schweizer Katholik:innen, die »Hebung der unterentwickelten Völker« sei nicht nur eine Frage der Finanzen und Maschinen, sondern vor allem eine Frage »der Erziehung und Vertiefung«.[138] Entscheidend sei ein Wandel der inneren Haltung: Genauigkeit, Pflichtgefühl, Zuverlässigkeit und Wertschätzung der Arbeit galten als zentrale Voraussetzungen des Fortschritts, und in diesem Bereich müsse »in Afrika noch ein grosser Schulungsprozess vor sich gehen«.[139] Mit bloss materieller Hilfe, so betonten die Missionare, sei wenig erreicht »ohne die weit dringlichere, ethisch-religiöse Infrastruktur, d. h. einem dem Umbruch der Zeit angepassten Arbeitsethos, Ge-

133 Howman: The Role of Government in Community Development, S. 17.
134 Ebd., S. 17.
135 Green: What is Community Development, S. 7.
136 Ebd., S. 10.
137 Galvin, Patrick: The Natural Basis for the Formation of the Christian Community in the Rural Area, in: GUTI 14 (4/5), 1965, S. 41.
138 Rust, Ambros: Arbeiter in Afrika – wohin?, in: Bethlehem 68 (4), 1963, S. 181.
139 Ebd.

wissenhaftigkeit und Selbstlosigkeit«.[140] Entscheidend sei, in den Menschen ein echtes Streben nach Verbesserung der Lebensbedingungen und nach Fortschritt zu wecken. Erst wenn die Leute sich innerlich für den Fortschritt entschieden hätten, könnten »bessere Methoden« auch mit Nutzen gelehrt und angewandt werden.[141]

In der missionarischen Berichterstattung erschien das Fehlen eines christlichen Arbeitsethos immer wieder als das zentrale Hindernis der ›Entwicklung‹. Dieses Defizit wurde erstens anhand biologischer Zuschreibungen rassifiziert: »Von Natur zum Fatalismus geneigt, legt der Eingeborene oft die Hände in den Schoss, arbeitet ohne eigene Initiative, ohne Hoffnung, ohne Ziel, weil ja doch alles nichts nützt, da das Schicksal sich gegen ihn verschworen hat.«[142] Fatalistische Trägheit wurde als anthropologische Konstante naturalisiert, als integraler Bestandteil eines ›afrikanischen Wesens‹.

Zweitens wurde das vermeintlich fehlende Arbeitsethos aber auch zunehmend anhand einer kulturellen Andersartigkeit hergestellt. Manche Artikel im *Bethlehem* warnten vor pauschalen Urteilen und betonten, ›Faulheit‹ sei kein moralischer Makel, sondern Ausdruck einer anderen kulturellen Einstellung zur Arbeit:

»Wir werfen dem Afrikaner vor, er sei faul. Er aber kann diesen Vorwurf nicht verstehen. Sicher ist, dass der Afrikaner arbeiten kann, wenn er den Wert sieht. Aber warum soll er arbeiten, wie der Weisse es tut, der dem Afrikaner nicht glücklich erscheint. Arbeit in unserem Sinne, sagt er, zerstört die Genügsamkeit, die Tradition, die Kultur, das Sein.«[143]

In dieser Argumentation wurde der vermeintliche Mangel an ›Arbeitsmoral‹ als kulturelles Charakteristikum interpretiert, das einerseits als defizitär dargestellt, andererseits als Ausdruck einer vormodernen, materiell genügsamen Lebensweise romantisiert wurde. Das, was die Missionare als ›afrikanisches Arbeitsethos‹ beobachteten, wurde mit einprägsamen Details exotisiert: Ein schönes Leben bestehe darin, über genügend Geld zu verfügen, um an Biergelagen teilzunehmen, tagsüber im Schatten zu ruhen, nachts Fische zu fangen und während der Regenzeit seiner Frau bei der Feldarbeit zu helfen. Man dürfe sein Arbeitsethos nicht mit »einer weissen Brille« betrachten, da für ihn ein schönes Leben sehr viel genügsamer ausfalle.[144]

---

140 Clerici, Luigi: Neues Leitbild des Missionars, in: Bethlehem 73 (6), 1968, S. 266.

141 Elsener, Josef: Der Glaube verpflichtet. Christliche Erwachsenenbildung in der Diözese Gwelo, Rhodesien, in: Bethlehem 72 (6), 1968, S. 275.

142 Bossard, Paul: Südrhodesien – Entwicklungsland, in: Bethlehem 66, 1961, S. 117.

143 Imfeld, Al: Ist der Afrikaner faul?, in: Bethlehem 74 (4), 1969, S. 173.

144 Holenstein, Martin: Wer ist der »Neger«? Schwarze Mentalität und weisse Vorurteile, 2. Folge, in: Bethlehem 75 (8/9), 1970, S. 392.

Drittens schliesslich diente die vermeintliche afrikanische Einstellung zur Arbeit als Beleg ihrer Rückständigkeit. Arbeit im westlichen Sinn, so die missionarische Darstellung, hätten sie bis vor Kurzem ja gar nicht gekannt, und Arbeit als Verdienstmöglichkeit hätten sie von den *Weissen* erlernt. ›Der Afrikaner‹ habe bis vor Kurzem nur vom Häuptling ein Stück Land zur Bewirtschaftung für den eigenen Unterhalt erhalten oder mit seinem Vieh Nomadenwirtschaft betrieben: »[E]r hat genau das getan, was seinen Familienklan von Tag zu Tag am Leben erhielt. Vorgesorgt und gross geplant wurde nicht.«[145] Diese Vorstellung einer statischen Subsistenzwirtschaft wurde mit dem Hinweis auf ›überkommene Glaubenssysteme‹ ergänzt, die Eigeninitiative angeblich verhinderten. »Sticht ein Afrikaner aus seiner Gruppe heraus, so haben die anderen Angst, er könnte besondere Kräfte besitzen oder es könnte nicht mit rechten Dingen zugehen. Leicht wird er der Hexerei oder der Magie bezichtigt. Deshalb hat er wohl nicht grosses Interesse, durch Initiative zu brillieren.«[146] Mit diesen Erklärungen machten die Schweizer Missionare Arbeit zum zentralen Grenzmarker zwischen ›Moderne‹ und ›Tradition‹ und damit zur wesentlichen Zivilisierungskategorie und verschoben die Frage nach ›Entwicklung‹ in die psychologische Dimension.

Ihren Unterstützer:innen in der Schweiz machten die Missionare unmissverständlich deutlich, dass die Afrikaner:innen mit dieser Mentalität in der ›modernen‹ Welt nicht bestehen könnten. Nur wenn sich »die Masse der nächsten Generation radikal zu westlichem wirtschaftlichem Denken über Arbeit« umstelle, sei ›Fortschritt‹ möglich.[147] Den Schweizer Katholik:innen wurde aufgezeigt, dass das grösste Anliegen der »Entwicklungsvölker« das »Problem der Lebensbewältigung« sei.[148] Damit sei einerseits gemeint, dass jeder Mensch menschenwürdig leben, wohnen, sich ernähren und kleiden könne. Andererseits müsse der Mensch lernen, mit sich selbst, seiner Umwelt und mit Gott fertig zu werden. Diese »Lebensbewältigung« werde, so stand es in einem Missionsbericht, »weder uns noch den sogenannten Entwicklungsvölkern in den Schoss gelegt; sie muss erlernt und errungen werden.«[149]

Zentraler Bestandteil der missionarischen Auffassung von ›Lebensbewältigung‹ war, dass die Afrikaner:innen lernen müssten, sich selbst zu helfen. Auf alle Aufrufe zum Fortschritt erhielten die Missionare, wie sie berichteten, im-

145 Imfeld, Al: Ist der Afrikaner faul?, in: Bethlehem 74 (4), 1969, S. 172.
146 Ebd.
147 Holenstein, Martin: Wer ist der »Neger«? Schwarze Mentalität und weisse Vorurteile, 2. Folge, in: Bethlehem 75 (8/9), 1970, S. 393.
148 Bruggmann, Edwin: Die katholischen Schulen in der Diözese Gwelo, in: Bethlehem 70 (6), 1965, S. 268.
149 Ebd.

mer wieder dieselbe Antwort: »›Was können wir tun? Wir sind so arm!‹«[150] Die Lösung sahen sie in der Verinnerlichung eines christlich verstandenen Prinzips der Selbstverantwortung: »Ihr müsst euch selber helfen, dann hilft euch Gott.«[151] ›Selbsthilfe‹ wurde so zur religiösen Verpflichtung und verband sich mit ökonomischer Rationalität. Die christliche Botschaft, dass auch der materielle und soziale Fortschritt »ein Teil jenes grossen Auftrages, die Welt untertan zu machen und zu heiligen« sei, wurde als universales Prinzip präsentiert – und zugleich als Beleg dafür, dass die Afrikaner:innen diesen Auftrag noch nicht erfüllt hätten.[152]

Die kolonialstaatliche und die missionarische Entwicklungsrhetorik verlagerten das Problem der ›Unterentwicklung‹ von der Ebene politischer und ökonomischer Strukturen auf die Ebene individueller und kollektiver Mentalitäten. ›Entwicklung‹ erschien damit als psychologisches bzw. religiöses, nicht als materielles Projekt – als Transformation von Bewusstsein, nicht von Machtverhältnissen. Die Verantwortung für Veränderung lag damit bei den Betroffenen selbst, während ihnen zugleich die grundlegende Fähigkeit zur selbstständigen Problemlösung abgesprochen wurde. Gerade diese doppelte Zuschreibung – Selbstverantwortung bei gleichzeitiger Entmündigung – machte das Konzept von *Community Development* für die Missionare attraktiv. Es ermöglichte ihnen, die eigene Helferposition innerhalb der Logik der ›Selbsthilfe‹ zu legitimieren: Religiöse Hilfe wurde zur Bedingung von ›Selbsthilfe‹.

Hilfe stellen – Bedürfnisse erkennen (lassen)

Ein zentraler Aspekt des *Community Development*-Ansatzes lag in der Überzeugung, dass die Menschen selbst entscheiden sollten, welche Bedürfnisse sie als vorrangig erachteten und wie sie diese angehen wollten. Die rhodesischen Regierungsberater Thomas R. Batten und James W. Green betonten wiederholt, dass die Mitglieder einer Gemeinschaft selbst die Verantwortung für Auswahl, Priorisierung und das Erreichen von ›Entwicklungszielen‹ übernehmen müssten.[153] Nur wenn sie frei entscheiden könnten, welche Veränderungen sie anstrebten, würden sie auch die Konsequenzen ihres Handelns – Erfolg oder Misserfolg – als selbstverschuldet oder selbstverdient begreifen.

Diese Auffassung verlieh dem Ansatz eine erzieherische Dimension: Ziel war weniger die materielle Besserstellung als vielmehr die Transformation der

150 Elsener, Josef: Kein Entfliehen aus dem Teufelskreis? Christliche Erwachsenenbildung in der Diözese Gwelo, Rhodesien, in: Bethlehem 73 (5), 1968, S. 222.
151 Ebd.
152 Elsener, Josef: Friedliche Revolution, in: Bethlehem 73 (4), 1966, S. 186.
153 Green: What is Community Development, S. 6.

Haltung, durch die Fortschritt erreicht werden sollte.[154] ›Entwicklung‹ wurde als Lernprozess konzipiert, in dem Gemeinschaften dazu befähigt werden sollten, Verantwortung, Disziplin und Initiative zu übernehmen. Der Erfolg einer Massnahme liesse sich folglich nicht anhand von statistischen Indikatoren messen, sondern daran, ob die Menschen mehr Vertrauen in sich und ihre Fähigkeiten gewonnen hätten, ihre Probleme selbst lösen zu können.[155] Das Versprechen auf Partizipation trat somit hinter eine Form pädagogisch gelenkter Selbstermächtigung zurück: Die Bevölkerung sollte lernen, das zu wollen, was als ›richtiger‹ Fortschritt definiert worden war. Dieses Paradox von Empowerment und Disziplinierung war charakteristisch für die Umsetzung von *Community Development* im kolonialen Simbabwe.[156]

In den missionarischen Deutungen zur ›Selbsthilfe‹ wurden diese Argumente aufgegriffen und durch eine spezifische Lesart ergänzt. Die Missionare betonten, insbesondere »die schwarzen Völker« besässen ein »angeborenes Gefühl für Ausgleich und Gerechtigkeit«, und deshalb würde ein »herablassendes Wohlwollen« Widerstand hervorrufen: »Selbstverständlich wird auch der Schwarze nehmen, was er ohne Mühe erhält, aber im Herzen denkt er vielleicht, der andere sei ein Dummkopf.«[157] Derartige Formulierungen verbanden paternalistische Nähe mit kultureller Differenz. Aus dieser Perspektive galt es, den »gesunden Stolz eines Volkes, sich selbst helfen zu können«, nicht zu untergraben.[158] Der Auftrag der Mission bestehe folglich darin, die Einheimischen anzulernen, die anstehenden Probleme selbst in die Hand zu nehmen, denn nur dadurch könne eine »ganzheitliche Entwicklung der Gesellschaft« vor Ort in Gang gesetzt werden.[159]

Mit dem Versprechen von Ermächtigung und Selbstständigkeit sollte die Politik des *Community Development* nach Auffassung der Siedlerregierung die »paternalistische Denkweise« überwinden, von der sie sowohl die Verwaltung als auch die Kirche infiziert sahen.[160] Der »Minister of Internal Affairs« erklärte, die bisherige Bevormundung der Schwarzen Bevölkerung habe zwar eine »unverzichtbare und äusserst wichtige Rolle« für die Entwicklung des Volkes gespielt, nun sei

154 Batten: Communities and Their Development, S. 26.

155 Green: Community Development as Economic Development, S. 426.

156 Diese Widersprüchlichkeit zwischen einer Rhetorik von Selbstbestimmung und Gewaltsamkeit hat auch Hubertus Büschel als eine der »strukturellen Paradoxien« des Konzepts »Hilfe zur Selbsthilfe« beschrieben; Büschel: Hilfe zur Selbsthilfe, S. 179.

157 Bossard, Paul: Südrhodesien – Entwicklungsland, in: Bethlehem 67 (3), 1961, S. 117.

158 Ebd.

159 Fehr, Eugen: Dritte Welt im Jahr 2000. Entwicklungsländer heute und morgen, in: Wendekreis 79 (7), 1974, S. 9.

160 Kinnane, Noel: Notes on private meeting between representatives of various Christian denominations and the Prime Minister, 18.01.1963, Archive Diocese of Gweru, Gweru, unsortiert (o. Sign.).

aber der Zeitpunkt gekommen, einen Schritt zurückzutreten.[161] Nachdem aufgezeigt worden sei, was durch Anleitung und Beispiel erreicht werden könne, und der Wunsch nach einem ›besseren Lebensstil‹ geweckt worden sei, dürfe man, so die Rhetorik, nicht versuchen, weiterhin für die Menschen zu planen, zu entscheiden und zu handeln.[162] Auch die SMB-Missionare griffen diese Argumentationsfigur auf. Ihren Schweizer Unterstützer:innen erklärten sie, die Frage, »was die Afrikaner können und nicht können«, richte sich letztlich an die Europäer selbst: »[W]oher sollten sie die Erfahrung und das Können nehmen, wenn wir ihnen überhaupt nicht die Möglichkeit dazu geben?«[163] ›Hilfe zur Selbsthilfe‹ erschien als pädagogische Verantwortung, den ›Unmündigen‹ zur Mündigkeit zu verhelfen.

Denn für Missionare wie Regierungsvertreter stand ausser Frage: »Wenn die Gemeinschaften wüssten, wie sie sich verändern könnten, und über die entsprechenden Möglichkeiten verfügten, hätten sie sich schon vor langer Zeit weiterentwickelt«.[164] Die Aufgabe bestand also darin, sie »aus dem Zustand der Unterentwicklung herauszuhelfen«, bevor »grosse Leistungen« von ihnen erwartet werden können.[165] Als aktive »Hilfe zur Selbsthilfe« umfasste *Community Development* daher weiterhin Anleitung und Kontrolle. Externe Unterstützung sollte sich – gemäss offizieller Doktrin – auf die Bereitstellung von Wissen, Fähigkeiten und Ressourcen beschränken, um Eigeninitiative und Selbsthilfe zu ›ermuntern‹.[166] Statt einer tatsächlichen Abkehr von Bevormundung transformierte sich das asymmetrische Verhältnis von Wissens- und Handlungsmacht in das Projekt, Selbstbestimmung zu lehren, und reproduzierte damit koloniale Differenz in der Sprache von ›Entwicklung‹.

Gleichzeitig eröffnete die Deutung einer notwendigen »Hilfe zur Selbsthilfe« der SMB-Mission einen Argumentationsraum, in dem sie sich gegenüber den heimischen Katholik:innen als der rhodesischen Regierung moralisch überlegene Instanz positionieren konnte. Die Missionare distanzierten sich von den rassentrennenden und diskriminierenden Dimensionen der staatlichen *Community De-*

161 Howman: The Role of Government in Community Development, S. 15.

162 Ebd., S. 15.

163 Erni, Alois: Können Neger schwimmen? Drei Missionare geben Rechenschaft, in: Bethlehem 75 (11), 1970, S. 499.

164 Jordan, T. I.: Training for Community Development, in: University College of Rhodesia (Hg.), Faculty of Education: Occasional Paper Nr. 3, Salisbury 1963, S. 40.

165 Erni, Alois: Können Neger schwimmen? Drei Missionare geben Rechenschaft, in: Bethlehem 75 (11), 1970, S. 499.

166 Die UN-Expertengruppe für Community Development sprach in diesem Zusammenhang von der »provision of technical and other services in ways which encourage initiative, self-help and mutual help«; United Nations Economic and Social Council: Community development and national development, New York 1963, S. 4.

velopment-Politik, ohne deren theoretische Grundlagen in Frage zu stellen. Zum einen verstärkten die rassistischen Stossrichtungen der Regierung das missionarische Argument der vermeintlich fatalistischen Haltung der Afrikaner:innen. Gerade angesichts der zunehmenden Unterdrückung würden sie »nur allzu gern der Lethargie und dem Pessimismus verfallen«; daher gelte es umso mehr, ihnen durch gezielte Projekte neuen Antrieb zu geben.[167] Sie übersetzten damit die koloniale Politik in eine persönlich-psychologische Herausforderung, der mit Willenskraft und Arbeitsmoral begegnet werden könne.

Zum anderen eröffnete sich für die Missionare hier ein diskursives Feld, auf dem sie sich gegenüber der schweizerischen Öffentlichkeit als eigentliche Fürsprecher der afrikanischen Bevölkerung inszenieren konnten. Immer wieder betonten sie, der Staat betrachte ihre Arbeit mit Misstrauen, sie spürten, »dass wir dem Staat ein Dorn im Auge sind«, und man gebe ihnen klar zu verstehen, »dass wir uns hier in ein Gebiet einmischen, wofür eigentlich sie zuständig sind«.[168] Dies führten die Missionare darauf zurück, dass sie die wahren »Herzensanliegen« der Afrikaner:innen kennen und ihnen bei der Befriedigung dieser Bedürfnisse helfen würden.[169] Sie besässen das Vertrauen der Leute, was der Staat heute weniger denn je für sich beanspruchen könne.[170] Die Mission inszenierte sich als Alternative zu einer politisch repressiven Regierung, während sie zugleich deren Grundannahmen und Deutungsweisen teilte.

Diese Selbstpräsentation als Vermittler zwischen Schwarz und *weiss* in der spannungsgeladenen Situation der Siedlerkolonie gelang jedoch nicht immer reibungslos. Gegenüber dem Schweizer Publikum musste eingestanden werden, dass in Rhodesien jede soziale Tat auch politische Auswirkungen habe. Es komme vor, dass »selbst die bestgemeinte Entwicklungsförderung entweder von der weissen Regierung oder von der Bevölkerung selbst verdächtigt« werde.[171] Gelegentlich gerieten auch die SMB-Missionare unter den Verdacht, mit der Regierung zu kollaborieren – ein Vorwurf, den sie als schmerzlich, aber unvermeidlich beschrieben.[172] Dennoch erschien in der missionarischen Berichterstattung die Notwendigkeit einer »Hilfe zur Selbsthilfe« als so gewichtig, dass dieses Risiko bewusst in Kauf genommen wurde, denn ein Rückzug, so das

167 O. A.: Jahresbericht der Bethlehem-Missionare, in: Bethlehem 72 (12), 1968, S. 546.

168 Elsener, Josef: Flucht vor der »Sakristei«. Kirchliche Sozialarbeit in Rhodesien, in: Bethlehem 75 (10), 1970, S. 433.

169 Bruggmann, Edwin: Community Development – Wille zur Selbsthilfe, in: Bethlehem 69 (7), 1964, S. 325.

170 Elsener, Josef: Flucht vor der »Sakristei«. Kirchliche Sozialarbeit in Rhodesien, in: Bethlehem 75 (10), 1970, S. 433.

171 Elsener, Josef: Der Glaube verpflichtet. Christliche Erwachsenenbildung in der Diözese Gwelo, Rhodesien, in: Bethlehem 72 (6), 1968, S. 275.

172 Holenstein, Martin: Puffer zwischen Schwarz und Weiss. Arbeitsbericht aus der Gwelomission, in: Bethlehem 74 (12), 1969, S. 243.

Argument, würde von den Afrikaner:innen erst recht als ein Verrat empfunden werden.[173]

Die »Verdächtigungen« einer missionarischen Nähe zur diskriminierenden Politik der Minderheitenregierung wurden gegenüber der heimischen Unterstützungsbasis als unbegründet oder als Ausdruck fehlender Einsicht vonseiten der Afrikaner:innen dargestellt. Dass die dekolonialen Widerstände innerhalb der *Community Development*-Strategie auch gegenüber der Mission offenbar so stark waren, dass sie selbst in der Öffentlichkeitsarbeit der Schweiz thematisiert werden mussten, verweist auf die prekäre Situation der Mission im kolonialen Simbabwe. Sie konnte jedoch durch bestehende diskursive Muster überlagert werden: Die Annahme einer Abhängigkeit von Führung und Lenkung liess sich problemlos auf neue gesellschaftliche Bereiche übertragen. So beschrieben die Missionare, dass gerade die Jugend in der aktuellen Situation nur allzu gern den »nationalistischen Aposteln« Gehör schenken würde, die »oft mit billigsten Motiven für schäbigste Ziele« zu begeistern versuchten.[174] Wenn die Menschen hingegen angelernt würden, mit sich und ihrer Umwelt ›fertig zu werden‹, dann würden sie solchen Verlockungen widerstehen und stattdessen »ihren, wenn auch noch so bescheidenen Platz« in einem Land annehmen.[175] Die missionarische »Hilfe zur Selbsthilfe« erschien damit auch als Projekt der politischen Mässigung, welches dazu beitragen sollte, die Dekolonisation in geordnete Bahnen zu lenken.[176] ›Entwicklung‹ wurde zu einem Instrument politischer Befriedung und die Mission zur Bewahrerin gesellschaftlicher Ordnung in einer Zeit des Umbruchs.

Community Development fungierte im kolonialen Simbabwe als flexibel anschlussfähiges Konzept zwischen Bewahrung und Reform. Die Ambivalenz der konstruierten Leitdichotomie ›Tradition‹ vs. ›Moderne‹ – als zugleich schützenswertes Kapital und Hindernis des ›Fortschritts‹ – war zentral, um sowohl konservierende als auch verändernde Eingriffe zu legitimieren. Trotz unterschiedlicher Strategien teilten Mission und koloniale Siedlerregierung die grundlegenden Deutungsmuster: Sie verschoben ›Unterentwicklung‹ von strukturellen Ursachen und Machtverhältnissen auf vermeintliche kulturelle Defizite und rassifizierte Andersartigkeit. Statt Partizipation und Empowerment wurde *Community Development* zu einem elastischen Instrument der Aufrechterhaltung bestehen-

173 Elsener, Josef: Der Glaube verpflichtet. Christliche Erwachsenenbildung in der Diözese Gwelo, Rhodesien, in: Bethlehem 72 (6), 1968, S. 275.

174 Bruggmann, Edwin: Plauderei über Missionsmethoden, in: Bethlehem 69 (12), 1964, S. 548.

175 Ebd.

176 Diese Vorstellung einer ›Zivilisierung der Dekolonisation‹ wird in Kapitel 6 weiter beleuchtet.

der Verhältnisse, das koloniale Logiken und Differenzen weitgehend nahtlos in die Sprache von ›Entwicklung‹ übersetzte. Indem diese ›Entwicklung‹ als pädagogisches Projekt gefasst wurde, eröffnete sich für die Mission ein Argumentationsraum, in dem sie ihre religiöse Deutung und Position akzentuieren konnte.

Die missionarische Berichterstattung transferierte diese Deutungen in die katholische Schweiz und trug entscheidend dazu bei, dass sich eine Naturalisierung sozioökonomischer Ungleichheit und eine rassifizierte Andersartigkeit der Afrikaner:innen fest- und fortschreiben konnten. Durch die wiederholte Betonung fehlender Kompetenzen der ›Anderen‹ erschien der eigene ›Fortschritt‹ im Spiegel als Produkt schweizerischer Leistung, Arbeitskraft und Willensstärke. Diese Selbstspiegelung verfestigte eine asymmetrische Ordnung: das ›eigene Selbst‹ als prädestiniert zur Hilfe, das ›Andere‹ als defizitäres, statisches Objekt. In Aram Ziais Begriffen manifestierte sich hier das »Differenzsystem des Entwicklungsdiskurses«, dessen »Grundstruktur« in der dualen Figur »helfend vs. hilfsbedürftig« fortgeschrieben wurde.[177]

Während sich die in Kapitel 2.1 ausgeführten allgemeinen Deutungen der globalen Wohlstandsunterschiede zwischen 1960 und 1980 wandelten, blieben das konkrete Konzept zur Problemlösung und seine inhärenten Erklärungen in eindimensionalen Rassifizierungs- und Moralisierungsmustern verhaftet. Dass die Schweizer Missionare kolonial konnotierte Deutungslogiken aus dem Kontext der Siedlerkolonie nahezu ungebrochen in die Schweizer Bevölkerung transferieren und diese neben differenzierteren Interpretationen von sozioökonomischen Disparitäten im Weltmassstab koexistieren konnten, belegt die Plastizität des Entwicklungsdiskurses. Gleichzeitig verweist es auf die funktionale Abhängigkeit der Mission von der Konstruktion einer Helfer-Identität: Die Mobilisierung der Unterstützer:innen beruhte auf der ständigen Reaktivierung von Differenzen zum defizitären ›Anderen‹ in Abgrenzung zum ›eigenen Selbst‹.

177 Ziai, Aram: Imperiale Repräsentationen. Vom kolonialen zum Entwicklungsdiskurs, Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit, in: Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit, Online: <https://www.oeku-buero.de/kritik-der-entwicklungshilfe/articles/Imperiale_Repr%C3%A4sentationen.html>, Stand: 15.01.2024.

3. Einflusssphären demarkieren. Positionierungen in der Entwicklungspolitik

Der Aufschwung der Vorstellung einer weltweiten Angleichung sozioökonomischer Verhältnisse brachte ein neues politisches Feld hervor. Als Bestandteil der Innen- und Aussenpolitik wurde ›Entwicklung‹ von ganz unterschiedlichen – teils etablierten, teils neu entstandenen – Akteuren bearbeitet und verhandelt. Zur Diskussion standen dabei nicht nur die konkreten Konzepte, Leitlinien und Zielvorgaben, sondern insbesondere die institutionellen Rahmenbedingungen auf nationaler und internationaler Ebene. Die Idee der Überwindung globaler Disparitäten führte Akteure mit unterschiedlichen Wertvorstellungen und Interessen zusammen, um die Ausgestaltung und inhaltliche Ausrichtung dieses neuen Politikfeldes zu verhandeln.

Während das Feld der »globalen Sozialen Frage« bislang weitgehend den religiösen Missionen überlassen gewesen war, fanden sich diese nun in einem Konkurrenzverhältnis wieder, in dem sie ihre eigene Rolle, Funktion und Legitimation neu bestimmen mussten.[1] Der katholischen Mission erwuchsen dadurch neue Kooperationspartner, Allianzen und Handlungsspielräume – zugleich aber auch neue Konfliktlinien und Spannungsmomente. In der Interaktion mit anderen Akteuren und durch ihre Teilhabe an politischen Prozessen stand nicht nur ihre bisherige Expertise in diesem Feld zur Disposition. Vielmehr sah sie sich erstens mit Akteuren und Deutungen konfrontiert, die sich explizit einer vermeintlich säkularen Veränderung der Welt verschrieben hatten und ›Fortschritt‹ losgelöst von der Religion begriffen. Zweitens betrat die katholische Mission damit plötzlich ein genuin politisches Terrain – ein Feld, das Auseinandersetzungen um grundsätzliche Fragen eröffnete: nach der Ausgestaltung politischen Handelns und politischer Partizipation, nach der Reichweite von Religion und damit nach Grenzziehungen zwischen religiöser und säkularer Sphäre und somit letztlich nach der Bedeutung von Religion in der Politik.

1 Hölzl, Richard: Editorial »Soziale Missionen«, in: WerkstattGeschichte 57, 2011, S. 3–7.

Analog zu vielen anderen Ländern konstatiert Franziska Metzger für die Schweiz im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eine »Transformation des Religiösen ins Ethische als Ort der Religion in der Öffentlichkeit«.[2] Der traditionelle religiöse Code sei durch einen universalisierten, weitgehend enttranszendierten Moralcode abgelöst worden. Wirksam werde dieser transformierte religiöse Code nach Metzger als Möglichkeit der Kontingenzreduzierung für verschiedene gesellschaftliche Teilsysteme und deren Politisierung im öffentlichen Raum.[3] Religion erscheint damit – im Sinne Hermann Lübbes – als »Kontingenzbewältigungspraxis«, als orientierungsstiftende Ressource in zunehmend komplexen und dynamischen gesellschaftlichen Zusammenhängen.[4]

Davon ausgehend wird im Folgenden die politische Funktion missionarischer Inhalte untersucht. Im Mittelpunkt steht die Frage nach der normativen Begründung von Entwicklungspolitik im innenpolitischen Raum, besonders in dem Moment, als eine zumindest partielle Neujustierung des Fortschrittsdiskurses notwendig wurde – ausgelöst durch die Einsicht in unbeabsichtigte Nebenfolgen einer technologisch gestützten, linearen Entwicklungsvorstellung. Gleichzeitig wird anhand der politischen Dimension von ›Entwicklung‹ das Verhältnis von Religion und Politik im Siedlerstaat beleuchtet – in einer Phase, in der koloniale Herrschaft zusehends neu legitimiert werden musste und auf dekoloniale Ansprüche traf.

In diesem Kapitel soll zunächst aufgezeigt werden, wie sich die SMB in der heimischen Entwicklungspolitik positionierte und die strukturellen Rahmenbedingungen des schweizerischen Politsystems für ihre Zwecke nutzte, um als Trägerin und als Ideengeberin anerkannt zu werden. Angesichts der politischen Verschiebungen zwischen 1960 und 1980 liegt dabei ein besonderes Augenmerk darauf, wie die Missionsgesellschaft auf neue Akteur:innen reagierte und ihre Strategien an veränderte Kontexte anpasste. Der zweite Fokus richtet den Blick auf die Situation der Missionare in der Siedlungskolonie Rhodesien, wo sich im Rahmen der *Community Development*-Politik der *weissen* Minderheitenregierung fundamentale Kräfteverschiebungen vollzogen, bestehende Ambivalenzen jedoch zugleich fortgeschrieben wurden und sich verschärften.

---

2 Metzger, Franziska: Von der Politisierung der Religion zur Ethisierung der Politik. Zur Transformation des Verhältnisses von Religion und Politik, in: Delgado, Mariano; Neuhold, David (Hg.): Politik aus christlicher Verantwortung. Ein Ländervergleich Österreich–Schweiz, Innsbruck 2008, S. 245.

3 Ebd., S. 246. Der Systemtheoretiker Niklas Luhmann versteht Kontingenz als eine grundlegende Eigenschaft der sozialen Welt, in der es keine eindeutigen, vorherbestimmten Wege gibt und die Zukunft offen ist. Kontingenz umfasst somit das Prinzip, dass alles, was geschieht oder nicht geschieht, auch anders möglich ist. Vgl. Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 2021.

4 Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung, Graz 1986, S. 149.

3.1 Ausmarchen. Entwicklungspolitisches Feld der Schweiz

Im Frühjahr 1960 fand im Casinosaal in Bern eine Veranstaltung mit rund 2.000 Teilnehmenden statt. Unter dem Ehrenpatronat der Bundesräte Jean Bourgknecht und Ludwig von Moos versammelte sich das »katholische Bern« zu einer »Kundgebung für die aufstrebenden Völker«.[5] Hauptredner war der SMB-Missionar und Bischof der Diözese Gwelo, Alois Haene.

In seinem Referat »Das Erwachen Afrikas von einem Schweizer Missionsbischof aus gesehen« erläuterte Haene dem Publikum, welch tiefgreifende Umwälzungen die Dekolonisation und die sozialen und ökonomischen Veränderungen für die afrikanischen Gesellschaften mit sich brächten. Angesichts dieser radikalen Umgestaltung des ganzen Lebens seien sie, so Haene, mehr denn je auf Führung angewiesen. Er begrüsste daher, dass sich die westliche Welt dieser Aufgabe und ihrer Verantwortung immer mehr bewusst werde. Zugleich betonte er, dass die religiösen Missionen diese Pflicht schon seit Jahren wahrnähmen – und dies dank ihres spezifischen Ansatzes, der materielle und geistige Hilfe verbinde, auf besonders wirksame Weise. Wie notwendig deshalb eine grosszügige Unterstützung der Missionsarbeit sei, unterstrich Haene gegen Ende seines Referats eindringlich: »Afrika ist erwacht. Zum Erwachen Afrikas muss ein Erwachen Europas kommen. Afrika darf nicht zurückfallen in die dunkle Vergangenheit, noch an die feindlichen Mächte des Christentums. Beides wäre lebensgefährlich für die Existenz des christlichen Abendlandes.«[6]

Diese Veranstaltung in Bern steht exemplarisch für die Situation der katholischen Mission in der Schweiz zu Beginn der 1960er-Jahre. Die hohe Teilnehmerzahl – ebenso wie die prominente Besetzung mit zwei Bundesratsvertretern – verdeutlicht, wie fest das Missionsprojekt in der katholischen Gemeinschaft verankert war, welch breites öffentliches Interesse es fand und welches politische Gewicht es besass. Bischof Haene repräsentierte die Missionsgesellschaft Bethlehem, das grösste katholische Missionsinstitut der Schweiz. Aufgrund seiner zwanzigjährigen Erfahrung als Missionar im kolonialen Simbabwe konnte er als ausgewiesener ›Experte‹ für die Verhältnisse in ›Afrika‹ auftreten. Der Inhalt seines Referats macht zugleich deutlich, dass die Mission in den frühen 1960er-Jahren zunehmend unter Legitimationsdruck geriet: Die aufkommende Idee der Entwicklungshilfe stellte ihre bisherige Sonderstellung in Frage. Haenes Rede illustriert, wie die Mission versuchte, sich gegenüber diesem neuen, säkularisierten Konkurrenzfeld abzugrenzen – und sich zugleich in dessen Sprache

5 Stöckli, Fridolin: Aus dem heimatlichen Missionsleben, in: ECHO SMB 24 (3), 1960, S. 84.

6 Haene, Alois: Das Erwachen Afrikas von einem schweizerischen Missionsbischof aus gesehen, in: ECHO SMB 24 (4), 1960, S. 103.

und Strukturen einzuschreiben, um ihren Platz im entstehenden Politikfeld der ›Entwicklung‹ zu behaupten.

Die Tatsache, dass ein katholischer Missionar bei einer politischen Versammlung mit solchem Selbstbewusstsein auftreten konnte, war dem immensen Aufschwung der Missionsbewegung geschuldet. Im Vergleich mit anderen europäischen Staaten etwas verzögert, erlebte das katholische Missionswesen der Schweiz seit den 1950er-Jahren durch eine Intensivierung seiner Werbeaktivitäten einen massiven Zuwachs – sowohl in finanzieller als auch in personeller Hinsicht.

Diese Aufbruchstimmung der späten 1950er-Jahre kulminierte im »Missionsjahr« 1960/61. In einer bis dahin beispiellosen Mobilisierung schlossen sich die Missionsinstitute und die katholischen Laienverbände zu einer eigentlichen Grossaktion zusammen.[7] Durch eine Vielzahl von Veranstaltungen und Publikationen wurde die Öffentlichkeit über die Tätigkeiten der katholischen Mission breit informiert und zugleich zu finanziellen Zuwendungen aufgerufen.[8] Besonders hervorgehoben wurde dabei die »Bedeutung der Mission für die heute so aktuelle Frage der technischen Hilfe an Entwicklungsländer«.[9] Das »Missionsjahr« erwies sich als voller Erfolg: Mit einem Spendenresultat von fast 17,5 Millionen Franken[10] erreichte die Aktion eine »wohl noch nie dagewesene Hilfs- und Geberbereitschaft« der Schweizer:innen für aussereuropäische Gebiete.[11]

Angesichts des grossen Erfolgs des »Missionsjahres« wurde die Aktion in den Folgejahren unter dem Namen »Fastenopfer der Schweizer Katholiken« fortgeführt und als dauerhafte Laienorganisation der Schweizer Katholik:innen institutionalisiert.[12] Wie eng diese neue Organisation mit den bestehenden Missions-

---

7 Hauptträger waren die katholischen Jugendverbände, die Schweizerische Bischofskonferenz, die verschiedenen Missionsinstitute und die Päpstlichen Missionswerke; O. A. O.: Einführung, in: Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 27, 1960, S. 3.

8 In der eigens für das Missionsjahr herausgegebenen Illustrierten wurde betont, dass es sich nicht um eine der »üblichen Geldsammlungen« handele, sondern dass das Missionsjahr ein Versuch sei, »einer ganzen Generation eine echt missionarische Haltung zu schenken«. Hengartner, Meinrad: Das Missionsjahr – ein kühnes Attentat, in: Missions-Illustrierte zum Missionsjahr der Schweizer Katholiken 1960/61, 1960, S. 2.

9 O. A.: Einführung, in: Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 27, 1960, S. 3.

10 Heim, Walter: Ergebnis des Missionsjahres: 17.4 Millionen, in: Schweizerische Kirchenzeitung, 28.12.1961, S. 626.

11 Ammann, Joachim OSB: Die Missionshilfe muss wesentlich sein, in: ECHO SMB 24 (3), 1960, S. 81. Gemäss dem im Vorfeld festgelegten Verteilschlüssel entfielen auf jeden Schweizer Missionar rund 7.000 Franken, womit die SMB allein für ihr Missionsgebiet im kolonialen Simbabwe rund 800.000 Franken zugesprochen erhielt; vgl. O. A.: Schlussabrechnung des Missionsjahres, in: ECHO SMB 25 (8), 1961, S. 193.

12 Auf Seiten der reformierten Landeskirche fand zeitgleich eine ähnliche Entwicklung statt: Die 1961 unter der Bezeichnung »Brot für Brüder« durchgeführte Spendenaktion wurde in den Folgejahren mehr-

gesellschaften verflochten war, zeigte sich nicht zuletzt personell: So wurde beispielsweise der Generalobere der Missionsgesellschaft Bethlehem in den Aktionsrat und in die Expertenkommission für den Missionsteil berufen.[13]

Laut Urs Altermatt und Josef Widmer markierte die Gründung des »Fastenopfers« den Abschluss einer Entwicklung, die Mitte der 1950er-Jahre eingesetzt hatte, und stellte ein sichtbares Zeichen der »strukturellen« und »mentalitätsmässigen« Transformation der katholischen Kirche in der Schweiz dar. Zum einen war die Mission zum ersten Mal aus ihrem »Ghetto« herausgetreten und hatte es geschafft, breite Bevölkerungskreise für ihre Anliegen zu mobilisieren. Zum anderen wurde das traditionelle Missionsverständnis zunehmend durch neue Schwerpunktsetzungen ersetzt, in denen materielle und soziale Hilfe eine immer wichtigere Rolle spielte.[14] Mit dieser inhaltlichen und organisatorischen Ausweitung trat die katholische Mission zugleich in ein neues politisches Handlungsfeld ein, in dem sie ihre Position gegenüber anderen Akteuren neu definieren, Allianzen eingehen und Abgrenzungen vornehmen musste.[15] Damit verband sich eine Reihe von Aushandlungen über die Reichweite religiöser Autorität, über Grenzziehungen zwischen säkularer und religiöser Sphäre sowie über das Verhältnis von Religion und Politik.

Anerkennung erkämpfen – staatliche Entwicklungspolitik

Die Bekämpfung globaler Armut und der damit verbundenen sozialen Diskriminierung entwickelte sich in den 1950er-Jahren zunehmend zu einem Handlungsfeld, das von zahlreichen zivilgesellschaftlichen Akteuren bespielt wurde. Verschiedene Hilfswerke dehnten in dieser Zeit ihren Aktionsradius über den europäischen Kontinent hinaus aus – etwa der katholische Caritas-Verband oder das Hilfswerk der evangelischen Kirche (HEKS).[16]

---

fach wiederholt und schliesslich 1970 institutionalisiert. Hug, Peter: Brot für alle, in: Historisches Lexikon der Schweiz (Internetversion), 2010, <https://hls-dhs-dss.ch/articles/016637/2010-05-07>, Stand: 29.06.2021.

13 Blöchliger, Max: Bericht des Generalobern an das Generalkapitel SMB 1967, Juli 1967, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.), S. 6.

14 Altermatt; Widmer: Das Schweizerische Missionswesen im Wandel, S. 45.

15 Elmer, Kuhn und Speich Chassé haben bereits vorgeschlagen, Entwicklungsarbeit als umkämpftes Handlungsfeld zu betrachten, vgl. Elmer; Kuhn; Speich Chassé: Praktische Wirkung einer mächtigen Idee, S. 5.

16 Altermatt, Urs: Schweizerischer Caritasverband 1901–2001, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 95, 2001, S. 179–196; Altermatt, Urs; Arnold, Jonas; Krummenacher, Jürg u. a.: Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk. 100 Jahre Caritas Schweiz, Luzern 2002; Hellstern, Heinrich D.: Weltweite Nachbarschaft. Zwanzig Jahre HEKS. Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen

Die Institutionalisierung des neuen Hilfswerks »Fastenopfer« als Stiftungsgremium im Anschluss an das »Missionsjahr« 1960/61 stiess jedoch nicht überall auf Zustimmung. Besonders die Caritas, das offizielle Hilfswerk der Schweizer Bischöfe und Katholik:innen, sah sich in ihren Kompetenzen beschnitten und zunehmend in Konkurrenz zu anderen Akteuren. Vertreter der Organisation kritisierten, das im Vorfeld gegebene Versprechen, es handele sich beim Missionsjahr ausschliesslich um »reine Glaubensverbreitung«, sei nicht eingehalten worden: Die Argumentation in Publikationen, Predigtskizzen und Vorträgen sei »zur Hauptsache der Entwicklungshilfe entlehnt« gewesen.[17] Dieser Vorwurf wog umso schwerer, als die Caritas ihre eigene Spendensammlung für das Jahr 1961 zurückgestellt hatte, um das Missionsjahr nicht zu gefährden – in der Annahme, die Abfolge sei klar geregelt: »zuerst Glaubensverbreitung, also Missionsjahr, dann Entwicklungshilfe«.[18] Das »Fastenopfer« verletzte damit unausgesprochene Abgrenzungen innerhalb der katholischen Hilfslandschaft und machte deutlich, dass die neuen Formen transnationaler Solidarität auch neue institutionelle Spannungen hervorbrachten.

Innerhalb des katholischen Milieus kam es durch das neu entstandene Feld Entwicklungshilfe zu einem deutlichen Ringen um Kompetenzen, Zuständigkeiten und – nicht zuletzt – um die Verteilung der verfügbaren Spendengelder. Unklar wurde zunehmend, wer als eigentlicher Experte und legitimer Träger dieses Engagements gelten konnte: die Missionen, die zwar traditionell weniger mit sozial-karitativen Argumenten geworben hatten, dafür aber bereits seit Jahrzehnten in jenen Regionen der Welt tätig waren, die nun zu ›unterentwickelten Gebieten‹ avancierten; ; oder die katholischen Hilfswerke, die sich zwar seit jeher karitativen Aufgaben verschrieben, ihren geografischen Wirkungsbereich aber erst seit Kurzem auf aussereuropäische Gebiete ausgedehnt hatten.

Religiös-säkulare Grenzziehungen

Der innerkatholische Konflikt erhielt durch die Ausweitung staatlicher Ausgaben für Entwicklungshilfe eine zusätzliche Dimension. Weil die Idee gezielter Hilfe an ärmere Weltregionen zu Beginn der 1960er-Jahre in der Schweizer Bevölkerung

---

der Schweiz in den Jahren 1945 bis 1964, Zürich 1965. Für einen Überblick über die privaten Hilfswerke vgl. die Zusammenstellung von Kalt: Tiersmondismus in der Schweiz der 1960er- und 1970er-Jahre, S. 222–253.

17 Studer, A.: Betr. Weiterführung der Fastenaktion der Schweizer Katholiken, Schreiben an Msgr. Josephus Hasler, 24.01.1962, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, Caritas – Schweiz. Caritasverband Luzern (1960–1963), E2003-03#1976/44#107*.

18 Ebd.

weitgehend unbestritten war, gewann sie auch für Bund und Parlament rasch an Bedeutung. Zwar hatte sich das Land bereits seit 1950 an Programmen der Vereinten Nationen beteiligt und durch bilaterale Projekte in Nepal und im Iran erste Gehversuche auf dem Feld internationaler Solidarität unternommen. Diese Beiträge blieben jedoch vergleichsweise bescheiden. Erst mit einer Krediterhöhung und der Schaffung des »Dienstes für technischen Zusammenarbeit« (DftZ) anfangs der 1960er-Jahre wurde das entwicklungspolitische Ressort stärker ausgebaut und institutionalisiert.[19]

Die neue staatliche Aufgabe der internationalen Hilfe zur ›Entwicklung‹ wurde zu diesem Zeitpunkt von allen politischen Parteien anerkannt und breit unterstützt.[20] Durch ihr inhärentes Versprechen einer ›technischen‹ statt einer ›politischen‹ Lösung globaler Ungleichheiten eröffnete die Idee von ›Entwicklung‹ gerade für die aussenpolitische Strategie der Schweiz wichtige Anknüpfungspunkte: In ihr liessen sich zwei zentrale Leitmotive der schweizerischen Selbstbeschreibung verbinden: die politische Neutralität und die wirtschaftlich-technische Solidarität.[21] Die nach dem Zweiten Weltkrieg zunehmend in Frage gestellte Neutralitätspolitik und die Nichtmitgliedschaft in den neu gegründeten internationalen Organisationen – insbesondere der UNO – konnten so durch ein Engagement im globalen Entwicklungsprojekt symbolisch kompensiert werden.[22] Aus Sicht des Bundesrates liess sich eine »aktive Neutralitätspolitik« nur dann glaubhaft vertreten, wenn die Schweiz auch »an dem grossen Werk der internationalen Solidarität« teilhabe. Andernfalls drohe die weltweite Kluft zwischen reichen und armen Nationen zu wachsen und damit »gefährliche Herde wirtschaftlicher, sozialer und politischer Instabilität« zu erzeugen, weshalb es sich bei der technischen Hilfe »zu einem guten Teil auch um eine Frage des Friedens und der Zukunft der Welt« handele.[23]

Die offizielle Entwicklungspolitik des Bundes sah neben der Unterstützung von Programmen der Vereinten Nationen vor allem bilaterale Hilfsaktionen vor und schloss ab 1960 auch private Organisationen über die Finanzierung konkreter Projekte mit ein. Nach Auffassung des Bundesrats ergänzten die Tätigkeiten

19 Vgl. Waldburger; Zürcher; Scheidegger: »Im Dienst der Menschheit«.

20 Dieter von Schrötter spricht gar von einer Phase der »Euphorie« für die Zeit von 1961–1963 im schweizerischen Kontext; von Schrötter: Schweizerische Entwicklungspolitik in der direkten Demokratie, S. 46.

21 Vgl. dazu Speich Chassé: Verflechtung durch Neutralität.

22 Nach Albert Matzinger sollte durch die Entwicklungshilfe der Neutralität »zu neuem Glanz« verholfen werden. Matzinger: Die Anfänge der schweizerischen Entwicklungshilfe 1948–1961, S. 12.

23 Schweizerischer Bundesrat: Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die technische Hilfe der Schweiz an die unterentwickelten Länder, 25. August 1959, in: Bundesblatt 36 (111), 1959, S. 402–404.

dieser privat getragenen Hilfswerke die staatlichen Leistungen sinnvoll und sollten daher durch finanzielle Zuschüsse gefördert werden.[24]

Bei der Integration privater Akteure in die offizielle Entwicklungspolitik der Schweiz fanden die konfessionellen Missionen allerdings zunächst keine Erwähnung. In katholischen Kreisen löste diese Auslassung beträchtliches Unverständnis aus. Mehrere Missionsinstitute reagierten mit einer Zusammenstellung ihrer karitativen Projekte in aussereuropäischen Gebieten und betonten, sie seien »etwas erstaunt« darüber, dass diese Leistungen in der bundesrätlichen Botschaft keine Berücksichtigung gefunden hätten. Denn »auch wenn die Mission konfessionell geprägt ist«, so hiess es, »bleibt sie doch einer der Hauptfaktoren in der Entwicklungshilfe« und müsse daher »auch von neutralen Instanzen gekannt und anerkannt« werden.[25] Die katholische Tageszeitung *Freiburger Nachrichten* griff diese Kritik in einem Artikel mit dem Titel »Warum wird dies verschwiegen?« auf und sprach davon, dass es »weite Kreise unseres Volkes merkwürdig berührt« habe, dass die Missionen nicht Teil der bundesrätlichen Strategie seien. Selbst wenn die offizielle Schweiz ihre Ausgaben erhöhe, so der Artikel, leiste das »katholische Volk« durch die Missionsinstitute »noch ebensoviel und mehr für die unterentwickelten Länder«.[26]

Auch Politiker verschiedener Fraktionen kritisierten die Auslassung der Missionen in der bundesrätlichen Botschaft. In der Parlamentsdebatte von 1961 betonte ein freisinniger Abgeordneter, dass die Zeit für Experimente fehle; man könne daher von den Erfahrungen der Missionen profitieren, die bereits seit Jahren erfolgreiche Entwicklungshilfe leisteten.[27] Abgeordnete der konservativ-christlichen Fraktion hoben darüber hinaus hervor, dass wirksame ›Entwicklung‹ stets auch eine »geistige« Dimension haben müsse: Man könne »den Völkern, die dringend unsere Hilfe benötigen, nicht einfach unsere politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung aufzwingen«, da sie dafür »geistig gar nicht vorbereitet seien«.[28] Entsprechend seien religiöse Missionen vom Bund stärker einzubeziehen.

Damit wurden von verschiedenen Seiten sowohl das quantitative Gewicht der katholischen Mission als auch ihr umfassender, ganzheitlicher Ansatz und ihre langjährige Erfahrung als Argumente für eine verstärkte staatliche Berücksichtigung ins Feld geführt. Zugleich trat in dieser Diskussion ein grundlegenderes

24 Ebd., S. 432.

25 Bühlmann, Walbert: Die Schweiz hilft den Entwicklungsländern. Der Beitrag der katholischen Missionen, in: Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 27, 1960, S. 21.

26 O. A.: Warum wird dies verschwiegen?, in: Freiburger Nachrichten, 14.07.1960, AfZ, Systematische Sammlung, 3. Aussenpolitik 3.3. Entwicklungshilfe 3.3.3 Kirchliche Entwicklungshilfe, allgemein, 831.

27 O. A.: NR 2. Sitzung vom 06.06.1961, in: Protokolle der Bundesversammlung 36 (7), 1961, S. 38.

28 Ebd., S. 40.

Problem zutage: Wo verlief die Demarkationslinie zwischen religiöser Mission und vermeintlich säkularer Entwicklungshilfe?

Der öffentliche und politische Druck führte dazu, dass der Bundesrat in seiner nächsten Botschaft an das Parlament die Verdienste religiöser Missionen ausdrücklich hervorhob und ihnen künftig finanzielle Unterstützung für ihre Projekte zusicherte.[29] Für den DftZ war dabei jedoch klar, dass zwar Projekte von Missionen unterstützt würden, die »Entwicklungshilfe im weitesten Sinne« leisteten, nicht aber »Werke der eigentlichen Glaubensverbreitung«.[30]

Diese Trennung zwischen Entwicklungshilfe und missionarischer Bekehrung verdeutlicht die Zwickmühle, in der sich der DftZ gegenüber konfessionellen Organisationen befand. Als staatliche Institution verortete er sich eindeutig in der säkularen Sphäre und wollte jede religiöse Aufladung vermeiden. Gleichzeitig wurde anerkannt, dass die Missionen über ein beträchtliches institutionelles und personelles Reservoir verfügten, das auch für die staatliche Entwicklungshilfe nützlich war.

Nach Einschätzung des »Delegierten für technische Zusammenarbeit«, August Lindt, waren Missionare und Missionsangestellte aufgrund ihres religiösen Idealismus geradezu prädestiniert für den Einsatz in der Entwicklungshilfe. Ihr Wirken, das »auf dem Prinzip der christlichen Nächstenliebe« beruhe, sei aufgrund ihrer »gesteigerten Bereitschaft zur selbstlosen Hingabe« nicht nur besonders wirksam, sondern auch kostengünstig. Zugleich, so Lindt, müsse stets bedacht werden, dass bei der Zusammenarbeit mit Missionsgesellschaften der »Vorwurf der religiösen Absicht« unvermeidlich mitschwinge, da Missionen »in erster Linie Seelen für das Christentum zu fangen« versuchten.[31] Damit wurde eine doppelte Logik etabliert: Religiöse Werte galten als moralisch wertvolle Grundlage für entwicklungspolitisches Engagement, die religiöse Bekehrung jedoch als unvereinbar mit den säkularen Zielsetzungen des Bundes.

Wie sich an der Verteilung der Spendenerträge des »Fastenopfers« zeigte, wussten die katholischen Organisationen diese bundesrätliche Grundsatzstrategie geschickt für ihre eigenen Zwecke zu nutzen. Bis 1970 wurden die gesammelten Gelder je zur Hälfte für Projekte im Inland und für Missions- und

29 Schweizerischer Bundesrat: Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Zusammenarbeit der Schweiz in den Entwicklungsländern, 5. Mai 1961, in: Bundesblatt 21 (113), 1961, S. 1030.

30 Studer-Auer, Albert: Orientierung über Entwicklungsprojekte, die durch den Bund mitfinanziert werden, Luzern, 20.09.1961, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee (1960–1962), E2003-03#1976/44#109*.

31 O. A.: Notiz an Herrn Lindt, Missionen und technische Zusammenarbeit, Bern, 18.11.1964, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Zentrale Ablage, Beziehungen, Schweiz, Schweiz. Missionen Prinzipielles, E2005A#1978/137#1964*.

Entwicklungshilfeprojekte vergeben.[32] Danach entschied man sich für eine neue Aufteilung in drei Bereiche: einen Teil für die Schweiz, einen für die Mission und einen für die Entwicklungshilfe. Diese Neuordnung wurde gegenüber den Missionaren pragmatisch begründet. Man erhoffte sich bei der »Fastenopfer«-Stiftung dadurch eine grössere Beteiligung des Bundes an jenen Projekten, die als »ausschliesslich Entwicklungshilfe« deklariert werden konnten – was mit der bisherigen Zweiteilung nicht möglich gewesen sei. In einem internen Schreiben hiess es dazu: »Die Dreiteilung hat also mehr taktische Bedeutung, denn alles Geld geht ja wie bisher durch die Hände der Missionare, nur kommen – wie zu hoffen ist – noch einige Millionen Bundeszuschüsse dazu.«[33]

Zwischen 1962 und 1964 vergab der Bund rund fünf Millionen Franken an protestantische und katholische Organisationen – etwa 10 Prozent seiner Gesamtaufwendungen.[34] Die grösste katholische Missionsorganisation, die SMB, erhielt jedoch keine finanzielle Unterstützung. Der DftZ betonte wiederholt, dass weder Projekte in Formosa (Taiwan) noch in (Süd-)Rhodesien – den zentralen Einsatzgebieten der SMB – gefördert werden könnten, und zwar aus politischen Gründen. Mit Blick auf das koloniale Simbabwe argumentierte der DftZ, es sei berechtigt, gegenüber einem Land Zurückhaltung zu üben, das in »krasser Weise« einzelne Bevölkerungsgruppen bevorzuge. Zwar handele es sich dabei um eine interne Angelegenheit, in die »wir uns als Staat nicht einmischen wollen«, doch bestehe die Gefahr, dass die Früchte der ›Entwicklung‹ in erster Linie einer kleinen herrschenden Schicht zugutekämen. Zudem sei Rhodesien, verglichen mit anderen ›Entwicklungsländern‹, weniger hilfsbedürftig, da es über beträchtliche wirtschaftliche Ressourcen verfüge und seine ›Entwicklung‹ prinzipiell selbstständig vorantreiben könne.[35]

Vertreter der Missionsgesellschaft Bethlehem äusserten hingegen wiederholt Unverständnis über die fehlende Unterstützung für ihre Projekte in Rhodesien, wo sie nach eigener Einschätzung »technische Hilfe im klassischen Sinne« leiste-

32 Vgl. u. a. Hasler, Josephus: Die Verteilung des Fastenopfers 1967, in: Neue Zürcher Nachrichten, 15.12.1967, AfZ, Systematische Sammlung, 3. Aussenpolitik 3.3. Entwicklungshilfe 3.3.3 Kirchliche Entwicklungshilfe, allgemein, 831.

33 Zimmermann, Louis: Das dreiteilige Fastenopfer 1970, in: FORUM 3 (2), 1970, S. 35.

34 O. A.: Notiz an Herrn Lindt, Missionen und technische Zusammenarbeit, Bern 18.11.1964, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Zentrale Ablage, Beziehungen, Schweiz, Schweiz. Missionen Prinzipielles, E2005A#1978/137#1964*.

35 Wahlen, Traugott: Schreiben an Ettore Tenchio, 17.06.1965, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Zentrale Ablage, Beziehungen, Schweiz, Missionshaus Bethlehem, Immensee, E2005A#1978/137#1975*.

ten.[36] Aus ihrer Sicht war es paradox, dass die fehlende politische Anerkennung des Landes zwar Handel mit den *weissen* Siedlern ermögliche, gleichzeitig aber die Finanzierung von Entwicklungsprojekten für die Schwarze Bevölkerung verunmögliche.[37] Das rassistische Unterdrückungsregime des Siedlerstaats wurde somit von beiden Seiten als Argument für ihre jeweiligen politischen Entscheidungen instrumentalisiert.

Im entstehenden entwicklungspolitischen Feld der Schweiz traten in den 1960er-Jahren deutlich neue Konfliktlinien hervor. Zum einen stellte sich die Frage, wer die eigentlichen Träger:innen dieser neuen internationalen Politik sein sollten und welche Voraussetzungen – institutionell, moralisch oder politisch – sie erfüllen mussten, um als legitime Akteur:innen anerkannt zu werden. Zum anderen basierte die Auseinandersetzung um Zuständigkeiten und Legitimationen auf einer impliziten Trennung zwischen vermeintlich säkularer Entwicklungshilfe und religiöser Mission.

Diese Demarkationslinie war jedoch weniger stabil, als sie auf den ersten Blick erschien. Sie wurde immer wieder verhandelt, durchbrochen und taktisch genutzt. Während der Staat versuchte, durch den Verweis auf Neutralität und Säkularität seine aussenpolitische Legitimität zu wahren, nutzten die Missionsgesellschaften die Logiken der ›Entwicklung‹, um ihre Aktivitäten in diesen Diskurs einzuschreiben und diese als unverzichtbaren Beitrag zu präsentieren. ›Entwicklung‹ wurde so zum gemeinsamen, aber unterschiedlich codierten Projekt und zeigte die wechselseitige Abhängigkeit von religiösem und politischem Deutungsanspruch.

Innenpolitische Lobbyarbeit

Mit der zunehmenden Zahl und Ausdifferenzierung der Akteur:innen in der katholischen Entwicklungshilfe wurde Ende der 1950er-Jahre die Schaffung einer zentralen Koordinationsstelle unter dem Dach der Caritas angestrebt. Diese sollte gegenüber dem Bund als Garantin fungieren, dass die eingereichten Projektvorschläge sozial-karitativer und nicht primär missionarischer Natur seien.[38]

---

36 Leippert, Max: Notiz an den Delegierten für technische Zusammenarbeit, Technische Hilfe für Formosa und Südrhodesien, 07.07.1965, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Zentrale Ablage, Beziehungen, Schweiz, Missionshaus Bethlehem, Immensee, E2005A#1978/137#1975*.

37 Segesser, Hans: Missionare – Zweitklassware?, in: Bethlehem-Jahrbuch 53, 1974, S. 54.

38 Frick, R.: Protokoll der Konferenz zur Frage der Hilfe an unterentwickelte Länder und zur Schaffung einer Fachgruppe für die Abteilung Auslandhilfe der Caritas, Luzern 17.09.1958, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, Caritas – Schweiz. Caritasverband Luzern (1960–1963), E2003-03#1976/44#107*, S. 10.

Bereits 1963 regte sich jedoch Widerstand: Einige Missionsorganisationen – darunter auch die SMB – sahen keine Notwendigkeit mehr für die vermittelnde und überwachende Rolle der Caritas und drängten auf einen direkten Kontakt mit dem DftZ.[39] Die Caritas reagierte scharf auf dieses Ansinnen. Ihr Direktor Studer warnte, dass damit die Funktion der Caritas als prüfende Instanz und wichtigste Vertreterin katholischer Entwicklungshilfe unterlaufen würde. Ohne zentrale Kontrolle könnten ungeeignete Projekte kaum mehr im Vorfeld ausgeschaltet werden, und da es in der Schweiz rund 70 männliche und weibliche Missionsgesellschaften gebe, werde der DftZ »früher oder später all diese Institutionen auf dem Halse haben«.[40]

Trotz des Widerstands der Caritas fanden die katholischen Missionsorganisationen und die Bundesstelle schliesslich zu einer Einigung: Künftig sollten sie über ihre Angelegenheiten direkt miteinander verhandeln. Einen entscheidenden institutionellen Rahmen erhielt diese neue Kommunikations- und Einflussstruktur durch die Gründung des Katholischen Missionsrats (SKM) im Jahr 1963. Dieses Gremium fungierte als Koordinationsorgan der missionarischen Aktivitäten und zugleich als Ansprechpartner gegenüber staatlichen Stellen.

Dass mit Max Blöchliger, dem Generaloberen der Missionsgesellschaft Bethlehem, ein Vertreter der SMB den Vorsitz übernahm, war von besonderer Bedeutung: Damit sicherte sich die SMB nicht nur eine zentrale Position innerhalb der katholischen Missionslandschaft, sondern auch einen privilegierten Zugang zu den entstehenden entwicklungspolitischen Entscheidungsstrukturen. Der SKM wurde zu einem wichtigen Instrument missionarischer Lobbyarbeit und zur Schnittstelle zwischen religiöser Selbstorganisation und staatlicher Entwicklungsadministration.

Bereits im ersten Jahresbericht hielt der SKM erfreut fest, dass er in der Politik und der nichtkatholischen Öffentlichkeit nun »sehr ernst« genommen und als beachtliche Grösse betrachtet werde.[41] Man müsse sich, so der Tenor, dieser neu gewonnenen Bedeutung bewusst werden und sie gezielt in politische Einflussnahme übersetzen. Besonders betont wurde die Offenheit einzelner Parlamentarier, die sich bereit erklärten, die Anliegen der Mission zu vertreten – vorausgesetzt, sie würden ihrerseits »von kompetenter Seite« über zentrale Fragen informiert

39 Blöchliger, Max: Memorandum, 09.02.1963, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, Caritas – Schweiz. Caritasverband Luzern (1960–1962), E2003-03#1976/44#107*.

40 Studer, A.: Schreiben an August Lindt, 14.02.1963, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, Caritas – Schweiz. Caritasverband Luzern (1960–1962), E2003-03#1976/44#107*.

41 Camenzind, Erich: Bericht des Sekretariats z. H. der GV vom 15. Oktober 1964, 15.10.1964, StALU, Archiv SMB, Katholischer Missionsrat, Schweiz.

und »hieb- und stichfestes Belegmaterial erhalten«.[42] Die entwicklungspolitische Bühne eröffnete der katholischen Mission die Möglichkeit, sich als sachkundige und professionelle Akteurin zu präsentieren, um ihre religiösen Deutungen und Aktivitäten in Expertise und Rationalität zu übersetzen.

Dass es sich bei dieser neuen politischen Einflussmacht keineswegs um eine Selbstüberschätzung handelte, zeigten die parlamentarischen Verhandlungen von 1964 über den schweizerischen Entwicklungshilfekredit. Der Katholische Missionsrat lobbyierte erfolgreich dafür, dass der ursprünglich auf drei Jahre angelegte Kredit von 90 Millionen auf zwei Jahre verkürzt werde. National- und Ständerat einigten sich schliesslich auf eine Laufzeit von zweieinhalb Jahren – ein Ergebnis, das der SKM als eigenen Erfolg wertete. Während der Debatte, so hiess es in seinem Bericht, habe man zeitweise den Eindruck gehabt, »an einer Generalversammlung des Missionsrates zu sein«.[43]

Tatsächlich setzten sich mehrere Parlamentarier nicht nur für die Reduktion der Kreditlaufzeit, sondern auch explizit für eine stärkere Berücksichtigung der katholischen Missionen ein. Diese, so das Argument, seien die »ältesten Pioniere einer von uneigennützigem Geiste getragenen Entwicklungshilfe« und würden trotz der offiziellen Anerkennung ihres besonderen Beitrags durch den Bundesrat finanziell weiterhin unzureichend berücksichtigt.[44] Ein weiterer Parlamentarier betonte, dass die Missionare aufgrund ihrer genauen Kenntnisse der Menschen, Verhältnisse und Sprachen vor Ort über unverzichtbare Kompetenzen verfügten. Ihr Engagement garantiere eine Wirksamkeit, die rein materielle Hilfslieferungen der letzten Jahre oft vermissen liessen.[45]

In der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre beteiligte sich der SKM wiederholt an den parlamentarischen Debatten über die Höhe und Ausgestaltung des bundesrätlichen Rahmenkredits für Entwicklungshilfe. Diese Form der Lobbyarbeit wurde vom Bundesrat ausdrücklich geschätzt – nicht zuletzt, weil sich zunehmend zeigte, dass er angesichts ausbleibender Erfolge der technischen Hilfe nicht mehr uneingeschränkt auf die Unterstützung aus Parlament und Bevölkerung zählen konnte. 1967 richteten der evangelische und der katholische Missionsrat eine gemeinsame Eingabe an den Bundesrat und an die Mitglieder der Bundesversammlung, in der sie eine Erhöhung des Rahmenkredits von 100 auf wenigstens 120 Millionen Franken forderten – auch wenn, wie sie einräumten, eine »gewisse Ernüchterung« hinsichtlich der Wirksamkeit der

42 Ebd.

43 Camenzind, Erich: Mitteilungsblatt Nr. 2, 12.1964, StALU, Archiv SMB, Katholischer Missionsrat, Schweiz, S. 1.

44 O. A.: SR 1. Sitzung Herbstsession vom 22.09.1964, in: Amtliches Bulletin der Bundesversammlung III, 1964, S. 155.

45 Ebd., S. 157.

Entwicklungshilfe eingetreten sei.[46] Als zwei Jahre später aus bürgerlichen Kreisen Widerstand gegen die steigenden Entwicklungsausgaben laut wurde und erstmals mit der Ergreifung eines Referendums gedroht wurde, trug eine breit angelegte Informationskampagne privater Hilfswerke und Missionen dazu bei, die Zustimmung zum neuen Kredit zu sichern.[47]

Auch wenn die SMB selbst nicht direkt von staatlichen Mitteln profitieren konnte, gewann sie eine neue innenpolitische Sichtbarkeit. Das entstehende Feld der Entwicklungspolitik bot ihr eine Bühne, auf der sie ihre moralische Legitimation, ihr organisatorisches Netzwerk und ihre globale Erfahrung wirkungsvoll inszenieren konnte. Die Tatsache, dass Missionare als Partner in politischen Konsultationen auftraten und in öffentlichen Informationskampagnen mit säkularen Hilfswerken gemeinsam agierten, verlieh der katholischen Mission eine zuvor kaum erreichte Präsenz im politischen Raum. Gerade in der Spannung zwischen materieller Exklusion und symbolischer Aufwertung zeigte sich die strategische Funktion der Religion im entstehenden Diskursfeld der »Entwicklung«. Die SMB konnte ihre Position als Akteurin behaupten, indem sie sich primär über moralische Kompetenz definierte. Ihr Engagement wurde als Ausdruck einer genuinen, von Idealismus und Uneigennützigkeit getragenen ›christlichen‹ Solidarität gerahmt – ein Deutungsangebot, das in Zeiten wachsender Skepsis gegenüber technokratischen Entwicklungsansätzen breite Resonanz fand. Damit gelang es der SMB, den Bedeutungsverlust religiöser Autorität teilweise zu kompensieren, indem sie ihre Expertise in Fragen globaler Gerechtigkeit politisch anschlussfähig machte. Die Mission wurde so zur Trägerin einer Vorstellung, die religiöse Motive in universelle Kategorien moralischer Verantwortung übersetzte – und sich damit als wichtige Stimme im nationalen Entwicklungsdiskurs etablieren konnte.

Kulminations- und Wendepunkt: Die interkonfessionelle Konferenz »Schweiz – Dritte Welt«

Die Funktion der Missionen und ihr Gewicht innerhalb der schweizerischen Entwicklungspolitik traten besonders deutlich in der Organisation und Durchführung der interkonfessionellen Konferenz »Schweiz – Dritte Welt« im Novem-

---

46 O. A.: Mission und Entwicklungshilfe. Die schweizerischen Missionsräte fordern zusätzliche Mittel, in: Neue Zürcher Nachrichten, 06.03.1967, AfZ, Systematische Sammlung, 3. Aussenpolitik 3.3. Entwicklungshilfe 3.3.3 Kirchliche Entwicklungshilfe, allgemein, 831.

47 Gees, Thomas: Amtliche Aufklärung des Schweizervolkes. Die PR-Arbeit des Delegierten für technische Zusammenarbeit, 1961–1971, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 545; von Schrötter: Schweizerische Entwicklungspolitik in der direkten Demokratie, S. 53.

ber 1970 zutage. Initiiert durch den evangelischen Kirchenbund, die römisch-katholische Kirche und die christ-katholische Kirche versammelte die Konferenz Vertreter:innen aus Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Öffentlichkeit, um gemeinsam »einige Kriterien für eine schweizerische Entwicklungspolitik zu erarbeiten«.[48] Als Tagungsort wurde kein geringerer Ort als das Bundeshaus in Bern selbst ausgewählt.

In ihrem Tagungsbericht hielten der SMB-Missionar Michael Traber und Hans Schmocker fest, dass es einiges »Erstaunen und Unbehagen« ausgelöst habe, dass sich die Kirchen »erdreisteten«, im Nationalratssaal Platz zu nehmen, um eine ausgesprochen säkulare, wenn nicht gar politische Rolle zu übernehmen und sich mit Fragen der Handels-, Finanz- und Informationspolitik beschäftigten – Themenfeldern also, »für die man der Kirche gewöhnlich nicht nur die grundsätzliche Zuständigkeit, sondern auch die notwendige Sachkenntnis abspricht«.[49] Gleichzeitig betonten sie, dass die Kirche damit ihre integrative und interessenverbindende Kraft unter Beweis gestellt habe. Keine andere Institution sei imstande, Akteure aus so unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen an einen Tisch zu bringen. Die Kirchen, so ihr Fazit, hätten gezeigt, dass sie »das einzige Gremium in unserem Land« seien, das »in seinem Kern universalistisch und übernational angeregt ist«.[50]

Als Ziel der sogenannten »Berner Konferenz« wurde eine »Neubesinnung des Standortes, den unser Land in einer einzigen und zu einigenden Welt einzunehmen hat«, formuliert.[51] Ausgangspunkt war die Einsicht, dass die vielfältigen Verflechtungen zwischen westlichen Industriegesellschaften und ehemaligen Kolonialländern asymmetrisch zugunsten der wohlhabenden Staaten ausfielen. Diese Diagnose führte zu einer klaren Abgrenzung gegenüber karitativen Verständnissen von Entwicklungshilfe: Es ging nicht um Spenden, Koordination oder Effizienzsteigerung von Hilfsaktionen, sondern um Entwicklungspolitik im eigentlichen Sinne – um die strukturellen Bedingungen globaler Ungleichheit und die politische Verantwortung der Schweiz in diesem Gefüge.[52]

Durch ihr breites Teilnehmerfeld, den symbolisch aufgeladenen Tagungsort im Bundeshaus und ihre explizit politische Zielsetzung offenbarte die Konferenz ein neues Selbstverständnis der Kirchen als gesellschaftliche und insbesondere

48 Clerc, Joseph: Interkonfessionelle Konferenz: Schweiz und Dritte Welt, Schreiben an Schweizerischer Katholischer Missionsrat, 22.06.1970, StALU, Archiv SMB, Katholischer Missionsrat, Schweiz.

49 Schmocker, Hans; Traber, Michael (Hg.): Schweiz – Dritte Welt. Berichte und Dokumente der Interkonfessionellen Konferenz in Bern, Freiburg (Schweiz) 1971, S. 9.

50 Ebd., S. 10.

51 Ebd., S. 11.

52 Ebd., S. 13–14.

auch politisch mitbestimmende Kraft.[53] Diese neue Rolle fand ihren programmatischen Ausdruck im Schlussdokument »Mensch und Gesellschaft in der Entwicklung«. Darin hielten die Kirchen fest, dass sie »die christliche Verantwortung in der Gesellschaft« bis anhin als individuelle Aufgabe der Gläubigen betrachtet hätten, nun aber erkannten, dass diese Verantwortung auch eine kollektive Dimension habe.[54] Die Kirche könne, so das Dokument, in der Entwicklungspolitik ein glaubwürdiges Zeugnis ablegen, dass sie nicht um ihrer selbst willen existiere. Zwischen Evangelium und politisch-sozialer Verantwortung bestehe kein Gegensatz mehr: Die christliche Botschaft verlange nach gesellschaftlicher Transformation. Glaubwürdigkeit und Unabhängigkeit der Kirche könnten nur dadurch bewiesen werden, dass sie das Gewissen der Menschen zu gemeinsamer Anstrengung für Friede und Gerechtigkeit in der Welt aufrüttele.[55]

Konkret bedeutete dies, dass die Kirche zu einem Ort politischer Auseinandersetzung werden müsse – ein Raum, in dem Diskussionen über gesellschaftliche Fragen geführt und divergierende Ansichten produktiv aufeinandertreffen könnten.[56] Sie habe Bürger:innen zu formen, die im privaten wie im öffentlichen Leben durch ihr Handeln ein glaubwürdiges christliches Zeugnis ablegten, und solle eine »politische Bewusstseinsbildung« fördern, die das Evangelium als Grundlage gesellschaftlicher Verantwortung verstehe.[57]

Die interkonfessionelle Konferenz markierte den Höhepunkt der missionarisch-kirchlichen Entwicklungspolitik in der Schweiz. Sie machte die zentrale Rolle religiöser Akteure in diesem Feld ebenso sichtbar wie ihr gewachsenes Selbstbewusstsein als gesellschaftsverändernde Kraft. Gleichzeitig deuteten verschiedene Dynamiken der Tagung bereits auf einen Wendepunkt hin. Augenscheinlichster Ausdruck dafür waren die Konflikte mit der sogenannten »Jugendfraktion«, die sich vornehmlich aus Studierenden und wissenschaftlichen Mitarbeitenden der Universitäten zusammensetzte und vielfach im Umfeld der »Arbeitsgruppe Dritte Welt« (AG3W) engagiert war.[58]

Diese Gruppe hatte bereits im Vorfeld der Tagung grundlegende Kritik an der Tagungskonzeption geäussert – etwa an der verwendeten Terminologie, am eurozentrischen Verständnis von ›Unterentwicklung‹ sowie an der geringen Reprä-

53 Tschirren, Stephan: »Die Kirchen besetzen das Bundeshaus«. Die interkonfessionelle Konferenz Schweiz und Dritte Welt als Wendepunkt in der Entwicklungspolitik?, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 104, 2010, S. 195.

54 Schmocker; Traber (Hg.): Schweiz – Dritte Welt, S. 51.

55 Clerc, Joseph: Liegt der Ertrag brach?, in: Missionsjahrbuch der Schweiz 38, 1971, S. 68–69.

56 Schmocker; Traber (Hg.): Schweiz – Dritte Welt, S. 52.

57 Ebd., S. 57.

58 Fischer, Rahel: »Die Solidarität in den Strukturen«. Entwicklungspolitische Konzepte, Aktionen und Lebenswelten der Arbeitsgruppe Dritte Welt Bern, 1968–1976, Lizentiatsarbeit, Universität Bern, 2007.

sentation von Stimmen aus der ›Dritten Welt‹.[59] Auch während der Konferenz trat sie mit deutlichen Wortmeldungen hervor und inszenierte bereits am ersten Tag einen symbolischen Hungerstreik, nachdem ihre Postulate unberücksichtigt geblieben waren. Rasch wurde erkennbar, dass sich die Konferenz in zwei Lager teilte: auf der einen Seite die Teilnehmenden aus der ›Dritten Welt‹, die Jugendfraktion und ein Teil der Theolog:innen, auf der anderen Seite die Repräsentanten der schweizerischen Wirtschaft und konservativere Kirchenkreise.[60]

Für den SMB-Missionar Al Imfeld war gerade dieser »Aufstand der Jugend« das eigentlich Bedeutungsvollste an der Konferenz: »Sie störten mit neuen Fragen. Sie gebärdeten sich ungestüm. Die Ungeduld brach durch. […] Die Jugend brachte das Element der Unruhe hinein – jene Unruhe, die heute bis zum vulkanischen Bersten in den Entwicklungsländern vorhanden ist. […] In diesem Sinne vertraten die Jungen die Dritte Welt.«[61]

Hinter dieser Konfrontation verbarg sich mehr als ein Generationenkonflikt. Sie spiegelte das Aufeinandertreffen zweier Entwicklungsdiskurse. Auf der einen Seite stand der christlich-tiersmondistische Diskurs, der weiterhin stark von karitativen Deutungsmustern geprägt war; auf der anderen der antiimperialistische Diskurs der 68er-Bewegung, der globale Ungleichheit als Folge struktureller Ausbeutung und westlicher Hegemonie verstand.[62]

Damit befanden sich die entwicklungspolitisch engagierten Kreise der katholischen Kirche in einer ambivalenten Situation: Sie entfernten sich zunehmend von der offiziellen Entwicklungspolitik des Bundes und den ihr nahestehenden Wirtschaftsvertretern und sahen sich in dieser Oppositionsrolle gleichzeitig einer wachsenden Konkurrenz durch ausserparlamentarische Bewegungen gegenüber, die mit innovativen Organisations- und Aktionsformen eine hohe gesellschaftliche Resonanz erhielten – vielfach getragen von Stimmen aus der protestantischen Kirche.

Im März 1968 veröffentlichten protestantische Theologen die sogenannte »Erklärung von Bern«, ein Manifest, das zu einem freiwilligen Verzicht auf drei Prozent des Einkommens zugunsten eines entwicklungspolitischen Hilfswerks aufrief. Ziel war weniger eine quantitative Erhöhung der Spendengelder als vielmehr eine Transformation des gesellschaftlichen Bewusstseins.[63] Die Erklärung verband persönliche Verantwortung mit politischer Haltung. Unter demselben Na-

59 Schmocker; Traber (Hg.): Schweiz – Dritte Welt, S. 29.

60 Ebd., S. 22.

61 Imfeld, Al: Die Konferenz in der Rückblende, in: Missionsjahrbuch der Schweiz (38), 1971, S. 8–10.

62 Kalt: Tiersmondismus in der Schweiz der 1960er- und 1970er-Jahre, S. 296.

63 Vgl. Holenstein, Anne-Marie; Renschler, Regula; Strahm, Rudolf: Entwicklung heisst Befreiung. Erinnerungen an die Pionierzeit der Erklärung von Bern, Zürich 2008.

men institutionalisierte sich die Organisation in den Folgejahren und wurde zu einem wichtigen entwicklungspolitischen Akteur der Schweiz.[64]

Von katholischer Seite und insbesondere durch die Missionsgesellschaft Bethlehem wurde die Initiative unterstützt und zur Unterzeichnung aufgerufen.[65] In Analogie zu diesem zivilgesellschaftlichen Impuls versuchten der katholische und der evangelische Missionsrat mit der sogenannten »Erklärung der Wirtschaft« eine parallele Initiative auf Unternehmensseite zu lancieren.[66] Unter dem Titel »Aktion Dritte Welt« richteten sie sich an Schweizer Firmen und Unternehmen »mit der freundlichen Einladung, an der Lösung der Entwicklungsaufgaben der schweizerischen Missionsgesellschaften mitzuwirken«.[67] Damit könnten sie, so die Argumentation, einen substanziellen Beitrag zur Verminderung internationaler Spannungen und zur Stabilisierung der jungen Nationen leisten.[68] Diese Aktion stiess zwar auf Resonanz – so erklärte sich Nestlé bereit, jährlich 100.000 Franken zu spenden[69] –, sie erreichte jedoch nicht die gleiche öffentliche Breitenwirkung wie die »Erklärung von Bern«.[70]

Im Verlauf der 1960er-Jahre erlebte die katholische Mission in der Schweiz eine Phase beispielloser institutioneller Konsolidierung und politischer Einflussnahme im entstehenden Feld der Entwicklungspolitik. Durch geschickte Lobbyarbeit, das Knüpfen von Netzwerken mit Parlamentarier:innen und die Nutzung ihrer moralischen Autorität gelang es ihr, sich als ernstzunehmende Akteurin zu etablieren. Der Missionsdiskurs, der zuvor primär auf Bekehrung und karitative Hilfe ausgerichtet war, wurde fortan in Begriffen von ›Verantwortung‹ und ›Ent-

64 Vogt, Olivia: Gründung und Ausbau der entwicklungspolitischen Organisation »Erklärung von Bern« (1968–1975). Von der Entwicklungshilfe zu einer kritischen Entwicklungspolitik, Lizentiatsarbeit, Universität Zürich, 1991. Die ursprünglich christliche Identität der Organisation schwächte sich bereits in den 1970er-Jahren deutlich ab. Sie besteht bis heute, allerdings seit 2016 unter dem neuen Namen »Public Eye«.

65 Stadler, Paul: 3 % des Einkommens für Entwicklungshilfe, in: FORUM 2 (1a), 1969, S. 18.

66 Camenzind, Erich: Jahresbericht des Schweizerischen Katholischen Missionsrates 1969/70, StALU, Archiv SMB, Katholischer Missionsrat, Schweiz, S. 2.

67 O. A.: »Aktion Dritte Welt« Appell an Firmen und Unternehmungen, in: Neue Zürcher Zeitung, 22.01.1970, AfZ, Systematische Sammlung, 3. Aussenpolitik 3.3. Entwicklungshilfe 3.3.3 Kirchliche Entwicklungshilfe, allgemein, 831.

68 Hasler, Josephus; Camenzind, Erich: Schreiben an Mitgliederorganisationen des Schweizerischen Katholischen Missionsrates, 16.03.1970, StALU, Archiv SMB, Katholischer Missionsrat, Schweiz.

69 Bühlmann, Walbert: Schreiben an Josef Amstutz, 30.09.1970, StALU, Archiv SMB, Katholischer Missionsrat, Schweiz.

70 Nach Daniel Sarbach lag dies vor allem an der erhofften Anbindung an die Wirtschaft, welche die dilemmatische Position zwischen wirtschaftsliberaler und tiersmondistischer Auffassung von »Entwicklung« verstärkte. Sarbach, Daniel: Aktion Dritte Welt. Eine kirchliche Sammelorganisation im Clinch zwischen entwicklungspolitischem Engagement und finanzieller Abhängigkeit, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 570–584.

wicklung‹ reformuliert – und damit kompatibel mit den neuen Leitbegriffen der staatlichen und internationalen Entwicklungspolitik.

Doch gerade in dieser Anpassungsleistung verschwamm ihr eigenes Profil. Gegen Ende des Jahrzehnts verlor die Mission daher in mehrfacher Hinsicht an Boden: Gegenüber Staat und Wirtschaft galt sie als zu kritisch, da ihre von theologischen Gerechtigkeitsvorstellungen inspirierten Positionen zunehmend in den Diskurs einer dependenztheoretischen Kapitalismuskritik übergingen. Gegenüber den Akteur:innen der »68er«-Bewegung erschien sie zu vorsichtig und konservativ, da sie globale Ungleichheit nicht konsequent strukturell-politisch deutete. Gegenüber den protestantischen Organisationen blieb sie in der Öffentlichkeit weniger präsent und wurde von neuen, säkularisierten Formen zivilgesellschaftlicher Mobilisierung – etwa der »Erklärung von Bern« – rasch überholt.

Gleichwohl blieb sie mit ihrem Anspruch, Entwicklungshilfe als genuin christliche Aufgabe zu definieren – was zunehmend mit aktivistischen und systemkritischen Diskursen kollidierte –, ein zentraler Transmissionsriemen zwischen religiöser Ethik und politischer Praxis. Ihr Wirken trug entscheidend dazu bei, dass Vorstellungen und Deutungen von ›Entwicklung‹ in der schweizerischen Öffentlichkeit moralisch aufgeladen und als politische Kategorien etabliert wurden.

Meinung wandeln – politische Kommunikation

Im Sommer 1978 wandte sich die Zeitschrift *Wendekreis* der Missionsgesellschaft Bethlehem mit einer provokativen Frage an die politischen Parteien der Schweiz. Unter der Leitfrage, »wie weit bei ihnen der Blick über den Gartenzaun helvetischer Selbstgerechtigkeit reicht«, wollte die Redaktion ausloten, welche Haltung die Parteien gegenüber der globalen Entwicklungsproblematik einnahmen. Ziel dieser Initiative war es, den Leser:innen deutlich zu machen, dass die Herausforderungen der ›Dritten Welt‹ nicht in fernen Regionen, sondern im Innern der Schweiz – in Parlament, Regierung, Wirtschaft und Gesellschaft – ihren Ursprung hatten.[71]

Für die Christlichdemokratische Volkspartei (CVP) antwortete Generalsekretär Hans Peter Fagagnini. Er betonte, dass gerade seine Partei, »in der das ›C‹ Massstab und Koordinatensystem des politischen Handelns darstellt«, sich zu Freiheit und Solidarität im globalen Rahmen verpflichtet sehe.[72] In einer Welt wachsender Interdependenzen könne es in der Schweiz keinen Frieden und keine Stabilität geben, solange ein grosser Teil der Menschheit in Unfreiheit lebe.

71 Dosch, Men: Lieber Leser, in: Wendekreis 83 (6), S. 3.
72 Fagagnini, Hans Peter: ›Christliche‹ Politik kennt keine Grenzen, in: Wendekreis 83 (6), 1978, S. 12.

Es gelte daher, den Dialog zwischen Industrie- und Entwicklungsländern zu vertiefen und den Aufbau einer neuen Weltwirtschaftsordnung aktiv zu fördern. Zugleich erinnerte Fagagnini daran:

»Trotz aller dieser grossen Perspektiven beginnt Entwicklungspolitik letztlich beim einzelnen; in der Schweiz ganz besonders. Der einzelne ist es, der nicht nur zu Spenden aufgerufen wird, er muss gegebenenfalls auch mit dem Stimmzettel über einzelne Vorlagen entscheiden. Entwicklungshilfe, schweizerisch betrachtet, muss deshalb mit einer ständigen intensiven Aufklärung des Schweizervolkes einherschreiten, damit Volk und Stände die Hilfe an die Länder der Dritten Welt – aller wohl unvermeidlichen Rückschläge zum Trotz – als selbstverständliche Verpflichtung betrachten.«[73]

Mit der Institutionalisierung des entwicklungspolitischen Handlungsfelds in der Schweiz seit Beginn der 1960er-Jahre wurde die soziale Frage erstmals in ihren globalen Dimensionen zu einem Thema der politischen Öffentlichkeit – und damit einer Begründungs- und Rechtfertigungspflicht unterworfen. ›Entwicklung‹ war nicht länger nur eine Frage von Nächstenliebe und karitativer Fürsorge, sondern wurde zu einem Bestandteil politischer Entscheidungsprozesse, der öffentlicher Zustimmung und demokratischer Legitimation bedurfte.

Gerade im Kontext der direktdemokratischen Strukturen der Schweiz erhielt die Formierung einer kollektiv verbindlichen Meinung besondere Bedeutung: Politische Massnahmen in der Entwicklungspolitik mussten durch die Zustimmung von Volk und Ständen getragen werden. Entsprechend rückte die politische Kommunikation ins Zentrum der Strategien jener Akteure, die sich auf diesem neuen Feld positionierten.[74] Durch gezielte Kommunikationsarbeit konnten Deutungsrahmen gesetzt, Zustimmung mobilisiert und politische Entscheidungen mitgesteuert werden.

In den 1960er-Jahren agierte die Missionsgesellschaft Bethlehem dabei noch weitgehend kongruent mit der bundesrätlichen Entwicklungsstrategie. Sie fungierte als Mittlerin, die der Bevölkerung die Legitimität staatlicher Hilfsleistungen vermittelte und das Bild der Schweiz als solidarisches, aber neutrales Land mitprägte. Doch mit dem Übergang in die 1970er-Jahre wandelte sich diese Rolle grundlegend: Die SMB entwickelte sich von einer Legitimationsinstanz staatlicher Politik zu einer kritischen Stimme der entstehenden ›Dritte-Welt‹- bzw. So-

73 Ebd., S. 13.

74 Mit Doris Graber wird unter politischer Kommunikation »the construction, sending, receiving, and processing of messages that potentially have a significant direct or indirect impact on politics« verstanden, wobei Absender und Empfänger Politiker, Journalisten, Mitglieder von Interessengruppen oder private Bürger sein können. Graber, Doris: Political Communication Faces the 21st Century, in: Journal of Communication 55 (3), 2005, S. 479.

lidaritätsbewegung,[75] die nicht mehr die öffentliche Zustimmung zum Bestehenden anstrebte, sondern die Entwicklungspolitik von aussen zu verändern suchte.

Notwendige Überzeugung fördern

Bis in die frühen 1960er-Jahre organisierte der Bundesrat seine bescheidenen Beiträge zur Entwicklungshilfe weitgehend autonom. Entsprechend blieb dieses Politikfeld der breiten Bevölkerung zunächst entzogen. Es waren Spendensammlungen und Kampagnen der privaten Hilfswerke und religiösen Missionen, die das Thema Entwicklungshilfe einer grösseren Öffentlichkeit bekannt machten und es im kollektiven Bewusstsein verankerten.[76]

Vor diesem Hintergrund überrascht es kaum, dass der DftZ diese Organisationen bald als entscheidende Partner in der öffentlichen Meinungsbildung betrachtete.[77] In seinen strategischen Überlegungen sah der Bund ihre Aufgabe nicht nur in der Durchführung konkreter Projekte, sondern vor allem in der »Förderung der Überzeugung von der Notwendigkeit der Entwicklungshilfe bei der schweizerischen Bevölkerung«.[78] Das von Missionswerken über Jahrzehnte aufgebaute Vertrauen zwischen Spender:innen und Missionar:innen wurde damit funktionalisiert, um der jungen staatlichen Entwicklungspolitik Legitimität zu verleihen.

Gerade hier zeigte sich, dass die offiziell propagierte Trennung zwischen säkularer Entwicklungshilfe und religiöser Mission in der Praxis durchlässig blieb. Während sich der DftZ inhaltlich von der Glaubensverbreitung distanzierte, griff er kommunikativ bewusst auf deren religiös-ethische Semantik zurück. So erklärte der PR-Verantwortliche Rudolf Frei, die Ausstellung des DftZ an der Expo 1964 solle die Frage »Warum Entwicklungshilfe?« nicht nur politisch, wirtschaftlich und humanitär, sondern ausdrücklich auch christlich beantworten: Die Not der Mitmenschen in aller Welt rufe die Schweizer:innen aufgrund ihres christli-

75 Im Begriff der Dritten Welt bündelten sich die Dekolonisation, das Interpretationsraster der ›Entwicklung‹ und die Dynamiken des Kalten Krieges. Als politischer Raum sowie als Ordnungsmuster oszillierte er dabei zwischen Fremd- und Selbsteinschreibung. Ausgezeichnet dazu: Kalter, Christoph: Die Entdeckung der Dritten Welt. Dekolonisierung und neue radikale Linke in Frankreich, Frankfurt a. M. 2011.

76 Vgl. Küffer, Manuel: Das späte Erwachen der Politiker. Die Parteien und die Entwicklungshilfe des Bundes 1951–1961, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 497–509.

77 Welche grosse Bedeutung der DftZ einer umfassenden Öffentlichkeitsarbeit beimass, zeigte sich unter anderem darin, dass er unmittelbar nach seiner Gründung 1961 auch eine entsprechende Stelle für einen Informationsdienst gründete; vgl. Gees: Amtliche Aufklärung des Schweizervolkes.

78 O. A.: Notiz an Herrn Lindt, Missionen und technische Zusammenarbeit, Bern, 18.11.1964, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Zentrale Ablage, Beziehungen, Schweiz, Schweiz. Missionen Prinzipielles, E2005A#1978/137#1964*.

chen Glaubens zum Handeln und damit zur Unterstützung der Entwicklungshilfe auf.[79] Diese rhetorische Rückbindung an den christlichen Wertehorizont verlieh der staatlichen Entwicklungspolitik eine moralische Tiefendimension, die sie selbst nicht erzeugen konnte. Damit wurde Religion – trotz institutioneller Säkularisierung – zum symbolischen Legitimationskapital.

Im Gegenzug verstanden es die Missionen, ihren hohen Bekanntheitsgrad und ihre kommunikative Reichweite als strategisches Argument in der Zusammenarbeit mit dem Bund einzusetzen. Im Rahmen der bereits erwähnten Lobbyarbeit für den 90-Millionen-Kredit von 1964 sicherte der katholische Missionsrat dem Bundesrat zu, die schweizerische Öffentlichkeit »durch Presse, Radio und Fernsehen über die Entwicklungsländer und die Notwendigkeit einer grosszügigeren Entwicklungshilfe« zu informieren.[80] Öffentlichkeitsarbeit wurde damit explizit zur politischen Gegenleistung für finanzielle Unterstützung erklärt.

Die Zusammenarbeit war jedoch nicht immer konfliktfrei. Als der DftZ in einer Pressemeldung die kirchlichen Hilfswerke lediglich allgemein, aber nicht namentlich erwähnte, protestierte der Direktor der Caritas umgehend. Angesichts der »sehr heiklen Situation und grossen Empfindlichkeiten« müsse, so seine Begründung, auf eine sichtbare Nennung der Hilfswerke unbedingt geachtet werden, da »unsere vielen Spender und sie gehen in die Hunderttausende […] bei solchen Publikationen eben auch den Namen ihres Hilfswerks suchen und finden möchten«.

Ein Laienhelfer der Missionsgesellschaft Bethlehem, der in Formosa (Taiwan) tätig war, veröffentlichte in den *Neuen Berner Nachrichten* einen Dankesartikel für das erfolgreiche »Missionsjahr« 1960, in dem er zugleich Skepsis gegenüber der staatlichen Entwicklungshilfe äusserte. Aufgrund seiner Erfahrungen vor Ort habe er gesehen, »wie die amerikanische Entwicklungshilfe zum Teil in den Hosensäcken von Parteisekretären verschwindet« – solche Hilfe sei »verlorenes Geld« und könne sich »am Ende gegen die Spender selber richten«.[81] Die Bevölkerung reagiere empfindlich auf den »Überheblichkeitsdünkel« der Europäer.[82] Daher, so sein Fazit, sollten die Schweizer Entwicklungsgelder vor allem den Missionen zugeführt werden, wo sie die besten Früchte trügen.

---

79 Frei, Rudolf: Entwicklungshilfe und Expo 1964, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Zentrale Ablage, Beziehungen, Schweiz, Schweiz. Missionen Prinzipielles, E2005A#1978/137#1964*.

80 Schweizerischer Evangelischer Missionsrat; Schweizerischer Katholischer Missionsrat: Betr. Botschaft des Bundesrates vom 29. Mai 1964, Schreiben an Mitglieder der Bundesversammlung, 01.09.1964, StALU, Archiv SMB, Katholischer Missionsrat.

81 O. A.: Von Bern nach Formosa, in: Neue Berner Nachrichten, 02.09.1961, StALU, Archiv SMB, Katholischer Missionsrat.

82 Ebd.

Der »Delegierte für technische Zusammenarbeit« reagierte prompt. Er machte die Caritas auf den Artikel aufmerksam und kritisierte, dass dieser Beitrag für eine positive internationale Zusammenarbeit schädlich sein könne. Die Caritas teilte diese Einschätzung und ersuchte die Missionsgesellschaft Bethlehem, den jungen Mann auf Formosa zu ermahnen, das Thema staatlicher Entwicklungshilfe künftig nicht mehr öffentlich zu kommentieren. Er sei nicht genügend orientiert; zudem sei »in unserem Lande allseitig guter Wille vorhanden«, und diesen wolle man auf keinen Fall gefährden.[83]

Die enge, wenn auch stellenweise konflikthafte Kooperation zwischen Staat und Mission konnte jedoch nicht verhindern, dass sich die öffentliche Meinung ab Mitte der 1960er-Jahre grundlegend veränderte. Die anfängliche Zustimmung zu den Leitideen der Entwicklungshilfe begann zu erodieren. 1968 erhielt Professor Gerhard Schmidtchen von sechs entwicklungspolitisch motivierten Institutionen, darunter auch dem DftZ, den Auftrag, die Einstellung der Schweizer Bevölkerung zur Entwicklungshilfe empirisch zu untersuchen. Seine Studie »Schweizer Entwicklungshilfe – Innenansichten der Aussenpolitik« kam zu einem ernüchternden Befund:

»Zwar sind die Politiker aller Länder und Konfessionen davon überzeugt, dass wir ohne Entwicklungshilfe kein sinnvolles Weltsystem bekommen und damit die Zukunftschancen der entwickelten Völker selbst gefährden, aber die Bürger eben dieser Länder machen nicht mit.«[84]

Diese Diagnose markierte das Ende jener euphorischen Aufbruchsstimmung der frühen 1960er-Jahre, in der Entwicklungspolitik als unantastbares Projekt gegolten hatte.[85]

Menschliche Seite des Souveräns ansprechen

Der Umschwung in der öffentlichen Einstellung gegenüber der Entwicklungspolitik stellte die Schweizer Regierung vor ein besonderes Problem: In einem direktdemokratischen System war Entwicklungshilfe nicht nur ein administratives Politikfeld, sondern ein Gegenstand öffentlicher Zustimmung. Der Souverän – die Stimmbürger:innen – konnte jederzeit über finanzielle Rahmenkredite oder Gesetzesinitiativen mitentscheiden.

---

83 Estermann, H.: Schreiben an Eric Mentha, 29.09.1961, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee (1960–1962), E2003-03#1976/44#109*.

84 Gees: Amtliche Aufklärung des Schweizervolkes, S. 537.

85 Buri, Susanne: Euphorie weicht der Ernüchterung. Mobilisierung der Öffentlichkeit durch das Schweizerische Hilfswerk für aussereuropäische Gebiete, 1955–1965, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 529.

Im Verlauf der 1970er-Jahre verschärfte sich diese Situation. Von rechts und aus wirtschaftsnahen Kreisen kam zunehmender Widerstand gegen die Ausweitung staatlicher Entwicklungshilfe, während von links, aus tiersmondistisch inspirierten Gruppierungen, Kritik an der fehlenden strukturellen Radikalität der offiziellen Politik laut wurde.

Auf Druck des Parlaments liess der Bundesrat 1973 einen ersten Gesetzesentwurf über die Entwicklungshilfe ausarbeiten und schickte ihn in die Vernehmlassung. In der SMB-Zeitschrift *Wendekreis* kommentierte ein CVP-Nationalrat die Vorlage mit deutlicher Besorgnis. Besonders der Passus, wonach der Bund, »sofern es ihm angezeigt erscheint und die zu seiner Verfügung stehenden Mittel es gestatten, die Bestrebungen privater Stellen unterstützen« könne, löste Kritik aus. Eine solche Formulierung, so der Kommentar, untergrabe die Bedeutung privater Initiativen, deren Hilfe sich in der Vergangenheit gerade als die wirksamste erwiesen habe.[86]

Auch ein als Leserbrief ausgewiesener Beitrag im *Wendekreis* sprach davon, dass der Bund mit dieser Formulierung »wieder einmal seine ganze Skepsis gegenüber den Schweizer Missionaren« geltend gemacht habe.[87] In der Vergangenheit, so der Verfasser, habe man die Leistungen der Mission zwar immer wieder lobend hervorgehoben – meist jedoch nur als rhetorisches Alibi, um staatliche Mittelaufstockungen zu rechtfertigen. Nun, da eine gesetzliche Grundlage geschaffen werden sollte, wende sich das Blatt: Der Staat nutze Vorbehalte, um sich aus der Verantwortung gegenüber den Missionaren zurückzuziehen.[88]

Die Auseinandersetzung blieb nicht auf kirchliche Kreise beschränkt. Auch rechte und rechtskonservative Gruppierungen sahen in der geplanten Gesetzesgrundlage eine übermässige Ausweitung. Die »Nationale Aktion« um James Schwarzenbach drohte offen mit dem Referendum. Damit wurde Entwicklungspolitik zu einem Gegenstand parteipolitischer Polarisierung. Die parlamentarische Behandlung des Gesetzes zog sich aufgrund der ökonomischen Turbulenzen infolge der Ölkrise 1973 über Jahre hin. Als der Bundesrat 1975 beschloss, der Internationalen Entwicklungsorganisation (IDA) der Weltbank einen Kredit von 200 Millionen Franken zu bewilligen, verlagerte sich die Auseinandersetzung auf ein anderes Terrain: Der dem obligatorischen Referendum unterliegende Staatsvertrag wurde zur symbolischen Abstimmung über Sinn und Legitimität der gesamten schweizerischen Entwicklungspolitik.

---

86 Müller-Marzohl, Alfons: Gesetz für Entwicklungshilfe. Sind private Hilfswerke Stiefkinder des Bundes?, in: Wendekreis 78 (3), 1973, S. 7.

87 Segesser, Hans: Missionare – Zweitklassware?, in: Bethlehem-Jahrbuch 53, 1974, S. 54.

88 Ebd.

Im Zusammenhang mit dem IDA-Kredit traten die unterschiedlichen Anschauungen über Ziele und Mittel der Entwicklungspolitik offen zutage. Von rechter Seite wurde argumentiert, dass Kredite an internationale Organisationen abzulehnen seien. Statt unüberschaubarer Zahlungen an bürokratische Institutionen brauche es kleinere, direkt kontrollierbare Beiträge. Die tiersmondistisch orientierten Gruppen, darunter auch die Missionsgesellschaft Bethlehem, lehnten den Kredit ebenfalls ab, jedoch aus gänzlich anderer Motivation: Sie sahen darin eine Verkehrung der Entwicklungshilfe, weil der IDA-Kredit primär den Exportinteressen der Schweiz diene und jene globalen Abhängigkeiten stärke, die eigentliche ›Entwicklung‹ verhinderten. Diese Position brachte die SMB in ein strategisch heikles Dilemma. Sie befand sich plötzlich in einer unheiligen Allianz mit Kräften, deren ideologische Haltung sie grundsätzlich ablehnte.

Der *Wendekreis* bemühte sich, diese Spannung rhetorisch aufzulösen. In einem programmatischen Artikel versicherte die Redaktion den Leser:innen, man sei denjenigen, die dem Kredit zustimmten, »nicht böse« – schliesslich verstünden sie ihre Zustimmung als Ausdruck solidarischer Gesinnung. Doch wer den ›Entwicklungsländern‹ einen wirklich selbstlosen Dienst erweisen wolle, müsse »mutig Nein« stimmen:

»Sie brauchen dabei keine Angst zu haben, als Schwarzenbach-Anhänger zu gelten. Da müsste ja ein Ross lachen. Die Schwarzenbach-Republikaner stimmen NEIN, weil ihnen die Probleme der Dritten Welt letztlich ›schnorz‹ sind. Das ist die grösste Verantwortungslosigkeit, die es zur Zeit auf der Welt überhaupt geben kann. Wir dagegen stimmen NEIN, weil es einfach unverantwortlich ist, unsere wirtschaftlichen Probleme auf dem Rücken und auf Kosten der Menschen in der Dritten Welt auszutragen.«[89]

Die SMB kommunizierte damit eine klare moralische Abgrenzung vom rechten Lager, während sie gleichzeitig die politischen Zweckgemeinschaften pragmatisch in Kauf nahm, sofern diese dem übergeordneten Ziel dienten. Mit der ironischen Bemerkung, »warum sollen seine Anhänger nicht auch einmal unsere ›Wasserträger‹ sein!«, brach der *Wendekreis* die ideologische Schwere der Situation bewusst auf.[90]

Die ungewöhnliche Allianz zwischen den Rechten und der ausserparlamentarischen Opposition führte schliesslich zur Annahme des Referendums. Das Schweizer Stimmvolk lehnte den IDA-Kredit ab – und zum ersten Mal wurde eine entwicklungspolitische Vorlage an der Urne entschieden. Im *Wendekreis* wurde das Abstimmungsergebnis nicht als Ausdruck einer grundsätzlichen Ablehnung von Entwicklungshilfe interpretiert, sondern als Reaktion auf deren instrumentelle Begründung. Die Ablehnung habe weniger mit Skepsis gegen-

89 Zurfluh, Werner: Geschäft mit Entwicklungshilfe. Mit dem IDA-Kredit hilft die Schweiz sich selbst, in: Wendekreis 81 (5), 1976, S. 36.

90 Ebd.

über der Entwicklungshilfe zu tun gehabt, sondern vielmehr mit der Verletzung der breit verankerten karitativen Einstellung der Schweizer:innen: »Die Propagandisten des IDA-Kredits, allen voran die Vertreter des Politischen und des Volkswirtschafts-Departements sind monatelang mit Holzschuhen auf dieser empfindlichen Seelenlandschaft herumgetrampelt.«[91]

Bemerkenswerterweise formulierte auch James Schwarzenbach, der das Referendum von rechts unterstützt hatte, eine ähnliche Deutung – allerdings im Rahmen seiner nationalkonservativen Agenda. Das Resultat, so Schwarzenbach, belege die weitverbreitete Skepsis des Schweizervolkes gegenüber internationalen Organisationen. »Die Schweiz, die keine kolonialistische Vergangenheit hat, darf es sich erlauben, in der Entwicklungszusammenarbeit eigene, ihr wesensgemässe Wege zu gehen.«[92] Aus seiner Sicht müsse dies vor allem die Linderung von »Not, Hunger und Armut im Geiste christlicher Caritas und im Rahmen des für unsern Kleinstaat Möglichen« bedeuten, wobei die erfreulichen Spendenergebnisse des »Fastenopfers« oder von »Brot für Brüder« diese Geisteshaltung deutlich belegten.[93]

Damit entstand eine paradoxe Überschneidung religiöser und nationalistischer Semantiken: Sowohl die Missionsgesellschaft als auch der rechtskonservative Politiker reklamierten einen christlich-karitativen Altruismus als Fundament der schweizerischen Entwicklungshilfe, jedoch mit gegensätzlicher Zielsetzung. Auch Paul Jolles, Direktor der Eidgenössischen Handelsabteilung, betonte, Entwicklungspolitik müsse von der gesamtgesellschaftlichen Überzeugung getragen werden, dass es sich dabei um eine prioritäre Aufgabe handele. Bei dieser ›Überzeugungsarbeit‹ seien die privaten Entwicklungsorganisationen von grösster Bedeutung, da sie »das Privileg« hätten, »menschliche Motivierungen in den Vordergrund zu stellen und damit eine Seite des Schweizerbürgers anzusprechen, die Gott sei Dank im Allgemeinen doch recht gut entwickelt« sei.[94]

Von politischen Akteuren ganz unterschiedlicher Couleur wurde im entwicklungspolitischen Diskurs das Selbstbild einer altruistischen, selbstlosen Schweiz perpetuiert und in religiöse Zusammenhänge gestellt. Diese Vorstellung speiste sich aus der langen Sammel- und Spendentradition der Missionen und wurde geradezu nahtlos in den entwicklungspolitischen Kontext überführt. Während sich die Deutungen globaler Zusammenhänge wandelten, blieb dieser Kernaspekt des ›Eigenen‹ ungebrochen wirksam.

---

91 Zurfluh, Werner: Der Weg ist frei! Der IDA-Kredit ging bachab – die Entwicklungshilfe kann beginnen, in: Wendekreis 81 (8/9), 1976, S. 32–33.

92 Schwarzenbach, James: Gegen die Weltmacht der Grossfinanz, in: Wendekreis 83 (6), 1978, S. 27.

93 Gachet, André: Zwei Jahre nach dem IDA-Schock, in: Wendekreis 83 (6), 1978, S. 28–29.

94 Dosch, Men: Priorität für Entwicklungspolitik, in: Wendekreis 83 (6), 1978, S. 18–19.

Die Anknüpfung an den vermeintlichen schweizerischen Altruismus diente zugleich als simplifizierendes Element in einem zunehmend komplexen Politikfeld. Jolles sah im Wirken der privaten Organisationen das Verdienst, dass sich in der Bevölkerung ein breiteres Verständnis von Entwicklungshilfe etabliert habe – eines, das über rein ökonomische Fortschrittsvorstellungen hinausreiche. Zugleich warnte er jedoch davor, das Stimmvolk mit zu vielen widersprüchlichen Positionen und Perspektiven zu konfrontieren. Sonst könne leicht der Eindruck entstehen, dass »in der Entwicklungspolitik allzu viele Dinge kontrovers sind, dass das Problem eigentlich zu kompliziert sei, um überhaupt angegangen zu werden, oder zu widersprüchlich, als dass Aussicht bestünde, eine gemeinsame und kohärente Konzeption durchzuführen«.[95]

Angesichts der ausbleibenden Erfolge technokratischer Entwicklungshilfe und alternativer globaler Ordnungsvorstellungen griffen politische Akteure verstärkt auf religiöse Werthaltungen als Ressourcen der Kontingenzbewältigung zurück. Moralisch-ethische Argumente sollten Stabilität und Sinn in einem Feld schaffen, das von Unsicherheit, Zielkonflikten und Erfolgsdruck geprägt war. Damit nahmen religiöse Akteur:innen eine zentrale Aufgabe der politischen Legitimation wahr. Die Missionsgesellschaft Bethlehem verstand ihre Aufgabe zunehmend als politische Bewusstseinsarbeit, nicht mehr nur als karitative Ergänzung staatlicher Politik, sondern als oppositionelle Stimme innerhalb einer erweiterten Öffentlichkeit. Kirchliche Caritas sei, so ihre Deutung, nur »eine halbe Sache«, wenn sie nicht zugleich die strukturellen Ursachen von Armut und Ungleichheit benenne. Eine neutrale oder apolitische Haltung galt als unvereinbar mit dem christlichen Auftrag; ja Gott selbst wurde als »ganz und gar parteiisch« beschrieben.[96]

Diese zunehmende Politisierung kirchlicher Entwicklungskommunikation stiess bei den Unterstützer:innen jedoch keineswegs auf ungeteilte Zustimmung. Eine Meinungsumfrage im Kanton Zürich Ende der 1970er-Jahre zeigte, dass zwar 86 Prozent der Befragten die kirchliche Caritas als dringend bis sehr dringend erachteten, aber nur 26 Prozent ein Engagement der Kirche in Politik und Wissenschaft befürworteten.[97] Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte Josef Bieger in seiner empirischen Untersuchung zur Einstellung der deutschsprachigen Katholik:innen gegenüber Mission und Entwicklungspolitik. Er stellte fest, dass politische Stellungnahmen die Spendenergebnisse kirchlicher Hilfswerke deutlich minderten. Dieses Spannungsverhältnis bezeichnete er als das zentrale

95 Ebd.

96 Dosch, Men: Christentum und Politik. »Mit der Bergpredigt kann man nicht regieren«, in: Wendekreis 85 (7), 1980, S. 5–7.

97 Ebd.

Dilemma konfessioneller Entwicklungsorganisationen: Einerseits komme heute niemand mehr daran vorbei, politische und strukturelle Ursachen globaler Ungleichheit zu benennen, andererseits fehle für eine solche Politisierung die Akzeptanz innerhalb der Glaubensgemeinschaft.[98]

Vor diesem Hintergrund reagierte das »Fastenopfer« 1979 mit einer gezielten strategischen Neuorientierung. Das Hilfswerk sprach sich für grössere Zurückhaltung bei politischen Stellungnahmen aus und forderte, den kirchlichen Einfluss auf die Politik nicht durch Parolen oder direkte Interventionen, sondern durch moralische Bewusstseinsbildung geltend zu machen. Entscheidend sei, so die offizielle Begründung, die Schaffung einer »entschiedenen Haltung der Liebe und Gerechtigkeit […] und des entsprechenden Willens zur Solidarität und des Bewusstseins der Verantwortung für das Wohl des Nächsten«. Das Hauptziel bleibe, »die Schweizer zur Hilfe« zu überzeugen.[99] Das Ergebnis der Sammelaktion schien dem Hilfswerk recht zu geben: 1979 gingen rund 18 Millionen Franken an das »Fastenopfer« – über eine Million mehr als im Vorjahr.

Im entstehenden Feld der Entwicklungspolitik waren Ausgestaltung, Reichweite und Bedeutung des Religiösen intensiv umkämpft. In der ›Modernisierung‹ des ›Anderen‹ wurden Missionen zwar als Vorläufer und Wegbereiter anerkannt, doch sollte auf ihre Erfahrungen weitgehend säkular aufgebaut werden, um den ›Fortschritt‹ aussereuropäischer Gesellschaften zu fördern. Gleichzeitig wurde im Hinblick auf das ›Eigene‹ gerne auf religiöse Werthaltungen verwiesen und die Legitimität der Entwicklungspolitik im innenpolitischen Raum zunehmend über religiöse bzw. transformierte moralische Codes hergestellt – etwa durch Verweise auf Nächstenliebe, Solidarität und humanitäre Verantwortung. Diese Nutzung und gleichzeitig Umcodierung des Religiösen verlieh staatlichem Handeln eine zusätzliche Fundierung.

Besonders in den 1970er-Jahren, als der Glaube an technokratische Fortschrittsmodelle zu bröckeln begann und konkurrierende Deutungen globaler Ungleichheit aufkamen, gewann diese religiös-ethische Dimension an Gewicht. Unterschiedlichste Akteur:innen griffen auf religiös codierte Diskurse zurück, um Orientierung und Legitimation zu stiften. Diese Strategie der Kontingenzbewältigung erwies sich als ausgesprochen wirksam: Sie stabilisierte das gesellschaftliche Selbstbild der Schweiz als altruistische, solidarische Nation und sicherte die breite Zustimmung zu einem karitativ verstandenen Konzept von

98 Bieger, Josef: Mission und Entwicklungshilfe im Urteil der deutschschweizer Katholiken: eine empirische Untersuchung, Diss. phil. I Basel, Pratteln 1978.

99 O. A.: Politische Stellungnahmen des Fastenopfers? Gemeinsame Studientagung von Aktions- und Stiftungsrat, in: Neue Zürcher Nachrichten, 26.06.1979.

Entwicklungshilfe. Die Missionsgesellschaft Bethlehem trug entscheidend zu diesem Diskurs bei, indem sie religiöse Sinnmuster bereitstellte, über die sich staatliche wie zivilgesellschaftliche Akteur:innen zugleich als moralisch integer und politisch modern positionieren konnten.

3.2 Eindämmen. Missionare und die rhodesische *Community Development*-Politik

Die katholischen Bischöfe in Südrhodesien sahen sich 1963 veranlasst, in einem Hirtenbrief zur neuen *Community Development*-Politik der *weissen* Siedlerregierung Stellung zu nehmen. Zwar beurteilten sie das darin enthaltene Versprechen einer verstärkten Verantwortungsübertragung an lokale Gemeinschaften als »not to be regarded in itself as something essentially wrong«.[100] Vielmehr stehe die Idee einer dezentralen Verantwortungsübertragung im Einklang mit der katholischen Soziallehre, nach der Aufgaben des Gemeinwohls den subsidiären Gemeinschaften nicht von einer übergeordneten Autorität entzogen werden sollten.

Ihre ›grosse Sorge‹ richtete sich jedoch auf die konkrete Umsetzung: Die Einbindung missionarisch gegründeter und geleiteter Primarschulen in die Verantwortung von *Local Councils* erschien den Bischöfen als unzulässige Einmischung in kirchliche Angelegenheiten und als gezielte Einschränkung ihres gesellschaftlichen Einflusses.[101] Der Hirtenbrief markierte damit den Beginn eines sich rasch verschärfenden Spannungsverhältnisses zwischen katholischer Kirche und Siedlerstaat – ein Konflikt, der in den 1970er-Jahren zum Bruch mit der bis dahin ›guten Beziehung‹ und engen Kooperation führte, die Mission und Verwaltung seit der Kolonisierung des Landes verbunden hatten. Die Frage nach der Kontrolle über die Bildungsinstitutionen wurde zum Kristallisationspunkt einer grösseren Auseinandersetzung über die gesellschaftliche und politische Rolle der katholischen Kirche im kolonialen Simbabwe. Sie steht einerseits exemplarisch für die dilemmatischen Kooperationen im Siedlerstaat, andererseits für die gesellschaftlichen und politischen Verschiebungen infolge der Machtübernahme der *Rhodesian Front*.

Die Strategie einer gelenkten ›Gemeinschaftsentwicklung‹ zur Veränderung der sozioökonomischen Verhältnisse in der afrikanischen Gesellschaft stellte einen Versuch der rhodesischen Regierung dar, unter dem Deckmantel von ›Ent-

100 Plangger, Albert (Hg.): Rhodesia – the Moral Issue. Pastoral Letters of the Catholic Bishops, Gweru 1968, S. 80.
101 Ebd., S. 83.

wicklung‹ ihre segregierende Politik in eine vermeintlich politisch neutrale Form umzuwandeln. Trotz dieser Stossrichtung schuf die *Community Development*-Politik – oft unbeabsichtigt – Räume und Möglichkeiten für die afrikanische Bevölkerung, um ihre Ansprüche einzubringen und durchzusetzen – eine Kräfteverschiebung, die für die Mission ebenso tiefgreifende Folgen hatte wie der Bruch mit der Siedlerregierung.

Kontrolle verlieren – die Schulpolitik

Die südrhodesische Kolonialregierung vergab bereits 1900 rund 1.300 Quadratkilometer Land für Missionsstationen verschiedener Denominationen und sicherte ihnen finanzielle Unterstützung für den Unterhalt von Schulen zu.[102] Die *weissen* Siedler delegierten die Bildung der indigenen Bevölkerung bewusst an die Missionen, legten jedoch zugleich die Bedingungen für die Graduierung der Lehrkräfte und die Lehrpläne fest.[103] So sollte Bildung primär jene Funktion erfüllen, die der kolonialen Arbeitsordnung diente: Afrikanische Schüler:innen sollten zu disziplinierten, arbeitsfähigen und loyalen Arbeitskräften herangebildet werden, die den Anforderungen der *weissen* Arbeitgeber genügten.[104] Entsprechend verlangte die Siedlerregierung, dass Missionsschulen ein »industrial training« anboten, das die Schüler in Handwerksberufe einführte und landwirtschaftliche Ausbildungsformate umfasste.

Diese Form kolonialer Bildungspolitik war auch finanziell klar hierarchisiert. Die Ausgaben für die Schulbildung der Schwarzen Bevölkerung wurden bewusst niedrig gehalten, um soziale Mobilität zu verhindern und den Status quo der Siedlergesellschaft zu sichern. Diese strukturelle Ungleichheit blieb während der gesamten Zeit der *weissen* Minderheitenherrschaft bestehen: Noch 1977 lagen die staatlichen Bildungsausgaben für den Schwarzen Bevölkerungsteil 13-mal tiefer als jene für den *weissen*, obwohl Letztere nur etwa fünf Prozent der Gesamtbevölkerung stellten.[105]

Als politisches Instrument zur territorialen Ordnung des Landes legte die Siedlerregierung fest, dass im Umkreis von drei Kilometern um eine Missionsschule keine weitere errichtet werden durfte.[106] Diese Regelung führte zu einem

102 Parker, Franklin: Education of Africans in Southern Rhodesia, in: Comparative Education Review 3 (2), 1959, S. 28.
103 Elsener: Erinnern und Bezeugen, S. 23.
104 Mlambo, Alois.: A History of Zimbabwe, New York 2014, S. 101.
105 Ebd., S. 103.
106 Summers, Carol: Colonial Lessons. Africans' Education in Southern Rhodesia, 1918–1940, Portsmouth, NH 2002, S. 24.

regelrechten Wettlauf zwischen den einzelnen Denominationen, die möglichst rasch Schulen gründeten, um sich Einflusszonen zu sichern und die Expansion konkurrierender Missionen zu blockieren. Die konfessionellen Konflikte Europas fanden so eine Fortsetzung im kolonialen Raum und manifestierten sich als territoriale Rivalitäten um religiöse Vorherrschaft im südlichen Afrika.

Für die katholischen Missionen besass der Schulbetrieb darüber hinaus zentrale strategische Bedeutung. Die Schulen galten als primäres Vehikel der angestrebten »Heidenmissionierung«. Durch die religiöse Erziehung von Kindern und Jugendlichen sollte langfristig auch deren familiäres Umfeld erreicht und bekehrt werden. Der tägliche Religionsunterricht und die Vorbereitung auf Taufe und Katechumenat bildeten den Kern dieser Strategie. Dank ihrer privilegierten Stellung im Bildungswesen konnten die katholischen Missionen bis in die 1960er-Jahre beträchtliche Taufzahlen und damit sichtbare ›Erfolge‹ im Sinne ihres Missionsauftrags vorweisen.[107]

Dieses Arrangement diente beiden Seiten: Die Kolonialregierung externalisierte Bildungsaufgaben an die Missionen, behielt jedoch durch Vorgaben zu Lehrplänen und Lehrerqualifikationen die Kontrolle über deren Inhalte. Auf diese Weise wurden Missionsschulen zu einem zentralen Pfeiler der kolonialen Ordnung und entlasteten den Staat finanziell. Im Gegenzug profitierte die Kirche erheblich von der politischen und materiellen Unterstützung der Siedlerverwaltung. Die finanzielle Förderung und grossflächige Landzuweisungen ermöglichten der katholischen Mission eine rasche territoriale Expansion und institutionelle Verankerung.[108] Die Übertragung der kirchlichen Schulen an afrikanische Lokalverwaltungen im Rahmen der *Community Development*-Strategie brach diese enge Allianz auf.

Interessen verteidigen – Kollision mit der Siedlerregierung

Die ranghöchsten Vertreter der katholischen Kirche sahen sich veranlasst, in einem Hirtenbrief zur *Community Development*-Politik der Regierung Stellung zu nehmen, weil sie »Anzeichen« dafür bemerkten, dass in Rhodesien das Werk der Kirche nicht nur als weniger wichtig erachtet, sondern zunehmend behindert werde.[109] Der bislang zufriedenstellende *modus vivendi* zwischen Staat und Kirche hinsichtlich der Schulbildung für Afrikaner:innen sei durch eine Politik gefährdet, »die zwar dem Volk im Allgemeinen mehr Autonomie zu geben scheint, es aber gleichzeitig dazu ermutigt, sich von der Vormundschaft der Kirche zu

107 Vgl. unter anderem O. A.: Diocesan Statistics 1959–1965, in: GUTI 14 (10), 1965, S. 148–185.
108 Mlambo: A History of Zimbabwe, S. 97–105.
109 Plangger (Hg.): Rhodesia – the moral issue, S. 78–79.

lösen«.[110] Wenn die Regierung lokale Gemeinschaften ermuntere, Bildungsaufgaben eigenständig zu übernehmen, laufe dies, aus Sicht der Bischöfe, auf eine Erosion des kirchlichen Einflusses hinaus und gefährde ihre Aufgabe, das moralische Bewusstsein der Bürger zu entwickeln.

In der Argumentation des Hirtenbriefs tritt eine ekklesiologische Selbstbeschreibung hervor, die religiöse und politische Souveränität eng verknüpft: Die Kirche sei eine »perfekte Gesellschaft mit einem göttlichen Auftrag zu lehren« und besitze daher nicht nur das Recht, diesen Auftrag auszuführen, sondern auch ein Anrecht auf die dafür notwendigen Mittel – insbesondere auf den Betrieb eigener Bildungsinstitutionen. Dieses Recht, so die Bischöfe weiter, werde »nur in totalitären Staaten« bestritten.[111]

Die scharfen Worte gegenüber der *weissen* Siedlerregierung verdeutlichen, wie stark die katholische Kirche bereits zu Beginn der 1960er-Jahre die neue Politik des *Community Development* als Bedrohung ihrer Stellung wahrnahm. Mit der Machtübernahme der *Rhodesian Front* verschärfte sich dieser Konflikt weiter. Die Übertragung der Missionsschulen an lokale Verwaltungen war in mehrfacher Hinsicht ein strategisch kalkulierter Schachzug des Regimes: Erstens war Bildung eines der drängendsten Themen innerhalb der Siedlerkolonie und stand im Zentrum afrikanischer Forderungen nach sozialer Teilhabe und Gleichberechtigung. Indem die Verwaltung der Primarschulen an ›lokale Regierungen‹ unter der Führung ›traditioneller Chiefs‹ übertragen werden sollte, war das Regime unter Ian Smith bestrebt, dieses Feld aus dem eigenen Verantwortungsbereich zu entfernen.[112] Die Übernahme der Schulen sollte für die Afrikaner:innen als »attractive lure« fungieren, um Unterstützung für das politische Programm zu gewinnen, ohne tatsächliche Machtstrukturen zu verändern.[113]

Zweitens zielte die Reform darauf, den gesellschaftlichen Einfluss der Kirchen systematisch einzudämmen.[114] Offiziell wurde die Neuordnung als bloss »administrative Änderung« deklariert, als Ausdruck »unvermeidbarer Entwicklungen« – ein Prozess, der, so die Regierung, auch in westlichen Ländern zur Ablösung religiöser Bildungsinitiativen durch säkulare Institutionen geführt habe.[115] An-

110 Ebd., S. 83.
111 Ebd., S. 83–84.
112 Vgl. Alexander: The Unsettled Land.
113 Haene, Alois: Circ. 10/64 To: All Priests, 21.04.1964, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Zirkulare des Bischofs Alois Haene an Priester und Brüder der Diözese.
114 So habe der Hauptbeauftragte für afrikanische Bildung auf die entsprechende Frage eines Jesuiten klar geantwortet, dass es bei Community Development wirklich darum gehe, die Missionare an den Rand zu drängen. Plangger, Albert: Ein schmerzliches Dilemma. Zum innerkirchlichen ›Schulstreit‹ in Rhodesien, in: FORUM 1 (3), 1968, S. 127.
115 Scheu, Gertrud: Diocese of Gwelo Social Action Committee: To all Priests and Brothers, 16.07.1976, StALU, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Sitzungsprotokolle.

gesichts der Bedeutung der Schulen für die Missionen als Bekehrungs- und Einflussinstrument bedeutete der Wegfall der Primarschulen jedoch die grösstmögliche Beschneidung missionarischer Aktivität und Einflussnahme in Rhodesien. Während die Missionen bislang einen »zentralen Faktor« der afrikanischen Bildungspolitik dargestellt hatten, sahen sie sich durch die Politik des *Community Development* an den Rand gedrängt und befürchteten, in die innenpolitische Bedeutungslosigkeit zu geraten.[116]

Die beabsichtigte Beschneidung des kirchlichen Einflusses lässt sich als Ausdruck der ideologischen Zwickmühle der Smith-Regierung verstehen. Einerseits versuchte sie den rhodesischen Staat als Bollwerk gegen den Kommunismus, als Verkörperung moralischer Ordnung und christlicher Zivilisation zu inszenieren, um ihre rassistische Politik auf eine ideologische Grundlage zu stellen. Nach der einseitigen Unabhängigkeitserklärung 1965 erhielt das Christentum eine zunehmend zentrale Funktion als Legitimationsrahmen *weisser* Herrschaft – ähnlich wie der Calvinismus in Südafrika, der als religiös codierte Rechtfertigung kolonialer Segregation fungierte.[117] Weil die Kirchen – insbesondere die katholische – durch ihre Verankerung innerhalb der afrikanischen Bevölkerung jedoch eher Vorstellungen eines ›Multiracialism‹[118] vertraten, stellten die realen Vertreter der von der Regierung beanspruchten »christlichen Werte« zugleich ein Hindernis für die radikalisierten *weissen* Vorherrschaftsansprüche dar. Gerade im Bereich der Schulbildung – einem der wichtigsten ideologischen Apparate der Siedlerkolonie – konnte dieser Widerspruch nicht bestehen bleiben. Nach Ian Linden erklärt dies den »inexorable drive to gain full control of Rhodesia's educational system« durch das Smith-Regime.[119]

Die Kompetenzbeschneidung der Kirche ermöglichte es der rhodesischen Regierung schliesslich, ihre eigenen bildungspolitischen Ziele klarer zu akzentuieren. Dabei zeigte sich die Adaptierbarkeit des *Community Development*-Konzepts für unterschiedliche Ansprüche. Offiziell wurde argumentiert, die afrikanische Bevölkerung sei durch die Missionen ›falsch‹ ausgebildet worden; deren Schulen seien zu stark akademisch orientiert und daher mitverantwortlich für die wach-

116 Bruggmann, Edwin: Die Missionsschulen in Süd-Rhodesien, in: ECHO SMB 27 (5), 1963, S. 105–110.

117 Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 93.

118 Unter wechselnden Stichwörtern wie »Multiracialism«, »Nonracialism« und »Partnership« verschrieben sich die Kirchen ab den 1950er-Jahren einer Strömung, die einerseits versuchte, eine Entwicklung hin zu rassistischer Apartheidpolitik nach südafrikanischem Vorbild zu verhindern und andererseits die Forderungen afrikanischer Nationalisten hinauszuzögern. Diese Politik der ›Partnerschaft‹ sah die schrittweise Einführung von ökonomischen und erst anschliessend politischen Privilegien für diejenigen Afrikaner vor, »who achieve a high plane of responsibility and ›civilization‹«. Vgl. Albinski, Henry S.: The Concept of Partnership in the Central African Federation, in: The Review of Politics 19 (2), 1957, S. 186–204.

119 Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 101.

sende Arbeitslosigkeit unter den Afrikaner:innen. Im Sinne des *Community Development*-Konzepts sollte Bildung künftig an den ›echten Bedürfnissen‹ der Gemeinschaften ausgerichtet werden. Der »Minister of Local Government«, Howman, formulierte diese Logik in einer vertraulichen Aussprache mit Kirchenvertretern pointiert: »Die Bildung muss sich an den tatsächlichen Bedürfnissen der Gemeinschaft orientieren. Sie kann nicht als Selbstzweck betrachtet werden. […] Gegenwärtig führt die Bildung nirgendwo hin. Was sollen die Kinder tun, wenn sie die Schule verlassen?«[120]

Demgegenüber argumentierten die Missionare diametral entgegengesetzt. Sie warnten, dass mit der Übernahme der Schulen durch lokale Behörden und der damit einhergehenden Verstaatlichung der Bildung eine Reduktion des Bildungsniveaus einhergehen werde – eine Entwicklung, für die die Kirche sich nicht »bona fide« mitverantwortlich machen könne.[121] Diese befürchtete Drosselung und Niveausenkung stehe sinnbildlich für den Verlust des eigentlichen Ziels von Bildung, das sie im Streben nach Gleichheit und Gerechtigkeit verorteten – einem Bedürfnis, das die neue Politik aus Sicht der Mission gerade nicht erfüllte.[122]

Das eigentlich ›lobenswerte Ziel‹, staatsbürgerliche Verantwortung in den lokalen Gemeinschaften zu fördern, werde mit ungerechtfertigten Methoden verfolgt. Eine wirkliche *Community Development*-Strategie müsse, so die Kirchenvertreter, von unten ausgehen, also Menschen dazu ermutigen, sich selbst zu organisieren und gemeinschaftliche Verantwortung zu übernehmen, nicht durch staatliche Bevormundung. Deshalb sei auch das Fortbestehen kirchlicher Schulen in keiner Weise unvereinbar mit der neuen Politik:

»Unsere kirchlichen Schulen wurden auf Wunsch der Bevölkerung errichtet, die nicht nur die Verantwortung für sie durch Schulkomitees geteilt hat, sondern in vielen Fällen der Kirche finanzielle Unterstützung für die Errichtung der Schulen gegeben hat. Wir können nicht erkennen, wie die Abschaffung dieser glücklichen Beziehung zwischen Kirche und Volk dem Land irgendeinen Nutzen bringen kann, besonders da die kirchlichen Autoritäten bereits damit begonnen haben, lokale Laienkomitees auszubilden und anzuleiten, unter kirchlicher Führung mehr und mehr Verantwortung in Angelegenheiten von gemeinsamem Interesse zu übernehmen und auszuüben.«[123]

Die Auseinandersetzungen um die afrikanische Bildungspolitik offenbaren somit ein Ringen um Definitionsmacht über zentrale Begriffe wie »Bildung«, »Bedürf-

120 Ebd.

121 Plangger, Albert: Ein schmerzliches Dilemma. Zum innerkirchlichen ›Schulstreit‹ in Rhodesien, in: FORUM 1 (3), 1968, S. 127.

122 Haene: Circ. 10/64 To: All Priests.

123 Catholic Bishops of Rhodesia: Problems of our People. Pastoral Instruction of the Catholic Bishops of Rhodesia, 16. Juli 1963, S. 84–85.

nis« und »Verantwortung«. Das Konzept des *Community Development* diente dabei beiden Seiten, um unter dem Deckmantel vermeintlicher afrikanischer Interessen ihre jeweiligen Ansprüche zu verteidigen und durchzusetzen.

Die Hoffnung der Bischöfe auf eine Fortführung des seit Jahrzehnten etablierten Arrangements zwischen Kirche und Staat zerschlug sich im Verlauf der 1960er-Jahre endgültig. Zunehmend wurde deutlich, dass die Smith-Regierung die volle Kontrolle über das Bildungssystem anstrebte. Im Jahr 1967 kündigte sie an, künftig nur noch 95 Prozent der Lehrerlöhne zu übernehmen; die verbleibenden Mittel sollten von den Missionen oder den Eltern getragen werden.[124] Nach Ian Linden zeigte dieser Entscheid, der durch finanziellen Druck die Unterstützung des *Community Development*-Plans befördern sollte, unmissverständlich, dass der Staat entschlossen war, die Kirchen zu Fall zu bringen.[125] Die SMB-Missionare sahen sich gezwungen, diesem Druck nachzugeben. Nach Inkrafttreten des Beschlusses im Januar 1971 verblieben in der Diözese Gwelo von ehemals 247 Primarschulen nur noch 25 unter ihrer Verwaltung.[126] Dieser Rückzug aus dem Bildungswesen bedeutete nicht nur einen institutionellen, sondern auch einen symbolischen Machtverlust.

Unter afrikanischen Klerikern löste die Entscheidung scharfe Kritik aus. Es sei zunehmend schwierig, die Gläubigen davon zu überzeugen, dass die Kirche nicht nur eine *weisse* Religion und Institution repräsentiere, die im entscheidenden Moment die Verantwortung abgebe. Auch innerhalb der SMB äusserten Missionare die Befürchtung, dass der Schritt als Verrat an der Schwarzen Bevölkerung wahrgenommen werden könne.[127] So führte das *Community Development*-Vorgehen der Regierung auf lokaler Ebene dazu, dass sich bestehende Ambivalenzen und Diskrepanzen zwischen Mission und Missionierten verstärkten.

Echte Bedürfnisse – afrikanische Handlungsmacht und dekoloniale Impulse

Die enge Allianz zwischen Kirche und Kolonialstaat, die sich seit der *weissen* Besiedlung des Landes herausgebildet hatte, stellte die katholische Kirche und ihre Missionen gegenüber der afrikanischen Bevölkerung vor ein strukturelles Di-

124 Plangger, Albert: Our Primary Schools: Recent Development, in: Pakati pedu 1 (11/12), 1969, S. 175.

125 Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 108.

126 Insgesamt wurden im kolonialen Simbabwe zehn Schulen geschlossen, 550 blieben Missionsschulen, 680 wurden fortan unter der Leitung einer Lokalregierung geführt und 1.248 als sogenannte »Sponsored Schools«, die bis zur Entstehung von Lokalregierungen durch einen Regierungsinspektor und einen afrikanischen Manager geführt wurden. Michlig, Josef: Ende einer Epoche? Die Abgabe der Missionsschulen der Diözese Gwelo im Januar 1971, in: FORUM 5 (2), 1972, S. 51–53.

127 Zurfluh, Werner: Der Flaschenhals. Die prekäre Situation der schwarzen Schulen. Interview mit Paul Züllig, in: Bethlehem 75 (11), 1970, S. 481.

lemma. Indem sie von der politischen und ökonomischen Infrastruktur der Kolonialherrschaft profitierten, rückten sie unweigerlich näher an die *weisse* Siedlerelite heran. Ihr eigentliches Ziel der religiösen Bekehrung der Afrikaner:innen erforderte jedoch eine gewisse Distanzierung von eben jener Unterdrückungsordnung, in die sie selbst eingebettet war. Für die SMB-Missionare im kolonialen Simbabwe stellte sich dieses Spannungsverhältnis in besonderer Schärfe: Aufgrund ihres abgelegenen Einsatzgebietes mit überwiegend Schwarzer Bevölkerung waren sie stärker mit afrikanischen Forderungen und Ansprüchen konfrontiert und deutlicher auf die Zusammenarbeit mit afrikanischen *intermediaries* angewiesen als etwa die englischen Jesuiten, die in urbanen, von *Weissen* dominierten Pfarreien wirkten.

Die ohnehin ambivalente Stellung der Mission wurde durch die Implementierung der *Community Development*-Politik zusätzlich verschärft und musste neu austariert werden. Zwar lehnten afrikanische Nationalisten diese politische Stossrichtung der Smith-Regierung mehrheitlich ab, weil sie darin den Versuch einer weiterführenden Politik getrennter Entwicklung nach südafrikanischem Vorbild erkannten. Auf lokaler Ebene stiess vor allem die geplante Übernahme der Missionsschulen unter eigene Verwaltung jedoch auf Zustimmung – nicht zuletzt aus pragmatisch-ökonomischen Gründen.

Seit Beginn der 1950er-Jahre galt aufgrund der Empfehlung einer Untersuchungskommission die Regelung, dass der Staat die afrikanische Bildung in den urbanen Zentren übernahm, während in den ruralen Gebieten die Missionen zuständig blieben. Diese Zweiteilung führte dazu, dass afrikanische Kinder in den Städten kostenlosen Zugang zu staatlichen Schulen hatten, während Eltern auf dem Land für Missionsschulen ein Schulgeld entrichten mussten. Das Resultat war eine territoriale Ungleichheit im Bildungswesen und eine gewisse Unzufriedenheit mit den Missionen, die in der Wahrnehmung mancher Eltern für diesen Missstand verantwortlich gemacht wurden. Ein SMB-Missionar beklagte die »seltsame Situation«, dass »die Schwarzen die Missionare dafür verantwortlich machen, wenn ihren Forderungen nach besseren Schulungsmöglichkeiten nicht entsprochen wird«.[128] Das koloniale Arrangement gereichte der religiösen Mission somit nicht immer zum Vorteil; ihre strukturelle Nähe zur Siedlerregierung wurde im lokalen Kontext zur Quelle von Misstrauen.

In dieser Situation schien die Selbstverwaltung der Primarschulen für viele neu entstehende afrikanische Kommunalvertretungen attraktiv zu sein. Die Berichte der SMB-Missionare über Sitzungen, in denen diese Frage verhandelt wurde, zeugen einerseits von ihrem deutlichen Widerstand gegen die geplante

128 Christen, Eduard: Memorandum der katholischen Bischöfe Südrhodesiens an die Untersuchungskommission des Erziehungsdepartements, in: ECHO SMB 27 (2), 1963, S. 44–48.

Verantwortungsübertragung, andererseits von ihrer Machtlosigkeit im lokalen Entscheidungsprozess. Nach ihren Schilderungen plädierten die Mitglieder der »Councils« mehrheitlich für die Übernahme der Schulen, »while the ordinary African was not so keen«.[129] Einige »Leader« seien, so die Missionsberichte, weniger vom Gemeinwohl als von persönlichem Machtstreben motiviert, andere hingegen der echten Überzeugung, nun »grown up« zu sein und mehr Verantwortung übernehmen zu können.[130]

Diese Gegenüberstellung einer angeblich machtorientierten lokalen Elite und einer vermeintlich unpolitischen einfachen Bevölkerung besass für die Mission eine klare Funktion: Sie erlaubte es, den eigenen Widerstand gegen die Bildungsreform weiterhin als Ausdruck der ›wahren Interessen‹ der Afrikaner:innen zu rahmen. Indem die Missionare die »Councils« als von persönlichen Ambitionen geleitet darstellten, konnten sie ihr Festhalten an kirchlicher Kontrolle als Schutz der breiten Bevölkerung deuten. Immer wieder forderten sie daher, die Eltern selbst stärker in die Entscheidungsprozesse einzubeziehen, da diese – so ihr Argument – »all against the taking over of schools by the Council« seien.[131] Die Council-Mitglieder reagierten teils erbost auf diese Forderung, weil sie ihre Funktion und ihre Entscheidungsbefugnisse als gewählte Vertreter in Frage gestellt sahen.[132]

Das Misstrauen der Mission gegenüber den lokalen Verwaltungsräten speiste sich auch aus tieferliegenden Befürchtungen. Einige Priester vermuteten, die ›Councils‹ seien den Missionaren grundsätzlich »nicht gut gesinnt« – ein Erbe früherer Konflikte und kolonialer Asymmetrien.[133] Einzelne Missionare räumten ein, dass dieses Unbehagen teilweise hausgemacht war: Die Eltern seien lange Zeit von einer tatsächlichen Mitbestimmung in Schulfragen ausgeschlossen gewesen.[134] Zwar beriefen sich die katholischen Bischöfe immer wieder auf das Recht der Eltern auf eine christliche Schulbildung, die nur durch kirchliche Leitung gesichert sei.[135] Doch in internen Diskussionen unter den SMB-Missionaren zeigte sich, dass das Interesse an religiöser Erziehung unter den Afrikaner:innen

129 Haene, Alois: Circ. 3/64 To: All Priests, Community Development and Schools, 31.01.1964, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Zirkulare des Bischofs Alois Haene an Priester und Brüder der Diözese.

130 Ebd.

131 Haene, Alois: Circ. 5/64 To all priests, Community Development and Schools, 12.02.1964, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Zirkulare des Bischofs Alois Haene an Priester und Brüder der Diözese.

132 Ebd.

133 Wirz, Franz: Rund um die Schule in Rhodesien. Interview mit P. Guido Zanetti, Gwelo, in: Bethlehem 70 (6), 1965, S. 280.

134 O. A.: Memorandum on the Missionary School Policy in the Diocese of Gwelo, in: GUTI 15 (5), 1966, S. 99–105.

135 Catholic Bishops of Rhodesia: Problems of our People. Pastoral Instruction of the Catholic Bishops of Rhodesia, 16. Juli 1963, S. 80–81.

weit weniger stark war, als kirchliche Stellungnahmen und Argumente suggerierten. Häufig seien sogenannte »halbherzige Konversionen« erfolgt, aus rein pragmatischen Gründen, um Zugang zu Bildung zu erhalten, »ohne persönliche Überzeugung zum Christentum«.[136] Missionare selbst räumten ein, dass der missionarische Wert der Primarschulen zunehmend fraglich geworden sei, wenn letztlich doch nur Schule und nicht die Bekehrung oder allenfalls eine schlecht motivierte Bekehrung gesucht würden.[137] Wolle die Kirche im Bildungsbereich präsent bleiben, müsse sie die Qualität und Attraktivität ihres Angebots so verbessern, dass afrikanische Familien sich »durch persönliche Entscheidung und Überzeugung« für kirchliche Schulen entschieden und nicht durch eine »Art klerikalen Zwang«.[138]

Angesichts der schwindenden Kontrolle suchten die Missionare teilweise ihre ökonomische Stärke als Druckmittel einzusetzen, um ihren religiösen Einfluss zu sichern. Bei einer Versammlung, in der die zukünftige Verwaltung der Schulen diskutiert wurde, forderten Vertreter der Lokalbehörden eine klare Stellungnahme: Würden die SMB-Missionare ihre finanzielle Unterstützung einstellen, falls die Schulen künftig unter lokale Leitung gestellt würden? Ein Missionar antwortete unmissverständlich, dass die Unterstützung nur fortgesetzt werde, solange der Religionsunterricht beibehalten werde.[139]

Zwar fanden sich auch Stimmen, die eine Weiterführung der Schulen unter missionarischer Leitung befürworteten. Eine von SMB-Missionaren selbst durchgeführte Umfrage unter afrikanischen Schulmanagern und Lehrkräften zeigte, dass viele von ihnen Misstrauen gegenüber den neuen Lokalbehörden äusserten und deren Übernahme der Schulen aus Angst vor Misswirtschaft ablehnten.[140] Die Aussagekraft dieser Erhebung ist jedoch angesichts der herrschenden Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse kritisch zu hinterfragen.

Auch wenn die *Local Councils* nur über begrenzte Machtbefugnisse verfügten, stellten sie in den lokalen Kontexten einen starken Konkurrenten der Mission dar und schränkten deren Einflusssphären ein. Eine häufig ergriffene Verteidigungsstrategie bestand darin, den neuen Verwaltungsräten die notwendige Reife und Fähigkeit abzusprechen, das Niveau der schulischen Bildung aufrechtzuerhalten.[141] Diese Kompetenzabschreibung war ein letzter Versuch, die missionarische

136 Elsener: Erinnern und Bezeugen, S. 47.
137 Plangger, Albert: Ein schmerzliches Dilemma. Zum innerkirchlichen ›Schulstreit‹ in Rhodesien, in: FORUM 1 (3), 1968, S. 127.
138 O. A.: Memorandum on the Missionary School Policy in the Diocese of Gwelo, in: GUTI 15 (5), 1966, S. 103.
139 Haene, Alois: Circ. 3/64 To: All Priests, 31.01.1964, StALU, Archiv SMB, Zirkulare des Bischofs Alois Haene an Priester und Brüder der Diözese Gwelo.
140 Plangger, Albert: Our Primary Schools – Reaction to Questionnaires, in: Pakati pedu 2 (1), 1970, S. 5.
141 Wirz: Rund um die Schule in Rhodesien. Interview mit P. Guido Zanetti, Gwelo, S. 280.

Leitung zu legitimieren, und knüpfte an koloniale Muster der Infantilisierung an. Damit erschien die Funktion der Mission innerhalb der Gesellschaft in doppeltem Sinne obsolet: Für die Schulverwaltung standen neue lokale Akteure bereit, und die religiöse Erziehung stellte kein so grosses Bedürfnis dar wie erhofft.

Einige SMB-Missionare sahen in der Entflechtung von Kirche und Staat dennoch eine Chance: Der Rückzug aus dem kolonialen Bildungsapparat könne helfen, »das Missverständnis« vieler Unterstützer:innen in der Schweiz zu korrigieren, wonach die Mission zu eng mit der rassistischen Minderheitenregierung verflochten sei.[142] Diese Argumentation entsprach einer wachsenden Sensibilität für politische Wahrnehmungen in Europa – vor Ort zeigte sich jedoch, wie stark die Mission in kolonialstrukturelle Asymmetrien eingebettet blieb und wie schwer es ihr fiel, aufkommende dekoloniale Impulse mit ihrer historisch gewachsenen Rolle zu vereinbaren.

Lokale Gewalten – rurale Entwicklungspolitik

Der Verlust der Primarschulen als missionarische Aufgabe wurde nicht von allen Priestern bedauert. Manche sahen darin vielmehr die Möglichkeit, sich von der Rolle des Schulmanagers zu lösen und sich wieder den eigentlichen Aufgaben des Priesteramts zu widmen:[143] »Positiv ist sicher, dass der Missionar nicht mehr so sehr als Schulmann gesehen wird, sondern doch eher als Priester, als Missionar, der im Religionsunterricht das besser erfüllen und verwirklichen kann, wozu er ausgesandt wurde.«[144] Indem sich die Kirche in der Bildung so stark engagiert habe, sei es zunehmend schwierig geworden, ihre wahre Mission den Menschen zu vermitteln. Die Einbindung in administrative und organisatorische Tätigkeiten habe zudem bei vielen Missionaren den missionarischen Eifer erlahmen lassen.[145] Der Rückzug aus der Bildungsverwaltung eröffnete somit auch einen Raum für Selbstreflexion und erlaubte den Missionaren, ihr priesterliches Wirken neu zu definieren.

Einig war man sich allenthalben, dass die Abgabe der Schulen einen tiefgreifenden Einschnitt in der bisherigen Missionsarbeit darstellte: »Dies ist sicherlich

142 O. A.: Ein bewegtes Jahr. Nachrichten aus der Missionsgesellschaft Bethlehem, in: Bethlehem-Jahrbuch 52, 1973, S. 67.

143 Wirz: Rund um die Schule in Rhodesien. Interview mit P. Guido Zanetti, Gwelo, S. 280.

144 Ebd.

145 O. A.: Memorandum on the Missionary School Policy in the Diocese of Gwelo, in: GUTI 15 (5), 1966, S. 102. Wie stark die Kirche im kolonialen Simbabwe mit Bildung gleichgesetzt wurde, zeigte sich u. a. darin, dass die Begriffe »to go to school« und »to go to church« in Shona synonym verwendet wurden; vgl. Linden: The Catholic Church and the struggle for Zimbabwe, S. 41.

der Beginn einer neuen Ära in unserer gesamten Arbeit, und wir werden das Ausmass der Herausforderung erst nach und nach erkennen.«[146] Es sei nicht leicht, diese Wende gelassen hinzunehmen, da sich bislang nahezu die gesamte Missionsarbeit auf die Schulen konzentriert habe. Von hundert Missionaren seien mindestens 80 direkt oder indirekt in das Missionsschulsystem eingebunden gewesen; dessen Verlust könne nicht nur ein »möglicherweise beängstigendes Halbdunkel« schaffen, sondern vor allem auch »ein Vakuum, eine Leere«, in der Missionare nach neuen Wegen der Missionierung suchen müssten.[147]

Einige Missionare verstanden *Community Development* daher als Chance. In der neuen politischen Konstellation eröffnete sich ihnen ein alternatives Betätigungsfeld. Allgemein schien die Auffassung zu bestehen, dass Priester und Brüder nach dem Wegfall der Schulen verstärkt eine ›Entwicklungsfunktion‹ im Sinne dieser politischen Stossrichtung übernehmen sollten: »In Anbetracht des geringeren direkten Engagements in den Schulen suchen viele unserer Missionsmitarbeiter möglicherweise nach neuen Bereichen für eine wirksame Arbeit, die durchaus im sozialen Bereich liegen kann.«[148]

Kompetenzen aushandeln

Wie sich bereits in den Debatten um die Primarschulen zeigte, stand die Kirche dem Konzept des *Community Development* nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber. Ein SMB-Vertreter sprach sogar von den »splendid opportunities«, die sich der Mission durch diese neue Politik eröffneten.[149] Entsprechend begannen einige Schweizer Missionare im kolonialen Simbabwe mit dem Aufbau von Projekten und engagierten sich im weiten Feld der ruralen ›Entwicklung‹. Ihre Initiativen deckten sich inhaltlich weitgehend mit denjenigen der rhodesischen Regierung, sodass sich rasch eine Form der Zusammenarbeit etablierte.

Das Feld der »Entwicklung der ruralen Gebiete« erschien so »umfassend und umfangreich«, dass ausreichend Raum für staatliche wie auch für kirchliche Aktivitäten vorhanden schien.[150] Auf verschiedenen Workshops und Seminaren mit Regierungsvertretern bemühten sich die Priester, das vorhandene Wissen und die Erfahrungen der beteiligten Beamten zu nutzen und mit ihren eigenen Ansät-

146 Plangger, Albert: Retreat from African Primary Schools, in: Pakati pedu 2 (4), 1970, S. 54–55.
147 Bruggmann, Edwin: Plauderei über Missionsmethoden, in: Bethlehem 69 (12), 1964, S. 544.
148 Huber, Josef: Our Duty for Social Commitment, in: Pakati pedu 2 (11/12), 1970, S. 160.
149 Bruggmann, Edwin: Miscellaneous Thoughts on Community Development, in: GUTI 13 (5), 1964, S. 59–60.
150 Wuerms, Albert: Report about the Working Conference on »The Role of the Churches in Rural Development«, in: Pakati pedu 4 (9), 1972, S. 122–124.

zen zu verbinden.[151] Umgekehrt betonten Regierungsvertreter immer wieder, die Missionare seien für *Community Development* besonders geeignet, da sie die Bevölkerung in den ländlichen Gebieten gut kennten und mit deren Lebensbedingungen vertraut seien.[152]

Ranghohe Regierungsbeamte besuchten missionarisch initiierte Einrichtungen und Projekte, um deren Übertragbarkeit auf andere Kontexte zu prüfen. In der praktischen Umsetzung stellten sie den Missionaren ihre technische Expertise zur Verfügung – etwa bei landwirtschaftlichen Fragen, der Planung von Getreidelagerungsanlagen oder der Entwicklung von Bewässerungsprojekten.[153]

Die Regierungsbeamten als technokratische Experten und die Missionare als Kenner der ›wahren Bedürfnisse‹ der Afrikaner:innen fanden unter dem Dach des *Community Development* zu einer beidseitig anerkannten Kooperation. So wurde etwa in einem »Seminar on Rural Industry« von der *Tribal Trust Land Development Corporation* (TILCOR) gemeinsam mit Missionaren die Gründung einer Zentralorganisation beschlossen, die handwerkliche Produkte – etwa Körbe, Trommeln, Leder- oder Strickwaren – vermarkten sollte. Mit einem Manager und einem Team von Verkäufern sollte ein regulärer Absatzmarkt für Erzeugnisse aus den ländlichen Gebieten geschaffen werden.[154] Zur Vorbereitung dieser Initiative führte TILCOR Bedarfsanalysen bei verschiedenen Missionsstationen durch und besuchte unter anderem das Sägewerk der Station Driefontein sowie die Ausbildungsstätte für Lederhandwerk in Bondolfi.[155] Die hergestellten handwerklichen Produkte sollten künftig stärker lokal vertrieben werden, anstatt wie bisher vor allem am sogenannten Missionsbasar in Immensee in der Schweiz angeboten zu werden.[156]

---

151 Kramer, Hugo: Report on the Seminar on Rural Community Projects, in: GUTI 17 (6/7), 1968, S. 103–106; Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 January – 30 April, 1969. To his Lordship Bishop A. Haene, Gwelo Diocese, o.D., StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports; Wuerms, Albert: Report about the Working Conference on »The Role of the Churches in Rural Development«, in: Pakati pedu 4 (9), 1972, S. 122–124; Scheu, Gertrud: Diocese of Gwelo Social Action Committee: To all Priests and Brothers, 16.07.1976, StALU, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Sitzungsprotokolle.

152 Wuerms, Albert: Report about the Working Conference on »The Role of the Churches in Rural Development«, in: Pakati pedu 4 (9), 1972, S. 123.

153 Elsener, Josef: Activities of the promoter of Social Action, in: Pakati pedu 1 (7/8), 1969, S. 100; Elsener, Josef: II Social Action, in: Pakati pedu 1 (11/12), 1969, S. 187.

154 Elsener, Josef: II Social Action, in: Pakati pedu 1 (11/12), 1969, S. 187.

155 Elsener, Josef: Report on the Second Meeting of the Committee for Social Action, 11.12.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Sitzungsprotokolle, S. 2.

156 Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 January – 31 December, 1970, 27.02.1971, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports, S. 4.

Die missionarischen Initiativen zum Aufbau einer ländlichen Industrie waren eine direkte Reaktion auf Umfragen zu den drängendsten sozialen Problemen in der Diözese. Dabei nannten die Befragten insbesondere Geldmangel und fehlende Absatzmärkte als zentrale Herausforderungen.[157] Gleichzeitig spielten die Missionare mit ihren Projekten jedoch ungewollt den segregierenden Regierungsplänen in die Hände: Indem sie subventionierte Absatzmärkte für handwerkliche Produkte schufen, trugen sie zur weiteren Abgrenzung der ländlichen Gebiete von der staatlichen Wirtschaft bei. Die missionarischen Bemühungen um eine rurale Industrie stehen damit exemplarisch für die inneren Widersprüche des rhodesischen *Community Development*: Beim Versuch, ein reales Bedürfnis der Bevölkerung zu adressieren, stabilisierten sie zugleich jene Strukturen, aus denen dieses Bedürfnis überhaupt erst hervorgegangen war.

Die enge Zusammenarbeit zwischen Mission und Regierung war jedoch keineswegs nur symbiotisch. Die Missionsprojekte standen in einem deutlichen Konkurrenzverhältnis zu den von staatlichen Beamten initiierten Vorhaben. Dieser Wettbewerb wurde von Regierungsvertretern zwar grundsätzlich begrüsst und gefördert – solange er die staatlichen Massnahmen nicht gefährdete.[158] Zugleich blieb unmissverständlich, dass die Oberaufsicht bei den Behörden lag. Da viele Projekte durch staatliche Darlehen finanziert wurden, drohten einzelne *District Commissioners* offen damit, die Programme im Falle von Zahlungsrückständen oder Konflikten vollständig zu übernehmen.[159]

Die Kompetenz- und Verantwortungsstreitigkeiten traten besonders dort zutage, wo religiöse Initiativen nachweisbaren Erfolg hatten – etwa im Bereich der Kreditgenossenschaften. Der Jesuiten-Missionar Francis Waddilove begann 1963 mit der Gründung sogenannter Sparvereine (»savings clubs«), in denen Mitglieder gemeinschaftlich Gelder akkumulierten, um zu Beginn der Regenzeit landwirtschaftliche Betriebsmittel in grösserem Umfang erwerben zu können. Die Idee fand rasch Nachahmung, auch unter den Missionaren der SMB, und wurde in der Diözese Gwelo umgesetzt.

Aus missionarischer Perspektive verkörperten Sparvereine und Darlehenskassen die idealtypische Form von *Community Development*. Neben den ökonomischen Vorteilen – der Bildung von Rücklagen und der Möglichkeit, Kredite zu vergeben – galten sie insbesondere als pädagogisches Instrument, um Zusammenarbeit, gegenseitige Hilfe und Solidarität zu fördern.[160] Sparvereine

157 O. A.: Minutes of Deanery Meetings, in: GUTI 16 (3), 1967, S. 42–43.

158 Hughes, A. J. B.: Development in Rhodesian Tribal Areas, in: Pakati pedu 7 (1, 2), 1975, S. 17–22.

159 Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 January – 31 December, 1970, 27.02.1971, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports, S. 3.

160 Wuerms, Albert: Saving Club – Credit Union, in: GUTI 15 (10,11), 1966, S. 211.

und Kreditgenossenschaften seien, so die Missionsberichte, »ausgezeichnete Erziehungsmittel zu Ehrlichkeit, Unbestechlichkeit und Verantwortung für andere«.[161] Die Verankerung dieser als christliche Tugenden verstandenen Werte sollte wiederum zu einer moralischen Stärkung der Gemeinschaft und damit zu einer nachhaltigen Verbesserung ihrer Lebensbedingungen beitragen.

Gerade diese vermeintlich christlichen Tugenden waren ausschlaggebend dafür, dass die Missionare den bereits etablierten Formen kollektiver Absicherung in der afrikanischen Gesellschaft mit Skepsis begegneten. Die sogenannten »Burial Societies«, vor allem in den Städten verbreitet, übernahmen als Zusammenschlüsse ihrer Mitglieder nicht nur Beerdigungskosten, sondern auch Krankenhausrechnungen oder leisteten Hilfe in anderen Notsituationen.[162] Obwohl diese Vereinigungen, wie die Missionare anerkannten, einem »echten Bedürfnis« der Bevölkerung entsprachen, galt ihre Buchführung als »fragwürdig«.[163] Folglich müsse, so die kirchliche Argumentation, die katholische Variante solcher Gemeinschaftsformen gezielt gefördert werden.

1968 wurde daher der *National Council for Credit Unions* im kolonialen Simbabwe gegründet.[164] In dieser »freiwilligen und unabhängigen Organisation« war auch die Genossenschaftsabteilung des rhodesischen Landwirtschaftsministeriums vertreten. Nachdem diese Abteilung jedoch dem Innenministerium unterstellt wurde, wuchs der politische Druck, die Kreditgenossenschaften rasch auszuweiten und im ganzen Land neue Vereinigungen zu gründen – andernfalls drohte der staatliche Genossenschaftssektor, eigene »savings clubs« zu etablieren. In seinem Bericht an die SMB-Generalleitung in der Schweiz kommentierte der als »Promoter of Social Action« eingesetzte Priester diese Entwicklung mit scharfer Kritik:

»Es hat den Anschein, dass der Genossenschaftssektor (oder besser gesagt, sein Chef, das Innenministerium) neidisch auf die Bewegung der Kreditgenossenschaften und ihren Erfolg ist und sie gerne übernehmen würde, um sich damit zu brüsten und die afrikanische Bevölkerung vollständig zu kontrollieren. Da sie aber

161 Elsener, Josef: Kein Entfliehen aus dem Teufelskreis? Christliche Erwachsenenbildung in der Diözese Gwelo, Rhodesien, in: Bethlehem 73 (5), 1968, S. 222.

162 Vgl. Raftopoulos, Brian; Lacoste, Jean-Paul: Savings Mobilisation to Micro-Finance. A Historical Perspective on the Zimbabwe Savings Development Movement, in: International Conference on Livelihood, Savings and Debts in a Changing World. Developing Sociological and Anthropological Perspectives, Wageningen 2001.

163 Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 January – 31 December, 1970, 27.02.1971, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports, S. 2–3.

164 Raftopoulos; Lacoste: Savings Mobilisation to Micro-Finance, S. 8.

weiss, dass sie das Vertrauen der Bevölkerung nicht bekommen würde, will sie den National Council als ihre »Frontorganisation« benutzen, um das Vertrauen der Bevölkerung zu gewinnen.«[165]

Während die *Community Development*-Politik im Bildungssektor das Verhältnis zwischen Staat und Kirche grundsätzlich in Frage stellte, eröffnete sich im Bereich der ruralen Entwicklung ein neues Feld, auf dem die jeweiligen Kompetenzbereiche neu ausgehandelt werden konnten. Die dem Konzept inhärente Ambivalenz begünstigte einerseits eine enge Zusammenarbeit zwischen Missionaren und Regierungsvertretern; andererseits gerieten die Missionare mit ihren Projekten und Kampagnen erneut in dieselbe Zwickmühle wie zuvor im Bereich der afrikanischen Schulbildung. Sie bewegten sich zwangsläufig im Fahrwasser der rassistischen Regierungspolitik und liefen Gefahr, das Vertrauen und die Sympathien ihrer afrikanischen Gläubigen zu verlieren.

Neues Tätigkeitsfeld, alte Zwickmühle

Trotz der engen Zusammenarbeit und inhaltlichen Überschneidungen zwischen missionarischen ›Entwicklungsprojekten‹ und staatlichen Initiativen betonten die SMB-Vertreter stets, dass sich ihre Zielsetzung grundlegend von jener des Staates unterscheide. Die Priester und Brüder legten Wert darauf, eigenständige Projekte zu fördern, und lehnten eine zu starke staatliche Einbindung wiederholt entschieden ab.[166]

Vor allem die dem rhodesischen *Community Development* innewohnende Aufwertung der ›Chiefs‹ wurde von den Missionaren bewusst nicht unterstützt. So entsprach etwa die bereits 1956 gegründete Berufsschule Driefontein zwar formal der staatlichen Strategie, durch eine verstärkte ›Entwicklung‹ der ›Tribal Trust Lands‹ die Abwanderung in die Städte zu verhindern. Die Missionare interpretierten ihre berufliche Bildungsarbeit jedoch anders: Sie sahen darin ein Instrument zur Ausbildung neuer afrikanischer Führungspersönlichkeiten. Erfahrene Handwerker sollten künftig eine zentrale Rolle innerhalb ihrer Gemeinschaften übernehmen. Mit dem allmählichen Zerfall der traditionellen Autorität der ›Chiefs‹, so ihre Erwartung, würden Bildung und fachliche Kompetenz zunehmend zu den entscheidenden Merkmalen legitimer Führung.[167]

Die Missionare bemühten sich daher, möglichst viele Katholik:innen in den Lokalregierungen zu positionieren, um den Einfluss der katholischen Kirche und

165 Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 September – 31 December 1969, o.D., StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports.

166 Elsener, Josef: Youth Work Programmes, in: GUTI 15 (2), 1966, S. 51.

167 Elsener, Josef: Industrial Training School Driefontein, in: GUTI 10 (1/2), 1961, S. 10–16.

der Mission weiterhin zu sichern. Sie ermunterten »gute und zuverlässige Katholiken«, die Kurse zur Leitung von Kommunalverwaltungen zu absolvieren. Damit versuchten sie einen Balanceakt: Einerseits sollten diese ausgewählten Katholik:innen die Interessen der Kirche in den neuen Gremien vertreten; andererseits konnten sich die Missionare selbst so aus der direkten und zunehmend »kontroverse[n]« Auseinandersetzung um *Community Development* heraushalten.[168]

Die ›Entwicklungspolitik‹ der rhodesischen Regierung war zunehmend umstritten, weil sie immer stärker auf den Widerstand der Schwarzen Bevölkerung traf. Selbst die Missionare beklagten das mangelnde Interesse vieler Menschen, die sich an den Projekten nicht beteiligten, »es sei denn, sie werden dazu gezwungen«[169] oder dass sie »nicht den Anweisungen des Priesters entsprechend« arbeiteten.[170] Als Reaktion auf solche Widerstände wandelte sich *Community Development* im kolonialen Simbabwe immer stärker zu einem Programm von Zwang und Gewalt. Der Alltag der betroffenen Menschen – besonders in den ärmeren Regionen – war bereits von existenziellen Nöten geprägt; ihnen fehlten schlicht die Ressourcen, um sich aktiv an staatlichen ›Entwicklungsprojekten‹ zu beteiligen.[171]

Infolgedessen kam es vermehrt zum Ausschluss gerade der ärmsten Familien aus diesen Projekten, während ihre Teilnahme andernorts erzwungen wurde. Die Konflikte zwischen Regierungsvertretern und lokaler Bevölkerung nahmen zu.[172] Gegen den wachsenden Widerstand reagierte die Regierung zunehmend mit Repression, wodurch die *Community Development*-Politik das Gegenteil ihres ursprünglichen Anspruchs bewirkte: Sie vertiefte den Antagonismus gegenüber dem Siedlerstaat und trug zur weiteren Erstarkung der nationalistischen Bewegung bei.[173]

Angesichts dieser konfliktgeladenen Dynamik erkannten die SMB-Vertreter rasch, dass sie sich nicht zu eng an staatliche Massnahmen binden oder mit ihnen identifiziert werden konnten. Zwar gingen die Missionare grundsätzlich davon

168 Haene, Alois: Circ. 1/64 To: Superiors, 21.01.1964, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Zirkulare des Bischofs Alois Haene an Priester und Brüder der Diözese.

169 Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 January – 31 December, 1970, in: Pakati pedu 3 (3), 1971, S. 25.

170 Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 January – 30 April, 1969. To his Lordship Bishop A. Haene, Gwelo Diocese, o.D., StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports.

171 Der Community Officer für den Gwanda District brachte dies auf den Punkt: »The inhabitants are more concerned with their existence and their battle against the elements than they are with communal projects. Their first need as they see it is that of existence […] these people have no time to consider outside projects.« Ministry of Internal Affairs, Community Delineation Report. Gwanda District, Salisbury 1964, zit. nach Munro, The Moral Economy of the State, S. 176.

172 Hughes: Development in Rhodesian Tribal Areas, S. 105.

173 Munro: The Moral Economy of the State, S. 178.

aus, das Vertrauen der Menschen in den ländlichen Gebieten zu geniessen und – da sie keine »Hintergedanken« verfolgten – mit ihrem Einsatz »sehr geschätzt« zu werden.[174] Auf die Frage eines Priesters, welche Haltung die SMB-Missionare offiziell gegenüber *Community Development* einnehmen sollten, antwortete der verantwortliche »Promoter of Social Action« prägnant: »Wir sollten (1) unsere eigenen Projekte vorantreiben, (2) bei Bedarf den Rat der Regierung einholen, (3) darauf achten, öffentliche Mittel in Anspruch zu nehmen und (4) uns von Projekten fernhalten, die uns in eine politische Situation bringen könnten.«[175] Der Dialog mit staatlichen Behörden sollte demnach einzig dazu dienen, einen »mässigenden und positiven christlichen Einfluss« auf die Umsetzung der Regierungspolitik auszuüben.[176] Denn der Sieg der *Rhodesian Front* und das damit verbundene Festhalten an einer überholten kolonialen Politik hätten die Afrikaner:innen »dermassen zur Resignation, zur Apathie und zum Widerstand« getrieben, dass jede Art von »Lebenshilfe« notwendig und gerechtfertigt erscheine.[177]

Im Versuch, sich einerseits innerhalb der staatlichen ›Entwicklungsstrategie‹ zu engagieren und sich andererseits politisch von ihr zu distanzieren, nutzten die Missionare die Prinzipien von *Community Development* als flexibles Instrument. Die Frage nach den ›wahren‹ Bedürfnissen und Vorstellungen der afrikanischen Bevölkerung diente dabei als Deutungsressource, um je nach Situation eine Abgrenzung von oder eine Allianz mit der Regierung zu rechtfertigen.

All diese Auseinandersetzungen, Spannungsverhältnisse und Aushandlungsprozesse zwischen Mission und staatlicher *Community Development*-Politik verweisen auf zwei zentrale Punkte. Erstens zeigt sich, wie unterschiedlich die politischen Zielsetzungen waren, die unter dem Begriff ›Entwicklung‹ subsumiert werden konnten. Für die rhodesische Regierung fungierte das Konzept primär als Instrument zur Sicherung ihrer Machtposition, die im globalen Klima der 1960er- und 1970er-Jahre zunehmend neu legitimiert werden musste. Unter dem Deckmantel einer ›ruralen Entwicklung‹ konnte sie ihre segregierende Herrschaftsform nicht nur fortschreiben, sondern weiter verfestigen. Dies erklärt, weshalb der kirchliche Einfluss im Bildungsbereich nicht länger geduldet, in anderen Bereichen der ›Entwicklungsarbeit‹ jedoch durchaus Kooperationen zugelassen wurden. Der Schulbereich barg ein hohes ideologisches Konfliktpotenzial – und damit eine

174 Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 January 1973 – 31 December 1973, o.D., StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports.

175 Kramer, Hugo: Report on the Seminar on Rural Community Projects, in: GUTI 17 (6/7), 1968, S. 103.

176 Bruggmann, Edwin: Miscellaneous Thoughts on Community Development, in: GUTI 13 (5), 1964, S. 60.

177 Plangger, Albert: Ein schmerzliches Dilemma. Zum innerkirchlichen ›Schulstreit‹ in Rhodesien, in: FORUM 1 (3), 1968, S. 127.

Gefahr für das koloniale Machtgefüge. Die im Rahmen der *Community Development*-Politik propagierten Projekte zur ländlichen Entwicklung stellten dagegen keine Bedrohung für die ökonomische Vorherrschaft der *weissen* Minderheit dar, sondern begünstigten vielmehr die fortgesetzte Abschottung der afrikanischen Märkte.

Zweitens lässt sich zeigen, dass die spezifische Ausgestaltung dieser ›Entwicklungspolitik‹ den Afrikaner:innen durchaus als »claim-making construct«[178] diente – allerdings primär auf lokaler Ebene. Die geschaffenen »Local Councils« ermöglichten es erstmals, eigenständig Interessen ohne missionarische Vermittlung zu artikulieren und umzusetzen. Damit bedrohten sie weniger den kolonialen Staat als vielmehr die gesellschaftliche und institutionelle Stellung der Missionare selbst. Zugleich verschärfte die segregierende Logik der *Community Development*-Politik im kolonialen Simbabwe deren strukturelles Dilemma: Eine enge Anbindung an die Regierungspolitik wurde zunehmend untragbar, doch eine offene Parteinahme für die afrikanische Bevölkerung hätte die ohnehin prekäre Stellung der Kirche weiter gefährdet. Der Versuch, zwischen Teilhabe am kolonialen System und Solidarität mit den Unterdrückten zu balancieren, wurde zur unauflösbaren Zerreissprobe.

Damit kann die These aufgestellt werden, dass die Mission durch die ›Entwicklungspolitik‹ im Siedlerstaat zunehmend auf ihre kirchlich-religiöse Domäne zurückgeworfen wurde. Während die Debatten um ›Entwicklung‹ in der Schweiz Religion in transformierter Form neue politische Deutungskraft verliehen, wirkte im kolonialen Simbabwe der gegenteilige Mechanismus: Hier wurde der missionarische Handlungsspielraum gerade wegen seiner religiösen Dimension sowohl durch die Regierung als auch durch die afrikanische Bevölkerung eingeschränkt. Die kontingenzreduzierende Funktion religiöser Deutungen, die im schweizerischen Kontext stabilisierend wirkte, verschärfte in der polarisierten Situation der Siedlerkolonie eher die dilemmatische Position ihrer Träger.

Die vehemente Reaktion auf den drohenden Verlust der Primarschulen verdeutlicht die Angst der Missionare, gesellschaftliche Relevanz und institutionellen Einfluss zu verlieren. Die rhodesische ›Entwicklungspolitik‹ macht damit die grundlegende Spannung missionarischer Tätigkeit im kolonialen Kontext sichtbar: Die SMB-Missionare gingen offenkundig davon aus, dass seelsorgerische Arbeit und der Aufbau einer Ortskirche allein nicht ausreichten, um innerhalb der Schwarzen Bevölkerung Anerkennung und Einfluss zu beanspruchen. Sie mussten Angebote schaffen, die über den kirchlich-religiösen Bereich hinausreichten. Mit dem Wegfall des zentralen Bildungsfelds entstand ein institutionelles Vakuum, das nach neuen Formen der Legitimation verlangte. Doch die Integration

178 Cooper: Writing the History of Development and Modernization, S. 11.

in die staatliche ›Entwicklungsstrategie‹ bot keinen Ausweg – sie verlagerte die bestehenden Dilemmata lediglich in neue Bereiche und machte die Ambivalenz missionarischer Handlungsspielräume noch deutlicher sichtbar.

4. Fortschritt erzielen. Entwicklungsarbeit in Tat und Wahrheit

Die missionarische Selbsteinschreibung in die Vorstellung einer nachholenden ›Entwicklung‹ durch Hilfestellung von aussen zeitigte in der konkreten Umsetzung im kolonialen Simbabwe unterschiedliche Auswirkungen, setzte Mechanismen in Gang und rief Konflikte hervor. Die Rückbindung der global wirkmächtigen Idee der ›Fortschrittsstimulierung‹ an einzelne Tätigkeiten und Projekte erlaubt es, deren inhärente Diskursformationen, Machtasymmetrien und Widersprüchlichkeiten genauer zu betrachten. Die lokale Aushandlung von Inhalt und Umsetzung universal formulierter Visionen eröffnet dabei nicht nur Einblicke in Spannungsmomente, sondern verdeutlicht zugleich die Vielzahl der beteiligten Akteur:innen, deren Handeln die Ausgestaltung der Entwicklungsarbeit mitprägte – sei es durch Kooperationen, Umdeutungen oder Widerstand. Gerade im Kontext der Siedlungskolonie bedarf es einer differenzierten Betrachtung dieser komplexen Beziehungsgeflechte, die den jeweiligen Machtasymmetrien und Handlungsspielräumen Rechnung trägt.

Die hier eingenommene Perspektive einer dezentrierten Globalgeschichte missionarischer Entwicklungsarbeit eröffnet die Möglichkeit, tradierte Dichotomien zwischen europäischem Zentrum und afrikanischer Peripherie sowie missionarischer Tätigkeit und kolonialem Herrschaftsapparat differenzierter zu analysieren.[1] In der praktischen Umsetzung von Entwicklungsprojekten durch Missionare traten sowohl Momente der Teilhabe am kolonialen System als auch Ansätze seiner Infragestellung, Unterwanderung und Kritik zutage – stets begleitet von der Frage nach Reichweite und Grenzen religiösen Engagements.

Die missionarischen Strategien in der Konstruktion eigener Expertise sowie ihre konkrete Rolle in der Umsetzung werden im ersten Unterkapitel anhand der transnationalen Aushandlung zwischen den SMB-Vertretern im kolonialen Simbabwe und der geldgebenden Institution »Fastenopfer« in der Schweiz

1 Zum Ansatz der Decentering History vgl. Davis: Decentering History, Local Stories and Cultural Crossings in a Global World.

untersucht. Dabei lassen sich Verschiebungen in der Frage der Entscheidungs- und Kompetenzhoheiten beobachten, insbesondere in Bezug auf die Wirkmacht der Projektbetroffenen selbst und deren Einbindung in die dominanten Deutungsnarrative seitens der Missionare und Akteur:innen in der Schweiz. Diese Analyse eröffnet zugleich Einblicke in die komplexen Abhängigkeits- und Beziehungsnetzwerke, welche die strukturellen Rahmenbedingungen innerhalb der Siedlungskolonie prägten.

Das zweite Unterkapitel richtet den Fokus auf das Projekt der katholischen Presse im kolonialen Simbabwe und eröffnet damit eine komplementäre Perspektive. Auch dieses Vorhaben war in die gängigen Deutungsrahmen von ›Fortschritt‹ und ›Modernisierung‹ eingebettet, entwickelte in der konkreten Umsetzung jedoch (Eigen-)Dynamiken, die die SMB-Mission vor Ort gefährdeten, und löste mit seiner politischen Stossrichtung Diskussionen um die Grenzen religiöser Einflussnahme aus. Die vergleichende Betrachtung dieser auf den ersten Blick disparaten Vorhaben missionarischer Entwicklungsarbeit verdeutlicht in ihrer Gesamtschau die Möglichkeiten und Grenzen der Vorstellung des ›Entwicklungsparadigmas‹ im Kontext des rassistischen Siedlersystems und soll veranschaulichen, welche spezifischen Spannungen und Ambivalenzen sich in der Umsetzung durch religiöse Akteur:innen ergaben.

4.1 Praktisch und konkret. Expertise und Praktiken in globaler Verhandlung

Die Wassersituation rund um die Missionsstation Berejena im Chibi-Distrikt, 80 km südwestlich von Masvingo (damals Fort Victoria), gab den SMB-Missionaren wiederholt Anlass zur Sorge. Bereits 1963 wandte sich Bischof Alois Haene mit einem Gesuch an die ›Abteilung für technische Zusammenarbeit‹ des Schweizer Bundes, in dem er um finanzielle Unterstützung für den Bau eines Staudamms bat. Nur eine geregelte Wasserversorgung könne die Zukunft der dort missionarisch aufgebauten Schulen und des Spitals sichern. Zugleich argumentierte er, die einheimischen Bauern litten aufgrund unsicherer klimatischer Bedingungen unter Mangelernährung und häufigem Hunger. Eine ganzjährige Bewässerung der Landwirtschaft der Missionsstation könne zudem dazu beitragen, die Schulgel-

der niedrig zu halten und »den armen Bauern damit grosse finanzielle Sorgen« abzunehmen.[2]

Das Finanzierungsproblem stellte sich aus Sicht der Missionare insbesondere deshalb, weil die südrhodesische Regierung – obschon sie den Bauplänen grundsätzlich zugestimmt hatte – ihren zugesagten Beitrag von 30 Prozent der Baukosten infolge der wirtschaftlichen Krise nicht gewähren konnte oder wollte.[3] Auch die Schweizer Behörde teilte nach Prüfung des Gesuchs mit, dass sie dieses »im Hinblick auf die gegenwärtig unsichere politische Lage in Südrhodesien« vorläufig zurückstellen müsse.[4]

Offenbar fanden Siedlerregierung und Mission dennoch eine gemeinsame, wenn auch nur vorübergehende Lösung des Wasserproblems. Fast zehn Jahre später, 1971, stellte der Missionar Martin Holenstein beim schweizerischen »Fastenopfer« ein Gesuch um Erhöhung des Staudamms. Der Berejena-Damm sei 1963 fertiggestellt und aus Missionsspenden aus der Schweiz sowie zu 40 Prozent aus lokalen Regierungszuschüssen finanziert worden.[5] Nun gelte es, seine Kapazität zu vergrössern. In der Begründung verwies Holenstein erneut auf die Entlastung der lokalen Bevölkerung durch tiefere Schulgelder infolge eines höheren Selbstversorgungsgrads der Mission. Zugleich diene die mit dem Damm verbundene Bewässerungsanlage als Demonstrationsmodell für landwirtschaftliche Techniken: Sie zeige den Menschen vor Ort, »was mit gezielter Arbeit und mit Wasser erreicht werden kann«.[6] Die staatlichen Subventionen seien seit den Wirtschaftssanktionen gegen Rhodesien sistiert worden, und Beiträge der lokalen Bevölkerung könne man nicht erwarten, »da sie nicht nur arm, aber auch des Verständnisses unvermögend« seien.[7]

Das »Fastenopfer« lehnte das Gesuch ab, da anderen Projekteingaben der SMB aus dem kolonialen Simbabwe Vorrang eingeräumt wurde. Bereits ein Jahr später gelangte die Frage der Wasserversorgung in Berejena erneut auf den Tisch der Schweizer Organisation. Diesmal planten die SMB-Missionare den Bau einer künstlichen Bewässerungsanlage für die Felder der ansässigen Bevölkerung.

---

2 Haene, Alois: Projekt: Stausee in Berejena Chibi-Distrikt/Süd-Rhodesien, 24.02.1963, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Bilaterale Technische Hilfe, Süd-Rhodesien: Stauwehr in Berejena, E2003-03#1976/44#925*, S. 3.

3 Ebd., S. 4. Die wirtschaftliche Krise ergab sich aus dem Zusammenbruch der Zentralafrikanischen Föderation, im Zuge dessen Malawi und Sambia ihre politische Unabhängigkeit errangen.

4 Lindt, August: Staudamm in Berejena, Schreiben an Schweizerisches Konsulat Salisbury, 04.04.1963, BAR, Delegierter für technische Zusammenarbeit, Bilaterale Technische Hilfe, Süd-Rhodesien: Stauwehr in Berejena, E2003-03#1976/44#925*.

5 Holenstein, Martin: Projektantrag, 05.03.1971, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Fort Victoria: Erhöhung des Staudammes der Berejena Mission, PA 572/215, S. 2.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 4.

Etwa zwanzig Bauernfamilien sollten sich zu einer Genossenschaft zusammenschliessen, die durch den Erwerb von Anteilsscheinen das Anfangskapital für den Kauf einer mobilen Pumpe bereitstellen sollte. Diese Anlage würde den Familien helfen, höhere Erträge zu erzielen und damit Hunger und Unterernährung zu bekämpfen. Als Bewässerungs- und Selbsthilfeprojekt liege das Vorhaben, so die Begründung, »genau auf der Linie des Community Development Programmes der Regierung« und werde deshalb sicher die Zustimmung des Distrikt-Kommissars finden.[8]

Bischof Haene betonte in seinem Empfehlungsschreiben, dass es sich um ein Projekt handele, »bei dem die Mission als eigentlicher Animator der genossenschaftlichen Selbsthilfe einen wichtigen Beitrag zur Überwindung des Fatalismus und der Sorglosigkeit leisten« könne.[9] Dieses Projekt wurde nach einigen Rückfragen durch das »Fastenopfer« bewilligt und mit rund 19.000 Franken unterstützt. Durchgeführt wurde es jedoch nicht – erstens, weil sich »der Personalbestand« auf der Missionsstation verändert hatte; zweitens, weil sich die »Zusammenarbeit der Leute zu einer Gemeinschaft« noch nicht verwirklicht habe; und drittens, weil mit der rhodesischen Regierung »in punkto Wasserregelung auch noch nichts geregelt worden« sei.[10]

Auch wenn der Fall der Wasserversorgung in Berejena in seiner Langwierigkeit sicherlich aussergewöhnlich war, steht er in vielerlei Hinsicht exemplarisch für die Entwicklungsarbeit der SMB-Missionare. Ausgehend von diesem Beispiel werden im Folgenden die translokalen – teils sogar globalen – Aushandlungsprozesse rund um ihre Projekte beleuchtet. Analysiert wird, wie darin ›Entwicklung‹ und ›Unterentwicklung‹ diskursiv hergestellt, wie Kategorien von Expertise, Partizipation sowie Erfolg oder Misserfolg definiert, gedeutet und verwendet wurden. Zugleich wird zu zeigen versucht, wie sich Missionare und Brüder in den sich aufspannenden Handlungsräumen in der Schweiz wie im kolonialen Simbabwe positionierten, welche Anpassungen sie vornehmen mussten und welche Brüche und Spannungen sich daraus ergaben.

---

8 Schurtenberger, Walter: Projektantrag Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, 29.03.1972, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414, S. 7.

9 Haene, Alois: Betr. Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, Schreiben an Fastenopfer der Schweizer Katholiken, 29.03.1972, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

10 Schurtenberger, Walter: Ref. Project E72/144-02.19/1101.7: Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, Schreiben an Rita Peterli, 13.04.1973, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

›Richtig helfen‹ – Eignung herstellen

Die Missionare der SMB waren auf Spenden und finanzielle Zuwendungen angewiesen, um Projekte im Bereich der ›Entwicklung‹ realisieren zu können. Dabei mussten sie ihre Eignung auf diesem Gebiet zunächst unter Beweis stellen – und sie fortlaufend neu legitimieren. In diesen Prozessen unterlagen nicht nur Zielsetzung und Ausrichtung der ›Entwicklung‹ ständigen Aushandlungen, sondern auch die Frage nach den Trägern des Wandels wurde immer wieder neu verhandelt. Wer in welchem Kontext und innerhalb welcher Akteursgruppen als eigentlicher Experte auftreten konnte und wem dieser Status zugeschrieben wurde, war Ergebnis komplexer und oftmals brüchiger Zuschreibungsprozesse.[11]

Im Folgenden wird analysiert, wie die Missionare durch die Erzeugung von Handlungsbedarf, Plausibilität und eigener Relevanz spezifische Strategien entwickelten, um als legitime Träger von ›Entwicklungsarbeit‹ Anerkennung zu erlangen. Besonders aufschlussreich ist dabei, wie diese Fragen durch die geldgebende Institution des schweizerischen »Fastenopfers« global verhandelt wurden – und wie die lokale *Community Development*-Strategie im kolonialen Simbabwe dabei wahrgenommen, adaptiert und interpretiert wurde.

Planung

Im Juni 1968 organisierte der SMB-Missionar Josef Elsener auf der Missionsstation ein »Seminar on Rural Community Projects«. Eingeladen waren sowohl die Priester des Dekanats als auch Vertreter der rhodesischen Regierung. In seinem Vortrag betonte George Smith, Dozent am *Institute of Adult Education at the University College of Rhodesia*, dass nach seiner Einschätzung 90 Prozent aller Misserfolge im Bereich der ländlichen Entwicklungsbemühungen darauf zurückzuführen seien, dass die jeweiligen Projekte entweder unzureichend geplant oder nicht sachgerecht umgesetzt worden seien.[12] Deshalb sei es zentral, vor der Realisierung eines Projekts folgende Schritte zu tätigen: Zunächst müsse durch eine Art Umfrage ein möglichst vollständiges Bild des Gebiets und seiner Bewohner:innen ermittelt werden, um bestehende Probleme und potenzielle Verbesserungsmöglichkeiten zu identifizieren. Das diene zugleich dem Aufbau von Vertrauen und Kontakten, denn erfolgreiches *Community Development* hänge in hohem Masse von der Zusammenarbeit mit einflussreichen Persönlichkeiten innerhalb einer

11 Zur Analyse von Entwicklungsexperten als »hybride« Vermittler vgl. Hüsken, Thomas: Der Stamm der Experten. Rhetorik und Praxis des Interkulturellen Managements in der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit, Bielefeld 2006.

12 Kramer, Hugo: Report on the Seminar on Rural Community Projects, in: GUTI 17 (6/7), 1968, S. 104.

Gemeinschaft ab. Die Ergebnisse dieser exploratorischen Erhebung sollten anschliessend nach Problemen, Ressourcen, formellen und informellen Gruppen sowie nach lokalen Führungspersonen systematisch analysiert werden.[13]

Diese den *Community Development*-Ansatz kennzeichnenden, idealtypischen Schritte zeigen, wie stark in diesem Programm der Glaube an die rationale Plan- und Gestaltbarkeit von Zukunft mit der Vorstellung einer durch externe Expertise steuerbaren Veränderung verknüpft war.[14] Eine selbstorganisierte ökonomische und gesellschaftliche ›Entwicklung‹ erschien angesichts der diagnostizierten ›Andersartigkeit‹ der afrikanischen Bevölkerung als unrealistisch; daher galt eine koordinierte, planende Hilfestellung von aussen als notwendig.[15]

Die sorgfältige Vorbereitung und akkurate Planung von Projekten besassen nicht nur im Rahmen der *Community Development*-Strategie der rhodesischen Regierung zentrale Bedeutung. Auch bei Anträgen um finanzielle Unterstützung durch Schweizer Organisationen war eine detaillierte Projektierung unerlässlich. Besonders das im Nachgang zum Missionsjahr 1960/61 gegründete Hilfswerk »Fastenopfer« eröffnete den SMB-Missionaren neue Handlungsräume, um Mittel zu akquirieren. Entsprechend wurde der »Promoter of Social Action« der Missionsgesellschaft Bethlehem im kolonialen Simbabwe durch die Generalleitung in der Schweiz wiederholt dazu »ermutigt«, Unterstützungsanträge einzureichen.[16]

Der SMB-Generalobere Max Blöchliger, selbst Mitglied der Expertenkommission des »Fastenopfers«, gab seinen Mitbrüdern im gesellschaftsinternen Publikationsorgan *ECHO* konkrete Hinweise, wie Anträge an die Organisation gestaltet sein sollten, um Aussichten auf Erfolg zu haben. Der Eindruck von Seriosität und Vertrauenswürdigkeit wachse, so Blöchliger, je genauer ein Projekt vorausberechnet sei. Daher sei es empfehlenswert, dass »Eingaben auf weite Sicht vorausgeplant und sorgfältig durchstudiert, berechnet und vorbereitet werden«.[17] Zugleich wies er darauf hin, dass sich beim »Fastenopfer« – »ob zu Recht oder zu Unrecht« – die Auffassung durchgesetzt habe, es sei nicht seine Aufgabe, den »Samichlaus« oder den »Pestalozzi« zu spielen und »jedem biederen Schweizermissionar, der in Geldnöten ist, zu helfen«.[18] Vielmehr wolle es seine Hilfe »gezielt«

13 Ebd.

14 Vgl. zur Geschichte der Planung Laak, Dirk van: Planung, Planbarkeit und Planungseuphorie, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 16.02.2010. Online: <https://docupedia.de/zg/Planung#cite_ref-62>, Stand: 30.05.2023.

15 Zur Alteritätsdimension im *Community Development*-Ansatz Rhodesiens vgl. Kapitel 2.2.

16 Elsener, Josef: Brief an Missionsressort SMB, 26. Januar 1971, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports.

17 Blöchliger, Max: Einige Winke für Antragsteller an das Fasten-Opfer, in: ECHO SMB 27 (5), 1963, S. 104.

18 Ebd., S. 102.

einsetzen, um jene Projekte zu fördern, die als besonders wichtig und zukunftsträchtig galten.[19]

Aus den Projektbeurteilungen geht hervor, dass das »Fastenopfer« eine aktive Partizipation und paritätische Beteiligung der betroffenen Bevölkerung – sei es finanziell oder in Form anderer Eigenleistungen – als zentrales Entscheidungskriterium definierte.[20] Nur so könnten eine »animierende Wirkung«[21] erzielt und der Aufbau »einheimischer Strukturen«[22] gefördert werden. Entsprechend forderte die Schweizer Organisation etwa einen SMB-Missionar nach der Projekteingabe auf, die Eigenleistung der ›zu Entwickelnden‹ noch deutlicher hervorzuheben. Denn »im Sinne der Selbsthilfe soll ja jedes Projekt von den Begünstigten von Anfang an, wenn möglich, finanziell mitgetragen werden oder zumindest in Form von Arbeitsleistung, Materialbeitrag, etc.«.[23]

Die Vorstellung einer planbaren Verbesserung der Lebensumstände, in der die paritätische Mitarbeit das Kernelement darstellte, prägte die Diskurse über Entwicklungshilfe sowohl im kolonialen Simbabwe als auch in der Schweiz. Wie das eingangs erwähnte Beispiel der Wasserversorgung für die Missionsstation Berejena verdeutlicht, passten die SMB-Missionare unter dem Eindruck dieser Vorgaben die diskursive Ausrichtung ihrer Vorhaben an. Ziel und Inhalt missionarischer ›Entwicklungsarbeit‹ wurden translokal ausgehandelt und geformt – innerhalb eines Rahmens, der durch die Prinzipien von *Community Development* und »Hilfe zur Selbsthilfe« strukturiert war.

In den Projektanträgen an die geldgebende Institution »Fastenopfer« zeigt sich ein deutlich anderer Schreibstil als in der Eigenwerbung der Missionsgesellschaft. Während in der Zeitschrift *Bethlehem* bzw. *Wendekreis* Probleme oft drastisch, bildreich und personalisiert geschildert wurden, um durch emotionale Bezüge Mitgefühl und Spendenbereitschaft zu erzeugen, bemühten sich die SMB-Missionare in ihren Anträgen um eine sachliche, administrative Sprache. Typischerweise begannen diese Eingaben mit einer Situationsanalyse, in der lokale klimatische Herausforderungen und mangelnde Kenntnisse landwirtschaftli-

19 Ebd.

20 Peterli, Rita: Projekt Nr. E71/144-02.3/1101.3, Schreiben an Heinrich Wey, 15.01.1973, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

21 O. A.: Entscheid Projekt E 74/144-02.23/1101.2, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1974, Rhodesien/Dare: Bohrung eines Wasserloches, PA 572/770.

22 O. A.: Entscheid Projekt E 75/144-00.3, 24.02.1975, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1975, Rhodesien/Salisbury: Beitrag an den Micro-Projekt-Fonds der bischöflichen Kommission für Sozial- und Entwicklungsfragen, PA 572/921.

23 Peterli, Rita: Betr. Projekt E73/144-02.2/1101.1, Schreiben an Hermann Stoffel, 14.06.1973, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1973, Rhodesien/Matibi: Ausdehnung eines Projektes für Gemeinschaftsentwicklung auf 2 weitere Dörfer, PA 572/618.

cher Anbaumethoden als hauptursächlich für die prekären Lebensbedingungen genannt wurden. Darauf folgten die Projektierung eines Lösungswegs, der eine konkrete soziale Verbesserung versprach, sowie eine Kalkulation der benötigten Finanzmittel.

Diese Projektanträge unterlagen somit einer anderen Logik und mussten spezifischen Standards genügen: Die Herstellung wissenschaftlicher Expertise und einer evidenzbasierten Vorgehensweise wurde zum zentralen Legitimationsprinzip. In der Zusammenarbeit mit der Schweizer Organisation waren die SMB-Missionare gezwungen, ihre Ansätze und Projekte als methodisch fundiert und theoretisch reflektiert zu präsentieren, um im Wettbewerb mit anderen Akteuren um Fördermittel bestehen zu können. Dabei geriet auch ihr selbst beanspruchter Status als ›Experten‹ sozialer Veränderung in den Fokus – und wurde implizit zur Verhandlung gestellt.

Expertise

Der SMB-Brudermissionar Heinrich Wey zeigte sich in einem persönlichen Brief an das »Fastenopfer« »sehr enttäuscht« darüber, dass sein eingereichtes Projekt von der Schweizer Institution nicht zur Finanzierung ausgewählt worden war.[24] Sein Antrag sah die Anschaffung von drei Traktoreinheiten vor, die direkt an Bauern im kolonialen Simbabwe vergeben werden sollten. Diese wären als Eigentümer vertraglich verpflichtet gewesen, die Maschinen für den eigenen Betrieb wie auch für die umliegenden Landwirte einzusetzen und jährlich einen festen Betrag in eine Sparkasse einzuzahlen, um die Anschaffungskosten innerhalb von fünf bis sechs Jahren vollständig zu begleichen.

Wey begründete die Notwendigkeit solcher Traktoren damit, dass die Mehrheit der Landbevölkerung in durchschnittlichen Jahren keinerlei Überschuss erwirtschafte und daher kaum Möglichkeiten habe, ihre Lebensweise zu verbessern. Die intensivere Bodenbearbeitung mit »modernen Mitteln« und bessere Transportmöglichkeiten sollten nach seiner Überzeugung die »Lage der Bauern« wesentlich verbessern und die landwirtschaftlichen Erträge erhöhen.[25]

Besonders befremdlich erschien dem Brudermissionar, dass er die Absage in Form eines vorgedruckten Standardschreibens erhielt, in dem es hiess, »Exper-

24 Wey, Heinrich: Schreiben an Leonhard Röösli, 26.09.1971, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gokomere: Verbesserung des Lebensstandards der einheimischen Bauern durch Anschaffung von 3 Traktoren, PA 572/216.

25 Wey, Heinrich: Projektantrag Verbesserung des Lebensstandards der einheimischen Bauern durch Anschaffung von drei Traktor-Einheiten, 11.1971, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gokomere: Verbesserung des Lebensstandards der einheimischen Bauern durch Anschaffung von 3 Traktoren, PA 572/216.

ten« des »Fastenopfers« hätten sich für andere Projekte entschieden. In seinem Antwortbrief stellte Wey die Frage, ob er selbst – nach über zwanzig Jahren Tätigkeit »im Feld« – nicht ebenso als ›Experte‹ gelten dürfe. Zugleich kritisierte er, dass sein Projekt, das unmittelbar der lokalen Bevölkerung zugutegekommen wäre, zugunsten anderer Vorhaben abgelehnt worden sei. Mit rhetorischer Schärfe fragte er, wo denn für die »Experten des Fastenopfers« eigentlich ›Entwicklungshilfe‹ beginne.[26]

Um die Entscheidung zu erläutern, schrieb Ferdinand Luthiger von der Zentralstelle des »Fastenopfers« dem SMB-Vertreter persönlich zurück. Er betonte, die Mitglieder der Experten-Kommission verfügten zwar nur über begrenzte Kenntnisse der lokalen Verhältnisse und stellten die Fachkompetenz der Verantwortlichen vor Ort keineswegs in Frage. Da die Organisation jährlich über 400 Projekte prüfe, verfüge sie dennoch über einen umfangreichen Erfahrungsschatz, der es erlaube, einzelne Vorhaben in einen grösseren Zusammenhang zu stellen. Für das konkrete Gesuch habe zudem ein Gutachten eines Fachberaters vorgelegen, der vergleichbare Projekte in Tansania beobachtet habe, die gescheitert seien. Dort hätten die Bauern weder ausreichend Mittel aufbringen können, um den Einsatz der Traktoren zu bezahlen, noch seien sie bereit gewesen, nach der Ernte ihre Rückzahlungen zu leisten. Angesichts dieser Erfahrung habe die Kommission entschieden, dem Projekt in Berejena nicht zu entsprechen.[27]

Das Beispiel steht exemplarisch für die globale Aushandlung von Entwicklungsvorstellungen. Die Vertreter:innen des »Fastenopfers« verstanden die parallele Begutachtung von Projekten aus aller Welt als ermächtigendes Moment, das ihnen umfassende Kompetenzen hinsichtlich der Richtung und Wirksamkeit konkreter Entwicklungsarbeit verlieh. Entsprechend blieb auch die Überzeugung unangefochten, Erfahrungen und Praktiken aus anderen Kontexten liessen sich unmittelbar auf die Situation im kolonialen Simbabwe übertragen. Besonders die als Problem identifizierte mangelnde Charakterfestigkeit bzw. Vertrauenswürdigkeit der betroffenen Bauern in Tansania wurde von den »Fastenopfer«-›Expert:innen‹ bruchlos in einen anderen Zusammenhang überführt.

Zugleich verdeutlicht der Fall die ambivalente Einschätzung der missionarischen Eignung auf diesem Feld. Zwar wurden den Missionaren genaue Kenntnisse der lokalen Verhältnisse attestiert, doch blieb zweifelhaft, ob sie tatsächlich für die ›moderne Entwicklungsarbeit‹ geeignet waren. Im Sinne ihrer erklärten

26 Wey, Heinrich: Schreiben an Leonhard Röösli, 26.09.1971, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gokomere: Verbesserung des Lebensstandards der einheimischen Bauern durch Anschaffung von 3 Traktoren, PA 572/216.

27 Luthiger, Ferdinand: Schreiben an Heinrich Wey, 14.10.1971, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gokomere: Verbesserung des Lebensstandards der einheimischen Bauern durch Anschaffung von 3 Traktoren, PA 572/216.

Politik, »vom Paternalismus wegzukommen« und »Kompetenz an die 3. Welt abzugeben«, betrachtete die Organisation vor allem gegen Ende der 1970er-Jahre die Vermittlerrolle der Missionare zunehmend als obsolet. Sie versuchte sicherzustellen, dass »das Geld nicht der Mission zugute kommt«, sondern direkt an lokale Kooperativen und Gruppen weitergeleitet wird.[28] Die politische Situation im kolonialen Simbabwe mache eine solche direkte Zusammenarbeit mit der afrikanischen Bevölkerung jedoch faktisch unmöglich, sodass das »Fastenopfer« die Missionare als Mittler in Kauf nehmen musste.[29]

Trotz der grundsätzlich kritischen Haltung der ›Entwicklungsorganisation‹ gegenüber dem repressiven Minderheitenregime griffen die SMB-Missionare in ihren Projektanträgen immer wieder auf Empfehlungen, Pläne oder Programme von Regierungsvertretern aus dem kolonialen Simbabwe zurück. Diese dienten als Referenzen, um den eigenen Vorschlägen Nachdruck zu verleihen. So verwies ein Missionar etwa auf Nachfrage des »Fastenopfers« nach der Eigenleistung der Betroffenen beim Projekt zur »Gemeindeentwicklung« auf das »Agricultural Package Programme« des Regierungsvertreters P. M. G. Heard. Darin wurden die einzelnen Schritte von der Einzahlung in einen Sparverein über den Kauf von Dünger bis zur Reinvestition in landwirtschaftliche Geräte beschrieben.[30] Mit diesem Plan wollte der Missionar demonstrieren, »dass hier unsere Afrikaner nicht nur die Empfänger sind, sondern, dass eine gute Portion Eigenleistung verlangt wird«.[31] Offenbar überzeugte dies die Schweizer Prüfer:innen, denn in ihrer Beurteilung hielten sie fest, das Vorhaben setze »an der Wurzel an« und entspreche »somit unserer Politik«.[32] Während das rassistische Siedlerregime rhetorisch verurteilt wurde, blieben seine ›Entwicklungsstrategien‹ normativ wirksam. Das »Fastenopfer« verstand die rhodesische *Community Development*-Politik als kompatibel mit seinen eigenen Vorstellungen partizipativer ›Selbsthilfe‹. Die vermeintlich ›technischen‹ und ›unpolitischen‹ Regierungsprogramme

28 O. A.: Entscheid Projekt E 75/144-00.3, 24.02.1975, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1975. Rhodesien/Salisbury: Beitrag an den Micro-Projekt-Fonds der bischöflichen Kommission für Sozial- und Entwicklungsfragen, PA 572/921.

29 Ebd.

30 Heard, P. M. G.: Agricultural Package Programme. Low Rainfall Areas 1972/73, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1973, Rhodesien/Matibi: Ausdehnung eines Projektes für Gemeinschaftsentwicklung auf 2 weitere Dörfer, PA 572/618.

31 Stoffel, Hermann: Betr. Projekt E73/144-02.2/1101.1, Schreiben an Zentralstelle des Fastenopfers, 18.07.1973, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1973, Rhodesien/Matibi: Ausdehnung eines Projektes für Gemeinschaftsentwicklung auf 2 weitere Dörfer, PA 572/618.

32 O. A.: Entscheid Projekt E 73/144-02.2/1101.1, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1973, Rhodesien/Matibi: Ausdehnung eines Projektes für Gemeinschaftsentwicklung auf 2 weitere Dörfer, PA 572/618.

wurden als sachlich-objektive Expertise anerkannt und damit ein kolonialer Diskurs von ›Entwicklung‹ transregional fortgeschrieben.

Umgekehrt wurde der ›Expertenstatus‹ der Missionare von staatlicher Seite nicht uneingeschränkt anerkannt. So kam A. J. B. Hughes, Forschungsbeauftragter im Landwirtschaftsministerium Rhodesiens, in seiner grossangelegten Studie »Development in Rhodesian Tribal Areas« zu dem Schluss, viele Kirchenvertreter wüssten weder, welche Entwicklungsanstrengungen in der Vergangenheit bereits unternommen worden seien, noch, welche Ergebnisse diese erzielt hätten. Zudem fehle es ihnen häufig an den notwendigen Mitteln und Techniken, um die laufenden Projekte effizienter zu gestalten.[33] Der von den Missionaren beanspruchte ›Expertenstatus‹ für ›Entwicklung‹ blieb somit auch aus dieser Perspektive prekär und umstritten.

›Geduld und Bewusstseinsbildung‹ – Praktiken entwickeln

Mit Blick auf die konkrete Umsetzung missionarischer Entwicklungsarbeit kann erstens aufgezeigt werden, welche Rolle sich die Missionare selbst in diesem Prozess zuschrieben und wie sie versuchten, diese Position praktisch zu behaupten. Zweitens ist danach zu fragen, wer letztlich über die Entscheidungshoheit hinsichtlich der inhaltlichen Ausrichtung und Zielsetzung der Projekte verfügte. Dabei zeigen sich deutliche Verschiebungen: In der konkreten Umsetzung auf lokaler Ebene kreuzten sich unterschiedliche Handlungsspielräume, wodurch einerseits die Missionare grosse Entscheidungsmacht beanspruchen konnten; andererseits begrenzten die als zu ›Entwickelnde‹ adressierten Akteur:innen die Wirksamkeit der missionarischen Steuerungsansprüche.

Stimulieren

Die SMB-Vertreter im kolonialen Simbabwe verstanden ihre Aufgabe innerhalb der ›Entwicklungsarbeit‹ primär als »Stimulatoren« gesellschaftlichen ›Fortschritts‹. Zwar müsse die Priorität der Missionare weiterhin auf dem »Dienst am Wort« liegen, doch wenn sie im Bereich sozioökonomischer ›Entwicklung‹ aktiv würden, dann – so die offizielle Formulierung – »als Stimulator, Förderer, Animateur, Veränderer der Einstellung zum Fortschritt«.[34] Diese Tätigkeiten

33 Hughes: Development in Rhodesian Tribal Areas, S. 22.

34 Elsener, Josef: The Diocese of Gwelo and Projects of Economic-Social Development. A Draft Outline of the Official Policy, 28.08.1972, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Commission on Social Service and Development, S. 1.

sollten stets an die Bedingung geknüpft sein, lokale Akteur:innen auszubilden, damit diese die Verantwortung künftig selbst übernehmen könnten.

Besonders den Brüdern eröffnete dieser Anspruch auf ›Stimulus‹ ein neues Aufgabenfeld – jenes der Ausbildung und Anlernung. Während ihre Arbeit bisher vor allem im Aufbau von Missionsstationen unter Mitwirkung einheimischer Arbeitskräfte bestand, wurde ihre pädagogisch-instrumentelle Funktion nun zusätzlich akzentuiert. Durch Unterweisung, Anleitung und Vermittlung von Arbeitskräften sollten sie nicht nur handwerkliche Fähigkeiten, sondern zugleich eine moralische Disziplinierung vermitteln, denn gerade hier ergab sich, aus Sicht der Missionare, eine Gelegenheit für »religiöse Unterweisung über den Wert der Arbeit«.[35] Die Deutung der afrikanischen ›Unterentwicklung‹ als Resultat fehlender religiöser Arbeitsmoral durch die Missionare ermächtigte sie im Umkehrschluss zur Anleitung und Führung in diesem Bereich: Sie verstanden sich als Vermittler einer Ethik der Arbeit, deren Aneignung als Voraussetzung für ›Fortschritt‹ galt.[36]

Das zentrale Ziel missionarischer »Stimulation« bestand darin, »Willen zur Selbsthilfe« zu wecken. Durch geduldige Demonstration, so die Überzeugung, lasse sich mehr erreichen als durch den Versuch, »fortschrittsfeindliche Haltungen auszutreiben«.[37] Einfache, unmittelbar sichtbare Verbesserungen seien zudem zielführender als umfassende, langfristige Pläne, »deren Ergebnisse zweifelhaft« seien oder nicht verstanden würden.[38] Die Kombination aus der Idee der ›Selbsthilfe‹ und dem Erfordernis einer moralischen Neuausrichtung machte das missionarische Engagement auf dem Feld der ›Entwicklung‹ überhaupt erst möglich. Obwohl die Missionare zugestanden, nicht »Experten in allen anderen Feldern« zu sein, beanspruchten sie aufgrund ihrer spirituellen Berufung dennoch eine besondere Autorität in der ›Entwicklungsarbeit‹. Ihre Religiosität prädestiniere sie, die »richtige Motivation« und den »richtigen Geist« zur Zusammenarbeit zu vermitteln.[39]

Diese Deutung der missionarischen Rolle als »Stimulator« liess sich auch transregional in die Schweiz übersetzen. Gegenüber den Verantwortlichen des »Fastenopfers« argumentierten die SMB-Missionare, dass die afrikanische Be-

35 Würms, Albert: Report about the Working Conference on »The Role of the Churches in Rural Development«, in: Pakati pedu 4 (9), 1972, S. 123.

36 Vgl. zur missionarischen Diagnose einer vermeintlich fehlenden Arbeitsmoral die Ausführungen in Kapitel 2.2.

37 O. A.: Report on the First Meeting of the Committee for Social Action, in: Pakati pedu 1 (9), 1969, S. 122.

38 Ebd.

39 Elsener, Josef: The Diocese of Gwelo and Projects of Economic-Social Development. A Draft Outline of the Official Policy, 28.08.1972, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Commission on Social Service and Development, S. 2.

völkerung »nicht nur arm, aber auch des Verständnisses unvermögend« sei, um eigenständig ›Fortschritt‹herbeizuführen.[40] Um einen »gewissen Fatalismus« zu überwinden, sei daher »viel psychologische Beeinflussung« erforderlich.[41]

Diese Argumentationsfigur fand in der Schweiz unmittelbare Resonanz. So wurde bei einem Projekt, dessen Umsetzung stockte, weil die lokale Bevölkerung die Mittel für eine Pumpanlage nicht aufbringen konnte oder wollte, die mangelnde Beteiligung nicht als Ausdruck ökonomischer Zwänge, politischer Widerstände oder fehlgeleiteter Projektkonzeption interpretiert, sondern als Mangel an innerer Haltung. Der zuständige SMB-Vertreter erklärte den ausbleibenden Projektfortschritt damit, dass die Missionare noch »mehr Motivation« machen müssten, aber »wir kommen einfach nicht mehr durch«.[42]

Dieser Erklärungsansatz wurde vom »Fastenopfer« vorbehaltlos übernommen. In der Antwort an den Missionar hiess es, es sei bekannt, dass selbst kleine Projekte »eine lange Vorbereitung und Motivation der Leute« benötigten und ihre Wirkung »wiederum mit viel Geduld und Bewusstseinsbildung weiterbegleitet werden« müssten.[43] Die Organisation bestätigte dem Brudermissionar zudem, er scheine »offensichtlich das richtige Gespür zu haben«.[44]

Wie die Aufgabe der »psychologischen Vorbereitung« der Betroffenen konkret verstanden wurde, zeigt exemplarisch das Projekt der Wasserversorgung rund um die Missionsstation Berejena. Damit das Vorhaben einer mobilen Pumpanlage für kleinere Gärten erfolgreich umgesetzt werden konnte, nahm der SMB-Missionar Martin Holenstein zunächst Kontakt zu den umliegenden Bauern auf. Nur einen traf er persönlich an – die übrigen arbeiteten temporär in einer entfernten Mine. Der anwesende Bauer erklärte sich sofort bereit, mit mehreren Hektar Land am Projekt teilzunehmen. Doch Holenstein wollte ihm dies »aus dem Kopf reden«: Ziel des Vorhabens sei nicht die individuelle Nutzung, sondern die Bildung

40 Holenstein, Martin: Projektantrag, 05.03.1971, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Fort Victoria: Erhöhung des Staudammes der Berejena Mission, PA 572/215, S. 2.

41 Elsener, Josef: Schreiben an Zentralstelle des Fastenopfers, Gwelo 17.04.1973, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

42 Schurtenberger, Walter: Schreiben an Rita Peterli, 23.11.1975, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

43 Peterli, Rita: U7Ref: E71/144-02/1101.3 Teilprojekt: 2 Wasserbohrlöcher für die Mpagamure Area, Schreiben an Walter Schurtenberger, 22.12.1975, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

44 Ebd.

einer Genossenschaft, deren Mitglieder mit gleich grossen Agrarflächen beteiligt seien.[45]

Anschliessend organisierte Holenstein eine »Aufklärungsversammlung« für die betroffenen Farmer. Die Resonanz fiel allerdings verhalten aus. Viele Anwesende äusserten Bedenken: Sie befürchteten Konflikte mit den lokalen ›Chiefs‹ und den Aufsehern der Regierungsbehörden; zudem bezweifelten sie den wirtschaftlichen Nutzen der Pumpanlage. Der erwartete Gewinn, so ihre Einschätzung, würde die laufenden Unterhaltskosten kaum decken. Darüber hinaus bedeute es, laut der missionarischen Aufzeichnung, aus ihrer Sicht zu viel Arbeit, wenn doch der Regen natürlicherweise falle.

Für Holenstein waren diese Einwände »zum teil real, zum teil eingebildet«.[46] Die Ursache des Widerstands sah er in mangelnder Einsicht und unzureichender Motivation. Als Lösung empfahl er daher verstärkte psychologische Beeinflussung. Am wirkungsvollsten, so sein Ansatz, sei ein ›Mitzieh-Effekt‹: Wenn einige wenige Bauern den Erfolg des ersten Jahres sähen, würden andere nachziehen. Um dies zu erreichen, sollten die Tarife für eine Stunde Bewässerung zunächst so niedrig angesetzt werden, dass lediglich die laufenden Kosten und die Amortisation gedeckt würden.[47]

Die Nicht-Partizipation der betroffenen Bevölkerung wurde damit einzig aus der Perspektive ihrer vermeintlichen Unwissenheit und Uneinsichtigkeit in ›Fortschrittsprojekte‹ gedeutet und damit die missionarische Rolle als ›Stimulator‹ und ›Demonstrator‹ der Veränderung akzentuiert. In dieser Argumentationslogik verschob sich das Problem von der materiellen Ebene – den vorhandenen Ressourcen, Arbeitsverhältnissen und Abhängigkeiten – auf eine psychologische Ebene der vermeintlich defizitären Einstellung. Widerstand wurde nicht als Ausdruck rationaler Abwägung, sondern als Ausdruck von Unwissenheit und Beharrung gedeutet.

Entscheiden

Im Jahr 1971 erhielten Martin Holenstein und Hermann Stoffel vom »Fastenopfer« 40.000 Franken für den Bau eines Flussübergangs zwischen ihren Stationen Berejena und Matibi. Das Projekt sollte zwei Ziele zugleich erfüllen: Zum einen soll-

45 Holenstein, Martin: Projekt E72/144-02.19/1101.7: Befragung der interessierten oder möglichen Teilnehmer, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

46 Ebd.

47 Holenstein, Martin: Projekt Nr. E72/144-02.19/1101.7, Schreiben an Zentralstelle des Fastenopfers, 23.07.1972, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

ten die bestehenden Transportschwierigkeiten für landwirtschaftliche Produkte der lokalen Bevölkerung beseitigt, zum anderen die medizinische Gesundheitsversorgung verbessert werden, da eine bessere Verkehrsanbindung die Anstellung eines gemeinsamen Arztes für beide Missionsstationen ermögliche.[48]

Der Bau konnte rasch realisiert werden. Dank der auf Anraten eines rhodesischen Strasseningenieurs reduzierten Dimension und der »relativ guten Mitarbeit von einzelnen interessierten Stellen (nicht Regierung!)« fielen die Gesamtkosten niedriger aus als ursprünglich budgetiert.[49] Die letzte Ratenzahlung der bewilligten »Fastenopfer«-Mittel wurde daher nicht mehr benötigt. In ihrem Bericht an die Schweizer Organisation schlugen die zwei SMB-Missionare vor, den Restbetrag als Startkapital für eine Bewässerungsgenossenschaft zu verwenden. Das Wasserproblem, so ihre Begründung, habe die ›Entwicklung‹ der umliegenden Dörfer stark behindert. Ein früherer Versuch, eine Wasserleitung näher an die Dörfer heranzuführen, sei gescheitert, weil die betroffenen Familien die geforderten Eigenmittel nicht hatten aufbringen können. »Damit wurde eine Entwicklung sozusagen unmöglich gemacht«, hielten die Missionare fest.[50] Eine verbesserte Wasserversorgung würde den Bewohner:innen ermöglichen, Schweine- und Rindermast zu betreiben, deren Fleischerzeugnisse in der aktuellen Marktsituation gute Preise erzielten.

Dieser Vorschlag fand die Zustimmung der geldgebenden Institution in der Schweiz, und der verbliebene Betrag wurde überwiesen. In den anschliessenden Projektberichten fasste Heinrich Wey den Stand der Dinge knapp zusammen: »Was haben wir bis jetzt gemacht? – Viel verhandelt und noch nicht viel getan.«[51] Der Grund für die Verzögerung lag, so der Missionsbruder, in der anhaltenden Trockenheit, die die Bergquellen fast versiegen liess. Die lokale Bevölkerung sprach sich daraufhin gegen den geplanten Bau einer Wasserleitung aus, da sie ein vollständiges Austrocknen der Quellen befürchtete, und favorisierte stattdessen den Bau von Bohrlöchern. Wey zeigte sich schliesslich bereit, diesem Vorschlag zu folgen: »Sie werden wohl verstehen, dass wir auch heute mit Entwicklungshilfe vorsichtig sein müssen und nicht nur unsere eigenen Ideen

48 Holenstein, Martin; Stoffel, Hermann: Diözese Gwelo Lundi-Brücken-Damm, 05.03.1971, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

49 Holenstein, Martin: Schreiben an Fastenopfer, 20.12.1972, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

50 Stoffel, Hermann; Wey, Heinrich: Zusatzprojekt zum Lundi-Brücken-Bau Nr. E71/144-02.3/1101.3: Wasserleitung nach Mudemba, Mupagamuri, Dzadya und Shonai, 10.02.1973, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

51 Wey, Heinrich: Projekt E71/144-02.3/1101.3, Schreiben an Fastenopfer der Schweizer Katholiken, 06.09.1973, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

aufzwingen können. So habe ich mich entschlossen, dem Willen der Leute nachzugeben und 2 Bohrlöcher bohren zu lassen.«[52] Im Namen des »Fastenopfers« antwortete Rita Peterli, die Entscheidung zwischen Wasserleitung und Bohrlöchern müsse »natürlich Ihrer Erfahrung überlassen« bleiben.[53] In seinem nächsten Bericht solle der Missionsbruder jedoch bitte auch »die Eigenleistung der Bevölkerung ersichtlich« machen.[54]

Diese Korrespondenz offenbart in prägnanter Form die asymmetrische Struktur des entwicklungspolitischen Dialogs. Die Forderung der Dorfbewohner:innen nach einer alternativen technischen Lösung wurde weder als Ausdruck eigenständiger Expertise noch als legitime Partizipation anerkannt. Ihr Eingreifen in die Projektgestaltung – die faktische Entscheidung über das *Wie* der Wasserversorgung – zählte nicht als »Eigenleistung«. Stattdessen wurde die Autorität des Missionsbruders affirmiert, der als ortskundiger ›Experte‹ die vermittelnde Instanz zwischen schweizerischem ›Entwicklungsideal‹ und lokaler Realität verkörperte.

In einem folgenden Bericht schrieb Brudermissionar Schurtenberger, die lokale Bevölkerung habe 200 Rhodesische Dollar für das Bohrloch aufgebracht – die Hälfte der Kosten für die Pumpe. Anschliessend habe er jedoch über acht Wochen warten müssen, bis die Bauernfamilien »sich zusammen getan« hätten, um Steine, Ziegel und Sand zum Standort zu transportieren. Erst danach habe er mit seinen Lehrlingen die Pumpe installiert. Den Vorschlag, über der Anlage ein Grasdach zu errichten, damit die Frauen und Kinder im Schatten pumpen könnten, habe er allerdings »nicht durchbringen« können.[55]

Für das zweite geplante Bohrloch, so Schurtenberger weiter, sei bislang kein Fortschritt zu verzeichnen. Man müsse mit »viel Geduld warten«, bis sich ein gemeinschaftliches Handeln entwickle. Zudem beobachte er »grosse Missgunst unter den anderen, vielleicht auch ein bisschen Neid«, was eine Einigung und ein Voranschreiten zusätzlich erschwere.[56]

Diese Schilderungen verdeutlichen, wie sehr sich in der konkreten Umsetzung von ›Entwicklungsprojekten‹ die Machtverhältnisse verschoben: Während die Kontrolle über Mittel und Legitimation weiterhin bei den europäischen Institutionen lag, entschieden auf der operativen Ebene häufig die lokalen Akteur:innen über das Tempo, die Richtung und letztlich über den Erfolg der Projekte, was

52 Ebd.

53 Peterli, Rita: Projekt Nr. E71/144-02.3/1101.3, Schreiben an Heinrich Wey, 15.01.1973, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

54 Ebd.

55 Schurtenberger, Walter: Schreiben an Rita Peterli, 23.11.1975, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

56 Ebd.

die Entscheidungsmacht von der Schweizer Organisation auf die lokalen Träger verschob. Es zeigt sich zudem, wie beschränkt der Handlungsspielraum der Missionare im Bereich der ›Entwicklungsarbeit‹ tatsächlich war. Da die Missionare weder über das notwendige technische Wissen noch über finanzielle Mittel noch über die staatlichen Machtinstrumente verfügten, waren sie in der Umsetzung von Projekten viel stärker von der Teilnahme der zu ›Entwickelnden‹ abhängig als andere Akteur:innen der Entwicklungshilfe. Entsprechend scheiterten dann auch viele Vorhaben der SMB-Missionare.

›Fehlende Motivation‹ – Scheitern erklären

Die enge Berichterstattungspflicht gegenüber dem »Fastenopfer« erlaubt eine präzise Rekonstruktion jener Mechanismen, durch die das Erreichen – oder Nichterreichen – der gesteckten Ziele erklärt, eingeordnet und legitimiert wurde. In diesen Berichten zeigt sich, wie die Missionsvertreter und die geldgebende Institution die Grenzen und Misserfolge ihrer ›Entwicklungsarbeit‹ diskursiv bearbeiteten: Welche Faktoren wurden als entscheidend benannt? Welche Ursachen galten als legitim? Und wie wurden Fehlschläge in die übergeordneten Narrative von ›Fortschritt‹ eingebettet?

Während in der Zusammenarbeit mit der geldgebenden Institution in der Schweiz meist auf externe Widerstände verwiesen wurde, lassen sich in den internen Auseinandersetzungen auch gesellschaftsinterne Probleme bei den Missionaren selbst ausmachen. Interessanterweise wurden auf beiden Seiten fehlende Motivation und Partizipation als ursächlich konstatiert.

Externe Widerstände

In der Umsetzung konkreter ›Entwicklungsprojekte‹ traten die strukturellen Widersprüche des von der rhodesischen Regierung propagierten Ansatzes eines *Community Development* besonders deutlich zutage. So schilderte ein SMB-Missionar, wie Distriktkommissare ihre administrativen Befugnisse im Bereich der ›Entwicklungsarbeit‹ als Instrument politischer Einflussnahme nutzten. Ein Kommissar habe etwa nur Projekte im Norden des Distrikts fördern wollen, da die Bevölkerung im Süden – wo sich die Missionsstationen Berejena und Matibi befanden – »politisch etwas harziger« sei und sich gegen die Bildung von *Local Councils* zur Selbstverwaltung wehre.[57]

57 Holenstein, Martin: Schreiben an Fastenopfer, 20.12.1972, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1971, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm, PA 572/214.

Unterstützung in der ›Entwicklung‹ wurde somit von den Regierungsvertretern als Machtinstrument zur Durchsetzung der segregierenden Elemente des *Community Development*-Programms verwendet. Der Ansatz diente als Herrschaftsmittel, das Beteiligung versprach, aber Unterordnung erzeugte. In der Logik der rhodesischen Verwaltung wurden Fördermittel selektiv eingesetzt, um Zustimmung zur kolonialen ›Entwicklungsstrategie‹ herbeizuführen. Je weiter sich im Verlauf der 1970er-Jahre die Kämpfe zwischen der nationalistischen Befreiungsbewegung und dem Siedlerregime verschärften, desto deutlicher trat dieser Zwangscharakter zutage: Die staatlichen ›Entwicklungsprogramme‹ wurden mit Umsiedlungen und repressiven Kontrollmassnahmen verknüpft, was die Bereitschaft der Schwarzen Bevölkerung, sich freiwillig zu beteiligen, drastisch verringerte.

Die Möglichkeiten zur zwangs- und gewaltgestützten Durchsetzung von *Community Development* waren im Rahmen missionarisch initiierter Projekte nur begrenzt gegeben. Entsprechend scheiterten viele Vorhaben an der mangelnden Beteiligung der Betroffenen. Mit Hilfe der Mission aufgebaute Infrastrukturen wie Bewässerungskanäle oder Getreidespeicher verfielen, weil sie nicht instandgehalten wurden, oder die Bauern weigerten sich, den vorgeschlagenen Dünger zu verwenden.[58] Ein Missionar erhielt vom »Fastenopfer« finanzielle Unterstützung, um Darlehen an Familien zu vergeben, mit denen diese Dünger, Hybridsaatgut oder andere landwirtschaftliche Mittel erwerben sollten. Doch zur grossen Enttäuschung des Missionars nahm keine einzige Familie das Angebot an.[59] Auch der erhoffte ›Mitzieh-Effekt‹ blieb aus: Pater Holenstein konnte sich nicht erklären, warum keiner der über hundert Landbesitzer in der Umgebung bereit war, ebenfalls einige Pflanzen in seinem Garten zu bewässern – obwohl die missionarisch initiierte Bewässerungsanlage nun direkt bis zu ihren Grundstücken reichte.[60]

Die fragile Autorität des missionarischen Entwicklungsanspruchs zeigt sich auch exemplarisch in einem Bericht des afrikanischen Priesters Dzingai Mutumbuka an die Missionsgesellschaft SMB. In Moya Musante, gelegen in einem der sogenannten »Tribal Trust Lands«, waren die Lebensbedingungen der Bevölkerung durch Überbevölkerung und Bodenerosion äusserst prekär. Als ein SMB-Priester die Pfarrei besuchte und bemerkte, dass die Menschen nur während sechs Monaten im Jahr ihre Felder bestellten, verzichtete er auf jede weitere Untersuchung der Ursachen und tadelte sie in seinen Predigten wegen ihrer vermeintli-

58 Elsener, Josef: Minutes of the Eighth Meeting of the Promoter's Committee on Social Action, 16. Dezember 1975, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Sitzungsprotokolle.

59 Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 January – 30 April, 1969. To his Lordship Bishop A. Haene, Gwelo Diocese, o. D., StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports, S. 2.

60 Holenstein, Martin: Berejena Stew, in: Pakati pedu 3 (4/5), 1971, S. 82.

chen Trägheit: »He called them all sorts of names […] because in his eyes the people's only fault was their laziness.«[61]

Mutumbuka merkte an, dass der Priester damit die gleiche Sprache wie der Distriktkommissar benutzt habe. Die Bevölkerung habe darauf mit Spott reagiert: Von weit her seien Menschen gekommen, um »emotional outbursts« des Priesters zu hören, und »they would roll with laughter«, was den Missionar nur noch wütender gemacht habe.[62] Die Menschen vor Ort wussten, so Mutumbuka, dass ihre Situation nicht auf Faulheit, sondern auf die segregierende Politik der Siedlerregierung und deren Folgen zurückzuführen war.

Diese Schilderung zeigt, dass die missionarische Macht im Bereich der ›Entwicklung‹ auf Zustimmung angewiesen und damit partiell, brüchig und fragil war. Sie offenbart über den Einzelfall hinaus zugleich die konfliktreiche Lebensrealität der afrikanischen Bevölkerung im kolonialen Simbabwe. Diese verfügte einerseits über weitreichende Handlungsmacht gegenüber den missionarisch angebotenen Inhalten: Sie konnte deren implizite Widersprüche aufzeigen, sich ihnen situativ entziehen und – teils nur subtilen – Widerstand zeigen. Andererseits musste sie ihren Alltag innerhalb eines Systems bewältigen, das ihnen kaum Alternativen eröffnete. Die Mehrheit der Afrikaner:innen lebte in den verarmten »Tribal Trust Lands«, wo staatliche Infrastrukturen – Post, Transport, Gesundheitsversorgung – bewusst vernachlässigt wurden. Missionen übernahmen diese Angebote und füllten die Lücken der kolonialen Administration und wurden so zum einzigen Zugang zu elementaren Diensten der Daseinsvorsorge.

Auch wenn viele Afrikaner:innen die Verflechtungen zwischen der rassistischen Ordnung der Siedlerregierung, der katholischen Kirche und der Mission durchaus erkannten und deren Autorität – wie im Beispiel Mutumbuka – durch Spott oder offene Ablehnung unterliefen, blieben sie zugleich von ihr abhängig. Der afrikanische Priester hielt fest, dass derselbe Missionar, der die Menschen wegen vermeintlicher »Faulheit« gescholten hatte, ihnen im Krankheitsfall half, Schwerverwundete ins Krankenhaus transportierte – »albeit from a paternalistic point of view«.[63] Dieser Fall zeigt deutlich, dass – so zentral es ist, afrikanische Widerstände und Handlungsmöglichkeiten sichtbar zu machen, und so unbestritten die Bereitstellung wichtiger Alltagsdienste durch die Mission für deren Lebensrealität war – diese doch stets in Relation zu den strukturellen Asymmetrien verstanden werden müssen.

---

61 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 10.

62 Ebd., S. 9–10.

63 Ebd., S. 10.

Die ausbleibende Partizipation der Bevölkerung, wo vermeintlich rationale Argumente und Demonstrationen keinen Erfolg zeitigten, stellte für die Missionare eine schwer erklärbare Situation dar. Sie griffen immer wieder auf kulturelle und mentale Differenzkategorien zurück. Angesichts der vielen Enttäuschungen und Rückschläge wurde der Verweis auf den angeblichen »Fatalismus« und die »Sorglosigkeit« der Afrikaner:innen zum letzten verbleibenden, kohärenten Deutungsrahmen. Während einer Dekanatssitzung erklärte der SMB-Missionar Camenzind, dass bisherige Initiativen an der mangelnden Kooperationsbereitschaft der Menschen gescheitert seien, weshalb eine fachkundige Analyse ihrer sozialen Denkweise notwendig sei.[64] Der afrikanische Lokalpriester Mugadzi schlug dagegen vor, Laien in die Sitzung einzuladen, um ein tieferes Verständnis der tatsächlichen Probleme zu gewinnen – eine Forderung nach Partizipation, die jedoch ungehört blieb. Für Camenzind lag die Lösung stattdessen in der »Bildung eines sozialen Gewissens«: Das Problem sei, dass die Menschen keine Perspektive im Leben hätten und »deshalb träge« seien.[65] Diese kulturrassistischen Erklärungsmuster überlagerten differenziertere Auseinandersetzungen und stabilisierten eine binäre Weltordnung, in der die Afrikaner:innen als defizitär erscheinen konnten. Nur so konnte die missionarische Deutungshoheit trotz aller Fehlschläge in ihren ›Entwicklungsbemühungen‹ aufrechterhalten werden.

Wie tief verankert und transregional wirksam dieses Narrativ des »Fatalismus« war, zeigt das Beispiel des letztlich nicht realisierten Bewässerungsprojekts in Berejena. In seinem Brief an das »Fastenopfer« erklärte der verantwortliche Missionsbruder Walter Schurtenberger, dass sich die personellen Verhältnisse auf der Station verändert hätten und daher keine ausreichende Aufsicht mehr gewährleistet werden könne; zudem sei mit der Regierung in Fragen der Wasserregulierung keine Einigung erzielt worden. Entscheidend schien ihm jedoch, dass sich »die Zusammenarbeit der Leute zu einer Gemeinschaft auch noch nicht verwirklicht« habe – es müsse, so Schurtenberger, »noch viel zu dieser Hinsicht hin gearbeitet werden«.[66] Der Generalvikar und »Promoter of Social Action« in der Diözese Gwelo, Josef Elsener, bezeichnete in seinem Begleitbrief das Vorhaben als »relativ kostspieliges Projekt zur Animation der Zusammenarbeit und zur Überwindung eines gewissen Fatalismus bei einigen wenigen Bauern« und

64 O. A.: Minutes of the 2nd Deanery Meetings, in: GUTI 15 (12), 1966, S. 240.

65 Ebd.

66 Schurtenberger, Walter: Ref. Project E72/144-02.19/1101.7: Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, Schreiben an Rita Peterli, 13.04.1973, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

äusserte die Ansicht, die Gelder könnten anderweitig sicher besser eingesetzt werden.[67]

Die Antwort des »Fastenopfers« spiegelte diese Perspektive nahezu wörtlich. Die Vertreter der Schweizer Organisation bedauerten, dass »offenbar die Zeit dazu noch nicht reif« sei, hofften aber auf eine künftige Möglichkeit, die »Lethargie der Bauern anzugehen«.[68] Dass Schurtenberger zugleich auf die mangelnde personelle Ausstattung der Mission und die fehlende Bewilligung durch die rhodesische Regierung hingewiesen hatte, blieb unkommentiert. Diese Korrespondenz zeigt exemplarisch, wie sich der Diskurs einer »psychologischen Unterentwicklung« wechselseitig reproduzierte: Die vermeintliche Beobachtung aus dem ›Feld‹ kehrte als legitimierte Problemdiagnose in die Siedlerkolonie zurück. So verfestigte sich das Narrativ einer mentalen Rückständigkeit als transregionaler Erklärungshorizont.

Interner Unwille

Trotz der Omnipräsenz des kulturrassistischen Deutungsrahmens, der ausbleibende Erfolge der ›Entwicklungsbemühungen‹ auf die vermeintliche Mentalität der afrikanischen Bevölkerung zurückführte, lassen sich in den Quellen auch Hinweise auf strukturelle und personelle Probleme innerhalb der Mission selbst erkennen. Diese verweisen auf die organisatorischen Grenzen der missionarischen Entwicklungsambitionen – Grenzen, die im dominanten Diskurs über ›Unterentwicklung‹ jedoch unsichtbar gemacht wurden.

Es fehlten oftmals die Ressourcen für die geforderte gründliche Planung und Durchführung der Projekte. So wies Martin Holenstein darauf hin, dass die gegenwärtige Personalsituation auf der Missionsstation eine erhebliche Unsicherheit für die Durchführung des Bewässerungsprojekts darstelle. Besonders die Kontaktaufnahme mit den betroffenen Bauern habe bislang fast ausschliesslich er selbst leisten können, weil den übrigen Missionaren die notwendigen Sprachkenntnisse fehlten.[69] Auch Bruder Schurtenberger gestand gegenüber

67 Elsener, Josef: Schreiben an Zentralstelle des Fastenopfers, Gwelo 17.04.1973, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

68 Peterli, Rita: Schreiben an Josef Elsener, 27.04.1973, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklungshilfe 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

69 Holenstein, Martin: Projekt Nr. E72/144-02.19/1101.7, Schreiben an Zentralstelle des Fastenopfers, 23.07.1972, StALU, Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

dem »Fastenopfer« ein, dass man mit diesem Projekt »unsere Initiative überfordert« habe.[70]

Auch von kolonialstaatlicher Seite blieb die missionarische Entwicklungsarbeit nicht frei von Kritik. Der bereits erwähnte Forschungsbeauftragte des rhodesischen Landwirtschaftsministeriums, A. J. B. Hughes, monierte, viele Priester und Brüder seien »mehr mit Aktivitäten als mit Ergebnissen« beschäftigt. Es fehle an kohärenter Ausrichtung und Planung der Aktivitäten, sodass manche Projekte Wiederholungen früherer Bemühungen darstellten, ohne dass aus deren Fehlschlägen gelernt worden wäre.[71] Diese Kritik fand sich auch innerhalb der Missionsgesellschaft wieder. Nach seiner Visitationsreise 1972 bemängelte der SMB-Generalobere Josef Amstutz gegenüber seinen Mitbrüdern, dass der »notwendige Durchbruch« auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe ausgeblieben sei. Es mangele an einer klaren Strategie, und unter den Brüdern und Priestern herrsche grosse Unsicherheit »über ihren Platz in der sozioökonomischen Entwicklung des afrikanischen Volkes«.[72]

Trotz zahlreicher »Motivationsveranstaltungen« blieb das praktische Engagement der Missionare im Bereich der ›Entwicklungsarbeit‹ deutlich hinter den Erwartungen zurück.[73] Im Regionalrat, dem lokalen Leitungsgremium der SMB-Missionare im kolonialen Simbabwe, wurde in verschiedenen Sitzungen nach Gründen für dieses Ausbleiben gesucht. Vor dem Hintergrund der politischen Unsicherheit im Land und der zunehmenden Emanzipation der afrikanischen katholischen Kirche seien die Missionare vor Ort »schwerlich bereit«, neue Aufgaben zu übernehmen.[74] Zudem entwickle sich eine Missionstheologie, »für die wir nicht trainiert sind«, und es brauche eine klare Führung, »wo und in welchem Masse Entwicklungshilfe am Platze ist«.[75] Die zur Verfügung gestellte neue Funktion als Experten für ›Entwicklung‹ könne offenbar die »Orientierungslosigkeit«, die sich bei den Priestern und Brüdern nach dem Verlust der Primarschulen eingestellt hatte, nicht ausgleichen, insbesondere da die »geringe Beteiligung

70 Schurtenberger, Walter: Ref. Project E72/144-02.19/1101.7: Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, Schreiben an Rita Peterli, 13.04.1973, StALU, Fastenopfer, Projektdossiers Entwicklung 1972, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena, PA 572/414.

71 Hughes: Development in Rhodesian Tribal Areas, S. 22.

72 Amstutz, Josef; Kaiser, Josef: Farewell Address, Visitation 1972 Gwelo Region-SMB, 1st September, 1972, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

73 Elsener, Josef: Report of the Promoter of Social Action for the Period 1 January – 31 December 1973, o. D., StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports.

74 O. A.: Protokoll der Regionalratssitzung vom 23. Oktober 1972, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

75 Rüegg, Othmar: Protokoll der Regionalrats-Sitzung vom 16. April 1973 im Seminar Chigwingwizha, Gwelo, 25.05.1973, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

der Leute« zu weiterer Frustration führe.[76] Diese Aussagen offenbaren eine tiefergehende institutionelle und epistemische Krise. Die Missionare sahen sich zunehmend mit einem Paradigmenwechsel konfrontiert, der ihre bisherige Rolle in Frage stellte. Die Funktion als vermeintliche Experten für Entwicklung, die ihnen von europäischen Hilfswerken und kirchlichen Gremien zugeschrieben wurde, konnte das entstandene Vakuum nicht kompensieren.

Fehlende Kenntnisse und Unsicherheit in Bezug auf die eigene Rolle waren jedoch nur die eine Seite der Medaille. In einem vertraulichen Gespräch zwischen Josef Elsener, dem »Promoter of Social Action« im kolonialen Simbabwe, und dem Generaloberen Josef Amstutz betonte Elsener die Notwendigkeit einer grundlegenden Haltungsänderung der europäischen Missionare. Man müsse, so seine Forderung, endlich wegkommen von der dogmatischen Lehrerhaltung eines »know-all, busybody do gooder, paternalism« und stattdessen eine Praxis des aktiven Zuhörens und der selbstkritischen Reflexion entwickeln.[77] Andernfalls, so warnte er, blieben alle Bemühungen der Entwicklungshilfe inhalts- und wirkungslos.

Diese An- und Einsicht teilte auch ein Bruder, der in der internen Zeitschrift *Guti* scharfe Kritik an der Haltung vieler Mitbrüder übte. Einige, so schrieb er, seien grundsätzlich gegen jede weiterführende Bildung der Afrikaner:innen eingestellt und wollten gar nicht, »dass sie sich zu einer Gesellschaft mit Kultur entwickeln«.[78] Viele Brüder weigerten sich, Lehrlinge aufzunehmen, weil ihnen die zusätzliche Arbeit zu mühsam sei; andere stellten zwar afrikanische Arbeitskräfte ein, übertrügen ihnen jedoch kaum Verantwortung und Wissen. Als besonders brisant erscheint seine abschliessende Beobachtung: »Wenn wir den Afrikaner so erziehen, könnte er uns gleichwertig werden. Er könnte sogar unsere Arbeit übernehmen. Davor haben einige von uns Angst.«[79] Diese Passage markiert einen Moment innerer Dekolonisierung. Die Forderungen nach ›Hören‹ und selbstreflexiver Auseinandersetzung mit der eigenen Haltung zeugen vom Versuch, sich aus der Logik kolonialer Autorität zu lösen.

In der praktischen Umsetzung von Entwicklungshilfe akzentuierten sich die tieferliegenden Spannungen der katholischen Mission in den 1960er- und besonders in den 1970er-Jahren. Diese Prozesse lassen sich als Dynamiken einer mis-

76 O. A.: Protokoll der Regionalratssitzung vom 25. Oktober 1976, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

77 Rüegg, Othmar: Protokoll der Regionalratssitzung vom 31. August 1972, Regionalhaus Driefontein, 11.09.1972, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

78 Wuerms, Albert: The Brother and the Apostolate of the Laity, in: GUTI 15 (7/8), 1966, S. 152.

79 Ebd.

sionarischen Verflechtungsgeschichte begreifen. Die Missionare agierten in einem transregionalen Beziehungsgeflecht, das schweizerische Hilfswerke, koloniale Verwaltungsstrukturen und lokale Gemeinschaften miteinander verband. Vorstellungen von Entwicklung, Unterentwicklung und notwendigen Reformen wurden in diesem Gefüge zirkulierend erzeugt, angepasst und neu interpretiert.

Zum einen zeigte sich, dass die Übersetzung religiöser Mission in neue Aufgabenfelder sozialer und ökonomischer Entwicklung kaum gelang. Ihre Expertise, ihre institutionellen Ressourcen und schliesslich auch ihre Autorität erwiesen sich in diesen Bereichen als fragil und zunehmend brüchig. Zum anderen legten gerade diese Bestrebungen die Handlungsmacht der Betroffenen offen. In der vielfach beobachteten und beschriebenen Nicht-Partizipation äusserten sich tief verankerte koloniale Denkmuster und strukturelle Asymmetrien, zugleich aber auch Symptome ihrer Erosion. In der Weigerung, sich den missionarischen Entwicklungsplänen zu fügen, artikulierte sich – teils unbeabsichtigt – eine Form der Gegenbewegung, die das koloniale Fundament der Wissensordnungen in Frage stellte.

Auf diese dekonstruierenden Momente reagierten die Missionare ebenso wie das schweizerische Hilfswerk mit der Perpetuierung kulturrassistischer Deutungsmuster, die den Verlust von Kontrolle durch essentialisierende Zuschreibungen kompensierten – Deutungen, die ungebrochen zwischen der Schweiz und dem kolonialen Simbabwe zirkulieren konnten. Zugleich zeigte sich vor Ort, dass die Dynamik dieser Verflechtungen die Missionare selbst zunehmend zur Reflexion ihres eigenen Selbstverständnisses zwang. Wo praktische Kontrolle nicht mehr möglich war, wurde die Auseinandersetzung mit dem eigenen Anteil unausweichlich.

4.2 Grenzen des Sagbaren. Katholischer Druck im Siedlerstaat

Als Reaktion auf die von der *Rhodesian Front*-Partei vorgeschlagenen Änderungen der rhodesischen Verfassung von 1969 veröffentlichte die unter der Ägide der SMB im kolonialen Simbabwe herausgegebene Zeitung *Moto* im Juni desselben Jahres eine Sonderausgabe. Darin fand sich deutliche Kritik am Vorhaben der Regierungspartei, durch die konstitutionelle Umgestaltung die politischen und ökonomischen Privilegien der *weissen* Minderheit weiter auszubauen und dauerhaft festzuschreiben.

Auf der Titelseite des *Moto* war eine Karikatur abgebildet, in der überdimensionale *weisse* Hände eine Gruppe Schwarzer Menschen umklammerten und so fest zusammendrückten, dass Schweiss – oder Blut – aus ihnen herausfloss. Untertitelt war die Zeichnung mit einem Zitat aus dem »White Paper« der Regie-

rungspartei: »Die vorgeschlagene neue Verfassung wird sicherstellen, dass die Regierung in verantwortungsvollen Händen bleibt…«


wa basa
uvhota
vanoshanda muhu-
isi, pane vamwe va-
kuvhota kwavo ku-
avo vaende kundo-
pana baba nomwa-
a kuvhota kwomu-
amba maunondonyora
oga pasina anokuona.
notwa pamusi wa-20
ge kuchivhoterwa zvi-
zvinoti kuvhotera kuti
Republic uye kuvho-
ution itava.
on itava inovhoterwa
chayo yoga. Republic
wo pachipepa chayo
vhoti anofanira kuve-
vunzo agonzwa zviri
nasati aisa X pamberi
PANE S
PANE KUE
Dr. Joseph Vale
kagashirwa kuti
University yeHh
memakore mazhin
bhii nhiri kwama
Kwegore rose v
shanda kubato re
ngorora nezvechir
chinonzi Lung C
Dr. Taderera va
dunhu reFort Vict
VaValerio Taderer
dzidzisi vokutang
mere. Vanonzi v
dzisa kuma1930.
Kudzidzisa gore
Somukomana m
rera akadzidza pa
zoenda kwaKutan
dzo yesekondari.
tric muna 1954,
Africa ndokunodz
Joseph aiva mu

Abbildung 1: Karikatur von Michael Traber in der Zeitung Moto
Quelle: Titelblatt Moto, 10.06.1969 (Special Edition), abgedruckt in: Bethlehem 75 (2), 1970, S. 68.

Diese Karikatur stiess der *weissen* Minderheitsregierung bitter auf. Das »Criminal Investigation Department« (CID) der rhodesischen Polizei klagte den verantwortlichen Presse-Direktor, den SMB-Missionar Michael Traber, wegen des Drucks einer »subversiven Erklärung« an. Diese Zeichnung, so der Vorwurf, habe nicht nur Unzufriedenheit mit der Regierung hervorgerufen, sondern auch Gefühle der Feindseligkeit gegenüber einer Bevölkerungsgruppe aufgrund von Rasse oder Hautfarbe gefördert und diese der Verachtung, dem Spott oder der Geringschätzung ausgesetzt.[80] Im November 1969 wurde Traber in erster Instanz zu sechs Monaten Gefängnis und Schwerarbeit verurteilt; die Strafe wurde jedoch zur Bewährung ausgesetzt. Der Missionar legte daraufhin Berufung beim Obersten Gerichtshof in Salisbury ein. Ungeachtet des noch laufenden Verfahrens wurde Michael Traber drei Monate später von der Einwanderungsbehörde ausgewiesen.[81]

Die harsche Reaktion auf diese Karikatur markierte weder den Anfang noch das Ende der Auseinandersetzungen zwischen der Siedlerregierung und der Zeitung *Moto*. Bereits seit der ersten Ausgabe im Jahr 1960 stand die Redaktion unter scharfer Überwachung durch das CID. Nach der Ausweisung Trabers verschärfte sich der Druck auf das Blatt zunehmend, bis es 1974 schliesslich offiziell von der rhodesischen Regierung verboten wurde.

80 O. A.:Fr. Traber to appear in court, in: Pakati pedu 1 (9), 1969, S. 127.
81 O. A.: Information, in: Pakati pedu 2 (2), 1970, S. 19.

Diese Repressionen verdeutlichen die zentrale Stellung, die das *Moto* innerhalb des diskriminierenden Systems des kolonialen Simbabwes einnahm. Die Zeitung fungierte als Sprachrohr afrikanischer Stimmen, Erfahrungen und Ansprüche und wurde damit zu einem Medium der Aushandlung von Zugehörigkeit, Gerechtigkeit und Selbstbestimmung. *Moto* steht exemplarisch für eine missionarische Entwicklungspraxis, die sich in ihrer Zielsetzung zwar kaum von den oben diskutierten Projekten unterschied, in ihrer konkreten Umsetzung jedoch deutlich stärker lokal eingebunden war. Sie erwies sich als adaptiver gegenüber den Bedürfnissen der afrikanischen Empfänger:innen. In ihrer Stossrichtung entsprach sie den im Konzept des *Community Development* formulierten Vorstellungen von sozialem Wandel, entfaltete aber zugleich Dynamiken, die in direktem Gegensatz zu den Machtinteressen der Siedlerregierung standen. Damit wurde das Presseprojekt auch zu einem zentralen Schauplatz, auf dem die Rolle von Religion und von religiösen Akteuren innerhalb des kolonialen Unterdrückungsregimes verhandelt wurde.

›Mutter des Fortschritts‹ – katholische Pressearbeit

Die Notwendigkeit einer katholischen Presse für die Missionsarbeit im kolonialen Simbabwe rückte ab Ende der 1950er-Jahre zunehmend in den Fokus. Bischof Alois Haene betonte wiederholt, dass »das Apostolat durch die Massenmedien« ein unverzichtbarer Bestandteil der Missionsarbeit sein müsse – sowohl im Sinne der direkten Verkündigung als auch der öffentlichen Meinungsbildung.[82] Der SMB-Bischof stand damit im Einklang mit den Positionen der katholischen Weltkirche, die sich in dieser Zeit verstärkt mit den »sozialen Kommunikationsmitteln« auseinandersetzte und ihre Nutzung im kirchlichen Umfeld aktiv förderte.[83]

Beim Aufbau einer katholischen Presse ausserhalb Europas verbanden sich Strategien religiöser Missionierung mit den Logiken der zeitgenössischen Entwicklungsarbeit. In dieser Verflechtung wurden mediale Kommunikation, religiöse Erziehung und sozioökonomische Förderung als komplementäre Instrumente verstanden, um ›Fortschritt‹ zu erzeugen und ›Unterentwicklung‹ zu überwinden. Zugleich spiegeln sich darin die Dominanz westlicher Deutungen

82 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 68.

83 Ausdruck davon war nicht zuletzt die Verordnung »Inter Mirifica« des Zweiten Vatikanischen Konzils, welche die Verkündigung mithilfe sozialer Kommunikationsmittel ausdrücklich betonte. Vgl. Inter Mirifica, in: Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1963. Online: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_ge.html>, Stand: 21.11.2022.

über den Zusammenhang von Bildung, politischer Partizipation und ›Modernisierung‹ wider, die im missionarischen Presseprojekt fortgeschrieben, aber zugleich auch lokal umgedeutet wurden.

›Angepasst‹ und ›unaufdringlich‹. Missionierung durch katholische Literatur

Die Integration schriftlicher Druckerzeugnisse in die Missionierungsarbeit war ein logischer Schritt. Zum einen konnte die SMB in den 1950er-Jahren einen stetigen Zuwachs an Gläubigen verzeichnen: Die Zahl der Taufen im kolonialen Simbabwe stieg von 2.939 im Jahr 1952 auf 7.644 im Jahr 1958 und erreichte sieben Jahre später 9.329.[84] Gerade dieser kontinuierliche Zulauf wurde zu Beginn der 1960er-Jahre von den Priestern vor Ort häufig als Überforderung beschrieben, weil die Zahl der Kleriker mit dem Wachstum der Gemeinde nicht Schritt gehalten habe.[85] Doch auch wenn die Kirchen jeden Sonntag zwei- oder gar dreimal gefüllt seien, dürfe dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass ebenso viele Getaufte der Messe fernblieben und in ihr altes ›heidnisches‹ Leben zurückfielen.[86]

Die Priester beklagten, kaum Zeit zu haben, sich um diese »abgefallenen Christen« zu kümmern. Einerseits kämen fortwährend neue Menschen zur Taufe, andererseits seien sie als Quasi-Vollzeitangestellte des rhodesischen Erziehungsdepartements durch administrative Aufgaben absorbiert.[87] In dieser Situation, in der jeder Priester »gezwungen« sei, »Massen zu leiten«, gelte es, alle verfügbaren Mittel zu nutzen, um ebendiese »Massen« zu beeinflussen – und hierbei spiele die Presse eine entscheidende Rolle.[88]

Zum anderen hatte das dichte Netz missionarisch gegründeter und geleiteter Primarschulen eine wachsende Zahl lesekundiger und nun bald erwachsener Schüler:innen hervorgebracht. Diese standen jedoch vor der Situation, dass ihnen kaum geeignetes Lesematerial zur Verfügung stand. Nach Ansicht der Missionare war das koloniale Simbabwe von »Schundliteratur« überschwemmt – ein Sammelbegriff, unter den sie sowohl nicht-religiöse Druckerzeugnisse aus dem Westen als auch kommunistische Schriften aus dem Osten und »Propagandaschriften« anderer »Sekten« fassten.[89] Das »skrupellose Einführen jeglicher Schundliteratur« zerstöre, so die missionarische Klage, alles, was über Jahre an Erziehungs- und Seelsorgearbeit aufgebaut worden sei, und untergrabe das Fundament ihres Wirkens. Denn »wie sollten junge Menschen, die offen sind für

84 O. A.: Diocesan Statistics 1959–1965, S. 185.
85 Haag, Josef: Personal Contact and Leadership, in: GUTI 12 (2), 1963, S. 31.
86 Frey, Emil: The Discrepancy, in: GUTI 13 (7), 1964, S. 98.
87 Haag, Josef: Personal Contact and Leadership, in: GUTI 12 (2), 1963, S. 31.
88 Ebd.
89 Kuster, Josef: Missionsgebetsmeinung im Monat April, in: Bethlehem 65 (4), 1960, S. 163–165.

das Edle und Gute, dem Missionar noch Glauben schenken können, wenn sie das Leben des ›christlichen‹ Westens, aus dem der Missionar kommt, nur aus dieser Schundliteratur lernen?«[90]

In der missionarisch hergeleiteten Argumentation für den Druck katholischer Literatur verdichteten sich die vielfältigen Veränderungen der Missionssituation in den 1960er-Jahren. Religiöse Druckerzeugnisse sollten an die bisherigen Erfolge anknüpfen und zugleich jenen Fehlentwicklungen entgegenwirken, die in der kommunistischen Bedrohung und der materialistischen Lebensweise des Westens gesehen wurden.

Ein zentrales Mittel dazu war etwa die Bereitstellung liturgischer Materialien. Diese galten als besonders notwendig, da – so die missionarische Begründung – »der Afrikaner« alles andere als ein Individualist sei, sondern Gemeinschaftsgefühl und -denken zutiefst verinnerlicht habe. Seine Religiosität lebe er daher nicht in der Abgeschiedenheit der Seitenaltäre, sondern erfahre die katholische Messe vor allem als kollektives Ereignis: »Das ganze Volk fühlt sich deshalb mit dem Priester vereint bei der hl. Messe und singt und betet unter lauter Teilnahme mit.«[91] Aus dieser Beobachtung leitete sich die dringliche Notwendigkeit ab, ihm die entsprechenden liturgischen Texte in gedruckter Form bereitzustellen.

Die ersten Aufträge für die 1958 gegründete Druckerei der Missionsgesellschaft Bethlehem in Gwelo betrafen vor allem Katechismen in grosser Auflagenzahl. Bald folgten weitere missionseigene Druckerzeugnisse, darunter Formulare für die Missionspfarreien oder Zeugnisse für die Schulen. Rasch kamen zudem Anfragen nach einer katholischen Bibel in Shona hinzu – ein Anliegen, das, wie die Missionare betonten, insbesondere von afrikanischen Christ:innen selbst vorgebracht wurde.[92]

Zwar hatte die *Dutch Reformed Church* bereits eine Bibelübersetzung veröffentlicht und Erzbischof Chichester den afrikanischen Katholik:innen deren Nutzung unter Vorbehalt gestattet. Der Antrag, auf Grundlage dieser Ausgabe »abweichende Stellen nach unserer katholischen Überlieferung zu verbessern«, war jedoch abgelehnt worden.[93]

Dass die katholische Mission bislang auf diesem Feld nicht selbst aktiv geworden war, erklärte ein Missionar gegenüber dem Schweizer Publikum mit den grossen Schwierigkeiten, die eine solche Übersetzungsarbeit mit sich bringe. Sie erfordere eine Person, die zugleich ein hervorragender Exeget und profunder

90 Ebd.

91 Loetscher, Anton: Aufgaben der Missionspresse, in: Bethlehem-Kalender 41, 1962, S. 32–33.

92 Hannan, Michael: Warum gibt uns die Mutter nicht das Wort des Vaters?, in: Bethlehem 67 (11), 1962, S. 482–485.

93 Ebd., S. 482.

Sprachkenner sei. Zwar hätten einheimische Priester bereits erste Versuche unternommen, doch mangels Kenntnis des Griechischen und Hebräischen nur auf englische Übersetzungen zurückgegriffen und so, wie der Missionar es formulierte, »die Interpretation einer Interpretation der Heiligen Schrift« geschaffen.[94] Von den wenigen Missionaren, die Shona beherrschten, habe keiner über die nötigen zeitlichen Kapazitäten verfügt. Schliesslich wurde Jesuitenpater Michael Hannan von der südrhodesischen Bischofskonferenz mit dieser Aufgabe betraut. Seine Expertise für dieses Unterfangen leitete sich daraus ab, dass er zwei Jahre zuvor im Auftrag der südrhodesischen Regierung das offizielle Shona-Wörterbuch herausgegeben hatte.[95]

Gemeinsam mit »drei Afrikanern als Übersetzer« nahm Hannan die Arbeit auf. Die grösste Schwierigkeit sah er in der »Verschiedenheit der Kultur der alten Juden und der Shonaleute«. So verfügten die »Mashonas« etwa aufgrund ihrer Rundhütten-Bautechnik über kein Wort für »Eckstein«, und auch »Rebstock« oder »Wein« seien bis zur Kolonisierung unbekannt gewesen, weshalb sie das englische Wort »Waini« übernommen hätten.[96] Weitere zentrale Begriffe wie »Opfer, Messe, Sakrament, Eucharistie, Priester« hätten die ersten Missionare einfach als lateinische oder englische Ausdrücke eingeführt; nun aber gelte es, für diese Termini »Volkssprache« zu finden und sie zu »verchristlichen«.[97]

Im Zusammenhang mit religiösen Druckerzeugnissen lassen sich somit Versuche erkennen, das als zu europäisch empfundene Christentum an afrikanische kulturelle Kontexte anzupassen. Ein Beispiel bietet die Herausgabe einer Kinderbibel, in der insbesondere die visuellen Darstellungen eine Form von ›Inkulturation‹ fördern sollten.[98] Verschiedene Bildserien wurden zuvor geprüft, jedoch sämtlich als »zu europäisch« verworfen. Schliesslich fand man in einem deutschen Zeichner einen Vertreter, der nach Ansicht der Missionare »überrassische« Illustrationen liefern konnte. »Die dargestellten Personen sind weder Europäer noch Asiaten noch Afrikaner. Es sind einfach ›Menschen‹.«[99] Zu-

94 Loetscher, Anton: Aufgaben der Missionspresse, in: Bethlehem-Kalender 41, 1962, S. 30–31.

95 Hannan, Michael: Warum gibt uns die Mutter nicht das Wort des Vaters?, in: Bethlehem 67 (11), 1962, S. 483.

96 Ebd., S. 484.

97 Loetscher, Anton: Aufgaben der Missionspresse, in: Bethlehem-Kalender 41, 1962, S. 33.

98 Der Prozess der Inkulturation sollte eine Anpassung des Glaubens an unterschiedliche Kulturen beinhalten und umfasste aus theologischer Sicht die Verkündigung des Evangeliums, die Transformation der Kulturen und Menschen und schliesslich die Bereicherung der Gesamtkirche durch ebendiese Schritte, wobei das Evangelium nicht als etwas rein von aussen Kommendes verstanden wurde, sondern als etwas, das auf bereits vorhandenen Spuren in den jeweiligen Kulturen und Menschen basierte. Vgl. Roest Crollius, Arij A.: Inkulturation als Herausforderung, in: Sievernich, Michael; Switek, Günter (Hg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg (Breisgau) 1991, S. 613–623.

99 Loetscher, Anton: Aufgaben der Missionspresse, in: Bethlehem-Kalender 41, 1962, S. 31–32.

gleich achtete man darauf, die verbreitete rassistische Codierung zu vermeiden, wonach gute Figuren weiss und böse schwarz dargestellt würden. Die Kinderbibel erfreute sich grosser Beliebtheit und wurde auch von anderen christlichen Gemeinschaften im kolonialen Simbabwe nachgefragt.[100]

Mit diesen Presseerzeugnissen versuchten die SMB-Missionare die konziliar geforderte ›Inkulturation‹ des Christentums praktisch umzusetzen.[101] Eine Korrektur der allzu stark europäisch geprägten Kirche sei dringend nötig, schrieb ein Priester: Auch wenn dies theoretisch immer wieder betont worden sei, seien die Glaubensboten selbst in ihrer »angeborenen Mentalität« verhaftet geblieben. »Gerade wir Europäer mit unserer alten Kultur und die Amerikaner mit ihrer technischen Zivilisation sind viel zu viel in ihren Vorurteilen befangen geblieben und haben viel von ihrer angestammten Eigenart mit dem Christentum verquickt und ihre Ausprägung des Christentums als das Christentum angesehen und verkündet.«[102]

Durch die Presse, so die Überzeugung, könne dieser Fehler korrigiert werden – nicht allein durch sprachliche und gestalterische Anpassungen, sondern vor allem durch die gezielte Förderung einheimischer Autor:innen. Nur wenn in grossem Umfang Texte von afrikanischen Verfasser:innen in ihrer eigenen Sprache veröffentlicht würden, könne die europäische Mentalität überwunden und das Christentum tatsächlich in der lokalen Bevölkerung verankert werden.[103]

Bei der Förderung afrikanischer Autor:innen ergab sich rasch eine Zusammenarbeit mit der Siedlerregierung. Diese hatte zur gleichen Zeit ein »afrikanisches Literaturbüro« eingerichtet, das Literaturwettbewerbe organisierte und die prämierten Texte veröffentlichte. Als staatliche Institution konnte es jedoch keine religiösen Schriften fördern und leitete daher Manuskripte mit katholischem Inhalt bereitwillig an die *Mambo Press* der Missionsgesellschaft Bethlehem weiter.[104]

Aus Sicht der Missionare eröffneten Publikationen einheimischer Schriftsteller:innen die Möglichkeit, einen breiteren Leserkreis zu erreichen und das Christentum »unaufdringlich« zu vermitteln.[105] »Mit literarisch hochstehenden Schriften und Erzählungen erfassen wir ein sehr breites Publikum und können es nach-

100 Loetscher, Anton: Katholische Missionspresse, Gwelo, in: Bethlehem 66 (7), 1961, S. 330.

101 »Inkulturation« als Begriff tauchte bereits in den 1950er-Jahren vereinzelt auf, entwickelte sich aber erst in der Konzilsrezeption in den 1970er-Jahren zu einem »Schlüsselbegriff heutiger Theologie«; vgl. Delgado, Mariano: Inkulturation als Wesenseigenschaft des Christentums, in: Krämer, Klaus; Vellguth, Klaus (Hg.): Inkulturation. Gottes Gegenwart in den Kulturen, Freiburg (Breisgau)/Basel/Wien 2017, S. 20–32.

102 Loetscher, Anton: Ein bedeutungsvolles Missionswerk für das aufstrebende Afrika, in: Bethlehem-Kalender 43, 1964, S. 35–38.

103 Ebd., S. 36.

104 Loetscher, Anton: Katholische Missionspresse, Gwelo, in: Bethlehem 66 (7), 1961, S. 332.

105 Loetscher, Anton: Aufgaben der Missionspresse, in: Bethlehem-Kalender 41, 1962, S. 35.

haltig mit religiösen Gedanken beeinflussen«, heisst es in einem Bericht der Zeitschrift *Bethlehem*.[106]

Individuelle und öffentliche Verantwortung. Eine Zeitung als Entwicklungsmotor

Katholische Druckerzeugnisse wurden von den Missionaren auch als Mittel verstanden, um unter ihren afrikanischen Gläubigen ein Bewusstsein für Verantwortung im öffentlichen Leben zu schaffen. Viele Katholik:innen, so die Kritik, glaubten, ihre religiöse Pflicht erschöpfe sich im sonntäglichen Kirchgang, während sie die Verantwortung für gesellschaftliche und politische Belange anderen überliessen – früher den Vertretern der Kolonialmacht, zunehmend aber den nationalistischen Führern.[107]

In diesem Dualismus, privat religiös zu handeln, öffentlich jedoch Ideen anzuhängen, die den Lehren der Kirche widersprachen, sahen die Missionare ein gravierendes Problem. Es genüge nicht, »das Taufwasser über möglichst viele schwarze Krausköpfe auszugiessen«, vielmehr gelte es, »alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens zu verchristlichen«.[108] Das Pressewerk der SMB sollte daher nicht bei der Produktion von Gebetsbüchern, Katechismen und anderen kirchlichen Schriften stehenbleiben – wie etwa die jesuitisch betriebene *Chishawasha Mission Press* –, sondern bewusst darauf abzielen, die öffentliche Meinung zu beeinflussen.[109] Das wirksamste Instrument dafür sah man in der Herausgabe einer Zeitung in den Landessprachen.

Der Aufbau einer Zeitung galt als exemplarisch für die missionarische Interpretation von ›Entwicklungshilfe‹. Letztere sollte sich nicht auf die Schaffung grosser Industrieanlagen konzentrieren, sondern eine »geistige Infrastruktur« schaffen – das Fundament wirtschaftlicher Entwicklung und zugleich die moralisch-geistigen Voraussetzungen, um den angestrebten Wandel überhaupt bewältigen zu können.[110] Auch hier fand sich der Verweis auf den vermeintlichen Kollektivcharakter von Afrikaner:innen. Dieser wirke sich, so die Argumentation, negativ auf das öffentliche Leben aus: Wenn schon die individualistisch geprägten Europäer dem Einfluss der öffentlichen Meinung kaum widerstehen könnten, wie viel weniger die gemeinschaftsorientierten Afrikaner.[111] Um per-

106 Loetscher, Anton: Katholische Missionspresse, Gwelo, in: Bethlehem 66 (7), 1961, S. 332.
107 Ebd., S. 331.
108 Rust, Ambros: Die Bethlehem-Missionare von Immensee, in: Bethlehem-Kalender 45, 1966, S. 7.
109 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 68.
110 Traber, Michael: Die Presse – Mutter des Fortschritts, in: Bethlehem 74 (6), 1969, S. 289.
111 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 68.

sönliches Verantwortungsbewusstsein zu fördern, bedürfe es daher gezielter individueller Lektüre:

»Die Lektüre, die sich grundsätzlich an den einzelnen richtet, fordert vom Leser eine selbstständige Auseinandersetzung mit dem Inhalt und bewirkt, dass das Individuum sich findet. Das ausgeprägte Gruppenbewusstsein – eines der Merkmale einer rein akustischen Kultur –, gehört zwar zum Schönsten, was man in Afrika, Asien und Südamerika erleben kann. Es wird für die Zukunft dieser Kontinente von gewaltiger Bedeutung sein. Aber die Kehrseite dieses Gruppenbewusstseins ist ein schlecht entwickeltes persönliches Verantwortungsbewusstsein, das den Fortschritt hemmt. Die Lektüre ist eine der wenigen Freizeitbeschäftigungen, die dem Afrikaner erlauben, der alles beherrschenden Gemeinschaft zu entrinnen, um er selber zu sein, vorausgesetzt, dass ihn der Inhalt seiner Lektüre zu sich selber und zum individuellen Verantwortungsbewusstsein führt.«[112]

Eine katholische Zeitung sollte somit die individuelle Reflexionsfähigkeit stärken, umfassende Informationen bereitstellen und auf diese Weise mündige Bürger:innen hervorbringen, die ihr religiös geprägtes Verantwortungsbewusstsein in die Gesamtgesellschaft einbringen. Das Vorhaben fügte sich damit nahtlos in die Logik des *Community Development*-Konzepts ein und eröffnete den Missionaren neue Möglichkeiten, ihre religiöse Agenda breit umzusetzen.

Dies zeigte sich nicht zuletzt in der Verknüpfung mit anderen Projekten, etwa der missionarisch initiierten *Adult Literacy*-Kampagne. Während die missionseigene Primarschulbildung bereits zu einer breiten Alphabetisierung der jungen Generation geführt hatte, schätzten die Missionare den Anteil der Lese- und Schreibunkundigen unter erwachsenen Afrikaner:innen weiterhin auf rund 80 Prozent. Diese Diskrepanz zwischen den Generationen erschien ihnen in mehrfacher Hinsicht problematisch. Erstens bestehe die Gefahr, dass die Erwachsenen aufgrund ihres Bildungsdefizits »gradually slip into a state of lethargy and apathy towards any progress«.[113] Zweitens widerspreche die entstandene Trennlinie zwischen schulgebildeten Jugendlichen und analphabetischen Erwachsenen den traditionellen Werten afrikanischer Gemeinschaften und gefährde »the orderly development of the nation«:

»The younger generation takes the initiative and many wise adult man does not want to got ridiculed by the youngsters who gesticulate with newspapers and literature in front of his eyes.«[114]

Erwachsenenbildung sollte nach missionarischer Vorstellung nicht allein Lese- und Schreibfähigkeit vermitteln, sondern vor allem Selbstvertrauen und Selbstachtung zurückgeben – Alphabetisierung galt als Mittel, um das Gefühl der Minderwertigkeit zu überwinden.[115] Entscheidend war dabei die Bereitstellung quali-

112 Traber, Michael: Die Presse – Mutter des Fortschritts, in: Bethlehem 74 (6), 1969, S. 289.
113 Elsener, Josef: Report on the Programmes of Literacy of Adults, in: GUTI 14 (12), 1965, S. 180.
114 Ebd., S. 178.
115 Ebd., S. 179.

tativ hochwertigen Lesematerials. Eine Zeitung erschien den Missionaren als besonders geeignetes Instrument, da sie – im Unterschied zu Büchern – eine Vielzahl von Themen abdeckte und unterschiedliche Interessen der Leser:innen ansprach.[116]

Zugleich sahen die Missionare in der vermeintlichen Gemeinschaftsorientierung afrikanischer Gesellschaften einen funktionalen Vorteil für die Verbreitung ihres Periodikums. Im gemeinschaftlichen Alltag, so ihre Beobachtung, würden nicht nur Mahlzeiten, sondern auch Informationen geteilt. Zeitungen zirkulierten von Hand zu Hand, und beim allabendlichen Zusammensein werde der Zeitungsleser zu einem begehrten Mann, der seine gewonnenen Informationen mit der Gesellschaft teile.[117] Eine in Dakar durchgeführte Untersuchung habe gezeigt, dass jedes Exemplar einer Wochenzeitung durchschnittlich durch acht Hände gehe und der Inhalt an mindestens fünf Zuhörer:innen weitergegeben werde – die tatsächliche Reichweite steige so um das Dreizehnfache.[118]

Die Möglichkeiten der öffentlichen Meinungsbeeinflussung erschienen somit als nahezu unbegrenzt. Im Zusammenspiel mit anderen Projekten fügte sich der Aufbau einer katholischen Presse ideal in die Logik des *Community Development* der rhodesischen Regierung ein. Doch gerade die konkrete Umsetzung unterschied sich deutlich von anderen Entwicklungsinitiativen der Missionare – und machte die Zeitung in den folgenden Jahren zu einem zentralen Konfliktherd zwischen Schweizer Mission und der Siedlerregierung.

Professionell und selbsttragend. Aufbau des Moto

Ab 1960 erschien monatlich eine Zeitung, die in zweifacher Hinsicht konzipiert war: Einerseits verfasste ein Missionar auf Englisch »ein Überblick über das Weltgeschehen und die Ereignisse in Afrika«, andererseits diskutierten verschiedene Beiträge, Kolumnen und Leserbriefe in Shona und Ndebele alltägliche Belange der afrikanischen Bevölkerung.[119] Die Redaktion übernahm der Schriftsteller Paul Chidyausiku, der als Autor beschrieben wurde, »der seine Sprache meisterlich beherrscht«, ein »echter Christ« und zugleich »ein abgeklärter Denker« sei – patriotisch, aber »kein einseitiger Nationalist«.[120] Geschäftsführer des gesamten Druckereibetriebs war der SMB-Missionar Michael Traber.

116 Traber, Michael: Presse und Entwicklungsländer, in: Bethlehem 73 (5), 1968, S. 214.
117 Rummelhardt, Robert: Zeitunglesen in Afrika, in: Bethlehem 67 (11), 1962, S. 478.
118 Ebd.
119 Loetscher, Anton: Katholische Missionspresse, Gwelo, in: Bethlehem 66 (7), 1961, S. 331.
120 Loetscher, Anton: Ein bedeutungsvolles Missionswerk für das aufstrebende Afrika, in: Bethlehem-Kalender 43, 1964, S. 38.

Traber betonte früh, dass weder Verlag noch Zeitung die Begriffe ›katholisch‹ oder ›Mission‹ im Titel führen sollten. Zum einen wecke der Ausdruck ›Missionspresse‹ den Eindruck eines dilettantischen Unternehmens, das »fromme Traktätchen« produziere – ein Image, von dem man sich als professionelle Druckerei und selbsttragende Zeitung bewusst absetzen wollte.[121] Zum anderen versprach sich Traber durch eine neutralere Namensgebung einen breiteren Absatzmarkt – sowohl für Schulbücher, bei denen der Zusatz ›katholisch‹ hinderlich sein konnte, als auch für die Zeitung selbst, die als einzige regelmässig erscheinende Publikation in Shona und Ndebele rasch überkonfessionelle Verbreitung fand.[122]

Der Name *Mambo Press* (Mambo = König) schien geeignet, weil er leicht auszusprechen war, attraktiv klang und zugleich eine subtile christliche Symbolik transportierte.[123] Die Zeitung selbst erhielt nach mehreren provisorischen Bezeichnungen den Titel *Moto* (= Feuer); lediglich der Untertitel, ein Bibelzitat in Shona, deutete noch auf ihren religiösen Kontext hin.[124]

In der personellen Besetzung des Presseprojekts manifestierte sich früh eine bewusste Förderung afrikanischer Akteur:innen. Nicht nur die Redaktion wurde mit einem Afrikaner besetzt, auch die Ausbildung einheimischer Journalist:innen war erklärtes Ziel. In Zusammenarbeit mit dem Schweizerischen »Fastenopfer« wurde 1965 ein Schulungszentrum für journalistische Ausbildung eingerichtet, in dem »tüchtige Katholiken« für die Tätigkeit bei Presse und Radio vorbereitet werden sollten.[125] Der erste Lehrgang umfasste sieben Studierende, von denen vier parallel an der Universität eingeschrieben waren und in den Semesterferien Gelegenheit erhielten, »ihre journalistischen Talente zu entwickeln«, während drei ganzjährig im Schulungszentrum verblieben.[126]

Bereits drei Jahre später konnten unter anderem zwei Afrikanerinnen, Josephine Mutamba und Anne Placido, ihre Ausbildung abschliessen und fortan als Reporterinnen für den *Moto* tätig sein. Beide verfassten zusätzlich Beiträge für die Zeitschrift *Bethlehem* in der Schweiz, die den heimischen Unterstützer:innen die Erfolge der katholischen Pressearbeit vor Augen führen sollten.[127] Ihre berufliche

121 Loetscher, Anton: Aufgaben der Missionspresse, in: Bethlehem-Kalender 41, 1962, S. 30.

122 Zimmermann, Louis: Sprachrohr der Gerechtigkeit. Die Rolle der Mambo Press in Rhodesien, in: Wendekreis 77 (10), 1972, S. 16–17.

123 Traber, Michael: Moto and Mambo, in: GUTI 12 (3), 1963, S. 52–54.

124 Loetscher, Anton: Katholische Missionspresse, Gwelo, in: Bethlehem 66 (7), 1961, S. 331. Der Bibelspruch war Lukas 12, Vers 49: »Ich bin gekommen, um auf der Erde ein Feuer anzuzünden. Wie froh wäre ich, es würde schon brennen!«

125 Rust: Die Bethlehem-Missionare von Immensee, S. 8.

126 Traber, Michael: Journalisten-Schulung in Rhodesien, in: Bethlehem 71 (3), 1966, S. 114.

127 Mutamba, Josephine J.: Weihnachten zu kurz geraten, in: Bethlehem 73 (1), 1968, S. 19–21; dies.: Afrikanische Schwestern – eine berechtigte Hoffnung, in: Bethlehem 73 (6), 1968, S. 284–285; dies.: Die Schuld des Erstgeborenen, in: Bethlehem-Kalender 48, 1969, S. 46–51; Placido, Anne: Freizeit – ein Wunsch-

Bildung beschränkte sich dabei nicht auf die Ausbildung in Gwelo: Auf Initiative Michael Trabers wechselten sie nach einem Jahr an das Institut für Massenmedien in Mwanza (Tansania), wo sie Kurse in Radioberichterstattung, Reportage, Fotografieren und Redigieren besuchten sowie Vorlesungen in Volkswirtschaftslehre, Soziologie, Politologie oder Sozialethik belegten.[128]

Demgegenüber verblieben die eigentliche Druckarbeit und die Leitung des Verlags in europäischen Händen. Bereits ab 1958 wirkten drei Kanisiusschwestern aus Fribourg in der Druckerei, deren Orden sich ausdrücklich dem sogenannten Presseapostolat verschrieben hatte. Hinzu kamen missionarische Laienhelfer:innen aus der Schweiz und aus den USA. Versuche, vermehrt einheimische Arbeitskräfte in die Druckproduktion einzubinden, wurden von den Verantwortlichen wiederholt als gescheitert beschrieben. Gegenüber dem Schweizer Publikum erklärten sie, es falle diesen »Naturkinder[n], die vom Busch kamen«, schwer, »sich die Exaktheit und Flinkheit, die in einer Druckerei verlangt werden, anzugewöhnen«, weshalb sie oft zu ihrem »weniger gebundenen Leben des Reservates« zurückkehrten.[129] Es brauche viel Geduld, diese »schulentlassenen Mädchen des Busches« als Druckereigehilfinnen anzulernen, doch gelegentlich erreichten sie eine gewisse Fertigkeit und könnten so den Schwestern behilflich sein.[130]

Diese Ambivalenz – dass einerseits afrikanische Journalist:innen stark gefördert wurden und andererseits die Dominanz europäischer Arbeitskräfte in der Druckerei in rassifizierten Inferioritätsbeschreibungen verhaftet blieb – verweist auf die tief verankerte Hierarchie innerhalb der missionarischen Arbeitsorganisation. Sie lässt sich mit Bezug auf unterschiedliche Diskursträger:innen erklären: Insbesondere die Kanisiusschwestern bezogen ihre eigene Position innerhalb des Missionssystems aus der Abgrenzung zu einem vermeintlich ›unzivilisierten‹ ›Anderen‹ und reproduzierten so eine Geschlechter- und ›Rassenordnung‹, die ihre Tätigkeit legitimierte. In der Kontaktzone der Druckerei überlagerten sich religiöse, geschlechtliche und rassifizierte Machtverhältnisse. Denn in der Ambivalenz spiegelt sich auch die strukturelle Prekarität der Einrichtung. Aufgrund ihrer finanziellen Lage konnte die missionarische Druckerei keine *weissen* Arbeitskräfte einstellen, und selbst die Entlöhnung unqualifizierter afrikanischer Arbeiter:innen hätte zusätzliche Kosten verursacht. Die Abhängigkeit von

---

traum für Rhodesiens Stadtjugend, in: Bethlehem 73 (8/9), 1968, S. 381–386; dies.: Achtet unsere Menschenwürde! Afrikas junge Generation nimmt Stellung gegen überkommene Heiratsbräuche, in: Bethlehem 73 (8/9), 1968, S. 397–400.

128 Mutamba, Josephine J.: Rhodesiens erste schwarze Journalistinnen, in: Bethlehem 73 (5), 1968, S. 239–241.

129 Loetscher, Anton: Katholische Missionspresse, Gwelo, in: Bethlehem 66 (7), 1961, S. 333.

130 Sr. Wiborada, Maria Duft: Presse-Apostolat der Kanisius-Schwestern in Rhodesien, in: Bethlehem 73 (5), 1968, S. 243.

missionarischer Arbeit sicherte den Betrieb ökonomisch, reproduzierte aber zugleich eine koloniale Arbeitsteilung, in der technisches Wissen, Organisation und Kontrolle fest in europäischen Händen verblieben.

Die prekäre Finanzlage der *Mambo Press* zeigte sich unter anderem auch daran, dass bereits kurz nach ihrer Eröffnung die Buchdruckgewerkschaft der *weissen* Siedler beim Bischof intervenierte. Sie erreichte von ihm die Zusicherung, dass Verlag und Druckerei ausschliesslich für die Missionen und die Schwarze Bevölkerung tätig sein würden. Dieses inoffizielle Konkurrenzverbot wurde in den folgenden Jahren über einen Mittelsmann regelmässig überwacht.[131] Die Abschottung der *weissen* Wirtschaft vor afrikanischer Konkurrenz begrenzte das missionarische Projekt, indem der Absatzmarkt klar definiert und auf die finanzschwächste Bevölkerungsgruppe limitiert wurde.

Die anfänglich vom Erzbischof in Salisbury geäusserte Skepsis, wonach kaum Interesse an einer Zeitung für Afrikaner:innen zu erwarten sei, bewahrheitete sich nicht.[132] *Moto* konnte bereits in den ersten Jahren einen raschen Zuwachs an Leser:innen verzeichnen: Die Auflage stieg zwischen 1962 und 1968 von 8.300 auf 32.500 Exemplare. Massgeblich hierfür war die gezielte Verteilung über die Schulen. Michael Traber begründete diesen an afrikanische Nachrichtenmagazine angelehnten Vertriebsweg mit der Annahme, dass insbesondere Jugendliche mit der Publikation vertraut gemacht werden müssten – auch wenn sich der Grossteil der Artikel an Erwachsene richtete. Die Jugend sei empfänglicher für neue Denkformen und müsse früh an katholischen Lesestoff herangeführt werden.[133] Gleichzeitig bot der Schulvertrieb den praktischen Vorteil einer grossflächigen Distribution: Schüler:innen trugen die Zeitung nach Hause, und Lehrer lasen sie Gruppen von Analphabet:innen vor, wodurch sich Reichweite und Einfluss erheblich vergrösserten.[134]

Während der Absatz von Beginn an gesichert war, blieb die Finanzierung der Zeitung ein wiederkehrendes Problem. Früh zeigte sich, dass der Verkaufspreis von 30 Rappen als zu hoch galt.[135] Weil das Projekt von Anfang an auf eine weitgehende Kostendeckung ausgelegt war, mussten alternative Finanzierungsformen gefunden werden.[136] Neben der Reduktion der Papierqualität setzten die Verantwortlichen zunehmend auf Werbeeinnahmen. Im internen Mitteilungsorgan

131 Loetscher, Anton: Katholische Missionspresse, Gwelo, in: Bethlehem 66 (7), 1961.
132 Loetscher, Anton: Aufgaben der Missionspresse, in: Bethlehem-Kalender 41, 1962, S. 30.
133 Traber, Michael: Moto and Mambo, in: GUTI 12 (3), 1963, S. 53.
134 Loetscher, Anton: Ein bedeutungsvolles Missionswerk für das aufstrebende Afrika, in: Bethlehem-Kalender 43, 1964, S. 38.
135 Loetscher, Anton: Aufgaben der Missionspresse, in: Bethlehem-Kalender 41, 1962, S. 30.
136 Traber, Michael: Meeting of the Editors of African Catholic Newspapers in Southern Africa, in: Pakati pedu 1 (11/12), 1969, S. 178.

Guti berichteten die Redaktionsmitglieder von positiven Rückmeldungen seitens der Werbepartner und baten ihre Mitbrüder, beim Einkauf gezielt auf Unternehmen zu verweisen, die im *Moto* inserierten.[137] In den 1960er-Jahren warben dort multinationale Konzerne wie die Lever-Gruppe (heute Unilever) mit ihren Seifen Sunlight und Lux, die Henkel AG mit Persil, ebenso Coca-Cola und die Fluggesellschaft Alitalia.

Aus Sicht des Missionars Michael Traber verdeutlichten Zeitungsinserate die enge Verbindung zwischen wirtschaftlichem Fortschritt und der Entstehung moderner Kommunikationsmittel. Ihr Fehlen galt ihm als unmittelbare Ursache für Afrikas vermeintlich verzögerte Entwicklung.[138] Die Massenmedien, so Traber, lenkten die Aufmerksamkeit auf neue technische Errungenschaften und erweckten in den Menschen den Wunsch nach wirtschaftlichem Aufstieg. Werbung sei ein Produkt der Marktwirtschaft und Kennzeichen einer industriell geprägten Gesellschaft. Im Umkehrschluss würden Inserate beim Leser ein »Wollen« erzeugen, Unzufriedenheit mit der Armut hervorrufen und so den Antrieb zu Eigentum, Konsum und Bargeldwirtschaft fördern.[139]

Damit kehrte Traber das ursprünglich kulturkritische Argument der Missionspresse um: Während deren Aufbau mit der Abwehr materialistischer Einflüsse aus Europa legitimiert worden war, erklärte er nun gerade die konsumorientierte Meinungsbildung zur Voraussetzung für gesellschaftlichen Fortschritt. Diese Rationalisierung wirtschaftlicher Modernisierung als moralisches Projekt verdeutlicht die Anpassungsfähigkeit des missionarischen Entwicklungsdiskurses.

Gleichzeitig reflektierte Traber die Ambivalenzen dieses Systems. Aufgrund der moralischen Verantwortung der Publizisten in Afrika habe er »buchstäblich schlaflose Nächte verbracht«, wenn es darum ging zu entscheiden, ob Inserate für Zigaretten, Alkohol, »Gesundheitspillen« oder andere Luxusprodukte angenommen werden sollten. Solche Werbung könne »das wenige Geld« der Leser:innenschaft in »unnütze und gewohnheitsformende Produkte« lenken und sie so »in grössere Armut« treiben.[140] Diese Überlegungen verdeutlichen, wie sehr die missionarische Vision von ›Entwicklung‹ zwischen paternalistischer Fürsorge und ökonomischer Liberalisierung oszillierte – und wie eng sie mit rassifizierten Vorstellungen einer moralisch steuerungsbedürftigen afrikanischen Bevölkerung verknüpft blieb. In der Praxis aber dominierten wirtschaftliche Argumente: Spätestens ab Mitte 1969 erschienen im *Moto* regelmässig Inserate für alkoholische Getränke.

137 Borys, Clarice: News from the Mambo Press, in: GUTI 14 (10), 1965, S. 141.
138 Traber, Michael: Presse und Entwicklungsländer, in: Bethlehem 73 (5), 1968, S. 213.
139 Ebd.
140 Ebd.

Trotz stetig steigender Werbeeinnahmen geriet die Zeitung Ende der 1960er-Jahre in die Situation, dass mit den vorhandenen Maschinen der wachsende Absatzmarkt nicht mehr bedient werden konnte. Die technische Kapazitätsgrenze lag bei 34.000 Exemplaren, was die Auflage künstlich begrenzte.[141] Zur Finanzierung der dringend benötigten Modernisierung verfolgte die Missionsgesellschaft eine doppelte Strategie. Einerseits wurde in der Spendenpublikation *Bethlehem* intensiv für das Projekt geworben und dessen Bedeutung für die ›geistige Entwicklung‹ Afrikas hervorgehoben.[142] Andererseits stellte Michael Traber ein Gesuch an das schweizerische »Fastenopfer«, das dem Antrag entsprach und den Kauf von Offset-Maschinen mit 250.000 Franken mitfinanzierte – ein für die Organisation aussergewöhnlich hoher Betrag. Das »Fastenopfer« begründete seine Entscheidung mit der »ausserordentlich wichtige[n] Aufgabe, welcher der *Mambo Press* im gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungsprozess von Rhodesien zufällt«.[143]

›Ein Dorn im Auge‹ – Opposition, Repression und Religion

Das *Moto* steigerte kontinuierlich seine Auflage und entwickelte sich zu einer gewichtigen Stimme afrikanischer Standpunkte, Vorstellungen und Forderungen. Damit wurde die Zeitung für die *weisse* Minderheitenregierung zunehmend zum Problem. Die öffentliche Benennung rassistischer Missstände im Land – und insbesondere auch im Kontext der *Community Development*-Strategie der Regierung – durch ein katholisches Organ eröffnete Diskussionen darüber, welche Position religiöse Vertreter im Kolonialsystem einnehmen sollten und durften. An der Zeitung entzündete sich eine der heftigsten Auseinandersetzungen zwischen Siedlerregierung und katholischer Kirche bzw. der Missionsgesellschaft Bethlehem. Dabei wurde nicht nur um die Grenzen kirchlicher Einflussnahme gestritten, sondern auch um die Definition von Moral, Legitimität und Öffentlichkeit in einem kolonialen Staat. Die Dynamiken rund um das *Moto* machen damit

141 Traber, Michael: Die Presse – Mutter des Fortschritts, in: Bethlehem 74 (6), 1969, S. 288.

142 Vgl. Traber, Michael: Afrikaner Rhodesiens zum Schweigen verurteilt, in: Bethlehem 73 (8/9), 1969, S. 412; ders.: Die Presse – Mutter des Fortschritts, in: Bethlehem 74 (6), 1969; ders.: Rhodesien braucht eine katholische Illustrierte, in: Bethlehem 74 (7), 1969, S. 355–357; ders.: Sprechendes Papier, in: Bethlehem 74 (11), 1969, S. 504–507; ders.: Grenzen müssen fallen. Die afrikanische Zeitung, die eine zu grosse Auflage hat, in: Bethlehem 74 (10), 1969, S. 460–461; ders.: Die Bibel der Analphabeten, in: Bethlehem 74 (12), 1969, S. 362–363.

143 Luthiger, Ferdinand: Projekt 69/1101.52/144-3.8, Schreiben an Alois Haene, 29.03.1972, StALU, Fastenopfer, Projektdossier Mission 1969, Gwelo/Rhodesien: Gesamtausrüstung für den Offsetdruck an der Mambo Press Gwelo (1969–1972), PA 482/1321.

eine weitere Dimension der Spezifika religiös getragener Entwicklungsarbeit im Siedlerkolonialismus sichtbar und zeigen, wie missionarische Institutionen zu Störfaktoren der kolonialen Ordnung wurden.

›Natürlich dagegen‹ – politische Ausrichtung

Von Beginn an war für den verantwortlichen Missionar Michael Traber klar, dass die Zeitung *Moto* auch eine politische Stossrichtung haben sollte. Ziel sei es nicht, ein Sprachrohr der kirchlichen Hierarchie zu schaffen, sondern ein Organ des Dialogs und der verantwortungsbewussten Kritik.[144] Gegenüber den Schweizer Unterstützer:innen formulierte Traber, dass die Aufgabe der Zeitung darin bestehe, »den Aufbau der Nation und den Hang zur nationalen Entwicklung in eine ausgefülltere, d. h. christliche Perspektive zu lenken«.[145] Ihre politische Rolle sei deshalb auch nicht als propagandistisch zu betrachten, sondern solle anspornende Kraft sein und dazu beitragen, einen gesunden Nationalgeist zu entwickeln und Vertrauen in die Führerschaft herzustellen.[146] Als Sprachrohr für die afrikanische Bevölkerung im kolonialen Simbabwe könne sie ihnen eine Stimme in der Öffentlichkeit verschaffen, und dies sei ebenso wichtig wie die Stimmabgabe an den Wahlurnen.[147]

Traber positionierte sich damit gegen den Stil anderer katholischer Missionszeitungen, die nach dem Zweiten Weltkrieg bewusst unpolitisch geblieben waren, um die kirchliche Neutralität gegenüber den Kolonialmächten zu wahren. Die Erfahrung, dass eine solche Zurückhaltung die Kirche von den tatsächlichen Problemen der afrikanischen Christ:innen entfremdet habe, diente ihm als warnendes Beispiel.[148]

Was diese politische Ausrichtung des *Moto* konkret bedeutete, zeigte sich erstmals deutlich im Kontext der einseitigen Unabhängigkeitserklärung (UDI) Rhodesiens im Jahr 1965. In den Editorials der Zeitung fand sich eine zunehmend offene Kritik an der Politik der *weissen* Minderheitenregierung. So verurteilte die April-Ausgabe die Massnahmen der *Rhodesian Front*, unliebsame Oppositionelle mittels Verhaftungen, Berufsverboten und Ausnahmegesetzen zum Schweigen zu bringen.[149] Besonders betroffen waren afrikanische Lehrer:innen, denen es fortan verboten war, einer politischen Organisation anzugehören oder auch nur

144 Traber, Michael: Meeting of the Editors of African Catholic Newspapers in Southern Africa, in: Pakati pedu 1 (11/12), 1969, S. 178.
145 Traber, Michael: Presse und Entwicklungsländer, in: Bethlehem 73 (5), 1968, S. 218.
146 Ebd., S. 216.
147 Traber, Michael: Afrikaner Rhodesiens zum Schweigen verurteilt, in: Bethlehem 73 (8/9), 1969, S. 412.
148 Traber, Michael: Die Presse – Mutter des Fortschritts, in: Bethlehem 74 (6), 1969, S. 292.
149 O. A.: How to silence your opponent. Editorial, in: Moto, April 1965, S. 8.

öffentlich Fragen zu stellen. Solche Repressionen führten, so das Editorial, in Richtung »of a Rhodesian Reich of the sort which Germany had in the 1930s«.[150]

Im November 1965 ging die Kritik noch weiter: Die Redaktion bezeichnete die UDI nicht nur als verfassungswidrig, sondern vor allem als moralisch illegitim. Sie sei Ausdruck der Verfestigung *weisser* Vorherrschaft und garantiere den Fortbestand – wenn nicht gar die Verschärfung – diskriminierender Gesetze, die Afrikaner:innen grundlegende Menschenrechte verweigerten. Jede Nation, so argumentierte die Zeitung, durchlaufe einen Moment politischer Reife, in dem das Volk die Fähigkeit entwickele, eigene Interessen zu artikulieren und seine politischen Rechte und Pflichten wahrzunehmen. Dieser Moment sei in Rhodesien gekommen – eine Minderheitenregierung könne daher nicht länger das Gemeinwohl fördern.[151] Kurz darauf wurde die Zeitung unter staatliche Zensur gestellt.[152]

Auch in den Jahren nach der UDI blieb das *Moto* kritisch gegenüber der Regierung und trat konsequent für die Rechte der afrikanischen Bevölkerung ein – allerdings stets innerhalb der Grenzen, die seine kirchliche Trägerschaft und der koloniale Kontext vorgaben. Gegenüber den Schweizer Gläubigen wurde betont, die Zeitung wolle nicht zur wachsenden Polarisierung im Land beitragen, sondern im Gegenteil eine »politisch und sozial mögliche Zusammenarbeit zwischen Weiss und Schwarz« fördern. In diesem Anspruch, als vermittelnde Instanz zu fungieren, ziehe das *Moto* den Unwillen der rechtsextremen Europäer im Land wie auch der »linksextremen Nationalisten« auf sich.[153]

Die Strategie der Zeitung, einerseits klar Position für afrikanische Anliegen zu beziehen und andererseits nicht in offene Opposition zur Regierung zu treten, erwies sich als zunehmend prekärer Balanceakt. Besonders deutlich trat dies in einer Auseinandersetzung mit dem »Secretary for Internal Affairs« der rhodesischen Regierung zutage, der dem *Moto* vorwarf, es stelle sich gegen staatliche Bemühungen zur ›Entwicklung‹ der afrikanischen Bevölkerung. Ein Artikel habe eine geplante Umsiedlung kritisiert und damit, so der Vorwurf, »disrupt government plans for the advancement of the people« sabotiert.[154]

In einem Editorial reagierte die Redaktion auf diese Anschuldigungen und unterstrich, dass sie durchaus zur Zusammenarbeit mit der Regierung bereit sei – sofern diese tatsächlich das Ziel verfolge, den Menschen zu helfen. Das Ziel der Zeitung sei es, »to be the voice of the Rhodesian people, to help them find a place in

150 Ebd.
151 O. A.: A question of conscience. Editorial, in: Moto, November 1965, S. 10.
152 O. A.: Censorship, in: Moto, Dezember 1965, S. 1.
153 Zimmermann, Louis: Sprachrohr der Gerechtigkeit. Die Rolle der Mambo Press in Rhodesien, in: Wendekreis 77 (10), 1972, S. 16–17.
154 O. A.: Satan's fork. Editorial, in: Moto, August 1970, S. 6.

the Rhodesian sun«.[155] Gerade bei Umsiedlungsprojekten im Rahmen der staatlichen *Community Development*-Politik sei es aber immer wieder zu Problemen und zu Gewaltanwendungen gekommen, und so habe man versucht, weitere Informationen zu erhalten:

»Since we want to help the people we try to cooperate with government efforts which have the same aim. Thus we sent a reporter to find out all the facts about a successful irrigation scheme in a certain TTL. Before he arrived, the people concerned had been warned by government officials not to talk to him. Recently we went to the local man in charge of Internal Affairs to find out what government was doing to stop soil erosion. It was our intention to put this idea across to the people in our paper. The reporter was not even received.«[156]

Das *Moto* trat damit nicht für die Abschaffung kolonialer Strukturen ein, wohl aber für deren moralische Korrektur: Es verlangte Gerechtigkeit innerhalb eines Systems, nicht dessen revolutionäre Beseitigung. Doch unter den Bedingungen eines rassistisch strukturierten Siedlerregimes bedeutete selbst diese moderate Forderung eine implizite Herausforderung. Die Redaktion betonte 1974, dass sie selbstverständlich »anti« sei, soweit es um die rassistische Politik der *Rhodesian Front* gehe: »We have no other choice. As a Church-related and Church-supported paper this is part of our Christian witness.«[157] Man sei sich der staatlichen Beobachtung bewusst, bewege sich aber im rechtlichen Rahmen, um das eigene Wirken zu sichern und weiterzuführen: »In order to assure precisely this we have repeatedly taken legal advice.«[158]

Wie sich zeigte, war selbst innerhalb des rechtlichen Rahmens formulierte Kritik für die Smith-Regierung bereits zu viel. Exemplarisch verdeutlicht das die Auseinandersetzung von 1974, die schlussendlich das Verbot des *Moto* zur Folge hatte. Ein Parlamentsmitglied, der Abgeordnete Burger, forderte den »Minister of Law and Order« auf, die Zeitung einer genauen Untersuchung zu unterziehen. Als besonders anstössig erschien ihm ein Artikel, in dem die systematische Verarmung der »Tribal Trust Lands« als bewusste Strategie zur Sicherung eines stetigen Zustroms afrikanischer Arbeitskräfte für die *weisse* Industrie dargestellt wurde. Der Abgeordnete bezeichnete eine solche Berichterstattung als gefährlichen »nonsense«, der bei der afrikanischen Bevölkerung auf fruchtbaren Boden falle, solche Dinge zu glauben.[159]

In ihrer Replik verwies die *Moto*-Redaktion darauf, dass Kritik nicht mit Illoyalität gleichgesetzt werden dürfe. Der Abgeordnete, so das Blatt, sei offenbar dem

155 Ebd.
156 Ebd.
157 O. A.: MOTO and the missionaries. Comments, in: Moto, 26.01.1974, S. 4.
158 Ebd.
159 Rhodesian Hansard, 11. September 1974, S. 864–866; zit. nach Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 198.

Mythos verfallen, Loyalität gegenüber dem Land müsse blinden Gehorsam gegenüber der *Rhodesian Front* bedeuten. Die Zeitung verstehe sich jedoch als Stimme des afrikanischen Volkes, das den kolonialen Staat in seiner alltäglichen Struktur als gewaltsam und unterdrückerisch erfahre. Christliche Loyalität könne unter diesen Bedingungen nur heissen, Unrecht zu benennen und Protest zu artikulieren. Zugleich betonte die Redaktion, dass viele Artikel in der Zeitung nichts mit »racial politics« zu tun hätten, sondern »sound development« förderten, und diese habe der Parlamentsabgeordnete in keiner Weise erwähnt oder gewürdigt.[160]

Unter den Bedingungen des rassistischen Unterdrückungsregimes geriet selbst moderat formulierte Kritik rasch zur Fundamentalopposition. Bereits ab 1970 verdichteten sich die Anzeichen, dass sich die Zeitung für das Siedlerregime zu einer zu grossen Gefahr entwickelte und die Regierung gezielt auf ihr Verbot hinarbeitete.[161] Ein Leser der schweizerischen Zeitschrift *Bethlehem* brachte das Dilemma der Zeitung prägnant auf den Punkt, als er bemerkte, dass »nachdem nun Rhodesien seine grauenhafte mittelalterliche Verfassung angenommen hat, […] kein Zweifel mehr über die Gedanken und Absichten der leitenden Männer in diesem Lande« bestehe.[162] Wenn die *Mambo Press* weiterhin schreibe, was sie schreiben müsse, so werde sie in kurzer Zeit verboten oder so vielen Schikanen ausgesetzt, bis sie eingehe.[163]

Die politische Ausrichtung des *Moto* war aus Sicht seiner Initiatoren keineswegs revolutionär. Sie verstanden die Zeitung als Beitrag zur moralischen und gesellschaftlichen Reform, nicht zur politischen Umwälzung. Doch gerade in dieser Haltung, die auf Gerechtigkeit und »sound development« zielte, lag im kolonialen Kontext eine fundamentale Infragestellung des Systems selbst – denn die Vorstellung, dass Afrikaner:innen Teil einer gemeinsamen politischen Gemeinschaft sein könnten, widersprach dem Grundprinzip *weisser* Vorherrschaft. Die Zeitung wurde somit nicht zur Gefahr, weil sie revolutionär war, sondern weil sie die koloniale Ordnung beim Wort nahm: Ihre Forderung nach gerechter Beteiligung der Schwarzen Bevölkerung entlarvte die Versprechen von ›Zivilisierung‹ und ›Entwicklung‹ als leere Hülsen.

›Unchristliche Handlungen‹ – religiöse Kritik

Die gerichtliche Verurteilung von Michael Traber und insbesondere seine Ausweisung im Frühjahr 1970 fanden nicht nur in der Öffentlichkeitsarbeit der Missi-

160 O. A.: Loyal to our people. Comments, in: Moto, 21.09.1974, S. 4.
161 O. A.: Brennpunkt, in: Wendekreis 78 (1), 1973, S. 27.
162 O. A.: Leser-Briefe, in: Bethlehem 75 (2), 1970, S. 56.
163 O. A.: Leser-Briefe, in: Bethlehem 75 (2), 1970, S. 56.

onsgesellschaft Bethlehem in der Schweiz, sondern auch in zahlreichen Schweizer Zeitungen breite Resonanz. Dass ein Schweizer Missionar aufgrund seiner Parteinahme für die afrikanische Bevölkerung im kolonialen Simbabwe in Ungnade gefallen sei und des Landes verwiesen worden sei, erschien als politisches und moralisches Fanal.[164] Wie im *Bethlehem* ausgeführt wurde, war innerhalb der SMB schon länger bekannt, dass »Mike« der herrschenden Partei in Rhodesien ein Dorn im Auge sei, doch dass ausgerechnet die (oben thematisierte) Karikatur mit den *weissen* Händen den Ausschlag geben würde, sei überraschend gekommen – offenbar habe die rhodesische Regierung für »Nebelspaltereien« nichts übrig.[165]

Ein Mitbruder im kolonialen Simbabwe selbst bezeichnete die Ausweisung als den erwarteten Niedergang des Damoklesschwerts, das seit Jahren über Trabers Kopf geschwebt habe, und betonte zugleich den Stolz, dass dieser sich damit in eine »respektable Missionstradition« einreihe, den Widerspruch gegen eine weltliche Ordnung zu leben und bis zum bitteren Ende zu tragen.[166] Seine Ausweisung wurde von einer spontanen Solidaritätskundgebung von über 150 Menschen »verschiedener Farbe und Konfessionen« begleitet, berichtete ein weiterer Artikel im *Bethlehem*, und ein katholischer Bischof Rhodesiens, Donal Lamont, zog in seiner Rede eine Parallele zu den Priestern, die unter Mussolini ausgewiesen worden waren, weil sie sich gegen das faschistische Regime gestellt hatten.[167]

Es wird deutlich, dass die rhodesische Regierung mit dieser Repression die Inszenierung des Missionars als Märtyrer gegen ein illegitimes Regime beförderte und dass diese Darstellung im Ausland erhebliche Resonanz fand. Dass die Regierung dieses Risiko in Kauf nahm, obwohl sie zugleich grosse Anstrengungen unternahm, internationale Wahrnehmungen des Siedlerstaats durch gezielte Propaganda zu kontrollieren, erscheint auf den ersten Blick paradox. Die hier vertretene These lautet jedoch, dass die innenpolitische Gefahr der im *Moto* geäusserten Kritik als weitaus gravierender eingeschätzt wurde. Die Zeitung drohte die fragile Einigkeit der weissen Bevölkerung im kolonialen Simbabwe zu gefährden. Gerade in einem Herrschaftssystem, dessen Stabilität auf der Konstruktion einer geschlossenen Front von *Weissen* beruhte, konnte selbst ein moderat formulierter moralischer Widerspruch zur existenziellen Herausforderung werden.

---

164 Vgl. u. a. O. A.: Michael Traber aus Rhodesien ausgewiesen, in: Neue Zürcher Nachrichten, 14.02.1970, S. 23; O. A.: Ausweisung eines Schweizer Missionars aus Rhodesien, in: Neue Zürcher Zeitung, 15.02.1970, S. 2; O. A.: Missliebiger Schweizer aus Rhodesien ausgewiesen, in: Der Bund, 15.02.1970, S. 4; O. A.: Le Père Traber, interdit de séjour en Rhodésie, est rentré en Suisse, in: La Liberté, 25.03.1970, S. 7.

165 Der Artikel spielte damit auf die satirische Zeitschrift *Nebelspalter* in der Schweiz an; O. A.: In wessen Händen? Der Fall Traber in Rhodesien, in: Bethlehem 75 (2), 1970, S. 68.

166 Plangger, Albert: A Missionary Approved, in: Pakati pedu 2 (2), 1970, S. 18.

167 Zurfluh, Werner: Niemals zurück? Trabers letzte Stunde in Rhodesien, in: Bethlehem 75 (5), 1970, S. 227.

Traber selbst betonte in einer Stellungnahme gegenüber den Schweizer Unterstützer:innen, dass er zwar des Landes verwiesen worden sei, ihm aber kein Haar gekrümmt worden sei:

»Im Gegenteil, in echt englischer Manier wurde ich stets mit Anstand oft sogar mit Hochschätzung behandelt. Wie sehr ich diese vornehme Haltung meiner Gegner auch geschätzt habe, so konnte ich mich des Gedankens nicht erwehren, wie anders man mich behandelt hätte, wenn ich eine schwarze Haut gehabt hätte.«[168]

Allerdings beschränkte sich die Reaktion der rhodesischen Regierung nicht nur auf den Landesverweis. Laut Traber selbst seien kurz nach seiner Abreise gezielt Gerüchte gestreut worden, wonach die wahren Gründe seiner Abschiebung im Import von subversiver und pornografischer Literatur nach Rhodesien gelegen hätten.[169] Sein Besuch im Exilzentrum der nationalistischen Führer in Lusaka (Sambia) wurde zudem als Beleg für seine Beziehungen zu den afrikanischen ›Terroristen‹ angeführt und diente seiner weiteren Diskreditierung.[170]

Traber zeigte sich enttäuscht darüber, dass diese »RF whisper campaign« offenbar auch innerhalb der SMB Wirkung zeigte und ihn bei einigen Mitbrüdern in Misskredit brachte. Er betonte, er bedaure zwar, der katholischen Kirche im Land Unannehmlichkeiten bereitet zu haben, stehe aber sowohl zu seinen Artikeln im *Moto* als auch zu seinem Besuch in Lusaka.[171] In seinem letzten veröffentlichten Beitrag verband Traber seinen Widerspruch gegen die Siedlerregierung mit seinem Selbstverständnis als Christ: Da sich die Politik der *Rhodesian Front* nicht mit der Botschaft Christi vereinbaren lasse, habe er es als seine Pflicht als Verleger und Journalist betrachtet, die Öffentlichkeit auf diese Unvereinbarkeit hinzuweisen.[172]

Seinem SMB-Nachfolger als Direktor der *Mambo Press*, James Brandley (alias Jakob Brändle), widerfuhr ein ähnliches Schicksal. Noch 1970 hatte er den Schweizer Gläubigen versichert, dass Trabers Ausweisung ihr Ziel der Einschüchterung verfehlt habe und die Redaktion vielmehr darin bestärkt habe, »dass wir auf dem rechten Wege sind«.[173] Bereits zwei Jahre später wurde auch Brandley unter dem *Law and Order Act* angeklagt, nachdem das *Moto* wiederholt Polizeigewalt im Zusammenhang mit der *Pearce Commission* thematisiert hatte.[174] Bei einer

168 Traber, Michael: Sind unsere Missionare sicher?, in: Bethlehem 75 (6), 1970, S. 291.
169 Traber, Michael: With Whom I Shook Hands in Zambia, in: Pakati pedu 2 (8), 1970, S. 107–109.
170 Ebd.
171 Traber, Michael: Back Home in Exile, in: Pakati pedu 3 (1), 1971, S. 5.
172 Traber, Michael: Ishe komborera Afrika, in: Moto, 04.1970, S. 1.
173 Brandley, James: … bis die Steine schreien. Die Mambo-Press widersteht allen Einschüchterungen, in: Bethlehem 75 (6), 1970, S. 290–291.
174 Vgl. u. a. O. A.: City Africans denied chance by Pearce men, in: Moto, 04.03.1972, S. 1. Die »Pearce Commission« wurde von der britischen Regierung beauftragt, die Meinung der afrikanischen Bevölkerung

Hausdurchsuchung fand das CID zudem erotische Polaroidfotos und Magazine, was ihm eine weitere Verurteilung nach dem *Censorship and Entertainments Control Act* einbrachte und schliesslich zu seiner Ausweisung führte.[175]

Auch Albert Plangger, der dritte SMB-Missionar an der Spitze der *Mambo Press*, wurde im November 1972 wegen »Subversion« angeklagt, nachdem die Zeitung einen Artikel des Karmeliten-Bischofs Donal Lamont veröffentlicht hatte.[176] Lamont hatte darin betont, es sei eine Verhöhnung des Christentums, wenn man sich dessen Bewahrung auf die Fahne schreibe, aber gleichzeitig die zahllosen Formen der Rassendiskriminierung dulde. Gottes Wille könne kaum als erfüllt bezeichnet werden, wenn ein ganzes Volk durch ein System unterdrückt werde, »which differs not in essence but only in degree from the Nazi doctrine of racial superiority«.[177] Für den Abdruck des Artikels wurde Plangger zu fünf Monaten Haft mit Schwerstarbeit verurteilt, die später in Bewährung umgewandelt wurde; Bischof Lamont selbst wurde 1977 des Landes verwiesen.[178]

Alle diese Repressalien gegen katholische Kirchenvertreter aus dem Ausland können als Beleg für die zunehmende Fragilität der ideologischen Basis der *Rhodesian Front* in den 1970er-Jahren gelesen werden. Dass eine Zeitung für die afrikanische Bevölkerung rassistische Diskriminierungen offen benannte und auf Gleichberechtigung pochte, war zweifellos ›subversiv‹ – doch ihre eigentliche Sprengkraft lag tiefer. Das *Moto* griff jene symbolische Ordnung an, in der sich die Siedlerregierung selbst als Bewahrerin christlicher Werte inszenierte.

Wie Peter Godwin und Ian Hancock aufgezeigt haben, dürfen die aufeinanderfolgenden Wahlerfolge der RF keineswegs als Ausdruck eines breiten Konsenses innerhalb der Siedlergemeinschaft interpretiert werden.[179] Zwischen radikal segregierenden, liberalen und moderaten Strömungen bestand ein labiles Gleichgewicht, das die Regierung fortwährend stabilisieren musste.[180] Gerade deshalb war religiöse Kritik an ihrer Politik nicht hinnehmbar: Sie drohte, die moralische Selbstrechtfertigung der Siedlerherrschaft zu untergraben und jenen moderaten

zur vorgeschlagenen konstitutionellen Einigung zwischen Grossbritannien und Rhodesien zu erfragen, wobei sich die grosse Mehrheit ablehnend zeigte.

175 Gemäss Ian Linden handelte es sich dabei um Fotos einer Frau, die Brandley nach seiner anschliessenden Laisierung und dem Austritt aus dem Priesteramt heiratete. Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 172.

176 O. A.: Brennpunkt, in: Wendekreis 78 (1), 1973, S. 27.

177 Lamont, Donal: Where do we stand?, in: Moto, 05.08.1972, S. 4.

178 O. A.: Brennpunkt, in: Wendekreis 82 (5), 1977, S. 35.

179 Godwin; Hancock: »Rhodesians Never Die«.

180 Mtisi, Joseph; Nyakudya, Munyaradzi; Barnes, Teresa: Social and Economic Development during the UDI Period, in: Raftopoulos, Brian; Mlambo, Alois (Hg.): Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-Colonial Period to 2008, Johannesburg 2009, S. 115–140.

Kräften Auftrieb zu geben, die eine Öffnung gegenüber der afrikanischen Bevölkerung befürworteten.[181]

Dieses kohäsionsgefährdende Moment wird auch im bereits erwähnten Angriff des Parlamentsabgeordneten Burger auf das *Moto* deutlich. Neben seiner Kritik an der angeblichen Verbreitung falscher Informationen an die afrikanische Bevölkerung betonte er, dass sich Schwarze und *Weisse* in Rhodesien zusammenschliessen müssten, um sich nicht nur gegen äussere Feinde, sondern auch gegen den »weniger offensichtlichen Feind« im Inneren zu vereinen:

»I believe the less evident enemy is perhaps the one that is more detrimental to the future of us all in Rhodesia. I believe that these people should be put where they belong so that we as a nation as a whole could carry on and build this country for the benefit of us all.«[182]

In dieser Rhetorik wird die Kritik von *weissen* Missionaren aus dem Ausland als Bedrohung der nationalen Einheit konstruiert. Die Delegitimierung als ›Aussenseiter‹ diente der Stabilisierung eines kolonialen Konsenses, der nur durch Ausschluss und Feindmarkierung aufrechterhalten werden konnte. Die rhetorische Aufforderung, diese Akteure ›zurückzuweisen, wo sie hingehören‹, sprach ihnen ab, Teil des rhodesischen Nationalprojekts zu sein.

Ab Mitte 1974 dienten die Vorwürfe »subversiver Beeinflussung« und einer »regierungsfeindlichen Haltung« des *Moto* der rhodesischen Regierung als Grundlage, um Schweizer Missionare mit einer Visasperre zu belegen. In den Regierungsberichten hiess es, die Missionare der Diözese Gwelo seien »anti-government and tend to influence the Africans against the government« und insbesondere »the newspaper MOTO is anti-government and tends to make people disloyal«.[183] Ergänzend wurde auf »immoral behaviour« und »unChrist-like acts« verwiesen, um die Missionare auch moralisch zu delegitimieren.[184] Aus Sicht der *Moto*-Redaktion handelte es sich dabei um einen »billigen Versuch« (»too cheap a means«), die Zeitung zum Schweigen zu bringen und sie auch kirchenintern zu diskreditieren.[185] Wie SMB-Bischof Alois Haene einräumte, hatten zwar »unglückliche Vorfälle« stattgefunden, doch wurden sie von der Regierung »über die Massen aufgebauscht«, um die katholische Kritik zu neutralisieren.[186] Jenseits der Frage nach Ausmass und Ausgestaltung des priesterlichen Fehlverhaltens

181 In seiner Rede an die Nation, in der er die einseitige Unabhängigkeitserklärung ankündigte, begründete er diesen Schritt als notwendig für »the preservation of justice, civilisation and Christianity«. Smith, Ian: The Great Betrayal. The Memoirs of Ian Douglas Smith, London 1997, S. 106.

182 Rhodesian Hansard, 11. September 1974, S. 864–866; zit. nach Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 198.

183 Masvingise, Menard: MOTO is »anti-Govt« – Bishop Haene told by Smith, in: Moto, 26.01.1974, S. 1.

184 Ebd.

185 O. A.: MOTO and the missionaries. Comments, in: Moto, 26.01.1974, S. 4.

186 Masvingise, Menard: MOTO is »anti-Govt« – Bishop Haene told by Smith, in: Moto, 26.01.1974, S. 3.

zeigt die Betonung der sittlichen Integrität durch die Regierung, dass sie durch diese Diskreditierung die Kritik an der kolonialen Ordnung durch die moralische Verwerfung ihrer Träger zu entkräften versuchte.[187]

Mit dem offiziellen Verbot des *Moto* Ende 1974 wurde diese Strategie institutionell vollzogen. Der Versuch, die Zeitung unter dem Namen *Mambo* weiterzuführen, scheiterte rasch: Ein Regierungsedikt erlaubte der *Mambo Press* nur noch die Veröffentlichung von Drucksachen mit rein religiösem oder pädagogischem Inhalt. Bemerkenswert ist, dass diese Einschränkung von Teilen der SMB-Missionare durchaus begrüsst wurde. Ein Priester bemerkte, »gut 50 %« seien »nicht unglücklich« über das Verbot der Zeitung, ein anderer ergänzte: »Schade, aber es war gut so, Gott sei Dank.«[188] Die Auflösung des *Moto* war damit nicht nur ein Sieg der Siedlerregierung, sondern zugleich Ausdruck der inneren Brüche innerhalb des Missionsprojekts selbst. Die Zeitung und die mit ihr verbundenen Auseinandersetzungen stehen beispielhaft dafür, dass die Geschichte Rhodesiens sich weder auf einen Gegensatz zwischen Schwarz und *weiss* reduzieren lässt[189] noch eine homogenisierende Sichtweise auf Schweizer Missionare in dem kolonialen System der damaligen Realität gerecht wird.

Die klaren Stellungnahmen der Zeitung prägten das Bild der SMB im kolonialen Simbabwe und wirken bis heute in der Erinnerung nach. Auch wenn keineswegs von einer einheitlichen Haltung der SMB-Vertreter gesprochen werden kann und gerade das *Moto* für einige Priester und Brüder ein Stein des Anstosses bildete, wurde ihre Position innerhalb des Siedlerregimes nicht zuletzt an diesem Blatt und seinen Verantwortlichen gemessen. Diese Positionierung sollte sich insbesondere im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzung Ende der 1970er-Jahre als zentral erweisen.[190]

Die in diesem Kapitel beleuchteten Projekte stehen sinnbildlich für die strukturellen Paradoxien missionarischer Entwicklungsarbeit im lokalen Kontext des kolonialen Simbabwes. *Community Development* bot Anknüpfungspunkte für eine religiös konnotierte Vorstellung gesellschaftlicher Veränderung, blieb aber zugleich von der Logik kolonialer Segregation begrenzt. Eine zu enge Verknüpfung mit der staatlichen Politik gefährdete die Legitimität der Mission gegenüber

187 Nach Ian Linden bezog sich die *Rhodesian Front* bei diesen Anschuldigungen vor allem auf die Fotografien von Brandleys zukünftiger Frau. Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 172. Simone Rees untersuchte die Frage sexueller Gewalt durch SMB-Priester im kolonialen Simbabwe. Rees: Catholic Mission between Switzerland and Late Colonial Zimbabwe (im Erscheinen). Anhand der mir vorliegenden Quellen konnte ich diese Frage nicht weiter beleuchten.

188 O. A.: Brennpunkt, in: Wendekreis 78 (1), 1973, S. 27.

189 Mlambo: A History of Zimbabwe, S. 174.

190 Vgl. dazu ausführlich Kapitel 6.1.

afrikanischen Gläubigen; eine dekoloniale Haltung provozierte staatliche Repression. Diese doppelte Begrenzung verweist weniger auf die oft von den Missionaren selbst behauptete Rolle als »men in the middle« als vielmehr auf die asymmetrische Dynamik der Kontaktzone: Missionare, Siedler und afrikanische Akteure handelten in einem Beziehungsgeflecht, in dem Herrschaft, Kooperation und Widerstand stetig neu verhandelt wurden. Entwicklungsprojekte erscheinen in dieser Perspektive als Knotenpunkte, in denen sich missionarische Entwicklungslogiken, koloniale Kontrollpraktiken und afrikanische Artikulationen kreuzten und komplexe Dynamiken in Gang setzten.

Die missionarische Entwicklungspraxis exemplifiziert weiter, dass wirtschaftlicher Fortschritt, religiöse Emanzipation und politische Partizipation unauflöslich miteinander verflochten waren und damit ›Entwicklung‹ selbst zu einem Feld der Aushandlung kolonialer Machtbeziehungen wurde. Die katholische Presse eröffnete Plattformen, auf denen afrikanische Autor:innen sich literarisch und journalistisch Gehör verschaffen konnten, und verlieh diesen Stimmen durch ihre religiöse Rahmung Legitimität und – zumindest zeitweise – Schutz.[191] Indem sie Kritik an Diskriminierung mit christlicher Identität verband, forderte sie nicht nur den kolonialen Staat, sondern auch die Vertreter der Religion in ihrem Selbstverständnis heraus. Ebenso kann die Nicht-Partizipation der afrikanischen Bevölkerung an missionarischen Entwicklungsprojekten nicht nur als Widerstand gegen die koloniale Praxis der Segregation und als Beleg für die beschränkte Handlungsmacht der Missionare gedeutet werden. Sie verweist vielmehr darauf, dass gerade das Projekt ›Entwicklung‹ dekoloniale Impulse freisetzte. Versuche gesellschaftlicher Reform unter religiösen Vorzeichen entfalteten dekoloniale Sprengkräfte, die von den Missionaren weder intendiert noch kontrollierbar waren – Dynamiken, die weniger den kolonialen Staat als vielmehr die Stellung der katholischen Mission in seiner Herrschaftsordnung in Frage stellten und letztlich vor allem auf die Mission selbst zurückwirkten.

191 In einem Editorial wurde davon gesprochen, dass »some of our reporters have gone through humiliating experiences«; O. A.: MOTO and the missionaries. Comments, in: Moto, 26.01.1974, S. 4. Weitere Hinweise auf Repressalien gegenüber den afrikanischen Mitarbeiter:innen liessen sich in den vorliegenden Quellen nicht finden.

5. Veränderung bewältigen. Ambivalenzen um ›1968‹ im missionarischen Kommunikationsraum

Die »langen sechziger Jahre« mit ihrem Höhepunkt um das Jahr 1968 waren eine Zeit grundlegender gesellschaftlicher Umbrüche.[1] Davon betroffen waren auch die institutionalisierten christlichen Religionen. Ein Rückgang der Kirchenmitgliedschaften und des Kirchenbesuchs, der Einbruch in der Zahl geistlicher und anderer religiöser Berufe, die abnehmende Bedeutung der christlichen Sozialisation – etwa durch Taufrituale – sowie die Pluralisierung von Spiritualitätsformen machten die 1960er-Jahre vielfach zu einem Sinnbild allgemeiner Säkularisierungstendenzen in modernen Gesellschaften.[2] Klar ist, dass durch ein komplexes Zusammenspiel wechselseitig verstärkender Faktoren – den wachsenden Wohlstand der Nachkriegszeit, die Entstehung neuer Jugendkulturen, die Liberalisierung sozialer Normen und die Pluralisierung weltanschaulicher Orientierungen – die etablierten Kirchen in den »Sixties« erheblich unter Druck gerieten.[3]

Für die katholische Kirche markierten die »langen sechziger Jahre« den Beginn einer Phase tiefgreifender Transformation, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) einsetzte. Dessen reformerische Beschlüsse bedeuteten eine Zäsur, die den institutionalisierten Katholizismus grundlegend veränderte. Mit dem Anspruch eines »Aggiornamento« verband sich die Erwartung einer Erneuerung: Die Abkehr von einer als ritualistisch empfundenen Liturgie und vom

1 Die langfristigen Entwicklungen, die »1968« einen Höhepunkt bildeten, werden unter anderem von Arthur Marwick als »The Sixties«, also als von 1958 bis 1974 dauernde Phase, hervorgehoben. Marwick, Arthur: The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States, c. 1958–1974, Oxford 1998. In der frankophonen Historiografie findet sich die begriffliche Entsprechung dieser *longue durée* mit »les années 68«; vgl. u. a. Dreyfus-Armand, Geneviève; Frank, Robert; Lévy, Marie-Françoise u. a. (Hg.): Les Années 68. Le Temps de la Contestation, Brüssel 2008. Für die Schweiz grundlegend Skenderovic, Damir; Späti, Christina: Die 1968er Jahre in der Schweiz. Aufbruch in Politik und Kultur, Baden 2013.

2 Vgl. u. a. Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (1), 2000, S. 38–75; Brown, Callum G.: The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation, 1800–2000, New York 2010.

3 Vgl. McLeod, Hugh: The Religious Crisis of the 1960s, in: Journal of Modern European History 3 (2), 2005, S. 205–230.

Latein als Gottesdienstsprache, die Emanzipation der Laien und damit die Öffnung zu einem demokratischeren und kritischeren Dialog sowie die Lockerung strenger moralischer Vorschriften sollten »1968« in der katholischen Kirche konkret werden lassen.[4] Besonders die Öffnung zum »Dienst an der Welt« – und damit zur horizontalen statt allein vertikalen Glaubensdimension – weckte Hoffnungen auf neue Ausdrucks- und Lebensformen des Katholizismus.[5]

Für die Schweiz, wie auch für andere konfessionell fragmentierte Länder, zeigten sich die vielfältigen Transformationsprozesse der 1960er-Jahre in der allmählichen Auflösung der katholischen Subgemeinschaft. Die Denkweisen und institutionellen Strukturen, die Katholik:innen der Schweiz bislang durch eine defensive, antimodernistische Haltung zu einer identitätsstiftenden Gemeinschaft verbunden hatten, verloren an Bindungskraft.[6] Zugleich begann auch der politische Katholizismus an Bedeutung zu verlieren:[7] Katholik:innen engagierten sich nun nicht mehr ausschliesslich in katholischen Parteien und Verbänden, sondern zunehmend in sogenannten neuen sozialen Bewegungen. Religion wurde damit über die kirchlichen Strukturen hinaus in moralisch-ethische Dimensionen transformiert und in andere gesellschaftliche Bereiche verlagert.[8]

Die Leitung der Missionsgesellschaft Bethlehem reagierte auf diese Umbrüche mit weitreichenden strukturellen Reformen, die von den verantwortlichen Missionaren als notwendige Anpassung an die ›Moderne‹ – und damit als Prozess der ›Modernisierung‹ von Mission – interpretiert wurden. In diesem Kapitel soll gezeigt werden, wie sich in den Vorstellungen des ›Modernen‹ zugleich die Bedeutung, die Ausdrucksformen und die Ausgestaltung von Religion verschoben. Die Veränderungen innerhalb der SMB provozierten und intensivierten eine beständige Arbeit an den Grenzen zwischen Religiösem und Säkularem, wobei globale Bezüge, Vorstellungen und Denkweisen eine fundamentale Rolle spielten.

Im Fokus des Kapitels steht erstens die missionarische Öffentlichkeitsarbeit, die in den »langen 1960er-Jahren« sowohl in ihren Mitteln als auch in ihren Inhalten grundlegend reformiert wurde. Die Missionsgesellschaft Bethlehem – als

4 Ebd.; nach Cholvy und Hilaire waren es gerade diese zu hohen Erwartungen, die unweigerlich zu einer Stimmung der Desillusionierung führten, als sie nicht erfüllt werden konnten. Cholvy, Gérard; Hilaire, Yves-Marie: Histoire religieuse de la France contemporaine 1930–1988, Toulouse 1988.

5 Damberg, Wilhelm: Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980, Paderborn 1997.

6 Vgl. Altermatt: Katholizismus und Moderne.

7 Altermatt, Urs: Ungleichzeitigkeiten zwischen radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung – zeitgenössische Betrachtungen zum Katholizismus, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 103, 2009, S. 249–264.

8 Vgl. Metzger: Von der Politisierung der Religion zur Ethisierung der Politik.

zentrale Produzentin und Distributorin von Identitäts- und Alteritätsvorstellungen und damit als gewichtiger Faktor in der Herstellung einer katholischen »imagined community«[9] – versuchte neue Deutungen globaler Beziehungen zu initiieren und zu verfestigen. Im Zuge dieses veränderten Denksystems eröffnete sie zugleich neue Möglichkeitsräume religiösen Handelns und Selbstverständnisses.

Anknüpfend an Überlegungen zum katholischen Milieu als Kommunikationsgemeinschaft, in der Sinn im dialektischen Zusammenspiel zwischen der Produktions- und Partizipationsebene generiert wurde,[10] werden insbesondere die Resonanzen innerhalb der schweizerischen Unterstützungsbasis in dieser Transformationsphase untersucht. Die Reaktionen der heimischen Gläubigen – in Form von Adaption, Modifikation oder Ablehnung der ›modernisierten‹ Öffentlichkeitsarbeit – wirkten massgeblich auf deren Ausgestaltung zurück. Damit lässt sich auch das Verhältnis von Religion und Politik weiter fassen, indem die diskursive Ebene mit konkreten Handlungspraktiken verschränkt und die »öffentliche« Wirkung von Religion als sozialer Praxis sichtbar gemacht wird.[11]

Zweitens richtet sich der Blick auf die institutionellen und organisatorischen Wandlungsprozesse innerhalb der SMB selbst. Auch hier bedeuteten die Modernisierungsbestrebungen rund um ›1968‹ vor allem eine Auseinandersetzung mit Reichweite, Grenzen und Profil des Religiösen. Als transnational operierende Institution lassen sich dabei Spannungsmomente zwischen der schweizerischen Leitung und den Missionsgebieten analysieren, an denen sich die Wirksamkeit globaler Denk- und Interpretationsmuster für den tiefgreifenden Wandel der SMB in den 1960er- und 1970er-Jahren nachvollziehen lässt. Deutlich wird, dass die in dieser Phase vollzogenen Veränderungen das Bild der Missionsgesellschaft nicht nur fundamental veränderten, sondern deren künftige Identität entscheidend prägten.

5.1 Modern(e) kommunizieren. Öffentlichkeitsarbeit in der Schweiz

In der jeweiligen Dezemberausgabe ihrer Zeitschrift *Bethlehem/Wendekreis* veröffentlichte die Missionsgesellschaft stets einen Jahresbericht, in dem sie die Unterstützer:innen über Fortschritte, Veränderungen und aktuelle Herausforderun-

9 Vgl. Anderson: Imagined Communities.

10 Vgl. Metzger: Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft.

11 Angelehnt an die Ausführungen von José Casanova zur Bedeutung von Religion in der Öffentlichkeit und bei der Entstehung einer »modernen« Welt; vgl. Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 2011.

gen der SMB informierte. Der Bericht des Jahres 1969 stand programmatisch unter dem Motto »Aufbruch in die neue Zeit«.[12] Die SMB erklärte darin, sie könne und wolle sich diesem Aufbruch weder entziehen noch verschliessen: Einerseits stünden die Missionare in den verschiedenen Einsatzgebieten vor völlig neuen Situationen, andererseits bedürfe auch das Missionshaus in der Schweiz der inneren und äusseren Erneuerung, um den kommenden Anforderungen gewachsen zu sein.

Doch der geforderte Wandel richtete sich nicht allein an die Institution, sondern auch an ihre Leser:innenschaft. So hiess es im Jahresbericht:

»Heute möchten wir Sie bitten, Ihre Vorstellung vom ›Missionshaus Bethlehem‹ neu zu überdenken. Das dankbar nickende N…lein und den patriarchalisch seine Schäflein sammelnden Missionar können Sie und wir nicht in die Zukunft hinüberretten. Die moderne Zeit bedingt neue Mittel, moderne Einrichtungen, eine neue Art von Ausbildung. Wir zählen dabei auf Sie. Wagen Sie mit uns zusammen diesen Schritt in die Zukunft!«[13]

In dieser missionarischen Gegenwartsdiagnose erschien ›die moderne Zeit‹ als etwas Äusseres – als eine ausserhalb der Mission existierende Realität, auf die reagiert werden musste. Mit Anpassungen schien jedoch eine Zukunft denkbar, in der die Mission den Anforderungen dieser ›Moderne‹ gerecht werden und damit selbst Teil derselben werden konnte. Das eigentliche Wagnis bestand darin, von den Unterstützer:innen ein hohes Mass an geistiger Flexibilität zu verlangen: Über Jahrzehnte eingeübte Vorstellungen und Beziehungen über grosse Distanz sollten neu gedacht werden – ohne dass dabei die finanzielle Unterstützung für das Missionswerk auf der Strecke blieb.

Aus Sicht der SMB beruhte ihre Öffentlichkeitsarbeit auf einem reziproken Verhältnis zwischen den Schweizer Katholik:innen und der Missionsgesellschaft: Die Gläubigen hätten durch die Erfüllung ihrer religiösen Pflicht ein Anrecht darauf, »die Wirklichkeit zu kennen, die wahren Sachverhalte und Begebenheiten zu erfahren«. Im Gegenzug erwartete die SMB von ihnen »die notwendigen Berufe und materiellen Hilfsmittel« zur Durchführung der Missionstätigkeit.[14] Die breit angelegte Informationstätigkeit wurde somit selbst als Teil der missionarischen Sendung verstanden: Durch sie solle der »Heimat« sichtbar gemacht werden, wie sich der göttliche Plan in Welt und Geschichte erfülle:

»Die Gesellschaft erachtet es als eine dringende Aufgabe, die Gläubigen über die Situation der Kirche und der Menschen, über die Arbeiten und Aufgaben der Mission in aller Welt zu orientieren, damit diese allzeit offenen Herzens darin ihre eigene Sendung erkennen.«[15]

12 O. A.: Aufbruch in die neue Zeit, in: Bethlehem 74 (12), 1969, S. 541.
13 Ebd.
14 Stöckli, Fridolin: Arbeitsunterlage 44, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 1.
15 Ebd.

Ziel der missionarischen »Propaganda« war es demnach, Verantwortungsbewusstsein für das Missionsprojekt – und in erweiterter Form für die ›Dritte Welt‹ – als Teil der religiösen Pflicht aller Katholik:innen zu verankern. Daraus sollte wiederum die finanzielle Unterstützung für die Träger dieser Aufgabe erwachsen.

Während die Pflicht über Jahrzehnte religiös als Bekehrungsauftrag normiert und durch den Jenseitsbezug bestimmt worden war, verschob sie sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf die Dimension des Diesseitigen. Die Betonung von sozialer Gerechtigkeit als christlicher Aufgabe erforderte eine enttranszendierte Form der Verantwortungsherstellung. ›Moderne‹ Öffentlichkeitsarbeit bedeutete damit zugleich eine Transformation einer über Jahrzehnte etablierten, hierarchisch organisierten Beziehung über grosse Distanz – mit sichtbaren Konsequenzen sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht. Die Modernisierungsbemühungen zeigten sich in einer grundsätzlichen Auseinandersetzung um Mittel und Wege des missionarischen Fundraisings in der katholischen Bevölkerung der Schweiz, wobei sich in diesen Auseinandersetzungen ein eigentümliches Spannungsverhältnis zwischen Reformwillen und Beharrung auf vertrauten, als bewährt empfundenen Formen missionarischer Kommunikation zeigte.

Das wichtigste Publikationsorgan, die monatliche Zeitschrift *Bethlehem/Wendekreis*, veränderte im Zuge dieser Entwicklungen ihr Erscheinungsbild und ihre Werbestrategien grundlegend – ein Wandel, der bereits in der Namensänderung symbolisch greifbar wurde. Die Zeitschrift wurde zunehmend zu einer Dialogplattform zwischen der Missionsgesellschaft und der katholischen Öffentlichkeit der Schweiz. Damit eröffnete sie nicht nur neue Möglichkeiten der Partizipation und Rückkopplung, sondern auch Einblicke in die Resonanzebene missionarischer Kommunikation. Zugleich lässt sich an ihr die materielle Dimension des Missionsprojekts exemplarisch ablesen: Die Zeitschrift fungierte als Scharnier zwischen religiöser Sinnproduktion und ökonomischer Mobilisierung und macht damit die finanzielle Infrastruktur katholischer Mission greifbar. Nicht zuletzt diese ökonomische Vitalität steht in deutlichem Kontrast zum gängigen Narrativ eines religiösen Bedeutungsverlusts in den 1960er- und 1970er-Jahren.

›Modernen Geist nach aussen dokumentieren‹ – formale Erneuerung

Das »Missionsjahr« der Schweizer Katholik:innen 1960/61 markierte für die SMB in ihrer Öffentlichkeitsarbeit eine deutliche Zäsur. Diese Grossaktion, die ausdrücklich nicht als »übliche Geldsammlung«, sondern als Bildungs- und Aufklärungsinitiative zur Förderung »eine[r] echt missionarische[n] Haltung« konzi-

piert war, zeitigte nachhaltige Wirkungen.[16] Vonseiten der für »Propaganda« verantwortlichen SMB-Missionare wurde einerseits betont, dass das Missionsjahr das Interesse für die Mission intensiviert und insbesondere die jüngere Generation mobilisiert habe.[17] Andererseits sei nach dieser »Parforce-Leistung« eine gewisse Ermüdung in der Bevölkerung spürbar geworden.[18] Vor allem zeige sich klar, dass die bis anhin verwendeten Werbestrategien inhaltlich und formal einer Erneuerung bedurften. Während einige Mitglieder die SMB als Ausnahme von der »qualitativ schlechten Missionspropaganda« der letzten Jahrzehnte betrachteten,[19] zeigten sich andere beunruhigt und gaben zu bedenken, die »Propagandisten von Immensee« seien der Situation »gerade noch oder nicht mehr gewachsen«.[20]

Vor diesem Hintergrund holte die SMB 1964 erstmals den Rat einer professionellen Werbeagentur aus Luzern ein, um ihre bisherigen Kommunikationsmittel zu überprüfen und Vorschläge für eine zeitgemässe Gestaltung zu erhalten. Die Werbeexperten betonten, dass mit den wachsenden Aufgaben der SMB in den Missionsgebieten eine breitere Basis in der Schweiz notwendig geworden sei, die nur durch intensivere Öffentlichkeitsarbeit erreicht werden könne. Sie sahen dabei eine historische Chance, da »heute auch der Schweizer, der in vergangener Zeit wenig Kontakt mit den farbigen Völkern hatte«, die grossen Probleme der Welt sehe. Über die Entwicklungshilfe habe sich ein neues Verständnis für Mission eröffnet, das es nun »propagandistisch zu nutzen« gelte.[21] Hauptziel zukünftiger Öffentlichkeitsarbeit, so das Fazit der Werbefachleute, müsse darin bestehen, »den neuen, modernen aufgeschlossenen Geist des heutigen ›Bethlehem‹ in vermehrtem Masse auch nach aussenhin zu dokumentieren«.[22]

16 Hengartner, Meinrad: Das Missionsjahr – ein kühnes Attentat, in: Missions-Illustrierte zum Missionsjahr der Schweizer Katholiken 1960/61, 1960, S. 2.

17 Krattenmacher, Anton: Propaganda Aussendienst, in: Bericht über die Propaganda der SMB 1957–1967, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 1.

18 Heim, Walter: SMB-Pressedienst, in: Bericht über die Propaganda der SMB 1957–1967, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 19.

19 Krattenmacher, Anton: Propaganda Aussendienst, in: Bericht über die Propaganda der SMB 1957–1967, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 1.

20 Traber, Michael: Missionspropaganda zu Handen von P. Othmar Rüegg, 23.08.1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 1.

21 Hilfiker, Hans; Hilfiker, Urs: Exposé über die bestehende und neu zu schaffende Werbung, 05.11.1964, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 7.

22 Ebd.

Authentizität suggerieren – missionarische Profilierung

Der Einbezug einer externen Werbeagentur war Ausdruck des Bestrebens der SMB, ihre Kommunikationsstrategien an die veränderten gesellschaftlichen und medialen Rahmenbedingungen anzupassen. Mit »qualitativ besserem Anschauungsmaterial« sollte dem bis anhin verbreiteten »primitive[n] Image« der Missionsarbeit entgegengewirkt werden.[23] Dieses Bild habe sich, so ein »Propaganda-Missionar«, einerseits durch den zunehmenden Kontakt mit den betroffenen Ländern als unzutreffend »entpuppt«, andererseits könne es neben den besser ausgearbeiteten Beiträgen der Massenmedien nicht bestehen.[24] Dadurch verlören die Missionen als Informationsvermittlerinnen zunehmend an Attraktivität. Das Missionswerk der katholischen Kirche und damit auch die SMB stünden »heute viel offener, ungesicherter und damit auch verwundbarer« dar als je zuvor, weil sie nicht länger eine Monopolstellung in der Repräsentation aussereuropäischer Gebiete innehätten.[25]

Die Expansion der Massenmedien hatte die Wahrnehmung aussereuropäischer Regionen für die Schweizer Katholik:innen grundlegend verändert. Die verstärkte Berichterstattung über die ›Dritte Welt‹ beschnitt insbesondere das Tätigkeitsfeld des »Pressedienstes« der SMB. Seit seiner Gründung 1948 hatte dieser rund 3.100 Artikel und ebenso viele Kurzmeldungen in Schweizer Zeitungen publiziert – nicht nur über die Arbeit der Missionsgesellschaft selbst, sondern auch über das Missionswesen der Schweiz insgesamt sowie über weltpolitische Entwicklungen. Rückblickend hielt der verantwortliche SMB-Missionar fest:

»Die ersten 10 Jahre boten einen völlig offenen ›Markt‹. Nach dem Krieg war man für Berichte aller Art aus der ›dritten Welt‹ ungewöhnlich aufnahmefähig (Nachholbedarf!), und eine ›Konkurrenz‹ fehlte fast völlig. Unsere Berichte erschienen nicht selten als Leitartikel auf den Frontseiten, und das Mass der Produktion war lediglich eine Frage der Leistungsfähigkeit des Pressedienstes.«[26]

Nach dem Missionsjahr jedoch habe sich gezeigt, dass strengere Massstäbe an die Beiträge gelegt worden seien und die missionarische Dokumentation diesen erhöhten Anforderungen nicht mehr genügte. Auf der Basis von Sekundärliteratur über die Weltmission zu schreiben, reiche heute nicht mehr aus. Zunehmend beschäftigten die grossen Schweizer Tageszeitungen eigene Auslandskorrespon-

23 Scherer, U.; Wildisen, Klaus: Missionswochen, 08.04.1970, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz.

24 Ebd.

25 Crottogini, Jakob: Missionarische Jahresbilanz, in: Bethlehem 76 (12), 1971, S. 26–27.

26 Heim, Walter: 20 Jahre SMB-Pressedienst, in: FORUM 1 (7), 1968, S. 331–332.

denten, deren unmittelbarer und vermeintlich objektiver Zugang zu Informationen die Missionspresse in Frage stellte.[27]

Indem persönliche Erfahrung zunehmend als Distinktions- und Qualitätsmerkmal für Berichterstattung galt, versuchte die SMB, ihren Vorteil einer langjährigen Präsenz in aussereuropäischen Gebieten strategisch zu nutzen. Der Nachrichtenfluss aus den Missionen sollte intensiviert und die personelle Besetzung der »Propagandakommission« gezielt verändert werden. Nur Missionare mit längerer Auslandserfahrung seien geeignet, da sie sonst »nicht glaubwürdig« erschienen.[28] Für das Schweizer Publikum reichte der transnationale Tätigkeitsbereich der Missionsgesellschaft nicht länger als Gütesiegel; erwartet wurde eine authentische Berichterstattung, die sich aus persönlicher Erfahrung speiste.

Die Zeit, in der Missionare eine Deutungshoheit über Informationen zu aussereuropäischen Gesellschaften beanspruchen konnten, war zwar vorbei – doch ihr langjähriger Aufenthalt verlieh ihnen weiterhin einen Nimbus der Expertise. Die veränderten Erwartungen spiegelten sich sowohl in der Qualität der Aufbereitung als auch in der inhaltlichen Ausrichtung wider. Künftig, so die interne Einsicht, müsse die Berichterstattung »irgendwie kritischer als bisher werden«, denn der »moderne Katholik« wolle nicht mehr nur Positives hören, sonst werde er misstrauisch.[29]

Als weiteren Grund für die sinkende Abdruckquote missionarischer Artikel in der Schweizer Presse sahen die Missionare die wachsende Konkurrenz innerhalb des konfessionellen Feldes. Zeitungsverleger hätten sich beklagt, sie würden »von anderen Missionsgesellschaften mit relativ weniger gutem Material überschwemmt, falls sie Sachen von uns bringen«.[30] Im Vergleich zu säkularen Akteuren verlor die SMB damit an medialer Reichweite, erschien jedoch gegenüber anderen katholischen Missionsinstituten der Schweiz weiterhin als vertrauenswürdig, fundiert und zeitgemäss.

Die Deutung der Missionsgesellschaft Bethlehem als ›modern‹ war zugleich eine Zuschreibung von aussen als auch eine bewusste Selbstinszenierung. Im Verlauf der 1960er-Jahre betonten die verantwortlichen »Propagandisten« zunehmend die Notwendigkeit, »moderne publizistische Mittel« einzusetzen. Ausdruck dieser Neuausrichtung war vor allem die verstärkte Nutzung von Filmen, die in Eigenregie produziert und als besonders attraktives Mittel der sozialen Massenkommunikation verstanden wurden.

---

27 Heim, Walter: SMB-Pressedienst, in: Bericht über die Propaganda der SMB 1957–1967, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 19.

28 Stöckli, Fridolin: Arbeitsunterlage 44, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 6.

29 Heim, Walter: SMB-Pressedienst, in: Bericht über die Propaganda der SMB 1957–1967, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 19.

30 Ebd.

Diese audiovisuellen Formate sollten ältere Kommunikationsformen ersetzen – etwa die traditionellen Vorträge von Urlaubsmissionaren. Solche Auftritte gerieten immer stärker in die Kritik: Nicht jeder Missionar finde nach jahrelangem Aufenthalt in Afrika noch den Zugang zu einem europäischen Publikum, und manche würden mit der »schlechten Propaganda der Sache mehr schaden als nützen«.[31] Der Inbegriff dieser »schlechten Propaganda« war das Erzählen von »Geschichtchen« aus der Mission – ein Stil, der über die Jahre ein »primitives« und »eingefahren langweiliges Missionsimage« erzeugt habe.[32]

Die missionarischen Filme verkörpern in zweifacher Hinsicht den Wandel der Öffentlichkeitsarbeit: *Erstens* stellten sie ein modernes und zugleich unterhaltendes Kommunikationsmittel dar, das über den traditionellen kirchlichen Rahmen hinauswirkte. Durch ihre visuelle Ansprache erreichten sie auch Bevölkerungsgruppen, die »man nicht in einen traditionellen Missionsvortrag bekommt«.[33] Entsprechend weit reichte ihre Nutzung: Ab 1966 wurden die Filme nicht nur an Pfarreien, sondern auch an Verbände, Vereine und vereinzelt an Schulen ausgeliehen.[34]

Gesellschaftsintern fanden sie vor allem im Rahmen sogenannter Missionssonntage Verwendung. Nach der Predigt boten Filmvorführungen ein sinnlich erfahrbares, emotional ansprechendes Angebot. Die zahlreichen internen Aufrufe nach neuem Bild- und Filmmaterial zeigen, dass dieses Medium bis Ende der 1960er-Jahre stark gefragt war und grosse Attraktivität besass. In diesem Zeitraum entstanden insgesamt sechs Filme im südlichen Afrika, die anschliessend in der Schweiz einem breiten Publikum präsentiert wurden.[35]

Zweitens bedienten die Filme jene Qualitätskriterien, die die SMB selbst als Massstab ihrer Öffentlichkeitsarbeit definiert hatte. Die audiovisuellen Darstellungen vergegenwärtigten ein an sich abwesendes Phänomen und bean-

31 Krattenmacher: Propaganda Aussendienst, in: Bericht über die Propaganda der SMB 1957–1967, S. 3.

32 Scherer, U.; Wildisen, Klaus: Missionswochen, 08.04.1970, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 1.

33 Krattenmacher: Propaganda Aussendienst, in: Bericht über die Propaganda der SMB 1957–1967, S. 2.

34 Der Versuch, die Verwendung der Filme auszuweiten, schien sich auszuzahlen, denn bereits im ersten Jahr wurde der Verleihdienst insgesamt 121-mal in Anspruch genommen. Rüegg, Othmar: Propaganda Aussendienst, 19.08.1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz.

35 Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit den Inhalten dieser missionarischen Filme vgl. Rees, Simone; Miller, Barbara: Das Leben der Anderen – Modern(e) kommunizieren im missionarischen Film, in: Heuser, Andreas; Hoffmann, Claudia; Jäger, Stefan S. u. a. (Hg.): BildWelt Mission. Ästhetische Perspektiven christlicher Transkulturationsgeschichte, Berlin 2025, S. 179–194; sowie Miller, Barbara: Authentisches Afrika? Mission, Film und die Beziehung zwischen der Schweiz und (Süd-)Rhodesien 1956–1969, in: Ratschiller, Linda; Wetjen, Karolin (Hg.): Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte, Köln/Weimar/Wien 2018, S. 163–184.

spruchten, dieses in authentischer Form zu vermitteln.[36] Die bewegten Bilder fungierten als Stellvertreter einer vermeintlich unmittelbaren Realität und postulierten ein direktes Referenzverhältnis zur vormedialen Wirklichkeit.[37] Die Kommentarstimme, welche die auditive Ebene strukturierte, übernahm die Funktion des missionarischen Erzählers: Sie vermittelte zwischen Bildern und Publikum und nahm die Deutung der Bilder vorweg.[38]

Durch diese Kombination aus vermeintlicher visueller Evidenz und auditiver Rahmung entstand eine hohe Deutungsgeschlossenheit. Die Filme konnten damit als selbsterklärende Werbemittel eingesetzt werden. Auch bei den sogenannten Missionssonntagen, bei denen häufig ein »Propagandist« oder ein Urlaubsmissionar anwesend war, diente dieser primär dem Aufbau persönlicher Nähe zu den Gläubigen, nicht der inhaltlichen Vermittlung. Im Verleih wie in der Eigenaufführung galten die Filme als selbstgenügsame Kommunikationsinstrumente, die zugleich Emotionalität, Authentizität und missionarische Autorität verkörperten.[39]

Die Professionalisierung der Öffentlichkeitsarbeit und der Einsatz audiovisueller Medien markierten den Versuch, Authentizität als Form religiöser Glaubwürdigkeit zu etablieren – ein Übergang von der Glaubens- zur Erfahrungsautorität. Damit positionierte und profilierte sich die SMB als ›moderne‹ Akteurin.

Sachzwänge – der Zweck heiligt die Mittel

Der Wind der Erneuerung im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit führte auch zu Diskussionen über die Weiterführung bisheriger Geldbeschaffungsstrategien, die verstärkt als problematisch angesehen wurden. Die von »verschiedenen Seiten« geäusserte Kritik betraf vor allem drei Strategien, bei denen »man eine neue Form finden sollte, die zeitgemässer sei, unter Beibehaltung der Idee, die

36 Vgl. zum Realitätsbezug in Dokumentarfilmen Hattendorf, Manfred: Dokumentarfilm und Authentizität. Ästhetik und Pragmatik einer Gattung, Konstanz 1994.

37 Keitz, Ursula von; Wulff, Hans Jürgen: Dokumentarfilm, in: Lexikon der Filmbegriffe, 2022. Online: <https://filmlexikon.uni-kiel.de/doku.php/d:dokumentarfilm-127>, Stand: 11.07.2023.

38 Vgl. Hohenberger, Eva: Die Wirklichkeit des Films. Dokumentarfilm, Ethnographischer Film, Jean Rouch, Hildesheim 1988.

39 Davon zeugte auch die Materialmappe, welche für die Durchführung eines Missionssonntags zusammengestellt wurde. Diese enthielt nur Spendengegenstände in Form von »Opfersäckli«, einem Einzahlungsschein und einem »Bildchen mit Missionsgebet«, aber kein Informationsmaterial. Hilfiker, Hans: Résumé der Besprechung Missionshaus Bethlehem in Luzern, 23.02.1965, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz.

letztlich dahintersteht«.[40] Dabei handelte es sich um die ›Heidenkindgaben‹, das ›Fastnachtssingen‹ und die nickende Spardose mit der Figur eines Afrikaners.

Mit ›Heidenkindgaben‹ war jene Spendenform gemeint, bei der mit dem Betrag von 25 Schweizer Franken symbolisch ein aussereuropäisches Kind ›losgekauft‹ werden konnte. Wie in den missionseigenen Zeitschriften erklärt wurde, ging dies angeblich auf die Tradition des Freikaufs von Sklav:innenkindern von »ihren mohammedanischen Herren« vom 16. bis ins 19. Jahrhundert zurück.[41] Die Schweizer Spender:innen konnten konkrete Namensvorschläge für die Taufe des ›freigekauften‹ Kindes mitliefern, was eine direkte Beziehung suggerierte. Wie Richard Hölzl aufgezeigt hat, spielte diese Personalisierung der an sich materiellen Transaktion des Spendens eine wichtige Rolle in der Herstellung einer empathischen Beziehung über grosse Entfernung bei der katholischen Mission: »Ein direktes, persönliches Gegenüber zu haben, gleichsam einen Kommunikationspartner oder eine Kommunikationspartnerin, erfüllte ein dringendes Bedürfnis der Unterstützer und Unterstützerinnen.«[42] Die Asymmetrie dieser medial erzeugten Verbindungen zeigte sich nach Hölzl dabei nicht zuletzt darin, dass Menschen aus den Missionsländern gleichsam als ›koloniale Waren‹ erschienen.[43] Auch im Kontext der SMB wurde die Anzahl der ›Heidenkinder‹ zur eigentlichen Währung des Spendensammelns, indem anhand der missionarisch vorgegebenen 25 Schweizer Franken für den ›Loskauf‹ die genaue Zahl der nun ›erlösbaren‹ Kinder ermittelt werden konnte.[44]

Anfang der 1960er-Jahre galt insbesondere die Namensgebung als nicht mehr zeitgemäss. Fortan solle nicht mehr der Name des Kindes selbst gewählt werden dürfen, sondern nur noch der eines Heiligen, der als Patron fungieren sollte. Damit sollte vermieden werden, dass Kinder ausschliesslich europäische Namen erhielten, wo es doch – wie betont wurde – »eine ganze Anzahl sehr sinnvoller einheimischer Namen« gebe, »die dem Volke viel näher stehen«.[45] Auch der Begriff ›Heide‹ wurde zunehmend als anstössig empfunden und durch »Taufgabe« ersetzt. Trotz dieser sprachlichen und symbolischen Anpassungen blieb der materielle und performative Kern des Modells erhalten: Der Betrag von 25 Schweizer Franken sowie die personalisierte »Taufkarte« sollten beibehalten werden, da sie

40 Stöckli, Fridolin: Zusammenarbeit zwischen den in der Schweiz niedergelassenen Missionsinstituten, in: ECHO SMB 29 (4), 1965, S. 109.

41 O. A.: Im Plauderstübchen des Missionsonkels, in: Jugend-Bethlehem 37 (2), 1963, S. 30.

42 Hölzl: Gläubige Imperialisten, S. 532.

43 Ebd.

44 Besonders deutlich wurde dies im Kontext der »Fasnachtssammlung«, bei der die Kinder ihr gesammeltes Geld in die Zahl von »Heidenkindern« umrechneten. Vgl. u. a. O. A.: Helft uns helfen, in: Das kleine Bethlehem 29 (1), 1955, S. 4.

45 Hüsser, Kilian: Arbeitssitzung der Propagandakommission, Immensee 14.10.1965, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 2.

»eine Stimulierung und eine Anerkennung für eine Gabe« sei und »die Leute […] das sehr gern [haben]«.[46]

Die zweite Spendenaktion, die zunehmend in die Kritik geriet, war die sogenannte Fastnachtsaktion. Seit den 1930er-Jahren nutzten die Missionen die Zeit der Narrenfreiheit vor Beginn der 40-tägigen Fastenzeit, um Spendenaufrufe zu intensivieren und das Vergnügungstreiben zu disziplinieren. Die Aktion verband damit Moral und festliche Geselligkeit zu einer spezifisch katholischen Form der Weltverantwortung. Die jungen Katholik:innen wurden dazu aufgerufen, sich als »Afrikanerli«, »Japanerli« oder »Chinesli« zu verkleiden und in dieser Kostümierung von Haus zu Haus zu ziehen, um Spenden zu sammeln. Zusätzliche Anreize boten einerseits die Möglichkeit einer Wettbewerbsteilnahme, bei der eingereichte Erlebnisaufsätze mit Buchpreisen belohnt wurden. Andererseits fanden sich in den Folgenummern bis zum Juni Ranglisten der gesammelten Spendenbeträge nach Ortschaften sowie eingesandte Fotografien der Beteiligten. Die Kostümausstattung in Form von Kleidern, Perücken, Hüten, Blumen und Schminkutensilien wurde von den Missionen zur Verfügung gestellt.[47]

Diese Fastnachtsaktion – in den Quellen häufig auch als »Negerlen« bezeichnet[48] – rief innerhalb der SMB wie auch unter Schweizer Pfarrern zunehmend Unbehagen hervor. Die für die Aktion verantwortlichen »Propagandisten« reagierten auf diese Kritik mit Zahlen. Die Einnahmen, die sich jährlich zwischen 70.000 und 80.000 Franken bewegten, galten als schlagendes Argument.[49] »Als wir dann einmal einem solchen Kritiker die Leistung der Kinderaktion in konkreten Zahlen vorlegten, hat er seine Kritik eiligst zurückgenommen und gemeint, dann sage er nichts mehr; er hätte gemeint, es handle sich nur um ein paar Hundertfranken.«[50] Die relativ kostengünstige Bereitstellung des Materials und der hohe Ertrag heiligten offenbar das problematische Mittel. Ein verantwortlicher »Propagandist« der SMB hielt fest: »Ich weiss nicht, ob es irgendwo einen Missionsbazar oder eine andere Aktion gab, die mit so geringem Aufwand einen solchen Erfolg erzielt.«[51]

Das Festhalten an der ›Fastnachtsaktion‹ aus ökonomischem Kalkül stand im Widerspruch zu einem Beitrag in der Zeitschrift *Bethlehem*, in dem die Verkleidung mit »orientalischen Kostümen« als »fastnächtliche Geschmacksverirrung«

46 Ebd.

47 Zur Instrumentalisierung des »Anderen« innerhalb der Schweizer Fastnachtskultur vgl. ausführlich Bleuer, Simone; Miller, Barbara: Verkörpern – verfestigen – verflechten. Resonanz missionarischer Kulturkontakte in der katholischen Schweiz der 1950er- und 1960er-Jahre, in: traverse (1), 2019, S. 94–108.

48 O. A.: Was machen wir mit dem Geld vom »Negerlen«?, in: Jugend-Bethlehem 37 (2), 1963, S. 30.

49 Vgl. unter anderem O. A.: Hochzeitsanzeigen gesucht, in: ECHO SMB 29 (1), 1965, S. 23.

50 Huber, German: Aus dem Propagandabüro, in: ECHO SMB 30 (2), 1966, S. 56–60.

51 O. A.: Hochzeitsanzeigen gesucht, in: ECHO SMB 29 (1), 1965, S. 23.

bezeichnet wurde.[52] Diese, so hiess es dort, sei bestenfalls »durch Gedankenlosigkeit« entstanden, offenbare aber die verbreitete Haltung, dass nichtchristliche Religionen so weit entfernt seien, dass man sie gefahrlos zum Gegenstand humoristischer Nachahmung machen könne. Der Autor sah darin ein Symptom mangelnder religiöser Sensibilität und betonte den Bedarf an verstärkter Erziehungs- und Informationsarbeit.[53]

Während die Redaktion also eine gesteigerte Bewusstseinsbildung forderte, blieb das institutionelle Handeln der SMB von dieser Einsicht weitgehend unberührt. Innerhalb der »Propagandakommission« wurde zwar die Frage aufgeworfen, ob es »eigentlich anstössig« sei, wenn sich Kinder als Afrikaner:innen verkleideten, doch wurde dies als Ausdruck kindlicher Solidarität und als Mittel sittlicher Disziplinierung interpretiert: Die Verkleidung diene dazu, das Betteln in geregelte Bahnen zu lenken und einem religiösen Zweck zuzuführen.[54] Die geforderte Bewusstseinsveränderung in der Öffentlichkeitsarbeit schlug sich im Kontext der Fastnachtsaktion nicht auf die missionarisch gewählte Form nieder, was einerseits ihre hohe finanzielle Bedeutung für die Missionsgesellschaft belegt, andererseits aber auch die Popularität, welche diese Sammelaktion innerhalb der katholischen Gemeinschaft besass.

Etwas anders gelagert war schliesslich die Situation im Zusammenhang mit der nickenden Sammeldose, die seit dem späten 19. Jahrhundert bis Mitte der 1960er-Jahre von Missionen eingesetzt wurde. Sie hatte in Kirchen und Sonntagsschulen ihren festen Platz, wurde in Geschäften, Schulen und an Bazaren aufgestellt oder wurde in Sammelaktionen – wie im Kontext der Fastnacht – von Haus zu Haus getragen. Die Figuren auf den Sparbüchsen wurden oft mit überdimensionalen roten Lippen, krausem Haar, einem zu grossen Hemd, barfuss und mit fliehender Stirn karikiert. Die Summe dieser Merkmale entsprach dem Kolonialstereotyp des ›unzivilisierten‹ und ›exotischen‹ Afrikaners. Teilweise hatten sie die Hände zur Bitte oder zum Dank gefaltet, beinahe durchgängig knieten sie auf den Dosen, eine symbolische Haltung der Demut, Unterwürfigkeit und Inferiorität. Jede Spende wurde dank eines eingebauten Mechanismus mit einem vermeintlich ›dankbaren‹ Nicken quittiert – eine körperlich inszenierte Geste der vermeintlichen Anerkennung, die die symbolische Hierarchie zwischen Gebendem und Empfangendem performativ bekräftigte.[55] Dieses Objekt wirkte im all-

52 Kollbrunner, Fritz: Unter uns, in: Bethlehem 74 (3), 1969, S. 150.

53 Ebd.

54 Stähli, K.: Sitzungsprotokoll Propagandakommission, 16.03.1966, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz.

55 Ausführlicher zu dieser Sammeldose vgl. Miller, Barbara; Rees, Simone: (K)eine Geschichte in schwarzweiss. Zur ungemütlichen Debatte um koloniale Dimensionen der Alltags- und Spendenkultur, in: universitas. Das Wissenschaftsmagazin der Universität Freiburg (1), 2022, S. 32–33.

täglichen Gebrauch als Schnittstelle von religiöser Praxis, ökonomischer Transaktion und kolonialer Bildproduktion. Es vergegenständlichte die Asymmetrie der missionarisch gestifteten Beziehung über grosse Distanz und übersetzte sie in eine ritualisierte Geste mit emotionaler und ästhetischer Resonanz.

Bereits ab 1964 wurde in der Kinderzeitschrift *Jugend-Bethlehem* erklärt, dass die nickende Figur einer neuen Idee Platz gemacht habe – dem sogenannten Missionsglobus. Dieser begann sich beim Einwurf einer Münze zu drehen und sollte die globale Bewegung zum Besseren durch die Spende sinnfällig veranschaulichen.[56] Die Umstellung markierte den Versuch, den kolonial geprägten Symbolhaushalt der Missionspropaganda in ein Zeichen weltweiter Solidarität zu überführen. Doch dieser missionarisch initiierte Wandel stiess auf Widerstand vonseiten der Schweizer Katholik:innen. Die in der Kinderzeitschrift abgedruckten Fotografien von der ›Fastnachtsaktion‹ zeigen, dass der Missionsglobus kaum Verwendung fand und die traditionelle, rassistisch konnotierte Figur bis mindestens 1970 im Gebrauch blieb.[57]

Der Widerstand der heimischen Gläubigen gegen die Entfernung der nickenden Sammeldose aus dem öffentlichen Raum wurde auch in der Zeitschrift *Wendekreis* im Jahr 1976 thematisiert. Dort wurde die weitere Verwendung insbesondere deshalb als problematisch dargestellt, weil sich zunehmend Afrikaner:innen im europäischen Raum bewegen würden und »sich durch den sichtbaren westlichen Überlegenheitsdünkel beleidigt fühlen« könnten.[58] Dieses Argument vermochte sich jedoch nicht durchzusetzen. In zahlreichen Leser:innenzuschriften wurde die Figur vehement verteidigt: Es komme nicht darauf an, auf welche Weise Geld gesammelt werde – ob mit einer nickenden Figur, die Kinder so erfreue, oder mit einer »kalten Weltkugel« –, solange die Gesinnung dahinter die richtige sei.[59] Der »Missionsglobus« blieb ein abstraktes Symbol, dem die affektive Bindung fehlte, die jahrzehntelang durch kolonial geprägte Darstellungsformen vermittelt worden war. Der Versuch, die Mission als ›moderne‹ Bewegung zu präsentieren, kollidierte mit den persistenten Bild- und Handlungsmustern, auf deren emotionaler und symbolischer Wirksamkeit das Spendensystem weiterhin beruhte. Die geistige Flexibilität, welche die SMB von ihren Unterstützer:innen erwartete, indem sie das »dankbar nickende N…lein« nicht in die »moderne Zeit« hinüberretten wollte, stiess hier offenbar an ihre Grenzen: Wo ›Modernisierung‹

56 O. A.: Du kannst die Welt in Bewegung bringen!, in: Jugend-Bethlehem 38, 1964, S. 23.

57 Vgl. exemplarisch O. A.: Fastnachtssammlung 1970, in: jumi 4 (5), 1970, S. 56.

58 Kremer, Eva-Maria: Die lieben kleinen Negerlein. Das Tagebuch eines Missionars und sein Ärger mit den Nicknegern, in: Wendekreis 81 (6), 1976, S. 39.

59 Käser, M.: Die lieben Negerlein, Wendekreis 6/76, Leser-Briefe, in: Wendekreis 81 (10), 1976, S. 4.

den emotionalen Kern missionarisch gestifteter Selbstvergewisserung berührte, setzte sich Beharrung durch.[60]

Wende(kreis) – die Zeitschrift

Die missionarischen Werbeanstrengungen fanden ihren formalen Ausdruck vor allem in den gesellschaftseigenen Publikationsorganen, namentlich der monatlich erscheinenden Zeitschrift *Bethlehem* (ab 1972 *Wendekreis*), dem jährlich herausgegebenen *Bethlehem-Kalender* (ab 1973 *Bethlehem-Jahrbuch*) sowie der Kinderzeitschrift.[61] Unter den schweizerischen Missionszeitschriften nahm die SMB mit ihrer Monatszeitschrift »eine Spitzenposition« ein – sowohl hinsichtlich ihrer Auflage als auch ihres wirtschaftlichen Erfolgs.[62] Erschienen in vier Sprachen, generierte sie allein durch den Abonnementverkauf im Jahr 1967 einen Ertrag von rund 1,1 Millionen Schweizer Franken, zehn Jahre später, nach mehreren Preissteigerungen, bereits rund 2 Millionen.[63]

Trotz der beträchtlichen finanziellen Mittel stellten die Abonnemente nur einen Teil der durch die Zeitschriften erzielten Einnahmen dar. Entscheidend waren die in ihnen integrierten Spendenaufrufe, die konkrete missionarische Vorhaben unterstützten. Die Periodika fungierten somit nicht nur als Informationsorgan, sondern als zentrales Kommunikationsmedium zur Mobilisierung religiöser Solidarität. Im Verlauf der 1960er-Jahre beobachteten die »Propagandisten«, dass »gerade konkrete Anliegen ein gutes Echo« fanden.[64] Diese Einschätzung teilten auch die Experten der externen Werbeagentur aus Luzern. Sie empfahlen, stärker mit spezifischen, überschaubaren Projekten einzelner Missionare zu werben: »Einer der Wünsche müsste jeweils in der Frankengrenze von 20 bis 50 liegen und einen ganz konkreten Gegenstand bezeichnen«, denn »es entspricht

60 O. A.: Aufbruch in die neue Zeit, in: Bethlehem 74 (12), 1969, S. 541.

61 Die Zeitschrift für Kinder und Jugendliche erschien bis 1962 unter dem Titel *Das kleine Bethlehem* und anschliessend bis 1966 als *Jugend*-Bethlehem. Ab 1967 gab die SMB gemeinsam mit den Schweizer Kapuzinern, den Benediktinern von Uznach und den Weissen Vätern die Zeitschrift *JUMI (Jugend+Mission)* heraus.

62 Stöckli, Fridolin: Arbeitsunterlage 44, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 8.

63 Für die 1970er-Jahre fehlt leider eine Aufschlüsselung der einzelnen Abonnementszahlen, doch wird im »Rechenschaftsbericht« von 1976 erklärt, dass »aus Abonnements der Zeitschrift usw.« 1.986.734 CHF beim Kommunikationsressort eingingen. Egloff, Oskar: Wir geben Rechenschaft, in: Bethlehem-Jahrbuch 55, 1976, S. 104.

64 Huber, German: Wohltäterbüro Immensee (deutsche Schweiz), in: Bericht über die Propaganda der SMB 1957–1967, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 11.

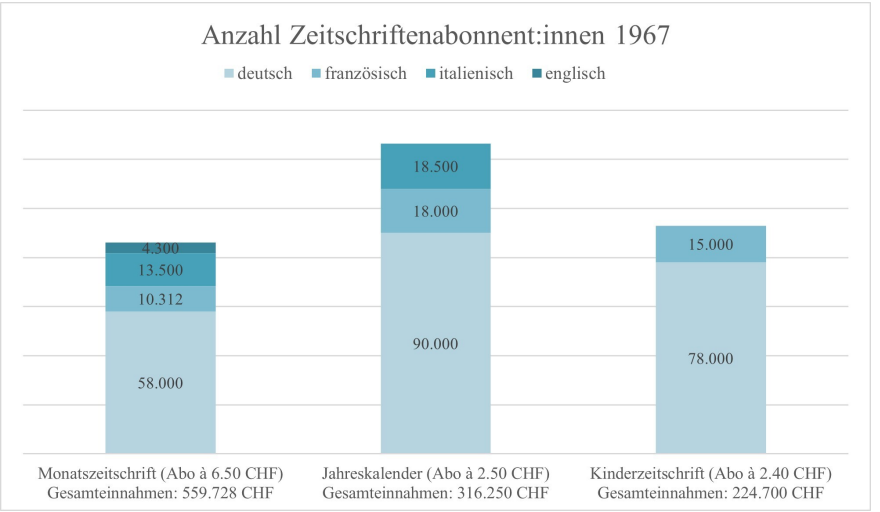

Abbildung 2: Anzahl der Zeitschriftenabonnent:innen und finanzieller Erlös 1967
Quelle: Eigene Darstellung anhand von Stöckli, Fridolin: Bericht über die Propaganda der SMB 1957–1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission Schweiz.

der Mentalität des Menschen, wissen zu wollen, für was sein gespendetes Geld Verwendung findet«.[65]

Mit dieser Werbestrategie sollte eine Personalisierung der Spenden erreicht werden: Statt eines anonymen Beitrags an ein übergeordnetes Ziel sollte den Gebenden das Gefühl vermittelt werden, dass durch ihre Spende ein unmittelbar erreichbarer Etappensieg errungen werden könne, was eine höhere Identifikation erlaubte. Unter dem Titel »Wunschzettel der Missionare« wurden ab Mitte der 1960er-Jahre zunehmend einzelne Probleme und Projektziele vorgestellt, deren Kosten in kleine, leicht nachvollziehbare Einheiten übersetzt wurden. Die heimische Unterstützungsbasis sollte so den Eindruck gewinnen, selbst einen konkreten Beitrag zu leisten – etwa mit einem »Sack Zement à 10 Schweizer Franken«, der helfen konnte, bei einem Spital »den Berg der Baukosten wegzupickeln«.[66] Die Spende wurde zum sichtbaren, kontrollierbaren Akt der Partizipation, die Missionsarbeit zur Summe vieler individueller Mikroentscheidungen. Der Erfolg gab

65 Hilfiker, Hans; Hilfiker, Urs: Exposé über die bestehende und neu zu schaffende Werbung, 05.11.1964, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 8.
66 Inauen, John: Der böse Stacheldraht, in: Bethlehem 75 (5), 1970, S. 239.

dem Modell recht – 1976 gingen über drei Millionen Schweizer Franken für spezifische Zwecke ein, rund die Hälfte davon für das Missionsgebiet Gwelo.[67]

Nebst den strategischen Anpassungen erfuhr die Monatszeitschrift ab Mitte der 1960er-Jahre auch tiefgreifende formale Änderungen. Um ihre Spitzenposition unter den schweizerischen Missionszeitschriften zu sichern, sollte sie künftig stärker »entsprechend den Leitprinzipien des Zeitschriftenwesens und des Journalismus« gestaltet werden.[68] Dies umfasste drucktechnische Verbesserungen, eine neue Formatgestaltung und eine professionellere Redaktion, denn »die Sache Gottes mit dieser Welt« verdiene »eine gute Darstellung in Wort und Bild«.[69]

Zugleich rückte die Leser:innenschaft selbst stärker in den Mittelpunkt: Die Zeitschrift sollte künftig der »jeweiligen Mentalität, subkulturellen Eigenheit und Milieugebundenheit« angepasst werden.[70] Um diese Bedürfnisse zu erfassen, empfahlen die Verantwortlichen »eine Leseranalyse nach den Methoden sozialwissenschaftlicher Forschung«, um die Verteilung hinsichtlich der Alters- und Berufsklassen, Schichtzugehörigkeit und Interessenlage zu erheben.[71] Die Zeitschrift als sichtbarstes Element der SMB in der Öffentlichkeit sollte somit in ihrem Erscheinungsbild professionalisiert werden, um das ›moderne‹ Image der Missionsgesellschaft visuell und inhaltlich zu verankern. Sie verschränkte dabei Ansätze der empirischen Sozialforschung, Medientechniken und Marktlogiken, um ›Modernität‹ herzustellen.

Der tiefgreifende Wandel der Zeitschrift setzte mit dem Wechsel des Redaktionsteams im Jahr 1969 ein. Die beiden neuen verantwortlichen Missionare verfügten über eine journalistische Ausbildung, ein Jahr später kam eine Journalistin als Herausgeberin hinzu. Dieses neue Leitungsgremium verstand die Zeitschrift nicht mehr ausschliesslich als Verkündigungsorgan, sondern als Medium des Austausches; sie sollte, so die programmatische Formulierung, zur »Frucht des lebendigen Hin und Her zwischen Heimat und Mission, Redaktion und Lesern« werden.[72] Entsprechend forderte die Redaktion ihre Leser:innenschaft zu Rückmeldungen, Kritik und Anregungen auf. Zwar habe sich die Zeitschrift stets bemüht, Freuden und Sorgen ihrer Leser:innen zu teilen, ihnen »auch Seelsorger zu sein«.[73] Doch nun solle es stärker um »Fragen der Zeit, der Kirche, der Mission

67 Eine fast ebenso hohe Summe von rund 2,9 Millionen Franken wurde ohne spezifischen Verwendungszweck für die allgemeinen Aufgaben der Missionsgesellschaft gespendet. Egloff, Oskar: Wir geben Rechenschaft, in: Bethlehem-Jahrbuch 55, 1976, S. 103.

68 Stöckli, Fridolin: Arbeitsunterlage 44, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 8.

69 Redaktion Wendekreis: Editorial, in: Bethlehem 77 (7), 1972, S. 2.

70 Stöckli, Fridolin: Arbeitsunterlage 44, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 8.

71 Ebd.; diese Analyse – sofern sie durchgeführt wurde – konnte leider nicht eingesehen werden.

72 Zimmermann, Louis; Zurfluh, Werner: Unter uns, in: Bethlehem 74 (11), 1969, S. 514–515.

73 Stöckli, Fridolin: Zum Wechsel in der Redaktion, in: Bethlehem 69 (10), 1964, S. 471.

und des heute so sehr angefochtenen Glaubens« gehen und weniger um theologischen bzw. seelsorgerischen Beistand.[74]

Die Neuausrichtung fand ihren sichtbarsten Ausdruck in der Umbenennung der Zeitschrift von *Bethlehem* zu *Wendekreis*. Der neue Titel symbolisierte die Hinwendung zur ›Dritten Welt‹ – zu jenem »ungeheuren Gebiet der Unterentwicklung, das die Welt zwischen dem nördlichen und südlichen Wendekreis wie ein Gürtel zusammenschnürt«.[75] Zugleich signalisierte die Namensänderung eine programmatische Abkehr vom devotionalen Ton des Titels, der – so die Redaktion – insbesondere der jüngeren Generation als Hemmnis für die Identifikation mit einer ›modernen‹ Missionsbewegung galt.[76]

Der Aufruf der Redaktoren zu mehr Rückmeldungen blieb nicht ungehört: In der neuen Rubrik »Leser-Briefe« wurde der Dialog mit dem Publikum selbst Teil der Zeitschrift. Bereits der Namenswechsel bildete einen ersten Kristallisationspunkt dieses Austauschs. Während manche darin den Ausdruck eines neuen, zeitgemässen Geistes der SMB und des hohen Niveaus des Periodikums sahen, empfanden andere ihn als schmerzhaften Traditionsbruch. Eine Zuschrift formulierte den Verlust in blumiger Sprache:

»Viele, viele Jahre warst du ein lieber Gast in unserer Familie. Somit wird es also auch keine Bethlehem-Missionare mehr geben und keine Krippe, in welche wir unser Scherflein legen können. So wird Dein ›Wendekreis‹ für uns ein Abwenden von Dir. Es sieht fast so aus, als würde man sich Deines lieben, alten Namens schämen oder tönt er etwa zu traditionalistisch?«[77]

Die Einführung des neuen Namens *Wendekreis* markierte somit nicht nur eine publizistische, sondern auch eine programmatische Zäsur. Der Versuch, das eigene Selbstbild zu modernisieren, traf auf ein Publikum, das sich in seiner religiösen Identität herausgefordert sah. Die neuen Formen der Kommunikation legten Bruchlinien zwischen einem sich ›modernisierenden‹ Missionsverständnis und einer an Kontinuität orientierten Glaubenspraxis offen.

Mit den formalen Änderungen und der programmatischen Öffnung zu zeitgenössischen Themen leitete die SMB in den 1970er-Jahren eine neue Phase in ihrer Öffentlichkeitsarbeit ein. Diese war jedoch weniger der angekündigte lineare »Aufbruch in die Moderne« als vielmehr ein Aushandlungsprozess zwischen Modernisierungsansätzen und Traditionsbindung, dessen Spannungen sich in der Zeitschrift *Wendekreis* exemplarisch verdichten sollten – und der, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, zunehmend zu Konflikten innerhalb der katholischen Öffentlichkeit führte.

---

74 Zimmermann, Louis; Zurfluh, Werner: Unter uns, in: Bethlehem 74 (11), 1969, S. 515.
75 O. A.: Neuer Name für Bethlehem und warum?, in: Bethlehem 77 (7), 1972, S. 5.
76 Zimmermann, Louis: Unter uns, in: Wendekreis 77 (8/9), 1972, S. 32–34.
77 Knüsel, Fr.: Wendekreis, Juni-Nr., Leser-Briefe, in: Bethlehem 77 (8/9), 1972, S. 4.

›Wissen wollen‹ – inhaltliche Verschiebungen

Ein Leser informierte die Missionsgesellschaft Bethlehem im Jahr 1973, dass er die Zeitschrift *Wendekreis* künftig nicht mehr erhalten möchte. Als Begründung gab er an, dass er noch zwei bis drei andere Missionshefte abonniert habe, die jedoch »nicht so modern« seien. Die im *Wendekreis* aufgeworfenen Fragen und Antworten würden ihn zu lange beschäftigen, und da er siebzig Jahre alt sei, wolle er sich nicht mehr »so anstrengen zum Umdenken«. Er schloss mit den Worten: »Ich will lieber beten als soviel denken.«[78]

Ein anderer Abonnent hingegen schrieb, dass er mit seinen 80 Jahren wohl zu den ältesten Leser:innen gehöre. Er habe die Entwicklung der Zeitschrift als eifriger Leser miterlebt und stelle mit grosser Freude und Dankbarkeit fest, dass »ein guter Geist am Werke ist«, denn endlich erhalte er Antworten auf Fragen, die ihn seit jungen Jahren stark beschäftigen würden.[79]

Diese gegensätzlichen Reaktionen verweisen darauf, wie stark sich die Zeitschrift in den 1970er-Jahren nicht nur formal, sondern auch inhaltlich wandelte – und damit ihre Leser:innen herausforderte. Schwerpunkt der missionarischen Öffentlichkeitsarbeit war fortan die sogenannte Bewusstseinsbildung. Darunter verstand die Redaktion eine breite Palette von Themen, in denen globale Verhältnisse zunehmend im Horizont christlicher Solidarität gedeutet wurden. Dies bedeutete eine Neukonfiguration der über Jahrzehnte etablierten missionarischen Beziehung über grosse Distanz und zugleich eine Veränderung der damit verbundenen religiösen Praktiken und Denkweisen.

Mithilfe umfassender Informationsangebote versuchte die Missionsgesellschaft, ein neues Gefühl der Zusammengehörigkeit zu stiften. Es bestehe, so die Diagnose, ein »kultureller Graben des Unverständnisses« gegenüber »der völlig anders gearteten Dritten Welt«, der zu Vorurteilen und Desinteresse führe.[80] Der eigens gegründete »Immenseer Informationsdienst« betonte daher, es gehe vor allem darum, die Kenntnisse über »die Dritte Welt« zu vertiefen, da »Gott mit einer Welt nicht einverstanden ist, in der Kriege und krasse soziale Unterschiede die Ankunft seines Reiches unmöglich machen«.[81]

Die aus Genesis 4, Vers 9 abgeleitete Formel der Verantwortung für den »Bruder« könne – anders als in der biblischen Erzählung – heute nicht mehr durch Unwissenheit entschuldigt werden. Die erste Pflicht sei daher »das Wissen-Wollen«

78 Dürr, A.: Wendekreis, Leser-Briefe, in: Wendekreis 78 (7), 1973, S. 4.

79 Fäh, A.: Kieselsteine für David, März-Nr., Leser-Briefe, in: Wendekreis 77 (7), 1972, S. 4.

80 Fehr, Eugen: Informationslücken. Die Dritte Welt am Rand der Kommunikation, in: Wendekreis 78 (11), 1973, S. 23.

81 Schmidlin, Ruedi: Information – der erste Schritt zur Aktion, in: Wendekreis 84 (6), 1979, S. 6.

um die Zustände in der Welt und deren Ursache.[82] Information wurde damit zu einem religiösen Imperativ, aus dem sich notwendigerweise Handlungen ableiten mussten – sei es durch Spenden oder durch Mitwirkung an der Veränderung gesellschaftlicher Missstände auch im eigenen Land.

›Von der Information zur Aktion‹ – Bewusstseinsbildung und neue religiöse Praktiken

Der formulierte Anspruch einer umfassenderen Information beinhaltete – aufbauend auf der in Kapitel 2.1 dargestellten veränderten Deutung globaler Wohlstandsunterschiede – vor allem die Thematisierung sozialer Problembereiche in der Schweiz und unter den heimischen Gläubigen selbst. Exemplarisch für diese Inversion des Blicks steht ein Artikel im *Wendekreis* von 1973, der die Entstehung des neuen Gesetzes für Entwicklungshilfe mit dem gleichzeitig im Parlament beratenen Gesetz über die Investitionshilfe für schweizerische Berggebiete verknüpfte. Für den Autor war klar, dass Letzteres nur als Reaktion auf die internationale Entwicklungshilfe gesehen werden könne – ohne diese, so seine Argumentation, wäre man sich der Probleme im eigenen Land nie so schnell und so umfassend bewusst geworden. Daraus leitete er den Schluss ab, dass es müssig sei, das eine gegen das andere auszuspielen, denn »Entwicklung in der Dritten Welt und Entwicklung im eigenen Land« gehörten untrennbar zusammen.[83]

Einen entsprechenden Entwicklungsbedarf in der Schweiz verortete die Missionszeitschrift zu Beginn der 1970er-Jahre in vielen Bereichen. In einem einzigen Beitrag wurden etwa das Untermietverbot in Sozialwohnungen, die strukturelle Benachteiligung einkommensschwacher Kinder, die Diskriminierung von Mädchen sowie das Fehlen einer Alimentenstelle für Härtefälle alleinerziehender Frauen angeprangert. Und selbst diese Rundumschau, so der Autor, erfasse nur einige wenige Teilaspekte des alltäglichen Lebens in der Schweiz, in denen ein »grundlegendes soziales Denken nicht vorhanden« zu sein schien. Er stellte die provokante Frage, mit welchem Recht von »Entwicklungsländern« so tiefgreifende gesellschaftliche Änderungen verlangt würden, »wenn wir selbst, die so Fortgeschrittenen, so wenig zu Änderungen und Neuerungen« bereit seien.[84]

Im Weltmassstab informierten die Verantwortlichen des *Wendekreises* etwa über koloniale Handelsverstrickungen der Schweiz in der Vergangenheit und de-

82 Ebd.

83 Fehr, Eugen: Unterentwicklung im eigenen Land. Zum Gesetz der Entwicklung unserer Berggebiete, in: Wendekreis 78 (7), 1973, S. 22.

84 Fehr, Eugen: Wunderbare ›soziale‹ Schweiz. Spieglein, Spieglein an der Wand …, in: Wendekreis 78 (4), 1973, S. 23.

ren Fortwirken in zeitgenössischen Konsum- und Wirtschaftsstrukturen[85] und kritisierten ungleichheitsverstärkende Tendenzen im aufkommenden Fern- und Massentourismus.[86] Die Zeitschrift fungierte als Plattform für andere Akteure aus der sogenannten Dritte-Welt- oder Solidaritätsbewegung, die Themen wie Rassismus und Sexismus in Schweizer Kinder- und Schulbüchern aufgriffen oder die Beteiligung schweizerischer Unternehmen am international umstrittenen Staudammprojekt Cabora Bassa in Mozambique publik machten.[87] Ein besonderer Schwerpunkt lag auf der Beziehung zwischen der Schweiz und dem Apartheidstaat Südafrika. Kritisiert wurden hier vor allem die mangelnde Transparenz grosser Konzerne über ihre Geschäftsbeziehungen, die ausbeuterischen Arbeitsverhältnisse bei Schweizer Firmen vor Ort sowie die Auswanderung von Schweizer:innen in das rassistische Gesellschafts- und Herrschaftssystem Südafrikas.[88]

Um eine differenzierte Sichtweise auf die eigene Geschichte zu fördern, empfahl die Missionsgesellschaft schliesslich auch Lehrkräften, traditionelle Schulreisen zur »Hohlen Gasse« bei Küssnacht – dem symbolischen Schauplatz des helvetischen Gründungsmythos – mit einem Besuch der neuen Informationsschau der Missionare in Immensee zu verknüpfen.[89] Dadurch sollte die nationale Erinnerung mit einer globalhistorischen Perspektive verknüpft und erweitert werden.

Mit diesen kritischen Perspektiven auf die eigene Geschichte und Identität stellte die Zeitschrift grundlegende Gewissheiten zur Disposition. Sie vermittelte nicht länger ein ausschliesslich auf Wohltätigkeit gegründetes Selbstverständnis, in dem sich die Helferposition der Schweizer:innen aus ihrem Glauben ableite-

85 Boos, Ernst: Geschäft mit Genuss. Kolonialwaren, der billige Handel mit der Dritten Welt, in: Wendekreis 79 (4), 1974, S. 7.

86 Bugnicourt, Jacques: Ferntourismus – neuer Kolonialismus?, in: Wendekreis 83 (7), 1978, S. 5–7; Kremer, Eva-Maria: Das süsseste Laster, in: Bethlehem 77 (6), 1972, S. 46–47.

87 Renschler, Regula: Feig, faul, aber glücklich? Rassismus in Kinder- und Jugendbüchern, in: Wendekreis 84 (7), 1979, S. 26–27; Renschler, Regula: Mehr Einsicht – weniger Stoff. Das Problem unserer Schulen: die Dritte Welt, in: Wendekreis 79 (5), 1974, S. 22–23; Ziegler, Robert: Gefährliche Wasser, in: Bethlehem 76 (3), 1971, S. 40–41. Zur Bedeutung dieses Staudamm-Projekts für die schweizerische Solidaritätsbewegung vgl. Kuhn, Konrad: »Der Kampf der Entrechteten dort ist unser Kampf hier!« Entwicklungspolitisches Engagement und internationale Solidarität in der Schweiz, in: Schaufelbuehl, Janick Marina (Hg.): 1968–1978. Ein bewegtes Jahrzehnt in der Schweiz, Zürich 2009, S. 113–124.

88 Birrer, Eugen: Die neuen Söldner. Problematische Auswanderung nach Südafrika, in: Wendekreis 80 (10), 1975, S. 36–37; Birrer, Eugen: Ende des Dialogs. Schweiz – Südafrika: Das bewährte Geschäft, in: Wendekreis 80 (2), 1975, S. 26–27; Fehr, Eugen: Hunger-Löhne für die Schwarzen, in: Bethlehem-Jahrbuch 53, 1974, S. 36.

89 O. A.: Herr Lehrer, in: Bethlehem 77 (5), 1972, S. 48. Ein SMB-Missionar gehörte 1972 auch einer Expertengruppe an, welche die Themenkomplexe »Dritte Welt« und »Entwicklungspolitik« besser in Schweizer Schulbücher integrieren wollte. Wildi, Ernst: Dritte Welt in der Schule, in: FORUM 5 (3), 1972, S. 75–76.

te. Wie Leserzuschriften belegen, wurde dieser Perspektivwechsel unterschiedlich aufgenommen, vielfach jedoch ausdrücklich begrüsst. So äusserte ein Leser, man habe schon lange darauf gewartet, dass die »satten Europäer« aus ihrer »Lethargie« gerissen würden; es sei höchste Zeit, die Verantwortung gegenüber der ›Dritten Welt‹ wahrzunehmen.[90]

Der *Wendekreis* unterscheide sich, so ein anderer Brief, wohltuend von den übrigen Missionszeitschriften, da er »nicht das Mitleid (sprich Portemonnaie)« anspreche.[91] Die missionarisch angestrebte Verschiebung – weg von Spendenaufrufen aus Mitleid und hin zur Bewusstseinsbildung – wurde hier positiv aufgenommen. Auch andere Zuschriften zeigen, dass diese unbequeme, selbstkritische Haltung geschätzt wurde. So war in einer anderen Zuschrift zu lesen, der *Wendekreis* sei zugleich interessant und gemein: »Interessant seines Inhaltes wegen und weil er immer wieder so treffsicher auf weiche Birnen zu schiessen weiss. Gemein, weil man sich ständig angegriffen und aus dem Polsterstuhl geworfen fühlt.«[92] Das Lesen bereite zwar keine Freude, doch die dadurch ausgelöste Unruhe sei heilsam – und genau deshalb lese man weiter, trotz aller Irritation.[93]

All diese Informationen sollten dazu beitragen, das Bewusstsein der Schweizer Leser:innen zu verändern. Ziel war es, dass sie nicht länger allein mit wohltätigen Gesten auf gesellschaftliche und globale Problemstellungen reagierten, sondern entsprechende Einsichten in ihr alltägliches Handeln überführten. Die Gläubigen wurden etwa dazu aufgerufen, einmal pro Woche auf Fleisch zu verzichten, weil dessen übermässiger Konsum in der westlichen Welt wesentlich zur weltweiten Getreideknappheit beitrage.[94] Beim Kauf von Kaffee oder Bananen sollten sie sich zudem der strukturellen Ungerechtigkeiten der internationalen Preispolitik bewusst bleiben.[95]

Eine im missionarischen Umfeld entstandene Laiengruppe unterstützte dieses Anliegen durch Kochkurse, in denen fleischlose und energiesparende Rezepte erprobt wurden. Den Teilnehmenden sollte dabei verdeutlicht werden, »dass wir durch unsere Ess- und Kochgewohnheiten direkt an der Ausbeutung der Dritten Welt mitbeteiligt sind«.[96] Dieses »Gefühl der Betroffenheit und innerer Unruhe« sollte schliesslich in die Gründung von sogenannten »Dritte-Welt-Gruppen« münden. Diese Gruppen diskutierten einerseits intern über globale Ungleichhei-

90 Lengen, Edwin Pfr.: Katholisches Freiwild, Juni-Nr., Leser-Briefe, in: Bethlehem 75 (8/9), 1970, S. 368.
91 Reffiner, I.: Unter uns, Wendekreis 10/1978, Leser-Briefe, in: Wendekreis 84 (1), 1979, S. 4.
92 Ernst, J.: Wendekreis, Leser-Briefe, in: Wendekreis 78 (8/9), 1973, S. 4.
93 Limacher, S.: Wendekreis 1977/78, Leser-Briefe, in: Wendekreis 83 (5), 1978, S. 4.
94 O. A.: Heute esse ich kein Fleisch! Aktion ›Erklärung von Bern‹, in: Wendekreis 80 (3), 1975, S. 28–29.
95 Boos, Ernst: Geschäft mit Genuss. Kolonialwaren, der billige Handel mit der Dritten Welt, in: Wendekreis 79 (4), 1974, S. 7.
96 Kremer, Eva-Maria: Mission geht alle an, in: Wendekreis 83 (12), 1978, S. 9–11.

ten und entwickelten andererseits Strategien, um ihre Erkenntnisse in die Öffentlichkeit zu tragen.[97] In Immensee fanden dazu regelmässige Ausbildungstage statt, bei denen sowohl thematische Inhalte als auch konkrete Aktionsformen vermittelt wurden.[98]

Die Forderung nach einem veränderten Blick auf den eigenen Alltag und nach der praktischen Umsetzung des missionarisch gestifteten Solidaritätsgefühls fand auch in politischen Fragen ihren Niederschlag. Die heimischen Gläubigen wurden dazu aufgerufen, ihre Haltung gegenüber ausländischen Arbeitskräften zu überdenken. Solange die Schweizer Bevölkerung diesen weiterhin mit einer »Haltung des Misstrauens und der Abwehr« begegne, sei es, so der *Wendekreis*, völlig unsinnig, von deren Seite »Verständnis oder gar Einfügung in unsere Lebensweise zu verlangen«.[99] Als geradezu »unmenschlich« wurden die prekären Arbeitsbedingungen sowie das Verbot des Familiennachzugs angeprangert, das als »der grösste Schandfleck der so oft als humanitär gepriesenen Schweiz« bezeichnet wurde.[100]

Im gesellschaftlichen Klima der Schweiz zu Beginn der 1970er-Jahre, das von der ›Angst vor Überfremdung‹ und zunehmend radikalen politischen Forderungen geprägt war, betrachtete es die SMB als Pflicht der Kirche, »die geistige Aufnahmebereitschaft den Fremden gegenüber bei unserer Bevölkerung zu vergrössern«. Daran entscheide sich letztlich, »ob wir glaubwürdige Christen sind«.[101] Entsprechend positionierte sich die Zeitschrift deutlich im Abstimmungskampf um die sogenannte Schwarzenbach-Initiative, die eine Reduktion des Anteils ausländischer Arbeitskräfte auf zehn Prozent forderte.[102] Die nur knapp erfolgte Ablehnung der Initiative wertete der *Wendekreis* nicht als Erfolg, sondern als Beleg für »die Versuchung zum rassistischen Denken in unserm Volk«. Sie müsse daher »für wache Christen ein Nachspiel« haben.[103]

Angesichts des Umgangs mit ›Fremden‹ im eigenen Land, so die Argumentation weiter, könne man nicht länger glaubwürdig gegen das rassistische Regime im kolonialen Simbabwe protestieren. Die tradierten Vorstellungen von der

97 Keiser, Lisbeth: Was können wir tun?, in: Wendekreis 84 (6), 1979, S. 22–23.

98 Kremer, Eva-Maria: Alle wurden ver-rückt. Ausbildungskurse für missionarische Gruppen in Immensee, in: Wendekreis 79 (2), 1974, S. 22–23; Kremer, Eva-Maria: Die Armen verlieren immer. Ein Spiel, das den Reichen Spass macht, in: Wendekreis 80 (3), 1975, S. 46–47.

99 Fehr, Eugen: Schandfleck der humanitären Schweiz. Das Problem ausländischer Arbeitskräfte, in: Wendekreis 78 (5), 1973, S. 23.

100 Ebd., S. 22.

101 Zimmermann, Louis: Die Schweiz – ein Missionsland?, in: Bethlehem 76 (12), 1971, S. 23.

102 Vgl. dazu Buomberger, Thomas: Kampf gegen unerwünschte Fremde. Von James Schwarzenbach bis Christoph Blocher, Zürich 2004; Skenderovic, Damir; D'Amato, Gianni: Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulismus und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er-Jahren, Zürich 2008.

103 Zimmermann, Louis: Unter uns, in: Bethlehem 75 (8/9), 1970, S. 410.

Schweiz als »christlicher Staat« seien deshalb grundsätzlich zu überdenken.[104] Auch der Umgang mit Studierenden aus der ›Dritten Welt‹ verdeutliche, »dass Mission nicht in weiter Ferne zu suchen ist, sondern vor der eigenen Haustür«.[105] Namentlich Schwarze Studierende würden bei der Zimmersuche diskriminiert, mit Vorurteilen konfrontiert und auf Distanz gehalten – wodurch ihr Aufenthalt in der Schweiz selten die erhoffte positive Erfahrung darstelle. Durch dieses Verhalten, so der *Wendekreis*, mache das »›christliche‹ Abendland« alles zunichte, was Missionare in mühsamer Arbeit aufgebaut hätten.[106]

Mit derartigen Initiativen und Appellen verlagerte die SMB ab Beginn der 1970er-Jahre das Missionsprojekt zunehmend in den lebensweltlichen Nahbereich der Unterstützer:innen. Diese konnten nun im eigenen Alltag einen Beitrag zur Verbesserung der Welt leisten. Damit bot die Mission eine sinnstiftende – und eben auch religiös konnotierte – Orientierung, an der das persönliche Handeln ausgerichtet werden konnte. Sie eröffnete einen Handlungsraum, in dem der Glaube an eine Veränderbarkeit der Welt nicht nur gedacht, sondern praktisch gelebt wurde. Religion erhielt in diesem Verständnis eine zentrale, modernitätsstiftende Funktion: Sie ermöglichte es den Gläubigen, ihre religiöse Lebensführung, Denkweise und Wertehaltung als zeitgemäss zu begreifen – als Ausdruck einer modernen, verantwortungsvollen Spiritualität in einer sich global transformierenden Welt.

›Wie kann man nur‹ – Resonanzen und Rückwirkungen

Die klaren politischen Stellungnahmen – die sich etwa auch im Zusammenhang mit der Initiative für ein Verbot der Waffenausfuhr zeigten[107] – schärften zwar das Profil der Zeitschrift und brachten ihr neue Unterstützer:innen ein, riefen jedoch zugleich heftige Kritik hervor. Einigen Leser:innen hing die »fortwährende Reklame […] für die Gastarbeiter zum Hals heraus«,[108] und sie wollten die vermeintliche »Verleumdung von uns Schweizer« nicht länger sehen oder lesen.[109]

104 Ebd., S. 411.

105 Zimmermann, Louis: Unter uns, in: Wendekreis 78 (3), 1973, S. 32.

106 Ebd., S. 32. Ausführlich zur Zeitschrift als Plattform der Sichtbarmachung der Erfahrungen von ausländischen Studierenden vgl. Miller, Barbara; Rees, Simone: Missionarische Visionen, gespiegelte Wirklichkeiten. Das Justinus-Werk und aussereuropäische Studierende in Freiburg, in: Freiburger Geschichtsblätter 100, 2023, S. 205–230.

107 Birrer, Eugen: Waffenausfuhr: Ja oder Nein? Mit dem Stimmzettel Verantwortung zeigen, in: Bethlehem 77 (8/9), 1972, S. 22–23.

108 Zimmermann, Louis: Unter uns, in: Bethlehem 77 (3), 1972, S. 32–34.

109 Finschi, B.: Schandfleck der humanitären Schweiz, Mai-Nr., Leser-Briefe, in: Wendekreis 78 (10), 1973, S. 4.

Die Zeitschrift stelle die Schweizer Bevölkerung, so ein weiterer Vorwurf, »als billige Rassenhasser« hin.[110]

Nach der Veröffentlichung von innenpolitisch ausgerichteten Artikeln mehrten sich die Abbestellungen des *Wendekreis*.[111] Leser:innen beklagten, man habe genug davon, dass immer von den »bösen Schweizern« und den »lieben Gastarbeitern« geschrieben werde.[112] Während die moralische Verurteilung diskriminierender Verhältnisse in anderen Weltregionen – insbesondere im Kontext des kolonialen Simbabwes – breite Zustimmung fand, stiess das Infragestellen der eigenen Position und internalisierter Denkweisen zunehmend auf Widerstand.

Diese Konfliktlinien zeigten sich auch bei veränderten Repräsentationen des ›Anderen‹. Bereits Ende der 1960er-Jahre veröffentlichte die Zeitschrift beispielsweise Auszüge aus dem Buch »Fragen Sie Josephine« – einer redaktionell überarbeiteten Zusammenstellung einer Kolumne aus der *Central African Mail*, einer Wochenzeitung in Malawi. In dieser Kolumne konnten sich Leser:innen mit Fragen und Problemen unterschiedlichster Art an »Josephine« wenden. Die malawische Autorin beantwortete diese Zuschriften teils humoristisch, teils ernsthaft und bot damit Einblicke in alltägliche Lebensrealitäten afrikanischer Frauen und Männer – zu Themen wie Bildung, Ehe, Beruf oder Sexualität.

Diese Einblicke in afrikanische Lebenswelten stiessen bei Teilen der Schweizer Leser:innenschaft jedoch auf deutliche Ablehnung. In Zuschriften hiess es etwa, auf »solche Kost« könne man gut verzichten; die Missionsgesellschaft solle ihre Kräfte lieber anderweitig einsetzen, und es wurde gefragt, »was wohl Jesus dazu sagen« würde. Andere Stimmen äusserten sich weitaus drastischer: Ein Leser schrieb, er habe es nicht nötig, »verderbliche Kost von verdorbenen und dummen N… durch eine katholische Missionszeitschrift serviert zu bekommen«.[113] Der Abdruck der »Josephine«-Kolumne führte in der Folge zu zahlreichen Abbestellungen. Innerhalb der Redaktion hiess es später, es sei »ein Aufatmen durch die Reihen unserer Leser« gegangen, als die Serie eingestellt wurde.[114]

Sobald das ›Andere‹ nicht mehr nur als Projektionsfolie der eigenen Wohltätigkeit fungierte, sondern als eigenständige Stimme in Erscheinung trat, regten sich Unmut und Widerstand. Die in den 1970er-Jahren im *Wendekreis* veröffentlichten Beiträge südafrikanischer Autoren zur *Black Consciousness*-Bewegung verdeutlichen diesen Bruch exemplarisch: Sie markierten den Moment, in dem mis-

110 Gold, Hedwig: Wer regiert – wer pariert, Juli-Nr., Leser-Briefe, in: Bethlehem 75 (10), 1970, S. 420.
111 Vgl. exemplarisch O. A.: Leser-Briefe, in: Wendekreis 79 (12), 1974, S. 4.
112 Bossard, M.: Schandfleck der humanitären Schweiz, Mai-Nr., Leser-Briefe, in: Wendekreis 78 (10), 1973, S. 4.
113 Wirz, Franz: Einige Müsterchen, in: Bethlehem 72 (1), 1968, S. 40.
114 Huber, German: Public Relations, in: FORUM 1 (2), 1968, S. 95.

sionarische Öffentlichkeit nicht länger nur über die ›Dritte Welt‹ sprach, sondern mit ihr konfrontiert wurde – als Trägerin eigener Deutungsmacht.

In diesen Texten wurde die Forderung nach einer »Schwarzen Theologie« formuliert, die den theologisch wie kulturell verankerten Universalismus des westlichen Christentums in Frage stellte. Ein Autor erklärte, »Schwarzes Bewusstsein« bedeute:

»dass der Schwarze ›NEIN‹ sagt zum weissen Rassismus aller Spielarten, sei er nun tyrannisch oder väterlich-herablassend. […] Schwarzes Bewusstsein entstand durch die Lebenserfahrung des Schwarzen. Es ist die Antwort auf die Erfahrung tiefen Verletztwerdens, dauernder Demütigung, erlittener Entmenschlichung und aufgezwungener Selbstverleugnung.«[115]

Dieses Bewusstsein sei zugleich eine Antwort auf das Evangelium, indem der Schwarze im Glauben die Macht in Anspruch nehme, ein gleichberechtigtes Kind Gottes zu sein. Zwei weitere Autoren führten aus, dass angesichts der zerstörerischen Wirkung der Unterdrückung auf das Selbstbewusstsein Schwarzer Menschen Schwarze Theologen zu »Bilderstürmern des ›weissen‹ Gottes« werden müssten, um eine echte Theologie der Befreiung zu formulieren.[116] Mit jedem Bild oder Symbol, das Gott als *weiss* vorstelle, werde das Gefühl von Unterlegenheit und Wertlosigkeit nur weiter gefestigt.

Diese Beiträge zielten auf eine epistemologische Dekolonisierung religiöser Deutungshoheit: Missionierte beanspruchten die Autorität, über Glauben, Emanzipation und Gerechtigkeit zu sprechen. In der katholischen Öffentlichkeit der Schweiz provozierte dies jedoch massiven Widerspruch. In Leser:innenzuschriften artikulierte sich ein Unbehagen gegenüber der Verschiebung der religiösen Sprecherposition. So warf ein Leser der Redaktion vor, mit der Publikation solcher Texte den Rassismus nur umzukehren:

»Wenn einer schreibt: ›Der Weisse muss auf alles stolz sein, was sein eigen ist, weil es weiss und arisch ist‹, dann würden sich Ihre Haare mit Recht sträuben über einen solchen primitiven Rassismus. Wenn aber ein Schwarzer dasselbe schreibt, nur statt ›weiss‹ und ›arisch‹, ›schwarz‹ nimmt, dann nehmen Sie es ihm nicht nur nicht übel, sondern drucken das auch noch beifällig im Wendekreis ab.«[117]

Die Herausgeber, so der Vorwurf, merkten nicht, dass sie mit der Forderung nach einem Schwarzen Christus selbst »dem Rassismus verfallen« seien.[118] In dieser Abwehrhaltung vermischten sich Versuche der aktiven Verstummung aussereu-

115 Baartmann, Ernest N.: Ich bin schwarz. Und Christus steht auf meiner Seite, in: Wendekreis 82 (8/9), 1977, S. 20.

116 Ntwasa, Sabelo; Moore, Basil: Ist Gott etwa weiss oder männlich? Schwarze Theologie in Südafrika, in: Bethlehem-Jahrbuch 54, 1975, S. 54.

117 Marschall, B.: Ich bin schwarz, Wendekreis 8–9/1977, Leser-Briefe, in: Wendekreis 82 (11), 1977, S. 4.

118 Zimmermann, Louis: Unter uns, in: Wendekreis 80 (2), 1975, S. 34.

ropäischer Perspektiven mit Widerstand gegen deren Inanspruchnahme von Religion als emanzipierendem Element.

Teilweise offenbarten die Leser:innenreaktionen genau jene Denkweisen, gegen die der *Wendekreis* eigentlich vorgehen wollte – so etwa in Zuschriften, in denen behauptet wurde, »die grosse Überlegenheit der Weissen über die Schwarzen« sei »schlicht und einfach eine Tatsache, die mit noch so vielen Bibelsprüchen nicht aus der Welt geschafft werden« könne.[119] Für die Redaktion galten solche Äusserungen als Ausdruck einer tiefsitzenden Verbitterung – ausgelöst durch den Verlust »altbekannte[r] Missionsklischees« und »vertraute[r] Missionsvorstellungen«.[120]

Dass Leser:innen einer Missionszeitschrift offenbar ohne kognitive Dissonanzen offen rassistische Positionen vertreten konnten, überrascht auf den ersten Blick kaum. Die katholische Missionskommunikation hatte über Jahrzehnte ein semantisches System der Differenz und Hierarchie gepflegt, in dem Alterität stets mit Ungleichheit verknüpft blieb. Bemerkenswert ist jedoch, dass solche Zuschriften im veränderten Klima des *Wendekreises* der 1970er-Jahre nicht nur verfasst, sondern auch als legitime Beiträge zum öffentlichen Diskurs wahrgenommen wurden. Darin manifestierten sich die Langlebigkeit kolonialrassistischer Welt- und Wissensordnungen, aber auch die Grenzen des Sagbaren im schweizerischen Kontext.

Pointiert zeigt sich dies in einem Beitrag von 1979, in dem ein Schweizer Autor die krassen Rassismuserfahrungen seiner simbabwischen Ehefrau zwar benennt, zugleich aber bagatellisiert und relativiert,[121] sowie in einer Leser:innenzuschrift, in der die Verfasserin bekennt, sie wisse zwar, dass vor Gott alle Menschen gleich seien, aber nun sei ein afrikanischer Student in die Nachbarschaft gezogen und sie könne ihre »Abneigung gegen Menschen schwarzer Hautfarbe nicht überwinden«.[122]

Diese Reaktionen offenbaren, dass die seit Jahrzehnten missionarisch konstruierte Beziehung über grosse Distanz problemlos mit rassistischen Überlegenheitsvorstellungen vereinbar gewesen war. Der *Wendekreis* stellte diese Kompatibilität erstmals offen in Frage – und unterminierte damit nicht nur die Vorstellung einer schweizerischen moralischen ›Unschuld‹, sondern auch die religiöse Selbstvergewisserung der eigenen Leser:innenschaft. In dem Masse, in dem die Zeitschrift auf Selbstreflexion drängte, entzog sie ihren Unterstützer:innen einen

119 Nauer, Fridolin: Weiss regiert – Schwarz pariert, Aug.-Sept.-Nr., Leser-Briefe, in: Bethlehem 77 (1), 1972, S. 4.

120 Kremer, Eva-Maria: Denket um!, in: Wendekreis 77 (12), 1972, S. 46.

121 Erdin, Hans Rudolf: Mary, meine schwarze Frau, in: Wendekreis 84 (10), 1979, S. 12–13.

122 Zimmermann, Louis: Unter uns, in: Wendekreis 78 (8/9), 1973, S. 32.

Zufluchtsort, in dem Superiorität bislang unangefochten gedacht, gefühlt und praktiziert werden konnte.[123]

Eine etwas anders gelagerte, aber ebenso aufschlussreiche Kontroverse entzündete sich am Titelblatt der Dezember-Ausgabe 1974. Das dazugehörige Begleitwort erklärte, in Papua-Neuguinea hätten Hausschweine einen hohen Stellenwert – vergleichbar mit dem von Katzen oder Hunden in der Schweiz. Die daraufhin ausgelöste Debatte bezog sich jedoch nicht auf kulturelle Differenz, sondern ausschliesslich auf die visuelle Darstellung von Nacktheit.

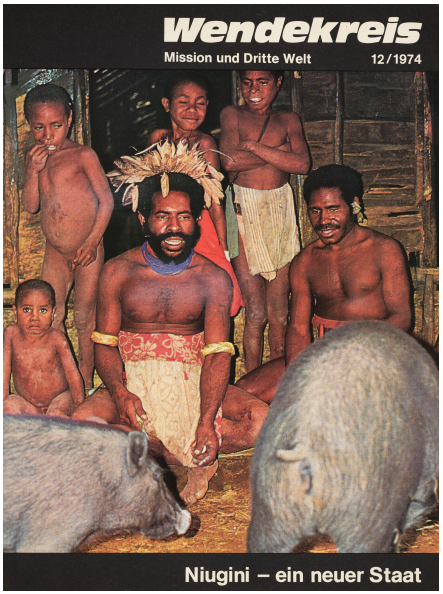

Abbildung 3: Titelblatt Wendekreis, Dezember 1974
Quelle: O. V., Titelbild Wendekreis 12/1974, in: Wendekreis 79 (12), 1974, S. 1.

Mehrere Leser:innen empfanden das Bild als »unsittlich« und erklärten, sie könnten die Zeitschrift nun nicht mehr wie gewohnt an Verwandte oder Bekannte weitergeben: »Mein Gewissen sträubt sich dagegen. Wie kann man nur!«[124] Besonders Kindern dürfte eine solche Publikation »mit einem so ausgeschämten Titelbild« nicht zu Gesicht kommen.[125] Die Darstellung dessen, was »aus unzivili-

123 Zum Begriff der »weissen Unschuld« vgl. Wekker, Gloria: White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race, Durham 2016.
124 Moltmann, B.: Titelbild, Wendekreis 12/74, Leser-Briefe, in: Wendekreis 80 (4), 1975, S. 4.
125 Gemsch, M.: Niugini – ein neuer Staat, Wendekreis 12, Leser-Briefe, in: Wendekreis 80 (2), 1975, S. 4.

sierten Ländern« gezeigt werde, müsse Grenzen kennen.[126] Dass das Bild ausgerechnet in der Adventszeit erschien, zeige klar, dass »der Stern von Bethlehem erloschen« sei.[127]

Andere Zuschriften reagierten ambivalenter. Zwar seien auch sie »schockiert« gewesen, doch erkannten sie in der Abbildung einen Ausdruck der »Schwierigkeiten der Missionare, die unter Menschen leben, die noch ›im Advent‹ stehen«.[128] Das Bild diene, so die Deutung, dazu, die wirklichen Verhältnisse in den Missionen vor Augen zu führen, und die Missionare selbst hätten »sicher auch keine Freude dran, aber sie leben eben unter den ›Wilden‹«.[129] Eine dritte Gruppe wiederum mokierte sich über die empörten Stimmen und lobte die Redaktion für die Bildauswahl.

Die lange und intensiv geführte Debatte um dieses Titelbild steht insofern exemplarisch, als sie erstens wiederum die Langlebigkeit tradierter Missionsvorstellungen belegt. Trotz Bemühungen um eine veränderte Sichtweise zeigten die Rückmeldungen, dass bei den Unterstützer:innen kolonialrassistische Vorstellungen von ›unzivilisierten Wilden‹ angesichts eines fremd anmutenden Bildes wieder reaktiviert wurden, ebenso wie die heroisierenden Vorstellungen von Missionaren, um deren Demontage sich die Zeitschrift seit Jahren bemühte.

Vor allem aber verweist die Kontroverse um Sittlichkeit und Grenzen des Zeigbaren in einer Missionszeitschrift zweitens auf eine grundlegendere Auseinandersetzung, die im *Wendekreis* in den 1970er-Jahren geführt wurde: jene um die Ausgestaltung von Mission, Religion und Katholizismus. In einer Zuschrift hiess es etwa, dass Gott an diesem Titelbild sicher mehr Freude habe als an einem süssen Krippenbild, hinter welchem sich so viel Pharisäertum verberge.[130] Ab Beginn der 1970er-Jahre entfaltete sich in den Leser:innenbriefen die eigentliche Konfrontation zwischen »Traditionalisten« und »Progressisten«, die stellvertretend für die Umbrüche in der katholischen Öffentlichkeit nach dem Zweiten Vatikanum stand. Die eine Seite sah im *Wendekreis* ein Symptom der Verweltlichung und des Glaubensverfalls. Man beklagte, die Zeitschrift sei von Neuerungen durchsetzt, die nicht zu, sondern weg von Gott führten.[131] Sie strotze »vom Geist der zerstörerischen Kräfte, welche seit Konzilsende am Werk sind«,[132] und widme

126 Gmür, A.: Titelbild, Wendekreis 12/74, Leser-Briefe, in: Wendekreis 80 (4), 1975, S. 4.
127 Dubler, A.: Niugini – ein neuer Staat, Wendekreis 12, Leser-Briefe, in: Wendekreis 80 (2), 1975, S. 4.
128 Heinrich, M.: Titelbild, Wendekreis 12/74, Leser-Briefe, in: Wendekreis 80 (4), 1975, S. 4.
129 Grünstäudl, M.: Wendekreis 1975, Leser-Briefe, in: Wendekreis 80 (7), 1975, S. 4.
130 Dörfler, E.: Wendekreis 1975, Leser-Briefe, in: Wendekreis 80 (7), 1975, S. 4.
131 Welte, E.: Wendekreis, Leser-Briefe, in: Wendekreis 79 (8/9), 1974, S. 4.
132 Meier, U.: Bethlehem Jahrbuch 1975, Leser-Briefe, in: Wendekreis 80 (1), 1975, S. 4.

sich zu sehr »politischen und sozialen Problemen« statt der »Erneuerung des religiösen Lebens in unserem Volk und den Völkern der Dritten Welt«.[133]

Die andere Seite hingegen begrüsste gerade diese neue Ausrichtung als Zeichen einer zeitgemässen, gesellschaftlich engagierten Religiosität. Sie lobte, die Publikation zeige »Wege zur Lösung dringlicher heutiger Probleme« auf[134] und fasse auch »heisse Eisen« an;[135] »der Leser« werde »durch jedes Heft gezwungen, sich mit einem anderen Thema auseinanderzusetzen«.[136] Durch ihre umfassende Information über die »wahren Zustände in der Dritten Welt« rege die Zeitschrift zum Nachdenken an, verkörpere ein »engagiertes Christentum«[137] und mache »beinahe wieder stolz darauf, römischer Christ genannt zu werden«.[138]

Auffällig an dieser Auseinandersetzung ist die Emotionalität und Wortwahl, mit der um die Deutungshoheit gerungen wurde. Befürworter des *Wendekreises* bezeichneten die Kritiker als »vernagelte Bünzlikatholiken«[139] und »fromme Heuchler«,[140] die sich den Veränderungen der »modernen Zeit« verschlössen. Für sie verkörperte die Zeitschrift Weltoffenheit, Toleranz und geistige Lebendigkeit. Angesichts dieser Vitalität, so ein Leser, könne man unmöglich behaupten, dass die Kirche im Sterben liege.[141] Die Herausgeber sollten sich von der »kleinkarierten und spiessbürgerlichen Kritik« nicht beirren lassen, denn Kirche sei eine vitalere Sache als ein braver, angepasster Laden, in dem Produkte zur eigenen (Heils-)Befriedigung angeboten würden.[142] Wenn noch jemand in der heutigen Zeit an den modernen Menschen mit religiösen Problemen herankommen könne, dann der *Wendekreis*.[143]

Das Gegenlager hingegen sah im Richtungswechsel der Zeitschrift ein gefährliches Abweichen vom rechten Glauben. Die neuen Akzente seien nicht von Gott, sondern vom Zeitgeist inspiriert. Besonders die Politisierung religiöser Themen wurde kritisiert: Religion und Politik müssten strikt getrennt bleiben.[144] Es brauche jetzt eine Umkehr, sonst begebe man sich direkt in die Hände des »rote[n] Ge-

133 Frei, A. Pfr.: Wendekreis 1973, Leser-Briefe, in: Wendekreis 79 (1), 1974, S. 4.
134 Zaugg, R.: Wendekreis – Bethlehem, Leser-Briefe, in: Wendekreis 77 (11), 1972, S. 4.
135 Hermanns, G.: Die ›Frontstaaten‹ Rhodesiens, Wendekreis 2/78, Leser-Briefe, in: Wendekreis 83 (4), 1978, S. 4.
136 Stocker, Chr.: Wendekreis 1972, Leser-Briefe, in: Wendekreis 78 (3), 1973, S. 4.
137 Lussi, A.: Wendekreis 1973, Leser-Briefe, in: Wendekreis 79 (3), 1974, S. 4.
138 Heckendorn, T.: Die ›Frontstaaten‹ Rhodesiens, Wendekreis 2/78, Leser-Briefe, in: Wendekreis 83 (5), 1978, S. 4.
139 Bucher, G.: Wendekreis 1972, Leser-Briefe, in: Wendekreis 78 (2), 1973, S. 4.
140 Fischer, E.: Kolonialwaren, Geschäft mit Genuss, April-Nr., Leser-Briefe, in: Wendekreis 79 (7), 1974, S. 4.
141 Alvensleben, G. von: Die Vierte Welt, Wendekreis 3/76, in: Wendekreis 81 (5), 1976, S. 4.
142 Bucher, K.: Pro und contra WENDEKREIS 1979, Leser-Briefe, in: Wendekreis 84 (11), 1979, S. 4.
143 Fischer, E.: Kolonialwaren, Geschäft mit Genuss, Apr.-Nr., Leser-Briefe, in: Wendekreis 79 (7), 1974, S. 4.
144 Ziegler, B.: Die ›Frontstaaten‹ Rhodesiens, Wendekreis 2/78, Leser-Briefe, in: Wendekreis 83 (5), 1978, S. 4.

sindel[s]«.[145] Der Vorwurf eines »Linksdralls« und »Linksrutsch[es]« wurde sehr häufig als Grund für die Abbestellung aufgeführt.

Die Redaktion reagierte auf diese Vorwürfe mit selbstbewusster Ironie. Man nehme gerne in Kauf, »unbequem zu sein, als progressiv zu gelten und mit dem Schlagwort ›links‹ bedacht zu werden«.[146] In einem Interview von 1979 brachte der Generalvikar Jakob Crottogini diese Haltung auf den Punkt: »Radikal gelebtes Christentum ist immer eine gefährliche Sache. […] Wenn unter dieser Solidarisierung mit den Armen ›links‹ verstanden wird, dann hoffen wir Immenseer Missionare, ›links‹ zu sein und wollen es bleiben; denn so gesehen hatte auch Jesus eindeutig einen Linksdrall.«[147]

All diese Kontroversen und Rückmeldungen verdeutlichen, dass die Missionsgesellschaft Bethlehem mit ihrer »Hinwendung zur Welt« einen Entwurf bereitstellte, der Religion und ›Moderne‹ in den 1960er- und 1970er-Jahren nicht nur vereinbar machte, sondern auch Resonanz bei den Schweizer Unterstützer:innen fand. Form, Ausgestaltung und Reichweite des Katholizismus wurden neu ausgehandelt, definiert und partiell transformiert.

Das ›modernisierte Missionsprojekt‹ steht damit quer zu den gängigen Säkularisierungserzählungen, die von einem linearen Bedeutungsverlust des Religiösen ausgehen. Vielmehr zeigt sich hier ein Prozess transformativer Refiguration von Religion. Die konflikthaften Dimensionen dieses kommunikativen Vergemeinschaftungsprozesses verweisen auf die zentrale Rolle des Globalen für religiöse Selbstbeschreibungen: Im missionarischen Kommunikationsraum bewirkten veränderte Repräsentationen des ›Anderen‹ und des ›Eigenen‹ einen neuen Möglichkeitsraum, religiöse Identität zu denken und auch politisch umzusetzen, wobei der starke Widerstand gegen diesen Wandlungsprozess dessen Grundlegung innerhalb eines kolonial-hierarchisierenden Gesellschafts- und Weltverständnisses unterstreicht.

Der offensichtliche Kurswechsel zwang die Redaktoren des *Wendekreises* wiederholt, darzustellen, dass ihre Position nicht die offizielle Linie der SMB repräsentiere und innerhalb der Gesellschaft unterschiedliche Auffassungen bestünden.[148] Wie weit diese Differenzen reichten, zeigen Zuschriften von SMB-Missionaren aus dem kolonialen Simbabwe und aus Taiwan, die gegen die aus ihrer

145 Suter, Fr.: Studententagebuch, Aug.-Sept.-Nr., Leser-Briefe, in: Wendekreis 77 (12), 1972, S. 4.
146 Dosch, Men: Das Wagnis christlicher Mission, in: Wendekreis 85 (12), 1980, S. 5–7.
147 Kremer, Eva-Maria: Rückblick auf das Jahr 1979, in: Wendekreis 85 (1), 1980, S. 28–29.
148 Zimmermann, Louis: Unter uns, in: Wendekreis 77 (11), 1972, S. 32–34.

Sicht verzerrte Darstellung ihrer Missionsgebiete protestierten.[149] Die ›moderne‹ Form der Zeitschrift war somit auch ein Spiegel innergesellschaftlicher Spannungen und Indikator eines umfassenden Wandels katholischer bzw. missionarischer Selbstverständigung.

5.2 Missionare auf Zeit. Interne Veränderungen und Spannungen

Im Herbst 1980 trafen sich »neun Mitbrüder unter 40 und ein Gast« der Missionsgesellschaft Bethlehem zu einer mehrtägigen Zusammenkunft auf dem Simplon, um über die Zukunft der Gesellschaft nachzudenken und einen Beitrag zum bevorstehenden Generalkapitel im nächsten Jahr zu leisten. Die Ergebnisse ihrer Diskussionen stellten sie in der gesellschaftsinternen Publikation *Forum* für alle Mitglieder zur Verfügung.

Positiv hoben sie hervor, dass sich die SMB immer wieder »durch eindeutiges missionarisches Engagement« profiliere und es der Leitung gelungen sei, in einer schweren Übergangsphase einen Aufbruch zu erreichen.[150] »Sorgen« bereiteten ihnen einerseits Entwicklungen wie die prekäre Nachwuchssituation für kirchliche Berufe, die nach wie vor fehlende Verankerung des neuen Missionsverständnisses in der Mitglieder- und Unterstützerbasis und damit der schwindende Rückhalt in der Bevölkerung. Hinzu kämen Anzeichen von »neuerwachten Rechtstendenzen« in der Kirchenleitung in Rom, die auch innerhalb der SMB Spaltungstendenzen hervorriefen.

Hinsichtlich des innergemeinschaftlichen Lebens sah die Simplon-Gruppe vor allem Defizite bei der Integration neuer Mitglieder und in der Gestaltung gemeinschaftlicher Strukturen. Es herrsche zu viel Individualität auf Kosten des Zusammengehörigkeitsgefühls, und die hierarchische Erwartungshaltung bleibe weiterhin stark ausgeprägt. Möglichkeiten zur Mitbestimmung würden nur unzureichend wahrgenommen, was die Entwicklung einer offenen Kommunikationskultur hemme.

Unter dem Stichwort »Leitung« kritisierten die Autoren zudem eine institutionelle Kultur der Ausgewogenheit, die sie als lähmend empfanden. Nach aussen äussere sich diese Haltung in einer Scheu vor klaren Stellungnahmen – aus Rücksicht gegenüber der kirchlichen Hierarchie, den Unterstützer:innen oder politi-

149 Christen, J.: Farce oder Recht, November-Nr., Leser-Briefe, in: Bethlehem 76 (4), 1971, S. 4; Tschirky M und noch 19 mitunterzeichnende Immenseer Missionare von Taitung, Taiwan: China unter Mao, Nov.-Nr., Leser-Briefe, in: Wendekreis 78 (5), 1973, S. 4.

150 Egli, Max; Eigel, Walter; Eugster, Josef u. a.: Zukunft unserer Gesellschaft – eine Vision, in: FORUM 13 (2), 1980, S. 53.

schen Akteuren. Dabei habe »alles, was die Gesellschaft sagt oder tut, […] politische Tragweite, selbst unser Schweigen«, hielten sie fest.[151] Nach innen führe diese Zurückhaltung zu einer unzureichenden Bearbeitung interner Spannungen, besonders bei Personalproblemen oder Gruppenkonflikten. Gerade die altersspezifischen Meinungsverschiedenheiten würden die gesellschaftlichen Energien übermässig beanspruchen.

Mit dieser Diagnose formulierte die Zehnergruppe in deutlichen Worten das, was der damalige Generalobere Josef Amstutz bereits 1974 angesprochen hatte: Das »sich zeigende Unbehagen unter den Mitgliedern« sei Ausdruck dafür, dass »die Atmosphäre nicht nur in der Kirche allgemein, sondern auch in unserer Gesellschaft zu wünschen übrig lässt«.[152] In der Tat schlugen sich die Herausforderungen und eingeschlagenen Wege der Veränderung rund um »1968« in unterschiedlicher Art und Weise nieder und erzeugten diverse Spannungen innerhalb der SMB. Der Druck der jüngeren Generation, verbunden mit der anhaltenden Krise des kirchlichen Nachwuchses, zwang die Gesellschaft dazu, ihre Ausbildungsstätten, Berufsbilder und formalen Anstellungsbedingungen zu überdenken. Damit einher ging eine Erweiterung des missionarischen Profils, die neue Personengruppen und Berufsvorstellungen einschloss – zugleich aber neue und alte Bruchlinien sichtbar machte.

Qualifizierung revidieren – missionarische Ausbildung

Die im Rahmen des Missionsjahres 1960/61 entstandene Aufbruchsstimmung der katholischen Missionsbewegung in der Schweiz verhalf der SMB zu einer Erweiterung ihres Unterstützungskreises. Die verstärkte Anteilnahme am Missionsprojekt bezog sich dabei nicht ausschliesslich auf finanzielle Zuwendungen – die Anzahl der Priester, Schwestern und Laienhelfer im Missionseinsatz nahm bis Mitte der 1960er-Jahre ebenso kontinuierlich zu. So konnte die Gesellschaft einen konstanten Mitgliederzuwachs verzeichnen: Im kolonialen Simbabwe stieg deren Zahl von 81 im Jahr 1955 in fünf Jahren auf 110 und erreichte schliesslich im Jahr 1966 ihren Höhepunkt mit 131 Mitgliedern.[153] Dieser personelle Aufschwung

151 Ebd.

152 Amstutz, Josef: Offen für die Zukunft. Das wichtige Jahr der Immenseer Missionare, in: Wendekreis 79 (12), 1974, S. 23.

153 O. A.: Matterhorn Region Gweru, Archiv Missionsstation Driefontein, interne Berichte und Reports, unsortiert (o. Sign.).

betraf nicht nur die SMB; zwischen 1955 und 1966 stieg die Anzahl der Schweizer:innen im Missionseinsatz von 1.383 auf 1.964 Personen an.[154]

Der Nachwuchs rekrutierte sich vornehmlich aus den jeweiligen gesellschaftseigenen Schulen. In diesem Bereich litten die einzelnen Missionsinstitute aber im Verlauf der 1960er-Jahre immer stärker unter gegenseitiger Konkurrenz, da sie alle ihre Institutionen ausbauten und sich so gegenseitig Schüler abwarben.[155] Nebst dieser Wettbewerbssituation zeigte sich, dass angesichts des stattfindenden gesamtgesellschaftlichen Wandels einerseits die missionarischen Ausbildungsstätten den Anforderungen und Vorstellungen der schweizerischen Jugendlichen nicht mehr entsprachen und andererseits die kirchlichen Berufe immer stärker zurückgingen. Die steigenden Mitgliederzahlen zu Beginn der 1960er-Jahre konnten somit nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Missionsinstitute an ihrer Basis bereits mit Nachwuchsproblemen zu kämpfen hatten.

›Beunruhigen‹ – Öffnung des Gymnasiums

Die Missionsgesellschaft Bethlehem unterhielt in der Schweiz mehrere Ausbildungsstätten, die der Heranbildung des eigenen Nachwuchses dienten: je ein Progymnasium in der Ostschweiz und in Freiburg, das Gymnasium in Immensee selbst und das Priesterseminar in Schöneck. Jungen sollten hier bereits ab dem zwölften Lebensjahr auf den Missionsberuf vorbereitet werden.[156] »Dem Charakter und Zweck der Gesellschaft entsprechend« war ihre gesamte Ausbildung auf die spätere Tätigkeit als Missionspriester ausgerichtet.[157]

Dieses Modell knüpfte direkt an den ursprünglichen Gründungszweck des Instituts Bethlehem von 1895 an, der vorsah, Söhne ärmerer Familien für den kirchlichen Dienst zu gewinnen und in verlassene Pfarreien zu entsenden. Entsprechend galt die Gymnasial- und Priesterausbildung in Immensee/Schöneck bis in die 1960er-Jahre als kostengünstige Bildungsalternative, die es begabten Schülern aus sozial schwächeren, meist ländlich geprägten Familien erlaubte, ein Gymnasium zu besuchen und zugleich eine religiös fundierte Ausbildung zu erhalten. Bis zum Zweiten Weltkrieg, so formuliert in einem Rückblick, habe sogar eigentlich keine Werbung betrieben werden müssen, weil man hier »billig studieren

154 Zwischen 1955 und 1966 stieg die Anzahl der Schweizer:innen im Missionseinsatz von 1.383 auf 1.964 an; vgl. Odermatt, Alois: Der finanzielle Beitrag, in: Missionsjahrbuch der Schweiz 43, 1976, S. 99.

155 Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: ECHO SMB 26 (5), 1962, S. 103.

156 Ausführlich zur missionarischen Laufbahn vgl. Miller, Barbara; Rees, Simone: Traumberuf Missionar. Wunschvorstellung, Wirklichkeit und Wandel im 20. Jahrhundert, in: Mitteilungen des historischen Vereins des Kantons Schwyz 116, 2024, S. 117–140.

157 O. A.: Jahresbericht der Lehranstalten der Missionsgesellschaft Bethlehem, 1963, StALU, Archiv SMB, Gymnasium, Schweiz.

konnte«.[158] Voraussetzung für die Aufnahme war neben schulischer, charakterlicher und religiöser Eignung, dass sich der Zögling »mit dem Gedanken trage«, später Theologie zu studieren.[159] Auch wenn diese »schwierige Klausel« bewusst vage formuliert blieb, war klar, dass die Ausbildung auf eine Laufbahn als katholischer Priester – idealerweise als Missionar der SMB – ausgerichtet war.[160]

Ab den 1960er-Jahren veränderte sich jedoch die soziale und bildungspolitische Ausgangslage grundlegend. Der steigende Wohlstand, die Bildungsexpansion und neue staatliche Stipendienprogramme führten zu einer Erosion der traditionellen Rekrutierungsbasis. Nur noch ein Fünftel der Immensee-Schüler stammte aus »Bauernkreisen, und damit aus ruhigen, mässigen, mehr konservativen, ländlichen Kreisen«, die lange als tragende Säule des Missionsnachwuchses galten.[161]

Die Verantwortlichen des Gymnasiums Immensee betrachteten die Entwicklung mit wachsender Besorgnis – nicht zuletzt, weil sie sich im Vergleich zu anderen konfessionellen Internatsgymnasien in einer paradoxen Situation befanden: Während viele katholische Schulen aufgrund hoher Nachfrage Wartelisten führten und Anmeldungen Jahre im Voraus entgegennahmen, blieben die Ausbildungsstätten der SMB unterbelegt.[162] Es bestand deshalb die Gefahr, dass das Gymnasium Immensee zu einer »›Abfall‹-Schule für schwierige Schüler, für Gestrandete, für Angeschlagene, für Repetenten und solche, die anderswo nicht mehr mitkommen«, werde, wie es zeitgenössisch hiess.[163] Als zentrales Hemmnis galt die implizite Berufsbindung an den (Missions-)Priesterstand. In einer Zeit wachsender Bildungsoptionen und individueller Selbstbestimmung wollte sich kaum ein Jugendlicher schon zu Beginn seiner Gymnasiallaufbahn auf ein solches Lebensmodell festlegen: »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.«[164]

Als Reaktion auf diese Rekrutierungskrise hob die SMB Mitte der 1960er-Jahre die Berufsbindung als Zulassungskriterium auf. Fortan sollte das Gymnasium junge Menschen für den Dienst in Kirche und Welt erziehen, ohne sie in ihrer Berufswahl festzulegen.[165] Diese institutionelle Öffnung zeigte Wirkung: Die Zahl der Selbstanmeldungen nahm deutlich zu, was als Bestätigung der neuen Linie

158 Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: ECHO SMB 29 (6), 1965, S. 152.
159 Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: ECHO SMB 28 (5), 1964, S. 173.
160 Ebd., S. 173.
161 Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: ECHO SMB 24 (7), 1960, S. 156.
162 Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: ECHO SMB 26 (5), 1962, S. 103.
163 Krömler, Hans: Rund um unser Gymnasium, in: ECHO SMB 29 (6), 1965, S. 151.
164 Ebd., S. 153.
165 Blöchliger: Hochwürdiger, sehr verehrter geistlicher Mitbruder, liebe Freunde unserer Schule.

gewertet wurde. Gleichzeitig blieb die Reform innerhalb der SMB umstritten. Intern wurde betont, die Aufnahme dürfe sich nicht bloss an »gute und begabte Burschen« richten, die »einfach das Gymnasium bei uns absolvieren wollen; sie muss vielmehr bei aller Freiheit der Kandidaten gezielt die Besten anstreben, die einen potentiellen Beruf in sich tragen und diesen auch über die Schwierigkeiten der Reifungsjahre durchhalten können.«[166]

Wenige Jahre später folgten weitere Reformen. Zum einen wurde der Zugang für externe Schüler:innen geöffnet – deren Zahl überstieg bald jene der internen. Damit wurde das Gymnasium stärker zu einer regionalen Mittelschule. Parallel dazu wurden die bis dahin geübte, »asketische Strenge« und »klösterliche Abgeschiedenheit« durch eine liberalisierte Hausordnung ersetzt, die den Jugendlichen grössere Eigenverantwortung im Internatsalltag einräumte.[167] Zum anderen öffnete das Gymnasium ab 1971 seine Türen auch für Mädchen und erweiterte damit deren regionale Ausbildungsmöglichkeiten entscheidend.[168]

Nach Karin Fuchs waren es vor allem die gesellschaftlichen Umbrüche um »1968«, die das neue Profil der Schule bestimmten.[169] Bildungsinhalte, Lernziele und Unterrichtsformen wurden nun im Dialog zwischen Schüler:innen und Lehrkräften entwickelt. Neue Fächer, experimentelle Lernformen und partizipative Strukturen lösten die vormals autoritäre Lernkultur ab.[170] Gleichzeitig veränderte sich die personelle Zusammensetzung der Lehrkräfte grundlegend: 1970 standen noch 29 Angehörige der SMB lediglich sieben Laienlehrer:innen gegenüber; acht Jahre später hielten sich die beiden Gruppen die Waage.[171] Diese Veränderungen des Lehrbetriebs hatten nicht nur organisatorische, sondern auch ökonomische Folgen – die nicht entlohnten Gesellschaftsmitglieder wurden zunehmend durch bezahlte Lehrkräfte ersetzt, wodurch sich die Kostenstruktur der Schule veränderte und das Schulgeld auf das Niveau anderer Gymnasien anstieg.

In diesem tiefgreifenden Wandel von einer geschlossenen Ausbildungsstätte für künftige Priester hin zu einer offenen Mittelschule bemühte sich die SMB, ihr Missionsverständnis zu profilieren. Die Schule verstand sich zunehmend als Ort, der »Hilfe zu christlicher Lebensbewältigung« bieten wollte – nicht im Sin-

166 Stöckli, Fridolin: Arbeitsunterlage 44, 1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 2.
167 Glanzmann, Herbert: Unser Gymnasium aus der Sicht eines Studenten, in: Bethlehem 73 (2), 1968, S. 87.
168 O. A.: Ein bewegtes Jahr. Nachrichten aus der Missionsgesellschaft Bethlehem, in: Bethlehem-Jahrbuch 52, 1973, S. 67.
169 Vgl. Fuchs, Karin: Gymnasium Immensee 1895–1995: von der Apostolischen Schule Bethlehem zur modernen Mittelschule, Schwyz 1995 (Schwyzer Hefte, Bd. 67).
170 Ähnliche Entwicklungen gab es im Zuge von »1968« auch an anderen Schweizer Mittelschulen; vgl. Späti, Christina: 1968 in der Schweiz: Zwischen Revolte und Reform, in: Skenderovic, Damir; Späti, Christina (Hg.): 1968 – Revolution und Gegenrevolution. Neue Linke und Neue Rechte in Frankreich, der BRD und der Schweiz, Basel 2008 (ITINERA, Bd. 27), S. 51–66.
171 Fuchs: Gymnasium Immensee 1895–1995, S. 48.

ne einer »Einübung etablierter Frömmigkeitsformen«, sondern als Einladung zu »Weltverantwortung« und zu »neue[n] Formen des religiösen Ausdrucks«.[172] Das Gymnasium sollte einen weiteren Horizont eröffnen, als dies in staatlichen Schulen üblich war. In einem programmatischen Text hiess es:

»Als Mittelschule, die von einer Missionsgesellschaft geführt und getragen wird, will sie durch die Anlage der Fächer und der Bildungsinhalte dem Schüler Geist und Herz öffnen für die vielfältige Welt des Menschen. Sie will ihm zum Bewusstsein bringen, dass die Welt eine ist und dass die Dritte Welt auf uns als Brüder zählt.«[173]

Damit verstand sich das Gymnasium als »Missionsdienst an der Heimat«: Es sollte »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«.[174] Diese Öffnung fand auch im schulischen Alltag Ausdruck. Es standen Themenwochen zu Hunger, Rassendiskriminierung und ›Unterentwicklung‹ im Lehrplan; während der Fastenzeit organisierten die Schüler:innen Aktionen, um Geld für Hilfsprojekte zu sammeln und zugleich über globale Problemlagen zu informieren, und ältere Jahrgänge entwickelten Unterrichtseinheiten für jüngere Klassen, in denen bestehende Vorurteile reflektiert und ein umfassenderes Problembewusstsein gefördert werden sollten.[175] Die weltweiten Verbindungen der SMB ermöglichten es den Schüler:innen darüber hinaus, direkt mit Vertreter:innen anderer Kontinente in Kontakt zu treten.[176]

Weitere »Solidaritätszeichen« setzten Schüler:innen und Lehrkräfte in Form von künstlerischen und politischen Aktionen. So thematisierten Schultheaterstücke etwa die Apartheid in Südafrika, während mit einem zweitägigen Hungerstreik von 30 Schülern und zwei Lehrern gegen die schweizerische Waffenausfuhr in Länder der ›Dritten Welt‹ protestiert wurde.[177] Solche Initiativen stiessen offenbar in der Öffentlichkeit teils auf heftige Reaktionen. Aus Sicht der SMB galten sie jedoch als sichtbarer Ausdruck des besonderen Bildungsanliegens des Gymnasiums Immensee, nämlich »Sinn und Bereitschaft für den Dienst in Kirche und

172 Rechsteiner, Justin: Das Schulprofil. Oder der sinnvolle Versuch, einen Kreis ins Quadrat zu bringen, in: Bethlehem-Jahrbuch 60, 1981, S. 96.

173 Krömler, Hans: Meilensteine unseres Gymnasiums. 50 Jahre eidgenössisch anerkannte Matura in Immensee, in: Bethlehem 76 (4), 1971, S. 29.

174 O. A.: Das neue Profil. Unser Gymnasium setzt sich ein neues Bildungsziel, in: Bethlehem-Kalender 50, 1971, S. 67.

175 Aschwanden, Stefan: Studententagebuch, in: Bethlehem 77 (6), 1972, S. 30–31; Gerber, Jörg: Solidarischer durch Teilen, in: FORUM 10 (1), 1977, S. 13; Krömler, Hans: Schüler geben Schule. Ein Experiment am Gymnasium in Immensee, in: Wendekreis 80 (12), 1975, S. 46–47.

176 So zum Beispiel während des Besuchs des 1977 gewählten simbabwischen Bischofs Tobias Chiginya; Boos, Ernst: Schwarz und Weiss gehen zusammen, in: Wendekreis 82 (11), 1977, S. 46–47.

177 Rechsteiner, Justin: Das Schulprofil. Oder der sinnvolle Versuch, einen Kreis ins Quadrat zu bringen, in: Bethlehem-Jahrbuch 60, 1981, S. 93.

Dritter Welt zu wecken« – und damit den genuin missionarischen Charakter der Schule zu rechtfertigen.[178]

Was sich auf »dem Papier als aufgeschlossenes und attraktives Programm« lesen liess, war in der Umsetzung jedoch konfliktreich. Viele Eltern zeigten sich, trotz intensiver Informationsarbeit, nur begrenzt aufgeschlossen für ein Bildungsverständnis, das sich ausdrücklich über das Engagement für die ›Dritte Welt‹ profilierte. Die durch schulische Sensibilisierungsarbeit ausgelöste Verunsicherung trugen manche Schüler:innen in ihre Familien zurück, wo sie – so der gesellschaftsinterne Befund – »grosszügig und undifferenziert« als »links« etikettiert wurden.[179] Diese Spannungen entluden sich nicht selten in den Elternhäusern und stellten die Schule vor erhebliche Herausforderungen. Gleichwohl sah man sie innerhalb der SMB als notwendige Folge einer Bildung, die »das faule Wohlstandsgewissen […] beunruhigen« und zur kritischen Selbstreflexion anregen sollte.[180]

Dieses neue, dezidiert weltorientierte Profil verlieh dem Gymnasium eine bemerkenswerte Strahlkraft. Zum einen trug es dazu bei, insbesondere innerhalb der katholischen Öffentlichkeit der Schweiz, ein breiteres Bewusstsein für Fragen der Entwicklungspolitik zu schaffen. Zum anderen besetzten ehemalige Schüler:innen zentrale Positionen in Kirche, Politik, Journalismus und Bildungssystem und trugen so die Ideen und das erneuerte Missionsverständnis der SMB weiter in die Gesellschaft hinein.[181] Mit dieser Öffnung und dem bewusst »beunruhigenden« Programm gelang es nicht nur, den spürbaren Schülerschwund aufzuhalten, sondern einen neuen Aufbruch zu initiieren. Das Gymnasium Immensee profilierte sich dadurch als Ort kritischer religiöser Bildung und entwickelte sich zu einer überregional anerkannten Ausbildungsstätte mit deutlich missionarisch-humanistischer Prägung.

›Angliedern‹ – Mitgliedernachwuchs

Im Gegensatz zum Gymnasium zeigte sich bei der zweiten zentralen Ausbildungsinstitution der Missionsgesellschaft Bethlehem, dem Priesterseminar in Schöneck (Emmetten, Kanton Nidwalden), ein deutlich anderes Bild. Wie eine interne, von der SMB erarbeitete Übersicht belegt, konnte das Seminar seit seiner Gründung im Jahr 1921 – mit Ausnahme der Kriegsjahre – einen kontinuierlichen Zuwachs an Priesterzöglingen verzeichnen. Den zahlenmässigen Höhepunkt

178 Ebd., S. 94.
179 Ebd., S. 96.
180 Ebd.
181 Traber, Michael: Die Strahlkraft unseres Gymnasiums, in: FORUM 7 (1), 1974, S. 18–19.

erreichte es 1962 mit rund 70 Seminaristen. Doch schon kurz darauf setzte ein markanter Rückgang ein: Innerhalb von nur fünf Jahren halbierte sich die Zahl der angehenden Priester.

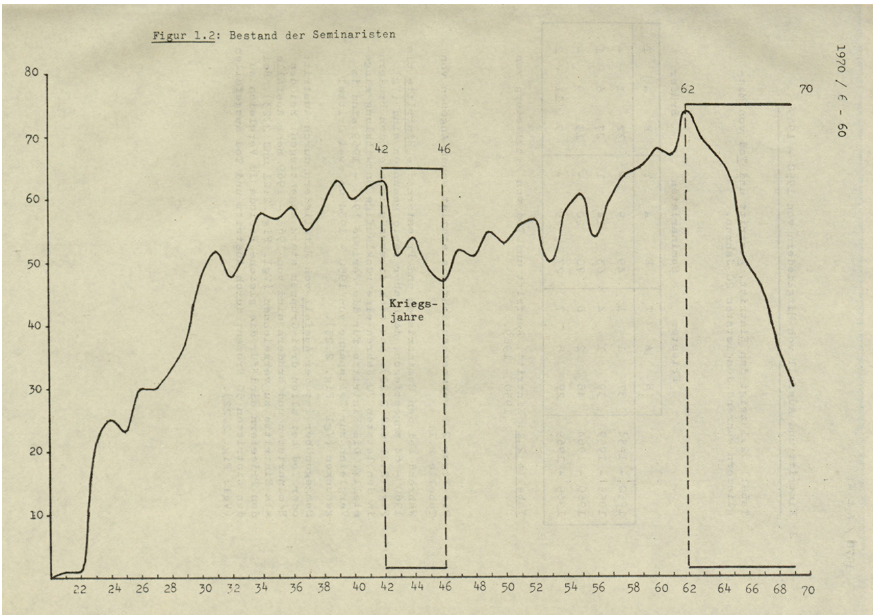

Abbildung 4: Anzahl der Studenten im Missionsseminar Schöneck von 1921 bis 1970
Quelle: Kramer, Hugo: Personalstatistik der SMB, in: Officiosa (6), 1970, S. 60.

Diese »noch nie dagewesene Erschütterung« der katholischen Missionsgesellschaft infolge des sich zuspitzenden Nachwuchsmangels warf grundlegende Fragen sowohl nach den Ursachen dieser »abrupten Wende« als auch nach der Zukunft der Gesellschaft auf.[182] In ihrer öffentlichen Kommunikation interpretierten Vertreter der SMB den Rückgang der Priesterberufungen allerdings nicht als Ausdruck von »Glaubensschwäche« oder eines »Mangel[s] an Opferbereitschaft«.[183] Vielmehr sahen sie die Ursachen innerhalb der Kirche selbst – in einer überkommenen und zu einseitigen Vorstellung vom Priesterberuf, die immer weniger junge Männer anzusprechen vermöge.

182 Schuwey, Engelbert: Untergang oder Neuaufbruch? Zukunft der Missionsgesellschaften in der Schweiz, in: Wendekreis 78 (5), 1973, S. 6.

183 Zimmermann, Louis: Missionare am Aussterben? Alters- und Nachwuchsprobleme einer Missionsgesellschaft, in: Bethlehem 76 (4), 1971, S. 17.

Die Ordensgemeinschaften, die man seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Gestalt der Kirche gleichgesetzt habe, seien, so die interne Deutung, von der nachkonziliaren Krise besonders stark betroffen gewesen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sei »eine bestimmte Gestalt der Kirche[,] nämlich jene unwandelbare, autoritäre und von Gesetzen zusammengeschmiedete Grösse«, zunehmend im Schwinden.[184]

Durchaus selbstkritisch begann die SMB daher, ihre Form der Priesterausbildung grundlegend zu reformieren. Die bisherige Noviziatsstruktur, in der die angehenden Priester in Schöneck weitgehend »abgekapselt« lebten, sollte einer offeneren, weltzugewandten Form weichen. Man erkannte, dass »das viele Stillschweigen, die Separatio, die Schwellenregel, die Tischlesung, die Besuchs- und Korrespondenzbeschränkung, das Verbot von Radio, Fernsehen, Zeitungslektüre« in der Vergangenheit weniger kontaktfreudige Missionare für die Welt als vielmehr »weltabgewandte Mönche« hervorgebracht hätten.[185]

Während der Vorbereitung des Generalkapitels von 1967 zeigte sich deutlich, dass die Mehrheit der SMB-Mitglieder ihre Gesellschaft nicht als Orden, sondern als eine Vereinigung von Weltpriestern im Missionsdienst verstand.[186] Diese Rückbesinnung auf die ursprüngliche Gründungsidee ging einher mit dem Wunsch nach einer stärkeren Verankerung in der Heimat, das heisst in der katholischen Kirche der Schweiz. Infolgedessen entschloss sich die SMB, ihr Priesterseminar von Schöneck nach Luzern zu verlegen und an die dortige theologische Fakultät anzuschliessen. Dieser Schritt sollte in mehrfacher Hinsicht eine Neuausrichtung bewirken: Zum einen sollten die bislang für die interne Ausbildung gebundenen personellen und finanziellen Ressourcen für die eigentliche Missionsarbeit freigemacht werden. Zum anderen zielte die Integration in die universitäre Theologieausbildung darauf ab, die schweizerische Kirche insgesamt stärker missionarisch zu inspirieren und zu mobilisieren – durch eine spezifische Missionsausbildung, die künftig allen Theologiestudierenden offenstehen sollte.[187] Ab 1973 besuchten die angehenden SMB-Missionare ihre Vorlesungen in Luzern, und das Priesterseminar in Schöneck schloss seine Tore.[188] Diese institutionelle Neuordnung stand symbolisch für den Übergang von einer abgeschlossenen Ordensausbildung zu einer offeneren, akademisch einge-

184 Schuwey, Engelbert: Untergang oder Neuaufbruch? Zukunft der Missionsgesellschaften in der Schweiz, in: Wendekreis 78 (5), 1973, S. 9.

185 Stöckli, Fridolin: GK-Mitteilungen, in: ECHO SMB (Nr. 13), 21.08.1967, S. 2.

186 Schelbert, Georg: Brücke zwischen den Kirchen. Die Immenseer Missionare reflektieren ihre Brauchbarkeit, in: Bethlehem-Kalender 50, 1971, S. 18.

187 Ebd., S. 18–19.

188 Amstutz, Josef: Schritt in die Zukunft. Jahresbericht des Generalobern der Immenseer Missionare, in: Wendekreis 78 (12), 1973, S. 26.

bundenen Form missionarischer Bildung, die den veränderten Anforderungen von Kirche und Welt Rechnung tragen sollte.

Angesichts der stetig rückläufigen Zahl junger Mitglieder drohte die Missionsgesellschaft zunehmend zu überaltern. Mitte der 1970er-Jahre waren bereits rund 24 Prozent der Mitglieder über 60 Jahre alt. Zwar bildeten die Vierzig- bis Fünfzigjährigen mit 105 Personen noch die zahlenmässig stärkste Gruppe und nährten die Hoffnung, dass »die Gesellschaft den gegenwärtigen Engpass in der Nachwuchsfrage durchstehen kann«.[189] Doch der demografische Wandel war unübersehbar und stellte die SMB vor neue strukturelle und finanzielle Herausforderungen.

Die wachsende Zahl alter Missionare machte eine vorausschauende Planung hinsichtlich ihrer Pflege, der Bereitstellung entsprechender Mittel sowie baulicher Anpassungen in Immensee erforderlich.[190] Parallel dazu hatten sich die eingeführten Veränderungen in den Spendenkampagnen als ambivalent erwiesen. Zwar führte die stärkere Projektbindung der Zuwendungen zu einem deutlichen Anstieg der Spendeneinnahmen, gleichzeitig standen damit jedoch immer weniger frei verfügbare Mittel bereit, um interne Verpflichtungen – etwa den Lebensunterhalt älterer Mitglieder oder die Versorgung pflegebedürftiger Mitglieder – zu decken.[191]

Doch trotz dieser Zerfalls- und Niedergangserscheinungen blickte die SMB mit einem gewissen Optimismus in die Zukunft. Zum einen deutete sie den Rückgang des europäischen Nachwuchses nicht ausschliesslich als Verlust, sondern auch als Chance: Die »jungen Kirchen« in Afrika und Asien sollten dadurch Gelegenheit erhalten, eine grössere Eigenständigkeit zu entwickeln und eine »einheimische, echt afrikanische bzw. asiatische Gestalt anzunehmen«.[192]

Zum anderen verstand die SMB den Mangel an neuen Priesterberufungen nicht als Hinweis auf eine grundsätzliche Abkehr junger Menschen von der Missionsaufgabe. Vielmehr, so die Einschätzung, würden sich viele weiterhin engagieren, »aber in anderen Formen als bisher«.[193] Die Leitung in der Schweiz interpretierte den Rückgang der Neumitglieder daher als Ausdruck der »Umstrukturierung des kirchlichen Dienstes insgesamt«, in der traditionelle

189 Ebd.

190 Schelbert, Georg: Brücke zwischen den Kirchen. Die Immenseer Missionare reflektieren ihre Brauchbarkeit, in: Bethlehem-Kalender 50, 1971, S. 18.

191 Amstutz, Josef: Gottes Sache und wir. Unser Generalobere an alle Freunde und Wohltäter, in: Bethlehem 75 (12), 1970, S. 535.

192 Schuwey, Engelbert: Untergang oder Neuaufbruch? Zukunft der Missionsgesellschaften in der Schweiz, in: Wendekreis 78 (5), 1973, S. 9.

193 Schelbert, Georg: Brücke zwischen den Kirchen. Die Immenseer Missionare reflektieren ihre Brauchbarkeit, in: Bethlehem-Kalender 50, 1971, S. 20.

Berufsbilder zunehmend durch flexible, funktionsorientierte Formen kirchlicher Tätigkeit ersetzt würden. Zudem habe die wachsende berufliche und soziale Mobilität dazu geführt, dass das klassische »Engagement fürs Leben« an Bedeutung verliere.[194]

In dieser Perspektive zeichnete sich eine neue Organisationsform ab: Immer mehr Priester wie auch religiöse Laien wollten sich nur für eine bestimmte, zeitlich begrenzte Phase der Missionsarbeit verpflichten.[195] Die Vision der SMB sah deshalb vor, dass die Missionsgesellschaft der Zukunft zwar zahlenmässig kleiner, zugleich aber offener und vielfältiger werden sollte. Eine Kerngruppe von lebenslangen Mitgliedern würde weiterhin das Fundament bilden, während sich zusätzliche Mitarbeiter – sei es auf Zeit oder dauerhaft, zölibatär oder verheiratet – in freier Form anschliessen könnten.[196]

Die Möglichkeit, dass sich Diözesanpriester für mindestens fünf Jahre der Missionsgesellschaft Bethlehem angliedern konnten und für diese Zeit – abgesehen vom aktiven und passiven Wahlrecht – dieselben Rechte und Pflichten wie die Mitglieder auf Lebenszeit erhielten, wurde mit dem Generalkapitel 1967 geschaffen und zwei Jahre später umgesetzt.[197] Gleichzeitig wurde auch die zeitlich begrenzte Aufnahme sogenannter nicht-ordinierter Fachleute diskutiert. Dieser »neue […] Typ missionarischer Berufung« sei im Kommen, »ob mit oder ohne unser Zutun«, und deshalb gelte es jetzt, bei seiner Realisierung die Hand zu bieten.[198] Es handele sich nicht zuletzt deshalb um einen zeitsensiblen Entscheid, da der dramatische Rückgang der theologischen Studenten befürchten lasse, dass die Kette des Nachwuchses abzureissen drohe. Je mehr Zeit verstreiche, desto mehr würden die altersmässigen Unterschiede zu einem schwierigen Hindernis: »Welcher junge Mensch bietet seine Mitarbeit einem Werke an, das von mittelalterlichen und alten Männern […] getragen ist?«[199]

194 Kramer, Hugo: Angliederung von Fachleuten (nicht ordiniert) als Missionare auf Zeit, 02.06.1970, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

195 Schelbert, Georg: Brücke zwischen den Kirchen. Die Immenseer Missionare reflektieren ihre Brauchbarkeit, in: Bethlehem-Kalender 50, 1971, S. 20.

196 Schuwey, Engelbert: Untergang oder Neuaufbruch? Zukunft der Missionsgesellschaften in der Schweiz, in: Wendekreis 78 (5), 1973, S. 9. Dies betraf vorerst aber nur Männer, Frauen sollten weiterhin über das »Werk für Laienmissionarinnen« in Fribourg oder über »Interteam« vermittelt werden. Vgl. Kramer, Hugo: Angliederung von Fachleuten (nicht ordiniert) als Missionare auf Zeit, 02.06.1970, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

197 O. A.: Statut für Missionare auf Zeit der Missionsgesellschaft Bethlehem, in: Officiosa SMB (14), 1969, S. 131–132.

198 Kramer, Hugo: Angliederung von Fachleuten (nicht ordiniert) als Missionare auf Zeit, 02.06.1970, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 3.

199 Ebd., S. 2.

Bereits drei Jahre später begann die Missionsgesellschaft deshalb, auch die temporäre Mitarbeit von Laien zu bewerben. In der Zeitschrift *Bethlehem/Wendekreis* wurde die Möglichkeit hervorgehoben, »sein Wissen und Können« in einem »Team Gleichgesinnter« einzubringen:

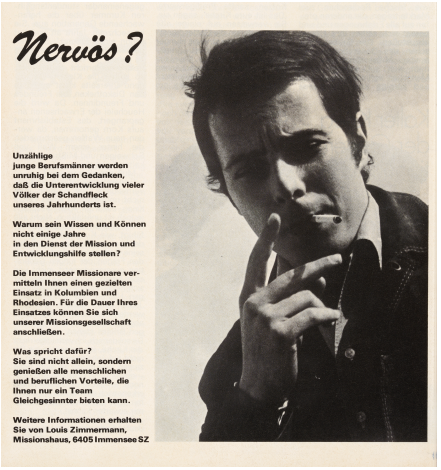

Abbildung 5: Werbeplakat im Bethlehem, 1972
Quelle: O. A.: Werbeplakat, in: Bethlehem 77 (3), 1972, letzte Seite.

Die gewählte Bildsprache dieses Werbeplakats verdeutlicht eindrücklich, welches neue Selbstverständnis die SMB insbesondere in der jungen Bevölkerung zu vermitteln suchte. Der abgebildete Mann – attraktiv, mit Zigarette, in Haltung und Ausdruck vage an James Dean erinnernd – verkörperte Jugend, Freiheit, Unabhängigkeit und ein gewisses Mass an Rebellion. Er steht damit sinnbildlich für den Versuch der SMB, das »missionarische Klima« der Zeit, das hauptsächlich von der Jugend geprägt werde, zu nutzen und sich gleichzeitig von dem Vorwurf zu befreien, dass die SMB »in den Augen dieser Jugend zum Establishment« gehöre.[200] Die Angliederung nicht-ordinierter Fachleute sollte somit nicht nur dem Nachwuchsproblem entgegenwirken, sondern auch eine grundsätzliche Verjüngung und Erneuerung der Missionsgesellschaft bewirken.

200 Zimmermann, Louis: Ihre grösste Sorge? Gespräch mit Dr. Josef Amstutz, in: Wendekreis 77 (12), 1972, S. 27.

SMB quo vadis? – neue und alte Bruchstellen

Der Versuch, das Personal der Missionsgesellschaft Bethlehem durch temporär angegliederte Männer zu erweitern, wurde innerhalb der Gemeinschaft intensiv und kontrovers diskutiert. Während die befristete Missionstätigkeit externer Priester weitestgehend Zustimmung fand, stiess die geplante Einbindung religiöser Laien auf erhebliche Vorbehalte. Die Bemühungen der Leitung, die Formen des missionarischen Engagements zu revidieren und an veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen anzupassen, stellten die Tragfähigkeit der Gesellschaft auf die Probe.

Zwar war man sich bewusst, dass die Entscheidung, »Laienmissionare auf Zeit« aufzunehmen, eine Weichenstellung bedeutete – doch über die langfristigen Folgen herrschte Unsicherheit. In den Diskussionen wurde deutlich, dass diese Entwicklung ein hohes Mass an institutioneller und geistlicher Flexibilität erforderte: »Sind wir bereit die Jugend von 1950 in der SMB zu akzeptieren« und auch »andersartige Leute aufzunehmen«, die nicht durch die internen Institutionen gegangen und dadurch »unseren Vorstellungen und unserem Habitus« möglicherweise nicht mehr entsprächen?[201] Diese Überlegungen führten zu einer grundlegenderen Selbstbefragung: »Sind wir aufgeschlossen genug unsere Gewohnheiten für relativ anzusehen und uns von neuen Impulsen bewegen zu lassen?«[202]

Die Frage nach den »Laienmissionaren auf Zeit« berührte damit zentrale identitäre Themen der SMB – nach Profil und Organisationsform der Gesellschaft und ihrer religiösen Prägung, nach dem Verhältnis von ordinierten Priestern und Brüdern und nach der Beziehung zwischen Heimatbasis in der Schweiz und Missionsgebieten. In den Debatten akzentuierten sich sowohl neue als auch bestehende Spannungslagen und Reibungsmomente, die weit über diesen organisatorisch-strukturellen Reformversuch hinausreichten.

Alt vs. Jung – neue Spaltungslinien

Ein entschiedener Gegner der Aufnahme nicht-ordinierter Mitarbeiter auf Zeit äusserte im internen Publikationsorgan *Forum* seine Besorgnis, dass diese Entwicklung das Ende der Missionsgesellschaft Bethlehem einleiten könnte. Zwar erkannte er das Potenzial, durch die neue Regelung Menschen zu gewinnen, die »etwas Gutes« tun wollten, doch befürchtete er eine Verwässerung des religiösen Profils der Gemeinschaft. Eine »ernsthafte, religiöse Einstellung« werde nicht

201 Heim, Walter: Die SMB in Bewegung, in: FORUM 3 (1), 1970, S. 3.
202 Ebd.

ausdrücklich verlangt, warnte er und unterstellte den Befürwortern dieser Öffnung, sie wollten die SMB »zu einem blossen kirchlichen Zweck-Verband, einer Arbeitsgemeinschaft oder einer blossen kirchlichen Dienststelle nivellieren«, in der die bisherige Spiritualität der Gemeinschaft nur noch als hinderlicher Ballast erscheine.[203] In einem weiteren Beitrag vertiefte der Kritiker seine Argumentation, indem er der SMB vorwarf, sich zunehmend in Richtung einer »Bundesstelle für Entwicklungshilfe« zu bewegen. Eine solche Institution, so seine Befürchtung, könne zwar administrativ funktionieren, aber kein inneres Zugehörigkeitsgefühl hervorrufen, denn kein Entwicklungshelfer habe zu dieser Amtsstelle ein inneres Verhältnis, liebe sie und empfinde ihr gegenüber Loyalität.[204]

Diese Kritik traf zwei zentrale Punkte, die in der internen Diskussion immer wieder auftauchten: zum einen die Frage nach dem religiösen Profil der SMB, zum anderen die nach ihrer Organisationsform und dem Verhältnis der Mitglieder zur Gemeinschaft. Die SMB war ursprünglich nicht als Ordensgemeinschaft, sondern als Gemeinschaft von Weltpriestern und Brüdermissionaren gegründet worden. Diese Struktur hatte seit jeher eine gewisse Unschärfe in Fragen der Spiritualität, der Lebensführung und der inneren Ordnung mit sich gebracht – eine Unschärfe, die in Phasen des Wandels besonders deutlich zutage trat.

Während bis zum Generalkapitel von 1957 eine zunehmende »Ordensangleichung« zu beobachten war – beispielsweise durch einen strengen Tagesablauf und strikte Verhaltensvorschriften –, betonte das Generalkapitel von 1967 stärker den Gemeinschaftscharakter der SMB. Die sachlich-nüchterne Sprache der revidierten Konstitutionen rief allerdings neue Irritationen hervor, sodass das folgende Generalkapitel von 1974 gezwungen war, die Frage nach der eigenen Spiritualität erneut in den Mittelpunkt zu rücken.[205]

Die spirituellen Grundlagen der Missionsgesellschaft Bethlehem gründeten auf dem namensgebenden »Bethlehem« als Ort der Menschwerdung Gottes in Einfachheit, Demut, Armut und Gehorsam.[206] Gerade diese sogenannten »Bethlehem-Ideale« wurden innerhalb der Gesellschaft in den 1970er-Jahren zunehmend unter dem Schlagwort »Generationenprobleme« kontrovers diskutiert. Vertreter der älteren Generation beklagten, dass der wachsende Wohlstand und

203 Ebd., S. 60.

204 Dillier, Kasimir: SMB wohin?, in: FORUM 4 (3), 1971, S. 12.

205 Eberle, Armin: Die Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee, in Rhodesien/Zimbabwe 1947–1980. Eine Mission in der Dekolonisationsphase, Lizentiatsarbeit, Universität Zürich, 1985, S. 26.

206 Missionsgesellschaft Bethlehem: Konstitutionen. Generalkapitel 1974 Immensee, Immensee 1974, StALU, Archiv SMB.

die verbreitete Ablehnung gegenüber allem, was an Ordensleben erinnere, den Willen zur Armut geschwächt oder gar verdrängt hätten.[207]

Dem hielten Mitglieder der ›jüngeren Generation‹ eine andere Sichtweise entgegen. Sie verwiesen darauf, dass unter den Bedingungen der wirtschaftlichen Unsicherheit der 1930er-Jahre oder der Kriegswirtschaft der 1940er-Jahre der Eintritt in die Gemeinschaft durchaus einen Schritt in grössere materielle Sicherheit bedeutet habe, »wenn man von einem anspruchslosen Daheim sich an den Tisch Bethlehems mit dem täglichen Wein setzte«.[208] In der Gegenwart jedoch, so der Kommentar weiter, habe sich der Kontext radikal verändert. Neue Formen der Askese seien nicht geringer zu schätzen, da heutige Bedürfnisse andere seien und etwa der bewusste Verzicht auf Auto und Fernsehen einen ebenso konsequenten, vielleicht sogar radikaleren Ausdruck gelebter Armut darstelle.[209]

Das Generalkapitel 1967 betonte in seinen Beratungen, dass Armut im eigentlichen Sinne für den heutigen Menschen Entbehrung und Unsicherheit bedeute – »was wir von uns nicht sagen können«.[210] Die »evangelische Armut« wurde daher nicht primär als materielle Bedürftigkeit verstanden, sondern als Haltung der Uneigennützigkeit und Anspruchslosigkeit. Sie sollte sich darin zeigen, dass die einzelnen Mitglieder das Ergebnis ihrer Arbeit nicht als persönliches Eigentum betrachteten, sondern es der Gemeinschaft zur Verfügung stellten.[211]

Gleichzeitig wurde jedoch auf eine damit verbundene Gefahr hingewiesen: Das Streben nach Besitz, Ansehen und Macht, dem der Einzelne offiziell entsage, könne auf die Ebene der Gemeinschaft verlagert und dort »umso hemmungsloser ausgelebt« werden.[212] Diese Reflexion traf einen wunden Punkt – denn die Missionsgesellschaft Bethlehem stand in der schweizerischen Öffentlichkeit in dem Ruf, eine wohlhabende Institution zu sein. Während manche sie als »grosses Unternehmen wie jedes andere auch« betrachteten, gab es auch durchaus Kritik an den »Kapitalisten« in Immensee.[213] Auch die eingangs erwähnte Simplon-Gruppe widmete sich dieser Thematik und empfahl dem Generalkapitel von 1981, die Finanzpolitik »stärker und entschiedener auf ethische Kriterien« zu stützen und insbesondere Beteiligungen an multinationalen Konzernen (»Multis«) abzustos-

207 Blöchliger, Max: Bericht des Generalobern an das Generalkapitel SMB 1967, Juli 1967, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.), S. 12.
208 Clerici, Luigi: 2. Einführungsreferat anlässlich des SMB-Tags, in: ECHO SMB 28 (6), 1964, S. 206.
209 Ebd.
210 Zurfluh, Werner: GK-Mitteilungen, in: ECHO SMB (Nr. 14), 28.08.1967, S. 2.
211 Ebd., S. 2.
212 Blöchliger, Max: Meine lieben Mitbrüder, in: ECHO SMB 31 (1), 1967, S. 1.
213 Kremer, Eva-Maria: ‹Heidenkinder, Kühe und Rinder›. Das Missionshaus im Urteil seiner Nachbarn, in: Bethlehem 76 (4), 1971, S. 9.

sen.[214] Es war wohl nicht zuletzt auch diese finanzielle Stärke der SMB – ungeachtet ihrer Selbstbeschreibung als Gemeinschaft in Armut –, die sie in den Augen der antikapitalistisch gesinnten »68er«-Jugend als Teil des »Establishments« erscheinen liess.

Auch in der Frage des Gehorsams traten die Spannungen zwischen den Generationen innerhalb der Missionsgesellschaft Bethlehem deutlich zutage. Vertreter der älteren Mitglieder sahen einen Autoritätsschwund, ja eine eigentliche Gehorsamskrise und befürchteten, dass dadurch »bethlehemitische Ideale« gefährdet seien.[215] Gehorsam wurde in ihrer Auffassung als Antwort auf den Willen Gottes verstanden – als Ausdruck selbstlosen Dienstes und als Voraussetzung brüderlicher Gemeinschaft:

»Gehorsam ist Antwort auf den Willen Gottes und Verfügbarkeit zu selbstlosem Dienst. Es geht in ihm immer um Einübung und Ausübung der Bruderliebe. […] Die Arbeit vieler verlangt Einheit des Zusammenwirkens und daher Autorität und Gehorsam.«[216]

Die jüngere Generation hingegen stellte dieses Verständnis zunehmend in Frage. Sie sah im traditionellen, hierarchisch geprägten Gehorsamsbegriff ein Relikt vergangener Zeiten, das nach den Erfahrungen totalitärer Systeme und autoritärer Kirchenstrukturen nicht mehr glaubwürdig sei. Gehorsam, so ihr Argument, dürfe kein Selbstzweck bleiben, sondern müsse sich durch Sinnhaftigkeit legitimieren.[217] Vor diesem Hintergrund forderten die ›Jüngeren‹, den kirchlich-institutionellen Gehorsam durch eine neue Kultur des Gesprächs zu ersetzen. Sie plädierten für einen »entscheidende[n] Schritt in der Richtung auf eine kollegialere und demokratische Regierungsform« innerhalb der Missionsgesellschaft, der unvermeidlich sei.[218] Sie zielten auf eine Umgestaltung des internen Machtgefüges, in der Autorität nicht länger auf hierarchischer Unterordnung, sondern auf partizipativer Verantwortung beruhen sollte.

Eine Massnahme zur Förderung des innergesellschaftlichen Dialogs bestand in der Reform des internen Mitteilungsorgans der SMB. Das bisherige *Echo* wurde in eine neue »Familienzeitschrift« mit dem Titel *Forum* umgewandelt, die jedem Missionar die Möglichkeit eröffnen sollte, »frisch von der Leber weg« zu schreiben.[219] Offizielle Verlautbarungen der Leitung wurden fortan im gesonderten *Of-*

214 Egli, Max; Eigel, Walter; Eugster, Josef u. a.: Zukunft unserer Gesellschaft – eine Vision, in: FORUM 13 (2), 1980, S. 58. Dieser spannende Aspekt, der hier aufgeworfen wurde, konnte leider anhand der verfügbaren Quellen nicht weiter verfolgt werden.

215 Isler, Walter: 1. Einführungsreferat anlässlich des SMB-Tags, in: ECHO SMB 28 (6), 1964, S. 200–203.

216 Zurfluh, Werner: GK-Mitteilungen, in: ECHO SMB (Nr. 14), 28.08.1967, S. 2.

217 Clerici, Luigi: 2. Einführungsreferat anlässlich des SMB-Tags, in: ECHO SMB 28 (6), 1964, S. 205.

218 Blöchliger, Max: Bericht des Generalobern an das Generalkapitel SMB 1967, Juli 1967, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.), S. 11.

219 O. A.: Vom ECHO zum FORUM, in: FORUM 1 (1), 1968, S. 3–4.

ficiosa veröffentlicht. Diese Umgestaltung wurde von vielen Mitgliedern mit grossem Wohlwollen aufgenommen, spiegelte sie doch – so ein Kommentar – »etwas von dem Frühling, der über Bethlehem aufgesprungen« sei.[220] Man verband damit die Hoffnung, den Dialog zwischen Leitung und Basis zu institutionalisieren und dadurch interne Spannungen zu entschärfen. Eine verbesserte Kommunikation schien geeignet, Missverständnisse zu vermeiden und das Gemeinschaftsgefühl zu stärken.[221]

Noch wenige Jahre zuvor hatte der damalige Generalobere Max Blöchliger den begrenzten Informationsfluss mit dem Hinweis gerechtfertigt, das *Echo* sei »nicht dicht«. Immer wieder komme es vor, dass die Zeitschrift »gedankenlos an Orte hingetragen oder weggeworfen« werde und so als »herrenloses Gut jedermann zugänglich« sei.[222] Erst wenn die Mitglieder »dichter« würden – also Diskretion gewährleisteten –, könne auch die Leitung offener kommunizieren und die Gemeinschaft stärker in Entscheidungsprozesse einbeziehen.[223]

Trotz der Bemühungen kam das *Forum* als Plattform für einen echten innergesellschaftlichen Austausch nie richtig in Schwung. Manche interpretierten dies als Ausdruck einer »gewissen Müdigkeit und eines gewissen Erschlaffens des Erneuerungswillens in den eigenen Reihen«.[224] Andere äusserten vor allem Enttäuschung darüber, dass die hohen Erwartungen an mehr Partizipation und Transparenz nicht erfüllt wurden.[225] Zwar wurde die »Mitverantwortung« der Mitglieder offiziell gefördert, doch sollte, wie ein Beobachter festhielt, »das Wort ›demokratisch‹ vermieden werden«.[226]

Eine wirkliche Aufweichung der hierarchischen Strukturen fand daher nicht statt. Die begrenzte Umsetzung der angekündigten Reformen führte vielmehr zu einer wachsenden Ernüchterung und teilweise zu Resignation unter den Mitgliedern. Das *Forum* als Symbol einer erhofften neuen Kommunikationskultur wurde eher zum Indikator der inneren Ambivalenz der SMB zwischen dem Anspruch auf Erneuerung und der Persistenz traditioneller Machtverhältnisse.

In seiner Rückschau auf die vergangenen zehn Jahre hatte der amtierende SMB-Generalobere, Max Blöchliger, bereits 1967 den Verdacht geäussert, dass sich in den intensiven innergesellschaftlichen Diskussionen nicht nur die

220 Brändle, Jakob: Brief aus Afrika, in: FORUM 1 (5), 1968, S. 263.

221 Traber, Michael: Missionspropaganda zu Handen von P. Othmar Rüegg, 23.08.1967, StALU, Archiv SMB, Propagandakommission, Schweiz, S. 6.

222 Blöchliger, Max: Diskretion, in: ECHO SMB 26 (6), 1962, S. 136.

223 Ebd.

224 Achermann, Anton: Halbzeitgedanken über die Zukunft der SMB, in: FORUM 4 (2), 1971, S. 5.

225 Rüegg, Othmar: SMB Region Gwelo. Berichterstattung z. Hd. der Superiorenkonferenz 1971, 07.04.1971, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.), S. 2.

226 Ehrler, P.: Protokoll: Gemeinsame Besprechung »Berejena-Matibi«, 11.09.1968, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 1.

gesellschaftlichen Umbrüche der Zeit widerspiegelten, sondern sich auch ein strukturelles Symptom innerer Lähmung zeigte. Es sei, so seine Einschätzung, »zu viel Zeit und Musse« vorhanden gewesen, um sich mit internen Problemen zu beschäftigen – ein Zustand, der Ausdruck nachlassender Dynamik sei.[227] Tatsächlich hatte die SMB zwischen 1957 und 1967 kein einziges neues Missionsgebiet übernommen – ein deutlicher Bruch mit der expansiven Aufbauphase des vorangegangenen Jahrzehnts. Diese Stagnation, so Blöchliger, habe die Spann- und Anziehungskraft der SMB zurückgehen lassen.[228]

Als Ursache nannte er die Vielzahl offener Fragen und Probleme, die sich im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils und der »ganzen heutigen Entwicklung« ergeben hätten. An Einladungen und »dringenden Hilferufen« zur Übernahme neuer Aufgaben habe es nicht gefehlt; doch die SMB habe bewusst gezögert – einerseits wegen des dramatischen Rückgangs religiöser Berufungen, andererseits aufgrund der wachsenden Unsicherheit darüber, wie Missionsarbeit in Zukunft überhaupt gestaltet werden sollte.[229]

Diese bereits in den 1960er-Jahren einsetzende Verunsicherung verstärkte sich in den folgenden Jahren noch weiter, befeuert durch die innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen und die gesellschaftlichen Umbrüche der Nachkonzilszeit. Innerhalb der SMB führte dies zunehmend zu einer Polarisierung: Die ›jüngere Generation‹, vor allem in der Schweiz, drängte auf Aufbruch und Neugestaltung sämtlicher Strukturen; die älteren Mitglieder hingegen reagierten mit wachsender Resignation. Die Entwicklungen um ›1968‹ liessen damit eine paradoxe Situation entstehen: Einerseits strebte die SMB nach Erneuerung, andererseits lähmten innere Spannungen und strukturelle Unsicherheiten ihre Handlungsfähigkeit.

Hier vs. dort – bekannte Probleme neu aufgelegt

Mit dem Eintritt in eine neue Phase der Missionsarbeit, in der die grosse Expansion mit vielen Bauprojekten allmählich ihr Ende fand, ergaben sich auch

227 Blöchliger, Max: Bericht des Generalobern an das Generalkapitel SMB 1967, Juli 1967, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.), S. 24.

228 Ebd. Im Zuge des Generalkapitels 1967 wurde die Übernahme von zugeteilten Gebieten gänzlich aufgegeben und stattdessen zeitlich befristete Projekteinsätze als »Arbeit auf Ablösung« hin beschlossen, so etwa ab 1969 in Sambia und in den 1970er-Jahren in verschiedenen lateinamerikanischen und afrikanischen Ländern.

229 Ebd., S. 6. Diese Beobachtung machte Walbert Bühlmann, Dozent für Missionswissenschaft an der Universität Fribourg, in seinem Buch über die Kirche in Afrika von 1963 auch auf allgemeiner Ebene: Die Missionare in Afrika seien im Grossen und Ganzen durch die Ereignisse der letzten Jahre eher müde, unsicher und etwas pessimistisch geworden. Bühlmann, Walbert: Afrika, Mainz 1963, S. 311.

tiefgreifende Veränderungen für die Brüdermissionare innerhalb der Missionsgesellschaft Bethlehem.[230] Die Anpassung an neue Aufgabenfelder war jedoch nur ein Aspekt der wachsenden Spannungen zwischen ordinierten Priestern und Brüdern. Bereits zu Beginn der 1960er-Jahre zeichnete sich ein deutlicher Rückgang bei der Nachwuchsrekrutierung der Brüder ab. Die Diskussionen über die Ursachen dieser Entwicklung eröffnen Einblicke in das strukturelle Verhältnis der beiden Berufsstände innerhalb der SMB. Besonders deutlich traten die Differenzen im Zuge der Debatten um die Integration von Laienmitarbeitern hervor, die das traditionelle Gefüge von Autorität und Zuständigkeit zusätzlich herausforderten.

In seinem Bericht an das Generalkapitel 1967 hob der Generalobere Max Blöchliger hervor, dass eine der zentralen Aufgaben der letzten Jahre die zeitgemässe Gestaltung des Brüderinstituts gewesen sei, um dessen stärkere Einbindung in die Gemeinschaft zu gewährleisten. Zwischen 1963 und 1966 sei es zu einem nahezu vollständigen Ausfall an Brüderberufungen gekommen.[231] Die Anzahl der Brüder in der SMB hatte bis 1958 stetig zugenommen, stagnierte aber seither auf diesem Niveau.[232]

Angesichts dieser Entwicklung erschien es zunehmend sinnlos, weiterhin gezielt für den Brüderberuf zu werben. Wie Blöchliger feststellte, würden sich »eigentliche Brüderinteressenten« heute eher einem traditionellen Klosterorden anschliessen. Innerhalb der SMB gewannen deshalb Stimmen Gewicht, die in der Aufnahme von Laien auf Zeit eine zeitgemässe Antwort sahen. Diese »heutige Jugend«, so die Argumentation, suche nach Möglichkeiten, ihr aus christlichen Grundsätzen motiviertes Humanitätsideal praktisch zu verwirklichen.[233]

Andere Stimmen innerhalb der SMB plädierten dafür, künftig verschiedene Typen von Mitarbeitern parallel einzusetzen, sodass Laienhelfer und Missionsbrüder nebeneinander bestehen könnten.[234] Ein Skeptiker hingegen äusserte erhebliche Bedenken. Er befürchtete, dass der Wirkungsbereich temporärer Mitarbeiter aufgrund mangelnder Orts- und Sprachkenntnisse ohnehin begrenzt bleiben würde. Zudem kritisierte er den »Knoblauchgeschmack des Imperialismus«, der dem »Entwicklungshelfer« anhafte. Im Gegensatz dazu sei die Bezeichnung »Bruder« frei von solcher Überheblichkeit und vermittle Hilfe als familiäre Verpflichtung, nicht als Ausdruck struktureller Überlegenheit.[235]

---

230 Ehrler, P.: Protokoll: Gemeinsame Besprechung »Berejena-Matibi«, 11.09.1968, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 1.

231 Blöchliger, Max: Bericht des Generalobern an das Generalkapitel SMB 1967, S. 5.

232 Kramer, Hugo: Personalstatistik der SMB, in: Officiosa SMB (6), 1970, S. 58.

233 Schlatter, August: Bruder oder Entwicklungshelfer?, in: FORUM 4 (5), 1971, S. 6–7.

234 Wild, Karl: Bruder oder Entwicklungshelfer – eine Antwort, in: FORUM 4 (5), 1972, S. 1.

235 Hilber, Jakob: Missionare auf Zeit, in: FORUM 5 (1b), 1972, S. 33–34.

Doch die Diskussion über neue Mitarbeitermodelle berührte weit mehr als organisatorische Bereiche. Sie öffnete den Blick auf die grundlegenden Beziehungs- und Machtverhältnisse innerhalb der SMB. Ein Bruder formulierte die Frage, ob der Rückgang des Brüdernachwuchses nicht auch hausgemacht sei. Während die religiöse Autorität der Priester als selbstverständlich galt, werde die fachliche Kompetenz der Brüder häufig unzureichend anerkannt.[236] Viele Priester mischten sich, so sein Vorwurf, in die Aufgabenbereiche der Brüder ein und reduzierten diese faktisch auf die Rolle ausführender Organe.[237] Eine solche paternalistische Haltung sei vielleicht früher verständlich gewesen, als zahlreiche Brüder ohne abgeschlossene Berufsausbildung in die Gesellschaft eintraten und deshalb der Führung des Priesters bedurft hätten.[238] Doch die zunehmende fachliche Qualifizierung der nicht-ordinierten Brüder müsse nun auch im Sinne einer verstärkten Wertschätzung und Integration anerkannt werden. Dies würde auch die Priester von Aufgaben entlasten, die »im Widerspruch zu ihrem Amte« stünden und damit den drohenden Priestermangel entschärfen.[239]

Neben den Kompetenzfragen wurde zunehmend auch das zwischenmenschliche Verhältnis zwischen Priestern und Brüdern thematisiert. Viele Stimmen forderten eine grundlegende Revision des internen Umgangs, weil die Brüder noch immer nicht als gleichwertige Mitglieder anerkannt würden:

»Weiter möchte ich sagen, man solle den Bruder ganz ernst nehmen, als Persönlichkeit und als Mitbruder. Er ist nicht Priester, hat aber die gleiche Promissio abgelegt und deshalb ist er gleichviel Missionar. Es besteht darin wirklich kein Unterschied. Leider aber macht man immer noch Unterschiede, die gar nicht berechtigt sind. […] Klassenunterschiede sollte man nicht spüren, gerade nicht in einer Missionsgesellschaft.«[240]

Wie stark die Hierarchie zwischen Brüdern und Priestern tatsächlich verankert war, zeigte sich an der Reaktion eines anderen Bruders, der sich erstaunt über die mutigen und offenen Worte äusserte und festhielt, »dass man vor 20 Jahren ein solches Wort nicht hätte sagen dürfen«.[241] In einem weiteren Beitrag wurde betont, dass Brüder bis 1960 innerhalb der Gesellschaft »bemerkenswert« diskriminiert worden seien – sie hätten eine »von den Priestern verschiedene Klasse« gebildet.

Diese soziale Differenz sei allerdings weniger in den Missionsgebieten selbst, sondern vor allem an der schweizerischen Heimatbasis spürbar gewesen. Während die Brüder im Einsatz oft auf Augenhöhe mit den Priestern arbeiteten und

236 O. A.: Bruder – heute, in: ECHO SMB 27 (2), 1964, S. 78.
237 Borner, Julius: Zur Diskussion über die Brüder, in: ECHO SMB 28 (4), 1964, S. 131.
238 Galliker, Walter: Bruder – gestern, in: ECHO SMB 28 (3), 1964, S. 108.
239 Borner, Julius: Zur Diskussion über die Brüder, in: ECHO SMB 28 (4), 1964, S. 131.
240 O. A.: Bruder – heute, in: ECHO SMB 27 (2), 1964, S. 78.
241 Vock, Willi: Zum Thema »Bruder – heute«, in: ECHO SMB 28 (3), 1964, S. 109.

ihre praktische Kompetenz geschätzt wurde, empfanden viele den Aufenthalt in der Schweiz als ernüchternd. Dort, so berichtete einer, habe man »die Nadelstiche des Klassenunterschieds« besonders deutlich zu spüren bekommen.[242]

Insbesondere die Region Gwelo im kolonialen Simbabwe wurde als eigentlicher »Katalysator eines sozialen Wandels in der ›Befreiung der Brüder‹« beschrieben, die positive Impulse in die Schweiz ausgestrahlt habe.[243] Das Missionsgebiet im südlichen Afrika wurde hier als Nährboden für progressive Entwicklungen der Gesamtgesellschaft präsentiert, in dem eine egalitärere Zusammenarbeit zwischen Brüdern und Priestern gelebt wurde und die konkreten Aufgaben der nicht-ordinierten Mitglieder stets über den ihnen eigentlich zugewiesenen Kompetenzen lagen. Dass die koloniale Situation in der Mission einen egalisierenden Effekt auf alle SMB-Vertreter ausübte und damit einen Möglichkeitsraum für einen gewissen sozialen Aufstieg darstellte, erscheint plausibel. Klassenunterschiede traten hinter die rassistische Struktur der Gesellschaft zurück und ermöglichten eine höhere soziale Gleichrangigkeit.

Im Verlauf der 1970er-Jahre trat eine zunehmend deutliche Distanz zwischen der Leitung in der Schweiz und den Missionaren im kolonialen Simbabwe zutage. Während die Generalleitung in Immensee die Entwicklungen in der Heimat als notwendige Modernisierung verstand, wurde dies in der Mission häufig als Entfremdung wahrgenommen, als fehlendes Verständnis der realen Begebenheiten und Herausforderungen vor Ort.[244] Im Zusammenhang mit der geplanten Angliederung von Laienmitgliedern – insbesondere verheirateten Männern – kamen diese Spannungen zum Ausdruck. Die Missionare im südlichen Afrika äusserten Skepsis: Die Zeit für ein solches Experiment sei vielleicht in der Schweiz schon gekommen, »doch kaum hier draussen«.[245]

Diese Kluft zwischen einer als zu progressiv wahrgenommenen Zentrale und der missionspraktischen Realität im Einsatzgebiet wurde vor allem als Ausdruck mangelnder Einsicht der Leitung gedeutet. Die Abwehrhaltung vieler Missionare »gegen alles, was von Immensee kommt«, sei, so ein Kommentar, darauf zurückzuführen, dass viele Diskussionen »allzu typisch den Stempel europäischer Provenienz« trügen und »in Gottes Namen nur schlecht auf unsere Verhältnisse passen«.[246] Die Generalleitung, so der Vorwurf, übersehe, dass die Missionare vor

242 Brühwiler, Konrad: Etappen des Bruder-Verständnisses, in: FORUM 8 (3), 1975, S. 44.

243 Ebd.

244 O. A.: Protokoll der Regionalratssitzung, Regionalhaus Driefontein, 23.10.1972, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

245 Eberle, P.: Protokoll der Regionalratssitzung vom 30. Januar 1975 im Regionalhaus Driefontein, 30.01.1975, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

246 Rohner, Johannes: Mission gegen Heimat, in: FORUM 6 (1), 1973, S. 12.

Ort die Gegebenheiten sehr viel besser beurteilen könnten. Ohne deren Einbindung in zentrale Entscheidungen drohe die Gefahr eines »religiöse[n] Imperialismus«.[247]

Gleichzeitig erkannten manche Stimmen innerhalb der SMB, dass sich auch die Missionare selbst in einer ambivalenten Position befanden. Ihre doppelte Zugehörigkeit – einerseits zur Missionsgesellschaft in der Schweiz, andererseits zur lokalen Kirche im Einsatzgebiet – führte immer wieder zu Loyalitätskonflikten.[248] Gerade im Zusammenhang mit der Aufnahme sogenannter »Missionare auf Zeit« wurde aus der Diözese Gwelo darauf hingewiesen, dass aufgrund der bereits etablierten Lokalkirche vor Ort eher ortsansässige Mitarbeiter engagiert werden sollten, um die Afrikanisierung der Kirche nicht noch weiter zu verzögern. Schlussendlich bedeute der Aufbau einer einheimischen Kirche, dass »wir uns als die letzten Missionare« betrachten müssten.[249] Die Einführung neuer Kräfte aus der Heimat erscheine deshalb wenig sinnvoll und könnte, so die Mahnung, als »Neo-Kolonialismus« erscheinen.[250]

In der Diskussion um eine Ausweitung der SMB-Mitgliedschaft traten erneut alte Bruchstellen im Gesellschaftskonzept zutage. Immer wieder wurde dabei die Distanz zwischen der Leitung in der Schweiz und den Missionaren im Einsatz thematisiert – ein Spannungsfeld, das nicht nur geografisch, sondern auch ideologisch und zeitlich als ein solches verstanden wurde. Die Situation im kolonialen Simbabwe wurde als zeitlich retardierter Kontext gedeutet, der sich den in Europa geführten Modernisierungsdiskursen entzog. Viele Missionare äusserten »ein gewisses Unbehagen bzw. eine gewisse Entfremdung« gegenüber der Zentralleitung und der Heimat, zugleich aber auch die Überzeugung, »dass Europas Uhren anders laufen« und dass man sich in der Mission deshalb nicht »jede Krise und unerprobte Denkrichtung zu eigen« machen müsse – zumal es vor Ort »genug eigene und eigenartige Krisen« zu bewältigen gebe.[251]

Diese Wahrnehmung einer globalen Ungleichzeitigkeit diente dazu, die Spannungen zwischen Heimat und Mission erklärbar zu machen und – wie im folgenden Kapitel gezeigt werden soll – abweichendes Handeln zu legitimieren. Zugleich zeigt sich darin, wie stark die Vorstellung diachroner Entwicklungsstu-

247 Hilber, Jakob: Missionare auf Zeit, in: FORUM 5 (1b), 1972, S. 33–34.

248 Eberle, P.: Protokoll der Regionalratssitzung vom 30. Januar 1975 im Regionalhaus Driefontein, 30.01.1975, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

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

250 Ebd.

251 Wyss, Josef: Personalbericht der Region Gwelo z.H. des Herrn Generalobern SMB, 22.07.1978, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.).

fen, also einer zeitlich versetzten Modernität, auch innerhalb der Missionsgesellschaft selbst wirksam blieb. Die koloniale Situation vor Ort wurde dabei nicht grundsätzlich hinterfragt, sondern vielmehr durch die Betonung ihrer Spezifika als trennendes Element hervorgehoben.

Mit dieser Verweigerung, die Gleichzeitigkeit anzuerkennen, setzte sich eine subtile, aber wirkungsvolle koloniale Machtpraxis fort. Diese Haltung, die Johannes Fabian als »all-pervading denial of coevalness« – als tief verankerte Weigerung, die Gleichzeitigkeit »between the West and the Rest« anzuerkennen – bezeichnet hat, erwies sich in der SMB als Rückzugsort für koloniale Denkformen.[252] Sie ermöglichte es, Differenzen aufrechtzuerhalten und Hierarchien zu stabilisieren, gerade in einer Phase, in der andere Grenzziehungen zunehmend an Bedeutung verloren.

Denn bemerkenswert ist, dass die temporale Distanzierung gegenüber den Modernisierungsbestrebungen der Schweizer Leitung häufig mit einem dezidiert kolonialen Vokabular artikuliert wurde. Der Vorwurf eines »religiösen Imperialismus« oder des »Neo-Kolonialismus« gegenüber Immensee lässt sich vor allem als Versuch deuten, die von der Leitung intendierten Reformen zu delegitimieren. In der praktischen Missionsrealität – auch dies wird im folgenden Kapitel gezeigt – erwiesen sich koloniale Denk- und Handlungsmuster als äusserst stabil und prägten die Arbeit vieler Missionare im Einsatz weiterhin nachhaltig.

Die weitreichenden Bemühungen um eine Modernisierung der SMB waren ein Versuch, den Forderungen einer jüngeren Generation und den veränderten religiösen wie gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gerecht zu werden. Sie führten zu tiefgreifenden Transformationen: Die Öffnung der Schulausbildung in Immensee und die Neuausrichtung der Öffentlichkeitsarbeit machten die SMB anschlussfähig an neue gesellschaftliche Kontexte, sicherten ihr Fortbestehen und verliehen ihr ein neues Profil.

Doch diese Reformen stiessen auf deutliche Gegenwehr. In den gesellschaftsinternen Auseinandersetzungen um Autorität, Gesellschaftsstruktur und Partizipation sowie in der Resonanz aus der katholischen Öffentlichkeit auf inhaltliche Neuorientierungen trat die Wirkmächtigkeit tradierter Ordnungslogiken deutlich zutage. Gerade die angestrebte Modernisierung eröffnete ein Spannungsfeld zwischen Anpassung und Beharrung, in dem sich die Virulenz kolonialer Deutungsmuster manifestierte. Die Abwehr antirassistischer Impulse seitens konservativer Unterstützer:innen, die Skepsis gegenüber den »zu modernen« Entwicklungen in der Schweiz seitens der Missionare im Einsatz oder die fortdauernde Berufung auf kulturelle und zeitliche Differenz – all dies lässt sich als Arbeit an

252 Fabian, Johannes: Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects, New York 1983, S. 35.

der Grenze lesen: als Versuch, jene Wissens- und Autoritätsordnungen zu bewahren, deren Fundament in der kolonialen Dichotomie von ›Eigenem‹ und ›Fremdem‹ lag. Der eruptive Charakter der Veränderungen um »1968« für die Missionsgesellschaft Bethlehem kann somit nur in einer überkreuzten Betrachtung unterschiedlicher Quellen vollständig erfasst werden.

6. Dekolonisierung verhandeln. Kontaktzone im Umbruch

Der Prozess der Dekolonisierung, der innerhalb von drei Jahrzehnten zur Unabhängigkeit der meisten ehemaligen Kolonien führte, veränderte die geopolitischen Bedingungen fundamental. Er lässt sich jedoch weder auf eine rein politische Dimension reduzieren noch als Geschichte eines abrupten Bruchs oder Wandels erzählen. Die Übertragung politischer Souveränität war meistens ein langwieriger Prozess, der Verhandlungen, Zwischenstufen und anhaltende Konflikte umfasste. Sie lässt sich daher kaum in der Konzentration auf das Hissen einer neuen Flagge oder in einer »light-switch«-Perspektive erfassen.[1] Wenn anstelle einer rein politischen Interpretation die »Dekolonisierung des Geistes« – um mit Léopold Senghor zu sprechen[2] – in den Blick genommen wird, eröffnen sich Möglichkeiten, Konvergenzen und Divergenzen zwischen sozialen Veränderungen und politischer Dekolonisation zu untersuchen. Dadurch rücken Akteur:innen in den Fokus, die Teil dieser Geschichte waren und den Prozess einer umfassenden gesellschaftlichen Neuordnung beeinflussten, aber in einer streng politischen Betrachtung aussen vor bleiben würden.[3]

In einer periodisierenden Perspektive erscheinen die Entwicklungen im kolonialen Simbabwe als verzögert, als anachronistische Ausprägung der Dekolonisation. Unter dem Eindruck der globalen Dekolonisationsbewegung und des verstärkten befreiungsnationalen Widerstandes im Land selbst radikalisierte sich die Siedlerpolitik und zementierte durch die einseitige Erklärung der Unabhängigkeit der Republik Rhodesien (UDI) im Jahr 1965 das weisse Minderheitenregime für weitere 15 Jahre. Um solche lokalen Besonderheiten zu erfassen und gleichzeitig in eine kohärente übergreifende Erzählung einzubetten, soll – mit Martin Shipway – die Triangulation von »top down«- und »grass roots«-

1 So beschrieben in seiner Kritik an einer zu engen Perspektive von Cooper: Colonialism in Question, S. 19.

2 Senghor, Léopold: La décolonisation, in: Le Monde, 04.09.1957.

3 Vgl. zu diesem Ansatz den Sammelband Bogaerts, Els; Raben, Remco (Hg.): Beyond Empire and Nation. Decolonizing Societies in Africa and Asia, 1930s–1970s, Leiden 2012.

Perspektiven herangezogen werden, um so zu jener »curious entity« des Kolonialstaats zu gelangen, um den die Kolonialregierungen und ihre nationalistischen Gegner rangen.[4] Dieses »kuriose Wesen« erscheint dabei nicht allein als Manifestation *weisser* Kontrolle, sondern als Kompositum konkurrierender Macht- und Souveränitätsstrukturen, als »unruly space«, in dem divergierende Ansprüche und Ziele verfolgt wurden.[5]

In dieser Perspektive, die Dekolonisierung als langwierigen Prozess begreift, der seit dem Zweiten Weltkrieg Verhandlungen und Konflikte über die Zukunft kolonialer Herrschaft umfasste, erscheinen die 1960er- und 1970er-Jahre im kolonialen Simbabwe als Zuspitzung divergierender Zukunftsvisionen: Ansprüche auf wirtschaftliche und politische Gleichheit der Kolonisierten, die Radikalisierung der Siedlergemeinschaft in der Hoffnung auf eine koloniale Zukunft sowie deren jeweilige Resonanz in der globalen Öffentlichkeit prallten aufeinander.

Nach John Darwin veränderte bereits die Idee einer »Verspätung« der Dekolonisation die Art der Kompromisse, die zwischen den Kolonisierten und den Kolonisatoren geschlossen wurden, da ein umfassender globaler Druck auf ein zunehmend dichtes Geflecht lokaler Konflikte traf.[6] Gerade der Blick auf die asymmetrischen und ambivalenten Interaktionen im missionarischen Raum eröffnet hier zentrale Einsichten: Die überkreuzte Betrachtung von politischen Entwicklungen, alltäglichen Verhandlungen, Machtkämpfen und Konflikten sowie umfassenderen Prozessen, welche die Grundlage kolonialer Legitimität erodieren liessen, erlaubt es, diese umkämpfte Dekolonisierung der 1960er- und 1970er-Jahre in ihrer Komplexität auszuleuchten.

Im ersten Teil des Kapitels werden die missionarischen Haltungen, Einstellungen und Arrangements im Spannungsfeld zwischen antikolonialer Befreiungsbewegung und *weisser* Siedlerregierung analysiert. Dabei wird aufgezeigt, wie die Priester ihre politische Rolle ambivalent deuteten und aus ihrer religiösen Prägung verschiedene Positionierungen herleiteten. Insbesondere die transregionalen Verhandlungen der Missionsgesellschaft Bethlehem führten dabei zu Ambivalenzen und Konflikten, die Spannungen innerhalb und ausserhalb der SMB erzeugten. Mit der zunehmenden Gewalttätigkeit des Konflikts Ende der 1970er-Jahre verschoben sich die Machtverhältnisse grundlegend, was neue Allianzen und Aushandlungen erforderlich machte.

Der zweite Teil des Kapitels richtet den Blick auf dekoloniale Prozesse innerhalb der Missionskirche selbst. Durch die Untersuchung, wie sich die politische Dekolonisation auf die Institution Kirche bzw. Mission auswirkte, können Kon-

4 Shipway: Decolonization and its Impact, S. 8.

5 Lewis, Johanna: Empire State-Building. War and Welfare in Kenya 1925–52, Oxford 2001.

6 Darwin, John: What was the Late Colonial State?, in: Itinerario 23 (3), 1999, S. 73–82.

vergenzen und Divergenzen und damit das ambivalente Verhältnis von Religion und Dekolonisierung aufgezeigt werden. Die missionarische Kontaktzone im kolonialen Simbabwe wird damit um eine weitere Dimension in der Aufrechterhaltung und Neuerrichtung, aber auch der Veränderung von Grenzziehungen erweitert, wodurch die Frage nach der Rolle von Mission und Missionaren im Prozess der Dekolonisierung breiter gefasst werden kann.

6.1 Konfrontationen. Schweizer Missionare, Befreiungsbewegung und Siedlerregierung

Es war weniger die einseitige Unabhängigkeitserklärung der rhodesischen Regierung im Jahr 1965, welche die SMB-Missionare beschäftigte und in Erklärungsnot brachte, als vielmehr deren vollständige Loslösung von Grossbritannien vier Jahre später, verbunden mit der Ausrufung einer eigenständigen Republik. Dieser Schritt und die daraus resultierende missionarische Position wurden breit kommentiert, eingeordnet und diskutiert. Denn dass Rhodesien »vor der Weltöffentlichkeit« noch immer eine »überholte, koloniale Politik« verkörpere und verteidige, führte – so ein Missionar – zu Spannungen, die mitten durch die Vertreter der SMB hindurchgingen.[7]

In seinem »Versuch einer Rechenschaft« betonte Bischof Alois Haene 1969, dass sich die Lage Rhodesiens nicht einfach mit jener der jungen Nationalstaaten Afrikas vor ihrer Unabhängigkeit vergleichen lasse. Es handele sich, so Haene, um eine »wirklich eingesessene weisse Bevölkerung« und nicht um eine fluktuierende Schicht von Verwaltungsbeamten und Handelsleuten. Diese konstante Siedlergemeinschaft habe ein modernes Staats- und Wirtschaftsleben aufgebaut, dessen Verwaltung von einer afrikanischen Regierung »unverhältnismässig mehr an staatsmännischer Kapazität« verlangen würde als in irgendeinem Staat nördlich des Sambesi.[8]

Ein Artikel für die Schweizer Leser:innenschaft des *Bethlehem* schlug in dieselbe Kerbe: Rhodesien sei tatsächlich »ein Sonderfall«, da es »von den Weissen grosszügig geöffnet und entwickelt worden« sei; es sei daher »nur begreiflich, dass der Stolz der Weissen das Erreichte in den Händen behalten will«.[9] Gleichzeitig betonte der Autor, dass es gerade in dieser Situation für die Missionare angezeigt sei, »positives zur Erziehung zur Selbstständigkeit, zur Demokratie,

7 Imfeld, Al: Ein Dokument der Dynamik, in: Bethlehem 74 (5), 1969, S. 246.

8 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 62.

9 Imfeld, Al: Ein Dokument der Dynamik, in: Bethlehem 74 (5), 1969, S. 245.

zur gerechten Struktur im politischen und sozialen Bereich, zu einem gesunden Staat« beizutragen.[10]

Der international scharf kritisierte und schliesslich mit wirtschaftlichen Sanktionen geahndete Schritt der einseitigen Unabhängigkeitserklärung Rhodesiens – und damit die bewusste Konsolidierung *weisser* Vorherrschaft in einer Zeit, in der Untertanenverhältnisse zu Fremden moralisch delegitimiert waren – setzte die Missionare unter zunehmenden Druck, sich zu Fragen kolonialer Herrschaft, rassistischer Diskriminierung und des afrikanischen Nationalismus zu positionieren. Zugleich öffnete dieser Schritt in ihren Augen aber auch einen Möglichkeitsraum, in dem der Schock einer politischen Unabhängigkeit unter afrikanischer Mehrheitsregierung in die Zukunft verschoben schien.

Erst mit dem Beginn der kriegerischen Auseinandersetzungen Ende der 1970er-Jahre setzte eine vertiefte Diskussion über die Rolle der Kirche und der Missionare im sich abzeichnenden Machtwechsel sowie über dessen Folgen ein. Im Spannungsfeld zwischen Siedlerregierung und afrikanischen Nationalisten zeigte sich, dass einerseits diese realpolitischen Kräfteverhältnisse debattenbestimmend waren, während andererseits die Einsicht in die Unhaltbarkeit des Status quo Überlegungen zum Fortbestehen der katholischen Kirche unter afrikanischer Mehrheitsregierung zunehmend erforderlich machte.

›Zeit des Reifens‹ – UDI als Chance und als Herausforderung

Anfang der 1960er-Jahre stellte sich für die Missionare im kolonialen Simbabwe die Frage »unserer letzten Einstellung zum Schwarzen« insbesondere deshalb, weil sie nun – wie einer von ihnen schrieb – »hineingeworfen in politische Gewässer« seien. Eine falsche Haltung gegenüber dieser neuen Situation, so die Befürchtung, könnte sich »zum grossen Schaden unserer Sendung und der Sache Gottes« auswirken.[11] Angesichts der zunehmend polarisierten gesellschaftlichen Lage erschien das bis anhin praktizierte politische Abseitsstehen immer weniger haltbar. Die Missionare sahen sich gezwungen, Stellung zu beziehen – sowohl gegenüber dem afrikanischen Nationalismus als auch im Hinblick auf ihr Verhältnis zum sich radikalisierenden Siedlerregime bzw. auf ihre Rolle darin.

10 Ebd., S. 247.
11 Frey, Emil: Zeitgemässe Überlegungen, in: GUTI 10 (8), 1961, S. 110.

›Partnerschaft‹. Afrikanischer Nationalismus auf der Wartebank

Bereits in den 1930er-Jahren war es im kolonialen Simbabwe zu einer verstärkten Formulierung afrikanischer Ansprüche gegenüber der *weissen* Minderheitenregierung gekommen. Träger dieser Forderungen war vor allem die afrikanische Elite in den Städten gewesen, die weniger ein Ende der kolonialen Herrschaft anstrebte als vielmehr ihren gerechten Platz innerhalb dieses Systems reklamiert hatte. Entsprechend hatte sie sich der vorgegebenen konstitutionellen Mittel bedient: Durch Petitionen und Delegationen an die kolonialen Autoritäten versuchte sie, Reformen zu erreichen, ohne in direkte Konfrontation mit der kolonialen Regierung zu treten.[12]

Ideologisch verschrieben sich sowohl Teile der afrikanischen Elite als auch der Siedlergemeinschaft einer Strömung, die unter wechselnden Begriffen wie »Multiracialism«, »Nonracialism« und »Partnership« einen Mittelweg zwischen der rassistischen Apartheidpolitik nach südafrikanischem Vorbild und dem afrikanischen Nationalismus suchte.[13] Gestützt wurde diese Politik insbesondere durch den Zusammenschluss Rhodesiens mit den damaligen Kolonien Nordrhodesien und Nyassaland zur Zentralafrikanischen Föderation im Jahr 1953.[14] Diese schrieb die Kooperation von Schwarz und *Weiss* durch das Konzept der »Partnerschaft« in ihren Konstitutionen fest: Schrittweise sollten ökonomische und später politische Privilegien jenen Afrikaner:innen gewährt werden, die – so die Formulierung – ein »hohes Mass an Verantwortung und Zivilisierung« erreicht hätten.[15]

Als sich in der Realität jedoch immer deutlicher zeigte, dass die »partnerschaftliche« Politik auf einer rein rhetorischen Ebene verblieb und in der Praxis den kolonialen Status quo festigte, radikalisierte sich der afrikanische Protest Ende der 1950er- und zu Beginn der 1960er-Jahre. Die Bewegung verlagerte ihren Schwerpunkt auf die Forderung nach einer sofortigen Beendigung der Minderheitsregierung, wobei sich die städtische Elite zunehmend mit der breiteren

12 Mlambo: A History of Zimbabwe, S. 129.

13 Nach Shamuyarira sei die afrikanische Elite von einem naiven Optimismus beflügelt gewesen, dass die *weisse* Bevölkerung sich selbst reformieren würde, und habe sich deshalb am ›multiracial‹-liberalen Experiment beteiligt. Vgl. Shamuyarira, Nathan M.; Foot, Hugh, Sir: Crisis in Rhodesia, London 1966.

14 Die Idee eines Zusammenschlusses der drei Regionen war bereits vor dem Zweiten Weltkrieg diskutiert worden, erhielt dann aber nach 1945 aufgrund der raschen Industrialisierung Südrhodesiens – insbesondere auch durch den beträchtlichen Zustrom *weisser* Einwanderer – und des deutlichen Wachstums der Mineral- und Agrarwirtschaft in den nördlichen Territorien zusätzliche Relevanz. Nebst der Hoffnung auf eine wirtschaftliche Stärkung der Region sah vor allem Grossbritannien in der Föderation auch ein geeignetes politisches Mittel, um dem wachsenden politischen Einfluss Südafrikas entgegenzuwirken und die Bedrohung durch den afrikanischen Nationalismus einzudämmen; vgl. Hargreaves, John D.: Decolonization in Africa, London/New York 1996, S. 134.

15 Albinski: The Concept of Partnership in the Central African Federation, S. 196.

Bewegung aus Arbeiter:innen und Landbevölkerung verband.[16] Ein prominenter Ausdruck dieser neuen Ausrichtung war die Gründung politischer Parteien in den 1950er-Jahren, die nun explizit die Selbstregierung und ein allgemeines Wahlrecht nach dem Prinzip »One Man, One Vote« forderten.[17] Diese neuen Gruppierungen vereinten erstmals grössere Teile der afrikanischen Bevölkerung und bedienten sich auch vermehrt konfrontativer Taktiken, darunter auch gewaltsame Proteste.[18]

1959 kumulierte die wachsende Ablehnung der »Partnerschaftspolitik« in einer Welle der Gewalt, die die gesamte Region erfasste. Nur zehn Jahre nach ihrer Gründung brach die Föderation 1963 schliesslich zusammen, worauf Sambia und Malawi ihre Unabhängigkeit erlangten.[19] Im kolonialen Simbabwe versuchte Premierminister Edgar Whitehead von der *United Federal Party* (UFP) durch eine konstitutionelle Reform die »Partnerschaft« zwischen Schwarz und *Weiss* politisch zu verankern. Kernstück dieser neuen Verfassung war die Einteilung der Wahlberechtigten in A- und B-Listen: Letztere enthielt zwar geringere Anforderungen an Besitz, Einkommen und Bildung für die Wählerregistrierung, gewährte jedoch nur Stimmberechtigung für 15 der insgesamt 60 Parlamentssitze.[20]

Während sich die afrikanische *National Democratic Party* (NDP) zunächst positiv zu dieser neuen Verfassung äusserte, wandelte sich ihre Haltung im Verlauf des heftig geführten Referendumskampfs zur entschiedenen Ablehnung. Die Partei rief die wahlberechtigten Afrikaner:innen dazu auf, die Abstimmung zu boykottieren.[21] Auch von ultrarechter Seite der *weissen* Siedler wurde die Annah-

16 Ähnlich wie in anderen Ländern hatten die Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges den antikolonialen Widerstand im kolonialen Simbabwe katalysiert, und so kam es bereits 1945 zu einem ersten »Moment des Nationalismus«, der sich unter anderem in zwei grossen Streikaktionen manifestierte; vgl. West, Michael O.: The Rise of an African Middle Class. Colonial Zimbabwe, 1898–1965, Bloomington 2002.

17 Die erste Partei auf nationaler Ebene war der *Southern Rhodesian African Congress* (SRANC oder kurz ANC), gegründet 1958 und verboten 1959. Darauf folgte die *National Democratic Party* (NDP) von 1960 bis 1961 und die *Zimbabwe African People's Union* (ZAPU). Nach deren offiziellem Verbot 1962 wurden keine neuen Parteien mehr gegründet, sondern versucht, aus dem Untergrund zu arbeiten. Aufgrund interner Differenzen kam es im August 1963 zur Aufsplitterung zwischen der ZAPU unter Joshua Nkomo und der *Zimbabwe African National Union* (ZANU) mit Ndabaningi Sithole als Parteivorsitzender und Robert Mugabe als Generalsekretär. Mlambo: A History of Zimbabwe, S. 145–147.

18 Mothibe, Tefetso Henry: Organized African Labor and Nationalism in Colonial Zimbabwe, 1945–1971, Madison 1993.

19 Zum Zusammenbruch der Föderation vgl. Cohen, Andrew: The Politics and Economics of Decolonization in Africa. The Failed Experiment of the Central African Federation, London/New York 2017.

20 White, Luise: Unpopular Sovereignty. Rhodesian Independence and African Decolonization, Chicago 2015, S. 69–104.

21 Mlambo: A History of Zimbabwe, S. 149.

me der Reform bekämpft, weil die vorgesehenen Konzessionen als zu weitgehend galten.[22]

Trotz des Siegs der moderateren UFP im Referendumskampf und des Inkrafttretens der neuen Verfassung erlebte in der Folge die neugegründete ultrarechte *Rhodesian Front* (RF) einen raschen Aufstieg und errang in den Wahlen von 1962 schliesslich die Mehrheit.[23] Ihr Premierminister Ian Smith, der den gewählten UFP-Vertreter Winston Field bereits zwei Jahre später ablösen sollte, verfolgte einen kompromisslosen Kurs der Loslösung von Grossbritannien und erklärte am 11. November 1965 einseitig die Unabhängigkeit der Republik Rhodesien.

Diese Situation einer konfliktreichen Gleichzeitigkeit von kolonialer Fremdherrschaft und befreiungsnationalem Widerstand – bei gleichzeitigem Fehlen einer realpolitischen afrikanischen Regierungsalternative angesichts des zunehmend repressiven Minderheitenregimes – prägte die Auseinandersetzung der SMB-Missionare entscheidend. Für viele Priester waren die Forderungen nach politischer Partizipation Ausdruck dessen, dass sich die Afrikaner:innen nun »geistig im Zeitalter der Pubertät« befänden. Es sei daher, so der Tenor, »gar nicht etwas Unerhörtes«, sondern vielmehr ein natürlicher Entwicklungsverlauf, dass auch die Schwarzen nun »politischen Ideen huldigen« würden.[24]

Dieser Drang zur politischen Mitbestimmung dürfe, so wurde betont, keinesfalls unterdrückt werden; doch selbst wenn ihm ein »edles Streben« zugrunde liege, vermische er sich allzu oft mit Übertreibung, Unsachlichkeit und Ungeduld.[25] Der Eintritt in eine Art Adoleszenzphase diente als Erklärung dafür, weshalb die Afrikaner:innen nun plötzlich radikal die Beendigung kolonialer Fremdherrschaft forderten: In Analogie zum »Erwachen des individuellen Selbstbewusstseins« deuteten die Missionare den afrikanischen Nationalismus als pubertäre Abgrenzungsbewegung gegenüber den Eltern und Erziehern – den *weissen* Kolonisatoren.[26]

Diese Psychologisierung reihte die antikolonialen Forderungen in das kolonialstereotype Narrativ einer Infantilisierung afrikanischer Menschen ein und verfestigte eine gleichsam naturgegebene Entwicklungslogik, in der Afrikaner:innen als rückständig und aufholend positioniert wurden.[27] Gleichzeitig konnten die

22 Mtisi; Nyakudya; Barnes: Social and Economic Development during the UDI Period, S. 118.

23 Die Unterstützungsbasis der RF setzte sich aus einem fragilen Bündnis der »domestic white classes« zusammen: Farmer, *weisse* Arbeitnehmer:innen und Kleinbürgertum, vgl. Godwin; Hancock: »Rhodesians Never Die«.

24 Bossard, Paul: Südrhodesien vor der Entscheidung, in: Bethlehem-Kalender 40, 1961, S. 39.

25 Ebd.

26 Schäufele, Hermann: Afrika – die wichtigste Aufgabe der Weltmission, in: ECHO SMB 24 (7), 1960, S. 161.

27 Zur Kindheit als imperfekter transitionaler Status zur Legitimierung von Kolonialismus vgl. u. a. Nandy, Ashis: Reconstructing Childhood: A Critique of the Ideology of Adulthood, in: Alternatives 10 (3), 1984, S. 359–375.

Missionare so ihre Rolle als »Erzieher« aufrechterhalten, die die Afrikaner:innen zur politischen Selbstständigkeit führen sollten – und verlagerten damit ihren Assimilationsimpetus des ›Anderen‹ in neue Bereiche. Nach ihrer Auffassung fehlte den Afrikaner:innen weiterhin die Reife, um Begriffe wie Freiheit und Gleichheit wirklich zu verstehen; sie seien daher auf die Anleitung der »erfahrenen und einsichtigen alten« Missionare angewiesen. Dies verlange grosses Verständnis, da die Pubertät jene Lebensphase sei, »in der manche Bengel ausarten« und »den Trotzkopf« machen würden.[28]

Vor diesem Hintergrund deuteten die Missionare die Unruhen und gewaltsamen Aufstände der Jahre 1959 und 1960 als »trotzigen« Versuch, überzogene Forderungen sofort durchzusetzen.[29] Auch der Boykott des Referendums über die neue Verfassung durch die Nationalisten wurde aus missionarischer Perspektive nicht als Ausdruck politischen Widerstands verstanden, sondern als Zeichen fehlender Einsicht in politische Prozesse: Die Nationalisten hätten sich, so die Deutung, bewusst gegen eine Verbesserung ihrer politischen Stellung gewandt. Die Weigerung, innerhalb eines unterdrückenden Regimes zu partizipieren, erschien somit nicht als Form des Protests, sondern als jugendliche Übersprungshandlungen – als Ausdruck fehlender politischer Reife und pubertären Verhaltens.

Die selbstzugeschriebene Funktion der Anleitung und Führung wurde zusätzlich durch die Vorstellung gestützt, die antikolonialen Forderungen seien von aussen indoktriniert. Angestachelt durch die Ereignisse in anderen Teilen des Kontinents würden die »extremen Nationalisten und Unruhestifter« mit Gewalt und Einschüchterung versuchen, die »ruhig denkenden Afrikaner« für ihre Anliegen zu gewinnen.[30] Diese »Agitatoren« erhielten Unterstützung nur deshalb, weil die Schwarzen im Falle einer Verweigerung »Hab und Gut und sogar das Leben von Frau und Kind aufs Spiel« setzten.[31] Damit umfasste die selbstzugeschriebene tutelarische Rolle der Missionare auch die vermeintliche Verteidigung der gemässigten Afrikaner:innen gegen schlechte Einflüsse von aussen.

In der Auseinandersetzung mit politischen Forderungen zeigte sich zugleich, wie stark die Missionare – entgegen ihrem ostentativen Bekenntnis zu einer prinzipiell möglichen, wenngleich in eine unbestimmte Zukunft verschobenen Gleichwertigkeit der Afrikaner:innen – weiterhin in rassistischen Kategorien verhaftet waren. So äusserten sie grundlegende Zweifel an der Kompatibilität der

28 Frey, Emil: Zeitgemässe Überlegungen, in: GUTI 10 (8), 1961, S. 110.

29 O. A.: Kurznachrichten, in: ECHO SMB 24 (6), 1960, S. 130.

30 Loetscher, Anton: Bewegte Tage in der Zentralafrikanischen Föderation, in: Bethlehem-Kalender 39, 1960, S. 102.

31 Kaufmann, Josef: Rhodesien 1965, in: ECHO SMB 29 (7), 1965, S. 214.

‹afrikanischen Kultur› mit demokratischen Kompetenzen. Es stelle sich, so die Argumentation, nicht nur die allgemeine Frage, wann den ungebildeten Massen Mitspracherecht gewährt werden solle; vielmehr komme die zusätzliche Schwierigkeit hinzu, dass das westlich-demokratische Wahlsystem den Afrikanern völlig fremd sei.[32] Gerade angesichts des Boykottentscheids der Nationalisten müsse man sich, so ein Vertreter, fragen, ob ein demokratisches System nach westlichem Vorbild in Afrika überhaupt Bestand haben könne, denn es zeige sich deutlich, dass »ihre Kultur und ihr Volkscharakter« trotz des langjährigen Kontakts mit demokratischen Institutionen afrikanisch geblieben seien.[33]

Auch wenn sich die afrikanische Befreiungsbewegung zu Beginn der 1960er-Jahre mit ihren radikal antikolonialen Forderungen gegen eine sukzessive Integration stellte, hielten die Missionare angesichts des weiterhin dominanten Siedlerregimes an der Vorstellung einer ›zivilisierten‹ Dekolonisation durch graduelle Angleichung fest. Sowohl der Verweis auf eine vermeintlich unveränderliche Andersartigkeit als auch das Narrativ afrikanischer Inferiorität dienten dabei als Erklärungsfiguren für den Widerstand gegen diesen als vernünftig verstandenen Weg. Da eine Unabhängigkeit unter afrikanischer Mehrheitsregierung zu diesem Zeitpunkt keine realpolitische Option darstellte, widersetzten sich die Priester dekolonialen Einflüssen und (re)produzierten stattdessen ein koloniales Dominanzverhältnis.

In einem Brief an den SMB-Generaloberen in der Schweiz brachte ein Missionar diese Haltung auf eine einfache Formel: »Gewiss haben sie in vielen Belangen wirklich Grund und protestieren mit Recht. Aber sicher ist dieses Verhalten und extreme Art für eine allfällige Lösung nicht günstig.«[34] Die innenpolitische Struktur Rhodesiens, die »einen tragischen und beinahe hoffnungslosen Anachronismus« darstelle, sei, so die Einschätzung, nicht allein dem »überstiegenen weissen Nationalismus« anzulasten; auch der Schwarze Nationalismus sei »bisher schlecht geführt« und zeichne sich durch »Überempfindlichkeit, Arroganz, Misstrauen, Rassenstolz und Terror« aus.[35]

Der ›Sonderfall Rhodesien‹ wurde in den 1960er-Jahren von missionarischer Seite vor allem als Chance begriffen: Es bleibe zu hoffen, dass das Land zu einem »toleranten Pluralismus« finde, »dessen Rezept allerdings weder im Norden noch im Süden einfach abzulesen ist. Vielleicht lässt die gegenwärtig versteifte Situati-

32 Ebd., S. 215.

33 Bruggmann, Edwin: Das Referendum in Süd-Rhodesien, in: ECHO SMB 25 (6), 1961, S. 139.

34 K.F.: Schreiben an Max Blöchliger, 19.12.1960, StALU, Archiv SMB, Personaldossier K.F.

35 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 63.

on Europäer und Afrikaner doch noch Zeit und Abstand gewinnen vor den nachbarlichen Exzessen und Extremen.«[36]

›Gewissensfrage‹. Schweizer Missionare im Siedlerstaat

Vor dem Hintergrund der missionarisch konstatierten fehlenden Reife des afrikanischen Nationalismus und im Vergleich mit den Entwicklungen in anderen Ländern erschien die Fortführung des *weissen* Minderheitenregimes vielen SMB-Vertretern als legitim. Zwar könne man, so wurde eingeräumt, nicht mit allen Entscheidungen der neuen Regierung unter Ian Smith einverstanden sein, doch sei es grundsätzlich zu begrüssen, dass »die Weissen noch auf viele Jahre hin die Zügel in der Hand behalten« würden.[37] Unter Verweis auf die politischen Verwerfungen im Kongo und in Kenia wurde der Sieg der Rechtskonservativen aus Sicht einiger Missionare als Möglichkeit für einen »langsameren, gesunderen Übergang zur Unabhängigkeit« interpretiert.[38]

Die Konsolidierung der *weissen* Minderheitenregierung wurde innerhalb der SMB jedoch durchaus kontrovers diskutiert. Einige Vertreter vertraten klar die Position, dass ohne die Zustimmung der afrikanischen Mehrheit dem neuen Regime keine Rechtmässigkeit zugesprochen werden könne.[39] Viele andere hingegen argumentierten, dass die Anerkennung des bisherigen kolonialen Systems zugleich dessen Fortführung als unabhängige Siedlerregierung legitimiere.[40] Andernfalls stelle sich die Frage, zu welchem Zeitpunkt die koloniale Herrschaft überhaupt illegal geworden sein solle.[41]

Entgegen der missionarischen Kontinuitätsannahme zeigte die Realität jedoch rasch, dass die Siedlerregierung keineswegs eine einfache Fortsetzung des bisherigen Kolonialsystems unter neuer Besetzung darstellte. Im Bestreben, *weisse* Privilegien zu bewahren, forcierte sie eine möglichst weitgehende Trennung von Schwarzer und *weisser* Bevölkerung. Die zunehmend diskriminierenden Ge-

36 Ebd.

37 M.P.: Schreiben an Max Blöchliger, 06.10.1966, StALU, Archiv SMB, Personaldossier M.P.

38 Y.S.: Schreiben an Max Blöchliger, 19.12.1962, StALU, Archiv SMB, Personaldossier Y.S.

39 Traber, Michael: Comments on »Opportunism«, in: GUTI 13 (7), 1964, S. 103.

40 In Übereinstimmung mit den katholischen Bischöfen sahen auch viele SMB-Missionare den Kolonialstaat als legitime Herrschaftsform an. In ihrem Hirtenschreiben 1961 rechtfertigten die obersten Kirchenvertreter im Land Kolonialismus als »in sich nichts Schlechtes«, denn »rechtmässige Kolonialisierung« sei eher eine Zivilisierung, welche die religiöse, intellektuelle, moralische und berufliche Schulung der unterentwickelten Völker zum Ziel habe. Solange ein Land nicht ausgebeutet werde und die Kolonisten keine Privilegien zum Schaden der einheimischen Bevölkerung erwerben würden, sei ein solches Unternehmen in keiner Weise verwerflich. Lamont, Donal: Friede durch Gerechtigkeit. Ein mutiger Hirtenbrief an entzweite Völker, in: Bethlehem 66 (11), 1961, S. 477–480.

41 Kilchmann, Hans: Opportunism, in: GUTI 13 (6), 1964, S. 79.

setze und Verordnungen der *Rhodesian Front* verschärften die Loyalitätsfrage für die Missionare der SMB, da sie insbesondere von afrikanischen Stimmen zu einer klaren Parteinahme herausgefordert wurden.

So kritisierte der Herausgeber des *African Daily News*, Mr. Munangatira, während eines Seminars der katholischen *Campion Society* in Salisbury den vorwiegend europäischen Teilnehmerkreis scharf. Er warf ihnen vor, zu lange zu politischen Fragen geschwiegen zu haben, und stellte offen die Frage, inwieweit sie als Priester bereit seien, den afrikanischen Nationalismus zu unterstützen. Aufgrund ihrer bisherigen Zurückhaltung, so Munangatira, müssten sich die afrikanischen Katholik:innen zunehmend zwischen Kirche und Politik entscheiden – und würden im Zweifel Letztere wählen.[42]

Aus Sicht des SMB-Berichterstatters machte die darauffolgende Diskussion die tiefen Unterschiede zwischen afrikanischen und europäischen Seminarteilnehmern deutlich: Die Sprache des afrikanischen Nationalisten sei politisch gewesen, da er die Politik als den einzigen Weg zur Selbstbestimmung verstand. Die Europäer hingegen hätten in religiösen Kategorien gesprochen und sich über Munangatiras offene Worte und seine Kritik an der Kirche spürbar verärgert gezeigt.[43]

Dass die mangelnde Unterstützung der afrikanischen Befreiungsbewegung den Fortbestand der katholischen Kirche im Land gefährden könnte, betonte Rabvukwa Macheke in einem Artikel, der eigentlich für die Zeitung *Moto* verfasst worden war. Unabhängig davon, ob die Missionare die *weisse* Siedlerregierung aktiv unterstützten oder schlicht kein Interesse am Unabhängigkeitskampf der Afrikaner:innen zeigten, müssten sie sich, so die Warnung, nicht wundern, wenn »those mistreated Africans think of revenge when they hold the reins of government«.[44]

Die Missionare sahen sich damit in einer zunehmend spannungsreichen Situation: Einerseits stellte die Siedlerregierung die bestehende Autorität dar, der Gehorsam zu schulden war, andererseits durfte »der Anschluss an die Kräfte der Zukunft« nicht verpasst werden.[45] In diesem Dilemma zwischen Loyalität gegenüber der bestehenden Staatsgewalt und der Unterstützung der künftigen politischen Führer bezogen die SMB-Missionare unterschiedliche Positionen.

Einige betonten, es sei »not the missionary business«, gegen die »vollkommene Gesellschaft« des Staates zu arbeiten, denn als Priester seien sie »not here for

42 Bruggmann, Edwin: The Church in Central Africa, in: GUTI 10 (10), 1961, S. 171.

43 Ebd.

44 Macheke, Rabvukwa: How Communism can be abated in independent Africa, in: GUTI 13 (8/9), 1964, S. 118–119.

45 Haene, Alois: Das Erwachen Afrikas von einem schweizerischen Missionsbischof aus gesehen, in: ECHO SMB 24 (4), 1960, S. 98.

political ends, only for the unwatered word of God«.[46] Andere hingegen wandten sich entschieden gegen einen Rückzug in die religiöse Sphäre und verstanden ihr »Zeugnis als Gottesmänner« gerade darin, die Grundsätze der Regierung an ihrer moralischen Legitimität zu messen und »evil« Gesetze und Handlungen des Staates offen zu kritisieren.[47] Diese Diskussionen reichten über die grundsätzliche Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat, von Priestern und Politik hinaus. In der siedlerkolonialen Realität bedeutete eine apolitische Haltung faktisch die Anerkennung des Status quo – und damit die stillschweigende Legitimation eines unterdrückenden Regimes.[48]

Mehrfach wurde innerhalb der SMB die Gehorsamspflicht der Missionare als Mitglieder einer Gesellschaft im kolonialen Staat betont:

»We might be ministers of the church, but we still are members of a temporal society. We are ›citizens‹ of the country in which we live. As such we have duties and responsibilities towards the common good. These duties do not depend on the government in power […] it is morally wrong to disobey certain just laws and regulations merely because we do not like a particular government.«[49]

Insbesondere die Schweizer Missionare, so die Kritik, verhielten sich allzu oft, als stünden sie über dem Staat und seiner Autorität, indem sie bestimmte Gesetze bewusst missachteten.[50] Dieses »moralisch falsche« Verhalten könne nicht hingenommen werden, da es gegenüber den afrikanischen Gläubigen ein schlechtes Beispiel staatsbürgerlicher Pflichterfüllung abgebe. Aufgrund ihrer politischen Unerfahrenheit bräuchten die Afrikaner:innen, so die Argumentation, nachahmenswerte Vorbilder für staatsbürgerliche Verantwortung und Loyalität. Die Schweizer Missionare sollten sich deshalb an der »fast religiöse[n] Loyalität« der Briten gegenüber Regierung und Rechtsstaatlichkeit orientieren, denn »the Swiss attitude of clandestine and open criticism of law, order and good govern-

46 Kilchmann, Hans: Opportunism, in: GUTI 13 (6), 1964, S. 79. Das Konzept der vollkommenen Gesellschaft geht auf Aristoteles zurück und wurde im Mittelalter von Thomas von Aquin auf den Staat angewandt. Es umfasst eine autarke und unabhängige Gemeinschaft, die alle Mittel und Bedingungen zum Erreichen ihrer Ziele aus sich selbst heraus besitzt. Um Unabhängigkeit gegenüber dem Staat zu demonstrieren, schrieb sich die katholische Kirche im 19. Jahrhundert immer stärker den Charakter einer *societas perfecta* zu, womit Kirche und Staat als getrennte Sphären mit jeweils umfassenden Vollmachten und Verantwortlichkeiten erschienen. Walf, Knut: Die katholische Kirche – eine »societas perfecta«?, in: Theologische Quartalsschrift 157 (2), 1977, S. 107–118.

47 Traber, Michael: Comments on »Opportunism«, in: GUTI 13 (7), 1964, S. 104.

48 So die Schlussfolgerung von Adrian Hastings auf den 1965 veröffentlichten Hirtenbrief »A Plea for Peace« der rhodesischen Bischofskonferenz, in dem die obersten Kirchenvertreter ihre Rolle eindeutig als nicht politisch definierten. Hastings: The Christian Churches and Liberation Movements in Southern Africa, S. 349.

49 Elsener, Josef: What Sort of Opportunism?, in: GUTI 13 (9/10/11), 1964, S. 135.

50 Ebd., S. 136.

ment« sei für den Export nach Afrika völlig ungeeignet.[51] Genauso wie es die Pflicht der Kinder sei, beiden Elternteilen zu gehorchen, sei es die Pflicht der Bürger, sowohl Kirche als auch Staat Gehorsam zu leisten.[52]

Die dilemmatische Lage der Priester zwischen »Vater Staat« und »Mutter Kirche« brachte der Generalsekretär der katholischen Bischofskonferenz in Rhodesien, der Jesuitenpriester R. H. Randolph, in einem Bericht an Bischof Alois Haene prägnant auf den Punkt. Weil der Staat Gesetze erlassen habe, die ausschliesslich auf Rassendiskriminierung beruhten, werde die Kirche faktisch dazu aufgefordert, ungerechte Gesetze zu befolgen und damit gegen ihre eigenen Prinzipien zu handeln. Dies müsse, so Randolph, zwangsläufig zu einer Gewissenskrise bei allen Mitgliedern der Kirche führen: Sie könnten entweder diese Gesetze befolgen und damit den Eindruck erwecken, Diskriminierung allein aufgrund von ›Rasse‹ sei nicht ungerecht; oder sie lehnten sich dagegen auf und müssten die rechtlichen Konsequenzen tragen. Eine dritte Möglichkeit bestünde darin, diese legalisierten Ungerechtigkeiten innerlich abzulehnen, sie nach aussen jedoch mitzutragen – eine Haltung, die stets die Gefahr berge, durch den Anschein der Duldung schweren moralischen Schaden anzurichten.[53]

Die Hoffnung der SMB-Missionare, durch die UDI Zeit für einen »zivilisierten« Übergang zur afrikanischen Mehrheitsregierung zu gewinnen, erfüllte sich somit nicht. Die zunehmend rassistische Radikalisierung der Siedlerregierung verschärfte vielmehr die »Gewissensfrage« und liess das Ausbleiben einer klaren Parteinahme für die Unterdrückten immer deutlicher als stillschweigende Akzeptanz der Diskriminierungen erscheinen.

›Zeit der Entscheidung‹ – Kriegssituation

Die Unterzeichnung des »Anglo-Rhodesian Agreement« mit Grossbritannien im Jahr 1969 festigte die Position der *weissen* Minderheitenregierung im kolonialen Simbabwe, da nur minimale Zugeständnisse in Richtung einer Mehrheitsregierung gemacht wurden. Nach Martin Meredith markierte die Zeit um 1970 »the peak of white fortune« in Rhodesien: Die internationale Isolierung erwies sich als durchlässig, die wirtschaftlichen Sanktionen als ineffektiv, und der afrikanisch-nationalistische Widerstand blieb weitgehend unter Kontrolle.[54] Die führenden

51 Ebd.

52 Randolph, R. H.: Present Rhodesian Legislation and the Church, 04.1971, Archive Diocese of Gweru, Gweru, unsortiert (o. Sign.), S. 4.

53 Ebd., S. 3.

54 Meredith, Martin: The Past is Another Country. Rhodesia: UDI to Zimbabwe, London 1980, S. 82. Wie Leonard Kapungu aufzeigte, lag die fehlende Wirksamkeit der Wirtschaftssanktionen gegen das Sied-

Köpfe der Bewegung befanden sich entweder im Gefängnis oder im Exil, und Guerilla-Attacken vonseiten der ZANU und der ZAPU blieben angesichts der militärischen Überlegenheit der Regierung Ian Smiths sowie der begrenzten Rückzugsräume – die Kämpfer konnten nur über die Grenze nach Sambia operieren – weitgehend wirkungslos.[55]

In den folgenden Jahren änderte sich die Situation jedoch grundlegend. In den urbanen Zentren wuchs der Widerstand gegen die *weisse* Vorherrschaft, während sich in den ländlichen Gebieten die bewaffneten Auseinandersetzungen intensivierten. Durch die militärische und logistische Unterstützung Chinas (für die ZANU) und der Sowjetunion (für die ZAPU) konnten die beiden Bewegungen ihre Kampfkraft erheblich ausbauen. Der entscheidende Wendepunkt kam 1975 mit der Unabhängigkeit Mozambiques, die den Guerillakämpfenden neue Rückzugs- und Nachschublinien eröffnete und den Befreiungskrieg nachhaltig befeuerte.[56]

›Freundschaftliche Beziehungen‹. Dreiecksverhandlungen

Angesichts der eskalierenden politischen Lage im kolonialen Simbabwe beschloss der Generalrat der Missionsgesellschaft Bethlehem im Februar 1976 die Einrichtung einer neuen Kommission. Diese sollte der Gesellschaftsleitung Grundlagen und Entscheidungsprinzipien vorlegen, auf deren Basis den Mitbrüdern im Missionsgebiet künftig konkrete »Entscheidungshilfen« angeboten werden konnten.[57]

Bei der ersten Sitzung der Rhodesien-Kommission (ROKO) – später in Zimbabwe-Kommission (ZIKO) umbenannt – nahmen die Missionare Michael Traber und Oskar Niederberger eine Einschätzung der Sicherheitslage vor. Sie gingen davon aus, dass sich die Guerillakämpfenden aus »politischen Gründen« kaum

---

lerregime vor allem an dem mangelnden Durchsetzungswillen der internationalen Gemeinschaft. Eine Kombination aus ideologischen, politischen und ökonomischen Faktoren führte dazu, dass viele Länder weiterhin mit Rhodesien Handel betrieben. Vermeintlich neutrale Länder – so auch die Schweiz – ratifizierten die Sanktionen nicht. Kapungu, Leonard T.: The United Nations and Economic Sanctions against Rhodesia, Lexington 1973.

55 Mlambo: A History of Zimbabwe, S. 162.

56 Mtisi; Nyakudya; Barnes: War in Rhodesia, 1965–1980. Die portugiesische Kolonie hatte bis anhin durch die Öffnung ihrer Häfen für rhodesische Produkte massgeblich zum Überleben des Smith-Regimes beigetragen. Die Schliessung der Grenze durch die neue FRELIMO-Regierung verschärfte die wirtschaftliche Situation für die *weisse* Minderheitenregierung im kolonialen Simbabwe und erlaubte eine verstärkte Infiltrierung von ZANU-Guerillas aus dem Osten, weil sich dadurch eine längere und leichter zugängliche Grenze zu Rhodesien eröffnete.

57 Bischofberger, Otto: Einladung zur 1. Sitzung der GRUPPE RHODESIEN am Mittwoch, den 10. März 1976 im Seminar Schöneck, Luzern, 02.03.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

an Missionaren und Stationen »vergreifen« würden.[58] Dennoch betonten sie, dass sich die SMB-Vertreter vor Ort keinesfalls in trügerischer Sicherheit wiegen dürften, denn die Afrikaner:innen wüssten genau, »was für eine Haltung der einzelne Missionar hat«.[59]

In diesen Einschätzungen spiegelte sich die zunehmende Prekarisierung der missionarischen Position im kolonialen Simbabwe infolge der sich verschiebenden Kräfteverhältnisse. Die vormals durch das *weisse* Siedlerregime garantierte Sicherheit war brüchig geworden und hatte sich in ihr Gegenteil verkehrt, sodass die Reaktionen und Handlungen der afrikanischen Guerillas kaum einzuschätzen waren.

Aufgrund dieses Spannungsverhältnisses gewann das neue Gremium in der Schweiz besondere Bedeutung: In den folgenden Jahren fungierte die ROKO/ZIKO als zentrales Verbindungsglied zwischen der Missionsgesellschaft Bethlehem und den nationalistischen Befreiungsbewegungen. Besonders die bereits genannten Kommissionsmitglieder Niederberger und Traber hielten persönlichen Kontakt zu führenden Vertretern dieser Bewegungen und etablierten damit einen Informationsaustausch im Dreieck zwischen den SMB-Missionaren im Kriegsgebiet, der Leitung in der Schweiz und den nationalistischen Führern in London oder Maputo.

Im Anschluss an die gescheiterte Genfer Konferenz von 1976 hielten sich zwei Delegierte der ZANU mehrere Wochen lang in Immensee auf.[60] Sie informierten die ZIKO über die Verhältnisse innerhalb der Befreiungsbewegung und erhielten im Gegenzug von Urlaubermissionaren Einblicke in deren Wahrnehmung der Lage im kolonialen Simbabwe. Auf Grundlage dieser Gespräche verfassten die Delegierten einen Bericht über das »Verhalten der Guerillas im Urteil von Missionaren der Gwelo Diözese und aufgrund der Berichte, die sie von Leuten über die Guerillas erhalten haben«.[61] Dieses Dokument wurde anschliessend an die ZANU-Füh-

58 Bischofberger: Protokoll der 1. Sitzung der ROKO (Rhodesien-Kommission) vom 10. März 1976 in Schöneck, Luzern, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO), S. 1.

59 Ebd., S. 1. Nach Ansicht von Niederberger sei der »schwarze Durchschnittskatholik« für den Verbleib der Priester, wohingegen bei den Brüdern »das Urteil differenzierter« sei.

60 Die Konferenz in Genf fand von Oktober bis Mitte Dezember unter dem Vorsitz Grossbritanniens statt. Vertreter der verschiedenen nationalistischen Parteien und der *weissen* Siedlerregierung diskutierten über eine Übergangslösung zu einer Schwarzen Mehrheitsregierung. Hintergrund der Konferenz war die Initiative des amerikanischen Diplomaten Henry Kissinger, der in Zusammenarbeit mit Südafrika den Druck auf Ian Smith zu erhöhen versuchte, um eine Verlängerung und Eskalation des internen Kampfes zu verhindern, da eine Radikalisierung und dadurch vergrösserte Einflussnahme der Sowjetunion befürchtet wurde. Vgl. Matthews: From Rhodesia to Zimbabwe.

61 Fonseca, A.: Protokoll der ZIKO-Sitzung, Immensee 15.04.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

rung weitergeleitet.[62] Auch andere Vertreter der nationalistischen Unabhängigkeitsbewegung besuchten während der Kriegsjahre Immensee. So nahm Simbi Mubako, Mitbegründer der Zeitung *Moto* und mittlerweile Rechtsberater der ZANU, 1978 an einer Klausurtagung teil, bei der die aktuelle Situation analysiert und der kirchliche Kurs gegenüber dem Konflikt festgelegt werden sollten.[63]

Durch diesen engen Austausch mit der ZANU-Führung versuchte die ZIKO, sowohl deren Haltung gegenüber den Missionaren als auch die mögliche Zukunft der katholischen Kirche zu ergründen. Eine Gefährdung seitens der *weissen* »Sicherheitskräfte« wurde als gering eingeschätzt.[64] Wie die SMB-Vertreter selbst betonten, »wagen die Sicherheitskräfte kaum, ihn [den Missionar; Anm. B.M.] als Weissen anzugreifen«.[65] Den Missionaren war die Privilegiertheit ihrer Position innerhalb des rassistischen Siedlerregimes somit bewusst. Trotz der sich verschlechternden Beziehungen zur Smith-Regierung blieb die rassistische Dimension des Konflikts für sie ein wirksamer Schutzschild.

Die Ergründung der Haltung der afrikanischen Nationalisten gegenüber der Kirche wurde durch die ideologische Heterogenität ihres politischen Denkens erschwert. Ihr »Nationalismus von oben« speiste sich – wie Sabelo Ndlovu hervorhebt – aus einem komplexen Geflecht unterschiedlicher, teils widersprüchlicher Ideologien. Über die gemeinsame Opposition gegen das gewaltvolle Siedlerregime hinaus blieb es schwierig, die vielfältigen Spannungen zwischen Klasse, Geschlecht oder Ethnie im kolonialen Simbabwe hinter einem einheitlichen nationalistischen Imaginären zurücktreten zu lassen:

»When talking about nationalism being shaped from ›above‹, we mean that the local formations and enunciations remained open to continental and global ideologies as they were seen as fitting and advancing the local agendas. It is within this context that nationalism incorporated such external ideologies as Garvey-

62 Weil dies explizit als eine »Dienstleistung an die Guerillaführung« verstanden wurde, behielt Immensee keine Kopie des Dokuments ein.

63 Rutishauser, Josef: Protokoll der 11. Sitzung der Zimbabwe-Kommission, 17. Dezember 1977, Missionshaus Immensee, 19.12.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO). Mubakos Analyse des vorgeschlagenen »Internal Settlement« zwischen der Smith-Regierung, Bischof Muzorewa, Ndabaningi Sithole und Chief J. Chirau trug dazu bei, dass die SMB-Vertreter dieses ablehnten und die Bischofskonferenz im kolonialen Simbabwe aufforderten, dies ebenfalls zu tun, so die Einschätzung von McLaughlin, Janice: On the Frontline. Catholic Missions in Zimbabwe's Liberation War, Harare 1996, S. 34. Das entsprechende Dokument von Mubako wurde ohne Autorenschaft in Immensee archiviert; O. A.: A critical evaluation of the proposed internal settlement in Rhodesia, 13.03.1978, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO/Rhodesienkrise, weitere Unterlagen, 1977.03–1978.12.

64 Die bewaffneten Streitkräfte Rhodesiens wurden als »Security Forces« bezeichnet.

65 O. A.: Visitation Gwelo 1976. Schlussbericht, Driefontein 21.10.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

ism, Negritude, Marxism, Ethiopianism, Christianity, Pan-Africanism, Leninism, Maoism and Liberalism – mixing these with indigenous resources of entitlement to land for instance.«[66]

In diesem Sinne war der simbabwische Nationalismus weniger als kohärentes ideologisches Programm zu verstehen, sondern vielmehr als dynamischer, hybrider Diskursraum, in dem lokale Anliegen mit globalen Strömungen verwoben wurden. Gerade diese Vielschichtigkeit machte es für die Missionare schwierig, die Haltung der Nationalisten gegenüber der Kirche eindeutig zu bestimmen.

In den Verhandlungen zwischen ZIKO-Vertretern und ZANU-Mitgliedern zeigte sich diese Unklarheit daran, dass die Nationalisten neben ihrer eindeutigen Parteinahme für eine afrikanische Mehrheitsregierung und gegen rassistische Diskriminierung kaum ausgeformte ideologische Bezüge oder konkrete Vorstellungen präsentierten. Im April 1979 traf sich Michael Traber beispielsweise mit Robert Mugabe, der seit fünf Jahren als Präsident der ZANU amtierte, sowie mit weiteren Parteimitgliedern in Maputo. Der ZANU-Präsident betonte in diesem Gespräch, die Nationalisten wünschten sich »friendly relations with the Churches, particularly with the Catholic Church«.[67] Entsprechend habe die Führung ihre Kämpfenden wiederholt angewiesen, Kirchenpersonal keinen Schaden zuzufügen. Entscheidend sei jedoch die individuelle Einstellung der religiösen Vertreter: Wer sich gegen die Befreiung und die gewählten Mittel zu deren Durchsetzung stelle, könne nicht am Prozess teilhaben. Vizepräsident Simon Muzenda formulierte dies deutlich: »Those who do not support our struggle are against us […] if you want to participate directly in the running of the country, come and join us in the fighting now.«[68]

Der Umstand, dass viele Mitglieder der nationalistischen Führungsriege in missionarischen Bildungseinrichtungen erzogen worden waren und in ihrer Jugend eine religiöse Prägung erfahren hatten, wirkte in den Kontakten mit den ZIKO-Vertretern ambivalent. Robert Mugabe, der katholisch getauft worden war und als Lehrer in einer Missionsschule der SMB gearbeitet hatte, würdigte in einem Gespräch mit schwedischen Missionsvertretern die Erziehungsarbeit der Kirchen, kritisierte jedoch zugleich deren bisheriges Schweigen zur Rassentrennung.[69] Josiah Tongogora, Oberkommandant der ZANLA, erklärte

66 Ndlovu-Gatsheni, Sabelo: Do Zimbabweans Exist? Trajectories of Nationalism, National Identity Formation and Crisis in a Postcolonial State, Oxford 2009.

67 Traber, Michael: Thoughts and Observations of Mugabe, Maputo 05.04.1979, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (104–112) und Beilagen zu den Sitzungen 21–22, S. 4.

68 Ebd., S. 7. Auch Oberkommandant Josiah Tongogora betonte während einer Besprechung in London diese Position. Bischofberger, Otto: Besprechungen in London, 27. September 1979, Luzern 29.09.1979, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (113–125) und Beilagen zu den Sitzungen 23–26.

69 O. A.: Brennpunkt, in: Wendekreis 82 (12), 1977, S. 35.

gegenüber den ZIKO-Vertretern, er sei zwar in einer methodistischen Familie aufgewachsen, betrachte sich selbst aber nicht als praktizierenden Christen. Die anwesenden Missionare interpretierten diese Aussage so, dass er »nichts gegen das Christentum und die Christen habe« und es ihm einzig »auf die Einstellung zum Befreiungskampf« ankomme.[70] Aus der biografischen Nähe zur Kirche einen Vorteil für die Zukunft abzuleiten, wagten die Missionare jedoch nicht. Zwar hatten sie in der ersten Sitzung der ZIKO noch die Hoffnung geäussert, die persönliche Bindung einzelner nationalistischer Führer könne sich positiv auswirken; die Nationalisten bestätigten dies allerdings nicht.[71]

Anstatt allgemeiner, systematischer politischer Einordnungen verknüpften die Nationalisten ihre Haltung gegenüber den Missionaren direkt mit deren Position zu Kolonialismus und Rassismus. Damit fand keine institutionelle Entlastung statt; vielmehr wurde das Verhältnis zwischen Guerillas und Priestern individualisiert. So berichtete Schwester Aquina, Dominikanerin und Soziologin, die ihre Anstellung an der Universität Salisbury wegen ihrer Unterstützung der Unabhängigkeitsbewegung verloren hatte, den ZIKO-Mitgliedern, dass die meisten führenden Nationalisten Kirchenvertreter als »Handlanger« der Kolonialisten betrachteten.[72] Die Missionare der SMB und jene aus Spanien hätten ihrer Ansicht nach jedoch vergleichsweise gute Aussichten, die Revolution zu überstehen, da von der SMB verhältnismässig wenige auf der »Schwarzen Liste« der Guerillas stünden – für die Jesuiten hingegen werde es schwierig.[73]

›Die Guerillas kommen‹. Kontakt und Koexistenz

Aufgrund der geografischen Lage der Diözese Gwelo kamen einige SMB-Missionare spätestens ab 1976 regelmässig in Kontakt mit Guerillagruppen der ZANLA. In einem Rundbrief an seine Mitbrüder im kolonialen Simbabwe versuchte SMB-Bischof Alois Haene ihnen Orientierung und Entscheidungshilfen zu geben. Er erkannte an, dass sich die Missionare in den Kampfgebieten in einem kaum auflösbaren Dilemma befänden: Beide kriegsführenden Parteien könnten ihre Ko-

70 Bischofberger, Otto: Besprechungen in London, 27. September 1979, Luzern 29.09.1979, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (113–125) und Beilagen zu den Sitzungen 23–26, S. 3.

71 Bischofberger: Protokoll der 1. Sitzung der ROKO (Rhodesien-Kommission) vom 10. März 1976 in Schöneck, Luzern, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO), S. 1.

72 Crottogini, Jakob: Beurteilung der Situation in Rhodesien. Besprechung mit Sr. Aquina am 22. Mai 1976 in Greenwich, 22.05.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

73 Ebd. Diese sogenannte »Schwarze Liste« von Missionaren geistert als Schreckgespenst immer wieder durch die Quellen. Ob sie wirklich existierte, konnte in dieser Arbeit nicht belegt werden.

operation einfordern, gegebenenfalls gar mit Waffengewalt, und »whatever the decision is you make you find yourselves on the wrong side«.[74]

Angesichts dieser schwierigen Situation sah sich der Bischof trotz zahlreicher Anfragen ausserstande, konkrete Verhaltensrichtlinien zu formulieren. Jede Situation, so Haene, müsse individuell und nach den jeweiligen Umständen entschieden werden. Diese bischöfliche Zurückhaltung spiegelte jedoch auch den Umstand wider, dass die Missionare vor Ort bis 1977 die Lage noch nicht als akut wahrnahmen. Kontakte mit Guerillas blieben vereinzelt und beschränkten sich auf einige missionarische Aussenstationen.

Zwar teilten die meisten SMB-Mitglieder im kolonialen Simbabwe inzwischen die Einschätzung, dass die Position der Smith-Regierung aussichtslos sei und sich die Unabhängigkeitsbewegung durchsetzen werde – was »als unumgänglich akzeptiert oder als überfällig begrüsst« wurde.[75] Doch die aus der Schweiz angestossenen Überlegungen stiessen zu diesem Zeitpunkt noch auf Skepsis. Man hielt sie für Ausdruck einer »Panikstimmung« und für »überdramatisiert«.[76]

Während der Regenzeit 1977/78 kam es zu einer Grossoffensive der beiden afrikanischen Befreiungsarmeen. Die ZIPRA, die hauptsächlich von Sambia und Botswana aus operierte, eroberte Gebiete im Nordwesten des Landes, während die in Mozambique stationierte ZANLA vor allem im Osten vorrückte. Angesichts der sich zuspitzenden militärischen Lage richtete Bischof Alois Haene im Herbst 1977 einen Krisenstab ein, bestehend aus zwei afrikanischen Priestern und drei SMB-Mitgliedern. Dieses Gremium veröffentlichte offizielle »Guidelines of Behaviour«, die während der gesamten Kriegsjahre als verbindliche Handlungsgrundlage für die Missionare galten.

Die Richtlinien forderten insbesondere, gegenüber der Siedlerarmee grösstmögliche Distanz zu wahren – selbst auf die Gefahr hin, dadurch ein angespanntes Verhältnis zu den »Security Forces« zu provozieren.[77] Hinsichtlich der von der Regierung verordneten Meldepflicht bei Guerilla-Kontakt empfahlen die »Guide-

74 Haene, Alois: Church Policy in the Present Situation, Gwelo 31.08.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

75 Crottogini, Jakob; Bischofberger, Otto; Amstutz, Josef: Visitation der Region Gwelo 1976. Bericht, in: Officiosa SMB (7), 1976, S. 203–221.

76 Elsener, Josef: Schreiben an Amstutz, Josef, 22.04.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

77 O. A.: Guidelines of Behaviour during Present War Situation, 20.09.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (56–65) und Beilagen zu den Sitzungen 8–11. Die Armeepräsenz auf den Missionsstationen sei im Rahmen der »limited power« der Missionare zu vermeiden, allfällige Hilfsangebote wie Transport seien abzuweisen und jegliche ›Fraternisierungsanzeichen‹ wie gemeinsame Mahlzeiten strikt zu unterlassen.

lines« eine Strategie der Verzögerung: Der Anführer der jeweiligen Kampfgruppe sollte zunächst über die Konsequenzen für die Mission im Falle einer Nichtmeldung informiert und um Zustimmung zu einer zeitlich versetzten Anzeige gebeten werden. Sollte dies verweigert werden, sei – so die Direktive – von einer Meldung vollständig abzusehen.[78] Dies verweist deutlich auf das verschobene Kräfteverhältnis zugunsten der antikolonialen Bewegung. Mit dieser Taktik gelang es den Missionaren offenbar, »eine Art Koexistenz« mit den Guerillas zu entwickeln.[79] So griffen die Kämpfer:innen immer wieder auf Dienstleistungen der Mission zurück, insbesondere im medizinischen Bereich.[80]

Die engen Verbindungen der ZIKO in der Schweiz zum Führungsstab der Guerillas wurden von den Missionaren vor Ort auch taktisch genutzt. Fr. Kilchmann etwa »warnte« eine Guerillagruppe, dass er Mugabe über deren undisziplin iertes Verhalten informieren werde.[81] Später erreichte ihn die Nachricht, dass »hohe Führer« wegen »der Belästigung der Mission sehr empört« seien und einige Guerillas »für eine Umschulung« nach Mozambique zurückbeordert wurden – was Kilchmann als direkte Reaktion auf seine Intervention interpretierte.[82]

Nach der Ermordung des spanischen Missionars Rubio in der Diözese Gwelo wandte sich Bischof Haene mit der Bitte an die ZIKO, Kontakt zur Guerillaführung aufzunehmen: Falls »noch ein oder zwei Fälle wie Rubio passieren, laufen mir die Leute davon«, schrieb er.[83] Daraufhin versprach Michael Traber, telefonisch Verbindung zur Führung herzustellen. Tatsächlich besprachen sowohl Simon Muzenda als auch Dzingai Mutumbuka die Angelegenheit direkt mit Robert

78 Ebd., S. 3–4.

79 Amstutz, Josef: Pressekonferenz Luzern, 31.05.1978, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.).

80 Dies bezeugen auch diverse Briefe, welche in freundschaftlichem Ton an einen Missionar geschrieben wurden und in denen Guerillas um Geld, Kleidung oder sonstige Unterstützung bitten. Briefe von Guerillas, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Briefe von Guerillas. Wie im Visitationsbericht 1976 erwähnt, stellte die Rapportierungspflicht zwar einzelne Missionare vor »echte Gewissenskonflikte«, da ihr Respekt für Ordnung und Recht eine Zuwiderhandlung nicht zulasse. Doch liegen zumindest keine Quellen vor, welche eine Meldung an die *weisse* Armee belegen würden; O. A.: Visitation Gwelo 1976. Schlussbericht, Driefontein 21.10.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

81 Kilchmann, Hans: Sturmwolken über Silveira. Kriegs-Tagebuch, Gweru 1993, S. 71.

82 Ebd., S. 115. Kilchmann konnte seine Kritik an einer Besprechung in London direkt ranghohen ZANU-Vertretern vortragen; Bischofberger, Otto: Besprechungen in London, 27. September 1979, Luzern, 29.09.1979, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (113–125) und Beilagen zu den Sitzungen 23–26.

83 Traber, Michael: Gesprächsprotokoll Telefonanruf von Bischof A. Haene, Gwelo STRENG VERTRAULICH, 07.03.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3.

Mugabe, der sich »ausserordentlich aufgebracht über die Ermordung von Missionaren« zeigte und entsprechende Strafmassnahmen ankündigte.[84]

Auch wenn diese Beispiele die Bedeutung des transnationalen Netzwerks der SMB belegen, zeigen sie zugleich, dass die offiziellen Aushandlungen zwischen ZIKO und den Nationalisten in der konkreten Situation nur begrenzt wirksam waren. Im Alltag waren die SMB-Missionare im kolonialen Simbabwe in erster Linie auf die Unterstützung der lokalen Bevölkerung angewiesen. Der bischöfliche Krisenstab betonte in seinen Verhaltensrichtlinien, dass eine freundschaftliche Atmosphäre mit den Menschen in der Umgebung die wirksamste Sicherheitsmassnahme darstelle – denn den Kampftruppen sei die missionarische Haltung und Gesinnung in der Regel bereits bekannt, bevor sie auf die Stationen kämen.[85] Daher gelte es, »bossy attitudes« wie Anschreien und Herumbrüllen strikt zu vermeiden; zudem sollten »all aspects of racial discrimination« – etwa bei Löhnen und Anstellungsbedingungen – so rasch wie möglich beseitigt werden.[86]

Der Krieg um Simbabwe war – um mit Moritz Feichtinger und Stephan Malinowski zu sprechen – exemplarisch für Dekolonisationskriege, »in denen es stets eine *frontier*, aber fast nie eine Front gab«, in denen eine klare Trennung zwischen Zivilisten und Kombattanten kaum möglich und deshalb »die ›Gewinnung‹ von Teilen der Zivilbevölkerung für den militärischen Erfolg unabdingbar« war.[87] Der maoistisch inspirierte »people's war« als Form des kolonialen Widerstands beruhte wesentlich auf der Unterstützung der Landbevölkerung – eine Unterstützung, um die sowohl Guerilla-Kämpfer als auch die Siedlerregierung konkurrierten.[88]

Die ländliche Bevölkerung nutzte diese grosse Handlungsmacht teilweise zugunsten der Missionare. Es entstand ein »Netzwerk von Mittelsmännern und -frauen«, die die Missionare vor drohenden Gefahren warnten.[89] In einigen Fäl-

84 Traber, Michael: Protokoll der Telefongespräche mit ZANU-Führung in Moçambique, 10.03.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3.

85 O. A.: Guidelines of Behaviour during Present War Situation, 20.09.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (56–65) und Beilagen zu den Sitzungen 8–11, S. 2.

86 Ebd., S. 3.

87 Feichtinger, Moritz; Malinowski, Stephan: Konstruktive Kriege? Rezeption und Adaption der Dekolonisationskriege in westlichen Demokratien, in: Geschichte und Gesellschaft 37 (2), 2011, S. 288.

88 Evans, Michael: The Wretched of the Empire. Politics, Ideology and Counterinsurgency in Rhodesia, 1965–80, in: Small Wars and Insurgencies 18 (2), 2007, S. 175–195. Entgegen der nationalistischen Erzählung einer enthusiastischen Unterstützung der Guerillas durch die rurale Bevölkerung verweisen neuere Studien auf die gewaltvolle Dimension, u. a. Alexander, Jocelyn; McGregor, JoAnn; Ranger, T. O.: Violence & Memory: One Hundred Years in the »dark Forests« of Matabeleland, Harare 2000.

89 O. A.: The Guerillas are coming, 05.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (44–55) und Beilagen zu den Sitzungen 4–7.

len zogen sich Missionare nach entsprechenden Hinweisen aus den exponierten Aussen- auf zentraler gelegene Missionsstationen zurück.[90]

Die Grossoffensive der Guerillas während der Regenzeit 1977/78 sowie die zunehmende Schwächung des Siedlerregimes – bedingt durch Abwanderung, die hohen Kosten für die Kriegswirtschaft und internationale Sanktionen – zwangen die Regierung von Ian Smith zu einem politischen Kompromiss. Im Jahr 1978 unterzeichnete sie das sogenannte »Internal Settlement Agreement« mit Ndabaningi Sithole, der weiterhin vorgab, die ZANU zu repräsentieren, mit Chief Jeremiah Chirau und dem *United African Nationalist Council* (UANC) unter der Führung von Abel Muzorewa, der ein Jahr später Premierminister des nun in Zimbabwe-Rhodesia umbenannten Landes wurde.[91]

Dieser Kompromiss, der den *Weissen* weiterhin die Kontrolle über Justiz, Verwaltung, Polizei und Streitkräfte sicherte und ihnen ein Viertel der Sitze im Parlament vorbehielt, ging den Führern der ZANU und ZAPU nicht weit genug. Entsprechend wurde das Abkommen zum Auftakt einer neuen Eskalationsphase, die zunehmend bürgerkriegsähnliche Züge trug.[92] Mit der Bewaffnung der Anhänger von Muzorewa und Sithole vervielfachte sich nicht nur die Zahl der kämpfenden Fraktionen; auch ZANLA und ZIPRA schleusten nun in grossem Umfang Kämpfende ins Land. Dadurch wurde es für die nationalistischen Führungen immer schwieriger, die einzelnen Kampfgruppen zu kontrollieren – und die bereits fragile transnationale Absicherung zwischen Immensee und Maputo verlor weiter an Wirkungskraft.[93]

›Gehen oder bleiben‹? Märtyrertum neu aufgelegt

Die konkrete Situation der Schweizer Missionare im kolonialen Simbabwe während der Kriegsjahre wurde massgeblich durch ihren jeweiligen Standort bestimmt. Während die urbaner gelegenen oder grösseren Missionsstationen vergleichsweise weniger von der Gewalt betroffen waren, sahen sich die Missionare in den ländlichen Gebieten, insbesondere in den »Tribal Trust Lands«,

90 Lenherr, Josef: Bericht über die Lage der Mission in Zimbabwe, Driefontein 18.05.1979, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (113–125) und Beilagen zu den Sitzungen 23–26.

91 Mtisi; Nyakudya; Barnes: War in Rhodesia, 1965–1980.

92 Mlambo: A History of Zimbabwe, S. 169.

93 Traber, Michael: Thoughts and Observations of Mugabe, Maputo 05.04.1979, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (104–112) und Beilagen zu den Sitzungen 21–22, S. 5.

mit Terror und Brutalität gegenüber der Zivilbevölkerung sowohl vonseiten der rhodesischen Armee als auch von den Guerillas konfrontiert.[94]

Zu dieser schwierigen und von Gewalt geprägten Situation kam für viele Missionare die Furcht um das eigene Leben hinzu. Der Missionar Kilian Hüsser schrieb 1978 am Ende eines längeren Heimaturlaubs in der Schweiz, dass ihm die Rückkehr in das Missionsgebiet schwerfalle: Er fürchte die Einsamkeit, die langen, unheimlichen Nächte und den aufgestauten Hass auf beiden Seiten.[95] Ein Jahr später sprach er davon, dass die alltäglichen Belastungen und Spannungen unerträglich geworden seien.[96] Diese Schilderungen erhalten eine zusätzliche Dimension angesichts der Tatsache, dass Kilian Hüsser einer der drei Schweizer Missionare war, die von Guerillas ermordet wurden.

Zwischen 1976 und 1980 wurden im kolonialen Simbabwe 25 ausländische katholische Kirchenvertreter getötet.[97] Dass unter den Opfern auch drei Mitglieder der SMB waren, prägte die öffentliche Darstellung der Missionsgesellschaft nachhaltig. In der Kommunikation gegenüber der Schweizer Öffentlichkeit wurden die Todesfälle in die religiöse Symbolik des Märtyrertums eingebettet. Die Tode von Gieri Jörger (1977), Martin Holenstein (1979) und Kilian Hüsser (1980) wurden als Menschwerdung des biblischen Gleichnisses vom Weizenkorn interpretiert. So hiess es über Pater Jörger, er sei »das Weizenkorn, das in die Erde fallen musste, damit Frucht – ein freies Simbabwe – hervorgeht«,[98] und es bleibe zu hoffen, »dass das Samenkorn, das Kilian durch das Opfer seines Lebens in den Boden senken durfte herrlich aufgehen wird und hundertfache Frucht trägt.«[99]

Den Leser:innen in der Schweiz wurden die drei Todesfälle als ultimatives Zeugnis der missionarischen Entscheidung dargestellt, auch in »diesen leidensvollen Zeiten« bei den Menschen vor Ort zu bleiben. Die Frage nach »Gehen oder Bleiben« sei von jedem Missionar individuell und nach eingehender Gewissensprüfung entschieden worden.[100] Es wurde berichtet, dass manche Missionare »sehr erbost« auf die Möglichkeit eines Rückzugs reagiert hätten – für sie sei

94 Selbst 1979 zeigte die interne Zusammenstellung über die Lage der Christengemeinden in der Diözese, dass die kirchliche Arbeit weitestgehend fortgesetzt werden konnte. Nur Aussenposten waren für die Missionare teilweise nicht mehr zugänglich. Lenherr, Josef: Bericht über die Lage der Mission in Zimbabwe, Driefontein 18.05.1979, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (113–125) und Beilagen zu den Sitzungen 23–26.

95 Christen, Josef: S.M. – Besprechung in Immensee, 23.10.1978, StALU, Archiv SMB, Personaldossier S.M.

96 S.M.: Schreiben an Josef Elsener, 08.08.1979, StALU, Archiv SMB, Personaldossier S.M.

97 Ihre Ermordungen durch Guerillas wurden von den offiziellen ZANU-Verantwortlichen stets bedauert und gelegentlich auch geleugnet, vgl. etwa O. A.: Weltmission, in: Wendekreis 81 (12), 1978, S. 14.

98 Kremer, Eva-Maria: Er blieb und starb. Zum Tode unseres Rhodesien-Missionars Georg Jörger, in: Wendekreis 82 (4), 1977, S. 32–33.

99 Isenegger, Markus: Bis zum Märtyrertod, in: Wendekreis 85 (4), 1980, S. 28–29.

100 Zurfluh, Werner: Warum wir bleiben!, in: Wendekreis 82 (4), 1977, S. 5–7.

das Bleiben selbstverständlich gewesen, und man müsse sie deshalb auch nicht »als Helden hochstilisieren«.[101] Vielmehr seien sie – so die offizielle Deutung – als katholische Kirchenvertreter in besonderer Weise prädestiniert, denn »wir Missionare haben keine Frau und Kinder, um deren Sicherheit wir besorgt sein müssen«.[102]

Der öffentlichen Repräsentation des Aufopferungsideals stand in den internen Dokumenten der SMB ein anderes, deutlich nüchterneres Bild gegenüber. Dort wurde wiederholt auf die Sicherheit bescherende Funktion des Schweizer Passes hingewiesen.[103] Das Schweizer Konsulat hatte mehrfach die Möglichkeit einer Evakuierung der Missionare ins Gespräch gebracht. Zwar lehnte die Generalleitung eine kollektive Rückführung ab bzw. wollte lediglich private Vorkehrungen für eine allfällige Rückkehr treffen, doch liessen sich einige Missionare individuell auf die Liste der Schweizer Vertretung setzen.[104] Im Zusammenhang mit der Verhaftung des Missionars Paul Egli durch die Smith-Regierung – aufgrund seiner Unterstützung der Guerillas – teilte der Regionalrat ihm mit, dass er jederzeit von Vertretern des politischen Departements der Schweiz aus dem Gefängnis »herausgeholt« werden könne. Egli lehnte dieses Angebot jedoch ab.[105]

Solche Akte persönlicher Solidarität und der prinzipielle Entschluss zum Verbleib der meisten SMB-Missionare sollen damit keineswegs in Abrede gestellt werden. Zugleich wird deutlich, dass die Frage nach »Gehen oder Bleiben« im Kontext dieser gewaltsamen Dekolonisation aus einer privilegierten Situation heraus beantwortet werden konnte – auch wenn dies, wie der Tod dreier Mitglieder zeigt, keine absolute Sicherheit bedeutete.

Die Diskussion um die zentrale Frage des »Gehens oder Bleibens« umfasste weit mehr als praktische Sicherheitsüberlegungen. Bereits 1976 verfasste der Generalobere Josef Amstutz in der Schweiz ein »Memorandum« zur Situation im kolonialen Simbabwe, in dem er »Überlegungen und Folgerungen« für die SMB-

101 Ebd., S. 7.

102 Diese Argumente äusserten Missionare in persönlichen Stellungnahmen im *Wendekreis*; vgl. Holenstein, Martin; Wey, Anton; Müller, Franz u. a.: Wenn wir Rhodesien verlassen, sind wir dann glaubwürdig?, in: Wendekreis 82 (4), 1977, S. 12–13.

103 Brühwiler, Konrad: Schreiben an Amstutz, Josef, 02.03.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

104 Elsener, Josef: Schreiben an Amstutz, Josef, 16.02.1979, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (104–112) und Beilagen zu den Sitzungen 21–22.

105 Hummel, T.: Protokoll der Regionalratssitzung vom 9. Juni 1977 in Gokomere, 28.07.1977, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 1. Seine Gefängnisstrafe wurde dann aufgehoben und Egli des Landes verwiesen. Egli, Paul: Pressekonferenz Luzern: Orientierung durch P. Paul Egli, Rhodesien-Missionar, Luzern 14.12.1977, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.).

Missionare präsentierte.[106] Seine Einschätzung, dass die Entscheidung, im Land zu bleiben oder es zu verlassen, nicht von der schweizerischen Generalleitung angeordnet werden könne, sondern ein individueller Gewissensentscheid sein müsse, löste im Missionsgebiet heftige Reaktionen aus. Diese Sichtweise, so eine Kritik, lasse den Verdacht »eines kolonialistischen Kirchenbildes« in Immensee aufkommen, dem zufolge die Missionsleitung entscheide, was für die Ortskirche richtig sei.[107] Bischof Alois Haene betonte dagegen, dass allein die Ortskirche darüber zu befinden habe, was ihrem Wohl diene und wie der Einzelne dazu beitragen könne. Der Konsens der Lokalkirche sei eindeutig: Die Mission solle fortgeführt werden.[108]

Hinter dieser Auseinandersetzung standen nicht nur Kompetenzstreitigkeiten zwischen der Missionsleitung in der Schweiz und der Lokalkirche im kolonialen Simbabwe, sondern vielmehr divergierende Zukunftsvisionen. In Immensee befürchtete man, dass die Missionare vor Ort aufgrund »der Indoktrinationstendenzen der rhodesischen Regierung« über einen unzureichenden Informationsstand verfügten, was zu Uneinigkeiten »in Ermessensfragen, gelegentlich aber auch im Grundsätzlichen« führen könne.[109] Diese Kritik wurde im kolonialen Simbabwe entschieden zurückgewiesen: Man warf der ZIKO vielmehr vor, dass ihre Einschätzungen der Lage von Missionaren, die des Landes verwiesen worden waren, geprägt seien – diese würden ihre Erfahrungen »hineinprojizieren«.[110]

Vor Ort, so Bischof Haene, seien »einige Dinge« bekannt, »die Sie sehr wahrscheinlich nicht wissen«. Es gelte, »für die verschiedenen Alternativen offen« zu bleiben und nicht zu glauben, »dass unsere Zukunft gesichert sei, wenn wir jetzt ›auf die richtige Karte setzen‹«.[111] Die Debatten spiegelten nach Ansicht eines anderen Missionars die Spannbreite möglicher Haltungen wider: Einige sahen in der politischen Unabhängigkeit die Wiederherstellung der Menschenwürde der Afrikaner:innen, andere befürchteten eine Vertiefung ökonomischer Gegensätze und hielten daher eine *weiss* dominierte Regierung für das geringere Übel gegen-

106 Amstutz, Josef: Memorandum, 02.04.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg.

107 Brühwiler, Konrad: Schreiben an Amstutz, Josef, 25.04.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

108 Haene, Alois: Schreiben an Amstutz, Josef, 17.04.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

109 Amstutz, Josef: Memorandum, 02.04.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg, S. 3.

110 Elsener, Josef: Schreiben an Amstutz, Josef, 22.04.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

111 Haene: Schreiben an Amstutz, Josef.

über einer möglichen afrikanischen Diktatur. Doch, so derselbe Missionar, man dürfe diese Haltung nicht vorschnell als rassistisch verurteilen.[112] Selbst jene, die die politischen Aspirationen des Volkes teilten, würden Bedenken bezüglich der künftigen Stellung der Kirche äussern.[113]

In dieser Auseinandersetzung prallten die globale Stimmung einer moralischen Verurteilung kolonialer Herrschaft und die lokalen Realitäten der Siedlerkolonie unmittelbar aufeinander. Selbst Ende der 1970er-Jahre konnten in diesem Kontext noch Vorstellungen einer ›alternativen‹ Dekolonisation aufrechterhalten werden. Doch indem die nationalistische Führung die Frage nach Loyalität nicht nur verabsolutierte, sondern auch an individuelle Haltungen band, wurde »Gehen oder Bleiben« zu einer Entscheidung mit potenziellen Folgen für die künftige Ortskirche.

Bereits in ihren ersten Massnahmen vom Juni 1976 formulierte die ZIKO (damals noch ROKO) klar, dass nicht nur jene Missionare das Land verlassen sollten, die dem unmittelbaren Druck nicht standhalten könnten, sondern auch diejenigen, die »nach reiflicher Überlegung und nach Rücksprache mit den Oberen und Mitbrüdern glauben unter einer afrikanischen (sozialistischen) Regierung und Kirchenleitung nicht leben zu können«.[114] Trotz des »missionarischen Ehrenkodex« des Ausharrens, der eine quasi »unverrückbare Wertvorstellung« darstelle, wurde anerkannt, dass auch das Prinzip der Abberufbarkeit seine Berechtigung habe – insbesondere dann, wenn die Präsenz einzelner Missionare die Ortskirche gefährden könnte.[115]

In seinem Personalbericht an die Leitung in der Schweiz schrieb der Regionalobere 1978, dass »vereinzelte Unmögliche unsererseits […] in Gottes Namen der Gefahr wegen zur gegebenen Stunde zurückgezogen beziehungsweise ferngehalten werden« müssten.[116] In einer detaillierten Aufstellung nannte er etwa das Beispiel eines Bruders, für den alle möglichen Posten in der Diözese erwogen, schliesslich jedoch verworfen wurden, da »die Gefahren – nicht nur für ihn! – sondern auch für etwelche Kommunität[,] der er zugeteilt würde«, nicht ver-

112 Hug, Hans: Schreiben an Amstutz, Josef, 05.05.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

113 Elsener: Schreiben an Amstutz, Josef.

114 Bischofberger, Otto: Massnahmen und Verhaltensnormen: Thesen, 03.06.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

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

116 Wyss, Josef: Personalbericht der Region Gwelo z.H. des Herrn Generalobern SMB, 22.07.1978, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.).

antwortbar seien.[117] Ein paar Missionare sahen sich offenbar ausserstande, mit der Situation zurechtzukommen, und verliessen das Land.[118]

Diese Diskrepanzen und inneren Konflikte wurden unter den Missionaren im kolonialen Simbabwe kaum schriftlich diskutiert. Dies lag einerseits an den erschwerten Kommunikationsbedingungen im Land, unter denen schriftliche Äusserungen potenziell gefährlich werden konnten.[119] Andererseits verweist dieses Schweigen auf eine tiefere, strukturelle Ebene des Konflikts. Ein Missionar bemerkte im internen Publikationsorgan *Pakati pedu* treffend:

»Historians will one day wonder why this journal did not mirror more the deep conflict of the late 70s. But should this really surprise them? Is it likely that anybody would be very keen to put on record his views on such delicate and potentially explosive questions?«[120]

›Ein Funke Wahrheit‹. Propagandakrieg transnational

Die dekolonialen Auseinandersetzungen im kolonialen Simbabwe der 1970er-Jahre waren nicht nur ein Kampf um politische Souveränität, sondern ebenso sehr eine Auseinandersetzung um Information, ›Wahrheit‹ und Deutungsmacht. Die Propaganda des Smith-Regimes inszenierte Rhodesien als Bollwerk gegen den Kommunismus und als Hüter westlicher Zivilisation. Diese antikommunistische Rhetorik bildete den ideologischen Kern seiner Herrschaft: Sie erlaubte eine Externalisierung der Ursachen für Unruhen und Gewalt, indem das Ende britischer Kolonialherrschaft und das Erstarken des afrikanischen Nationalismus auf die Einflüsse des internationalen Kommunismus zurückgeführt wurden – unterstützt, so die Lesart, durch eine schwache und dekadente Politik des postimperialen Grossbritanniens.[121] In diesem Narrativ wurden die äusseren Feinde nicht nur als Bedrohung Rhodesiens, sondern der gesamten westlichen Zivilisation in Afrika stilisiert, gegen die man an den Ufern des Sambesi Widerstand leisten müsse.[122]

Eine der wichtigsten Gegenstimmen zu dieser Propaganda war die *Justice and Peace Commission* der rhodesischen Bischofskonferenz. Die 1972 gegründete Laienorganisation entwickelte sich zu einer zentralen Plattform, die der Schwarzen Bevölkerung ermöglichte, von erlebter Gewalt und Unterdrückung zu berichten.

---

117 Ebd.

118 Brühwiler, Konrad: Minutes of the Regional Council (Gwelo) Meeting of May 25/26, 1977, 27.05.1977, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.

119 Ebd.

120 Kilchmann, Hans: Reflections in our War Situation, in: Pakati pedu 11 (6), 1979, S. 92.

121 Lowry, Donal: The Impact of Anti-communism on White Rhodesian Political Culture, ca. 1920s–1980, in: Cold War History 7 (2), 2007, S. 169–194.

122 Evans: The Wretched of the Empire, S. 182.

Durch ihre internationalen Vernetzungen wurde sie zu einem kirchlichen Knotenpunkt afrikanischer Gegenöffentlichkeit, der die Deutungshoheit des Regimes in Frage stellte.[123] Durch die systematische Dokumentation von Menschenrechtsverletzungen durch die rhodesischen Sicherheitskräfte versuchte die Kommission, die internationale Berichterstattung zu beeinflussen.[124] Ihre Partnerorganisation, die »Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax«, gab die erstellten Dokumente in Zusammenarbeit mit der SMB und dem »Fonds für Entwicklung und Partnerschaft in Afrika« (FEPA) auch in der Schweiz heraus.[125]

In der Spendenpublikation *Wendekreis* der Missionsgesellschaft Bethlehem wurde der Krieg im kolonialen Simbabwe als Befreiungskampf dargestellt – als emanzipatorischer Akt der unterdrückten Schwarzen Bevölkerung gegen ihre *weissen* Kolonisatoren. Die Berichterstattung liess dabei kaum Spielraum für moralische Ambiguität: Die Legitimität des afrikanischen Widerstands wurde primär mit Blick auf die rassistische Grundordnung des kolonialen Systems begründet. Die Redaktion verwies darauf, dass »viele von uns« den *weissen* Regierungen in Südafrika und Rhodesien »letztlich Sympathie« entgegenbrächten – ein Ausdruck dafür, dass die »geistigen Strömungen« des Zweiten Weltkriegs nicht überwunden seien, dass »die Idee von der ›Herrenrasse‹ in den meisten von uns« weiterwirke.[126]

Wie bereits bei anderen Debatten, die rassistische Denkmuster in der Schweizer Bevölkerung problematisierten, rief diese Darstellung heftige Reaktionen hervor.[127] Nach der Februar-Ausgabe 1978, in der unter anderem ein Interview mit dem Generalsekretär der ZANU, Edgar Tekere, sowie Stellungnahmen eines Schwarzen und eines *weissen* Vertreters aus dem kolonialen Simbabwe veröffentlicht wurden, häuften sich kritische Leser:innenzuschriften.

Tekere und Simbi Mubako betonten in ihren Beiträgen den »Kampf gegen Unterdrückung und Diskriminierung« und die überfällige »Befreiung und Unab-

123 Von Bedeutung waren insbesondere das *Catholic Institute for International Relations* in London und die *Commission française Justice et Paix*; vgl. Hastings: The Christian Churches and Liberation Movements in Southern Africa.

124 Dazu ausführlich Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 181–205.

125 Schweizerische Nationalkommission Iustitia et Pax: Rhodesien: Menschen zwischen den Fronten: Dokumente der rhodesischen Justitia et Pax Kommission über Gewalttaten an der afrikanischen Zivilbevölkerung, Immensee 1975.

126 Traber, Michael: Wer regiert – wer pariert? Rasse – die grosse Frage des 21. Jahrhunderts, in: Bethlehem 75 (7), 1970, S. 317.

127 Vgl. Kapitel 5.1.

hängigkeit des Volkes von Simbabwe«.[128] Demgegenüber warnte eine *weisse* Stellungnahme vor den Folgen einer vermeintlich marxistischen Herrschaft:

»Rhodesien ist mit einer Mehrheitsherrschaft einverstanden, aber die Regierung kann es nicht dulden, dass das Land in Anarchie, Bürgerkrieg und möglicherweise in eine marxistische Diktatur abgleitet.«[129]

Als abschreckende Beispiele wurden die Nachbarstaaten herangezogen, deren Parolen von der ›Befreiung von den Imperialisten‹ nur kurzzeitig Freiheit gebracht hätten. Insbesondere Mozambique habe gezeigt, dass »jeder in ein Umerziehungslager gesteckt wird, der es wagt, sich der neuen Ordnung zu widersetzen«.[130]

Die gegensätzlichen Framing-Strategien fanden im Schweizer Unterstützer:innenlager deutliche Resonanz. Während die einen die klare Haltung der SMB und deren Eintreten für Freiheit und Menschenrechte lobten, griffen andere das antikommunistische Argument bereitwillig auf. Es könne doch nicht Aufgabe einer Missionsgesellschaft sein, eine politische Umwälzung zu unterstützen, »an deren Ende eine kommunistische Diktatur von Schwarzen« stehe.[131] Die *Wendekreis*-Journalist:innen hätten, so ein Kommentar, »anscheinend gar keine Ahnung, dass hinter der sogenannten Befreiungsbewegung die kommunistischen Drahtzieher in Moskau sitzen«,[132] und überhaupt sei die Mission dem Kommunismus gegenüber »viel zu tolerant«.[133] Der Versuch, mittels »zweierlei Optik« eine objektive Darstellung der Ereignisse zu bieten, wurde zwar teilweise begrüsst, weil »der Leser sich selbst ein Urteil bilden kann«.[134] Dennoch ver-

128 Birrer, Eugen: ›Die Missionare – unsere Freunde‹. Interview mit ZANU-Generalsekretär Edgar Tekere, in: Wendekreis 83 (2), 1978, S. 32–33; Mubako, Simbi V.: Die Frontstaaten und die Befreiung, in: Wendekreis 83 (2), 1978, S. 18–19.

129 Informationsministerium Salisbury/Rhodesien: Das Land den Terroristen ausliefern?, in: Wendekreis 83 (2), 1978, S. 19.

130 Ebd. Dieses Argument erscheint umso zynischer angesichts dessen, dass die rhodesische Regierung im Versuch, den Guerillas die Lebensgrundlage zu entziehen, selbst sogenannte »Protected Villages« errichtete, in die Teile der Landbevölkerung zwangsumgesiedelt und unter schwierigsten Lebensbedingungen gefangen gehalten wurden. Vgl. dazu Schmidt, Heike: Colonialism and Violence in Zimbabwe. A History of Suffering, Suffolk 2013.

131 Portmann, H.: Die ›Frontstaaten‹ Rhodesiens, Wendekreis 2/78, Leser-Briefe, in: Wendekreis 83 (4), 1978, S. 4.

132 Linder, F.: Die ›Frontstaaten‹ Rhodesiens, Wendekreis 2/78, Leser-Briefe, in: Wendekreis 83 (4), 1978, S. 4.

133 Dietsche, P.: Die ›Frontstaaten‹ Rhodesiens, Wendekreis 2/78, Leser-Briefe, in: Wendekreis 83 (4), 1978, S. 4.

134 Linder, F.: Die ›Frontstaaten‹ Rhodesiens, Wendekreis 2/78, Leser-Briefe, in: Wendekreis 83 (4), 1978, S. 4.

komme auch diese Ausgabe des *Wendekreises* zu einer »einseitigen politischen Propagandaschrift […] mit herzlich wenig Wahrheitsgehalt«.[135]

Die klare Parteinahme für die afrikanischen Nationalist:innen in dem Periodikum führte auch innerhalb der SMB zu Spannungen. Von den Missionaren im kolonialen Simbabwe wurde das wichtigste Kommunikationsorgan der Gesellschaft teils scharf kritisiert.[136] In Leserbriefen versuchten sie, ihre Sichtweise einfliessen zu lassen. So schrieb ein Missionar bereits 1971, »das Problem Rhodesien« werde im *Wendekreis* nur einseitig negativ dargestellt, wodurch in der Schweiz der Eindruck vermittelt werde, dass nur die Europäer im Land an der »ganzen Misere« schuld seien. Dies, so seine Worte, sei »falsch und Lüge«, und er bemängelte, dass diejenigen, die »in dieser Zerreissprobe zwischen Recht und Unrecht, zwischen Schwarz und Weiss« lebten, kaum Gehör fänden.[137] Mit Beginn der gewalttätigen Auseinandersetzungen wurde der Ton schärfer. Ein anderer Missionar schrieb, unter den »Terroristen« befänden sich frustrierte und desillusionierte Jugendliche, »die auch auf der kriminellen Laufbahn wären, wenn wir keinen Krieg hätten«. Zwar stehe er nicht auf der Seite der *weissen* Regierung, doch könne er »*diese* Art des Freiheitskampfes« ebenso wenig unterstützen.[138]

Besonders stark entflammte der Konflikt zwischen der Redaktion des *Wendekreises* und den Missionaren im kolonialen Simbabwe 1976. Auslöser war ein in deutscher und englischer Sprache veröffentlichter »offener Brief an Premierminister Smith«, in dem zur Beendigung der »geheimen Hinrichtungen in den Gefängnissen Rhodesiens« aufgerufen wurde.[139] Der Beitrag war offenbar ohne Rücksprache mit der Generalleitung publiziert worden – ein Umstand, der umgehend zu einer offiziellen Rüge führte. Zwar besitze die Redaktion »ein[en] gewisse[n] Spielraum«, doch habe sie in diesem Fall die Grenze ihrer Zuständigkeit »in gröblicher Weise« übertreten.[140]

Insbesondere ein Missionar zeigte sich derart empört, dass er sogar seinen Austritt aus der Gesellschaft erwog. Der Brief sei für ihn ein »furchtbarer Verrat«;

---

135 Zwicki, D.: Die ›Frontstaaten‹ Rhodesiens, Wendekreis 2/78, Leser-Briefe, in: Wendekreis 83 (4), 1978, S. 4.

136 Vgl. u. a. Rüegg, Othmar: Protokoll der Regionalrats-Sitzung vom 16. April 1973 im Seminar Chigwingwizha, Gwelo, 25.05.1973, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen. Im Visitationsbericht von 1976 wurde angemerkt, dass die Zeitschrift »unüberhörbar und fast allgemein ein Stein des Anstosses« für die Missionare im kolonialen Simbabwe sei; O. A.: Visitation Gwelo 1976. Schlussbericht, Driefontein 21.10.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

137 Christen, J.: Farce oder Recht, November-Nr., Leser-Briefe, in: Bethlehem 76 (4), 1971, S. 4.

138 Isenegger, Markus: Briefe von unsern Missionaren, in: Wendekreis 81 (10), 1976, S. 27.

139 O. A.: Offener Brief an Premierminister Smith, in: Wendekreis 81 (3), 1976, S. 5.

140 Amstutz, Josef: Schreiben an L.T., 18.05.1976, StALU, Archiv SMB, Personaldossier L.T.

die darin zum Ausdruck kommende »Mentalität« habe nichts mehr zu tun mit »dem Zweck, dem Ziel und Ideal der Gesellschaft«, der er sich vor vielen Jahren angeschlossen habe.[141] Er forderte daher eine öffentliche Korrektur und Entschuldigung im *Wendekreis*, auch wenn er einräumte, dass in dem Schreiben »natürlich […] ein Funke Wahrheit« stecke.[142]

Dieser Forderung konnte der Generalobere nicht nachkommen. Auch wenn er »Mentalität und Form« des Artikels bedauerte, wies er doch darauf hin, dass mehrere unabhängige Instanzen das politische System in Rhodesien bereits »als strukturelle Ungerechtigkeit bzw. Gewalt« qualifiziert hätten; ein Widerruf erscheine in dieser Situation daher nicht »opportun«.[143]

Bemerkenswert an der Auseinandersetzung um den »offenen Brief« ist, dass sein Wahrheitsgehalt von allen Seiten anerkannt wurde – und dennoch der Abdruck heftige Kritik auslöste. Der Grund hierfür lässt sich in den abschliessenden Ausführungen des Generaloberen an den empörten Missionar erkennen. Er betonte, dass es »zur Schwierigkeit der derzeitigen Lage in Rhodesien« gehöre, »dass sie kontrovers interpretiert werden kann; die Dinge sind nicht simpel. Das führt, nachdem man sich in guten Treuen engagiert, zur Polarisation.«[144] Diese Einschätzung verweist auf die institutionelle Kernspannung innerhalb der SMB: Zwar wurden unterschiedliche Sichtweisen der Mitglieder grundsätzlich toleriert, doch die Generalleitung war bemüht, allzu scharfe Gegensätze zu begrenzen, um innergesellschaftliche Spaltungstendenzen zu verhindern. Zugleich sollte der Anschein von Geschlossenheit gegenüber der Schweizer Öffentlichkeit gewahrt bleiben. Prägnant formulierte dies der Verfasser einer Aktennotiz des Generalrats, in der angemahnt wurde, »die schmutzigen Unterhosen der Familie (SMB)« nicht in der Öffentlichkeit zu waschen.[145] Diese Haltung erklärt, weshalb die Leitung weniger auf den Inhalt des »offenen Briefs« als vielmehr auf seine kommunikative Sprengkraft reagierte.

Einzelne Missionare nutzten die katholische Presse in der Schweiz gezielt als Medium der Einflussnahme. So drohte der erzürnte Missionar, seine Kritik am »offenen Brief« an die Zeitungen *Vaterland* und *Zürcher Nachrichten* weiterzugeben.[146] Bereits 1966 war es zu einer ähnlichen Kontroverse gekommen, als

141 L.T.: Schreiben an Josef Amstutz, 04.05.1976, StALU, Archiv SMB, Personaldossier L.T.

142 Ebd.

143 Amstutz, Josef: Schreiben an L.T., 18.05.1976, StALU, Archiv SMB, Personaldossier L.T.

144 Ebd.

145 Traber, Michael: Aktennotiz an GV zum Brief von L.T. (8.6.1976) an GO, 16.06.1976, StALU, Archiv SMB, Personaldossier L.T.

146 L.T.: Schreiben an Josef Amstutz, 04.05.1976, StALU, Archiv SMB, Personaldossier L.T.; *Vaterland* war die katholisch-konservative Zeitung aus Luzern, die *Neuen Zürcher Nachrichten* eine katholische Tageszeitung aus der Stadt Zürich.

ein SMB-Missionar in mehreren Schweizer Zeitungen Sympathien für das *weisse* Minderheitenregime in Rhodesien geäussert hatte.[147] Berichten zufolge vertrat er diese Position sogar bei einer Versammlung der Konservativen Volkspartei der Stadt Luzern, was Missionare aus dem Missionsgebiet zu einer Richtigstellung im gesellschaftseigenen Organ *Guti* veranlasste. Sie forderten, künftig solche »Falschmeldungen« öffentlich zu dementieren.[148] Der betroffene Missionar reagierte mit dem Hinweis, er habe auf seine Artikel zahlreiche Zuschriften aus Rhodesien erhalten – »von begeisterten Gratulationen bis zur Bitte, den Missionaren nicht in den Rücken zu schiessen«. Dies habe ihn nur bestärkt in seiner Überzeugung, dass keine Einheit in der Beurteilung Rhodesiens bestehe, und er davon auch künftig in »Vorträgen und Diskussionen offen Gebrauch« machen werde.[149]

Die innergesellschaftlichen Spannungen der SMB thematisierte auch ein Leserbrief im *Bund* 1977, der – unter Bezugnahme auf einen »Missionar, dessen Name nicht genannt werden darf, da er sonst Ärger mit dem Generaloberen riskiert« – auf die wachsenden Differenzen innerhalb der Gesellschaft einging. Der Brief betonte, dass »ein grosser Teil der Immenseer Missionare in Rhodesien nicht zufrieden ist mit der Linie des Generaloberen«.[150] Die öffentliche Kritik an der Haltung der Missionsleitung verstärkte im Generalrat die Sorge vor einer wachsenden Polarisierung innerhalb der SMB. Josef Amstutz und seine Leitungsmitglieder befürchteten, dass die Auseinandersetzung um die »Rhodesien-Frage« zu inneren Spaltungstendenzen führen würde, denen die Gesellschaft nicht gewachsen sein könnte.

Diese Debatten zeigen, wie die unterschiedlichen Sichtweisen auf die Dekolonisation des kolonialen Simbabwes öffentlich diskutiert wurden und welche Bedeutung missionarische Perspektiven in diesem Prozess hatten: Sie waren Teil des internationalen ›Propagandakriegs‹, der mit seinen Deutungskämpfen sinnbildlich für die ›verspätete‹ Dekolonisation Simbabwes steht. Sie belegen zudem, dass die politische Transformation nicht zwangsläufig mit einer Dekolonisierung der inneren Haltung der Missionare parallel lief.

147 Bossard, Paul: Recht und Unrecht in Rhodesien. Stellungnahme eines Schweizer Missionars, in: Der Bund (Bern), 12.02.1966, 60. Ausgabe, S. 33.

148 Traber, Michael: Einige Tatsachen über Rhodesien – eine Antwort an P. Paul Bossard, in: ECHO SMB 30 (2), 1966, S. 78.

149 Bossard, Paul: Offener Brief an P. Michael Traber, Mambo Press, Gwelo, in: ECHO SMB 30 (3), 1966, S. 103.

150 Stricker, U.: Die eigentlichen Terroristen, in: Der Bund (Bern), 13.10.1977, Archiv Missionsstation Driefontein, unsortiert (o. Sign.).

6.2 Innere Haltung. Dekolonisierung der Missionskirche

Die einseitige Unabhängigkeitserklärung der rhodesischen Minderheitsregierung und damit die Fortsetzung eines kolonialen Unterdrückungsregimes erschienen dem SMB-Bischof Alois Haene in seinem »Versuch einer Rechenschaft« 1969 weniger aufgrund der politischen Entrechtung der afrikanischen Bevölkerung als problematisch, als vielmehr wegen der grundlegenden menschlichen Haltung, die dieser damit entgegengebracht wurde. Haene konstatierte: »Der Afrikaner ist in Rhodesien nicht einfach bloss der politisch Boykottierte, er ist vor allem der sozial Beleidigte.«[151] Nicht allein nationale Aspirationen seien Triebkräfte des erstarkten afrikanischen Nationalismus, sondern vor allem die alltäglich erfahrenen Demütigungen der Unterlegenheit und Unmündigkeit. »Nicht so sehr das, was man politischen Kolonialismus nennt, sondern eher die durch den Kolonialismus geprägte innere Haltung und konventionelle Verhaltungsweise trüben das zwischenmenschliche Verhältnis und belasten heute unsere Missionsarbeit.«[152] Diese Problematik, so Haene, betreffe sowohl die Afrikaner:innen als auch die Missionare. Beide Seiten seien »kolonial-psychologisch geprägt«, und diese »eingefleischte[n] Komplexe« von Über- und Unterlegenheit liessen sich nur äusserst schwer überwinden.[153]

Trotz seiner bestenfalls ambivalenten Beurteilung des afrikanischen Nationalismus erkannte der oberste SMB-Missionar im kolonialen Simbabwe, dass die zugrunde liegende rassistische Herrschaftsstruktur nicht nur einen »hoffnungslosen Anachronismus« darstellte, sondern auch die zukünftige Rolle der Kirche in Frage stellte. Die institutionalisierte Festschreibung rassischer und kultureller Differenz durch die Smith-Regierung sei missionarisch verhängnisvoll, da »wir europäische Missionare volens-nolens die herrschende Schicht mitrepräsentieren«. In der Konsequenz müsse »dem geweckten Afrikaner das Christentum als irrelevant für die Lösung seiner existentiellen Fragen erscheinen«.[154]

Selbstkritisch gestand der Bischof zudem ein, dass »wir Missionare selber nicht immer unschuldig« seien, wenn das Missionsklima ungünstig sei. »Unser Paternalismus, unser Kulturstolz, unsere schlecht adaptierte Verkündigung wirken nicht einladend und lassen auch innerkirchlich nicht jene Kräfte initiativ frei werden, die die Kirche braucht zur Einwurzelung und Eigenständigkeit.«[155]

---

151 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 63.

152 Ebd.

153 Ebd.

154 Ebd.

155 Ebd., S. 64.

Diese Einschätzungen verdeutlichen, dass der Prozess der Dekolonisierung in den 1960er- und 1970er-Jahren keineswegs auf die Frage der staats- und völkerrechtlichen Unabhängigkeit Simbabwes beschränkt war. Die Phase ab der einseitigen Unabhängigkeitserklärung und insbesondere während der Kriegsjahre war durch eine eigentümliche Ambivalenz in den missionarischen Diskussionen geprägt. Einerseits lässt sich eine intensive Auseinandersetzung mit der bevorstehenden ›Stunde Null‹ – dem Zeitpunkt der politischen Dekolonisation unter afrikanischer Mehrheitsregierung – beobachten. In diesem Zusammenhang wurden Strategien entwickelt, um zu gewährleisten, dass die aufgebaute Kirche in einem neuen politischen System bestehen könne. Andererseits wirkte die realpolitische Situation zugleich lähmend: Sie ermöglichte es, die notwendigen Auseinandersetzungen weiterhin in die Zukunft zu verschieben und die bestehenden kolonialen Strukturen implizit zu legitimieren.

Gerade diese Spannung eröffnet aufschlussreiche Einblicke in die Aushandlungsprozesse, Diskursformen und Widerstände, die den Prozess der Dekolonisierung der Missionskirche begleiteten. Obwohl die aussergewöhnliche Situation der Siedlerkolonie die politischen Verhältnisse für weitere Jahre zementierte, zwangen die zunehmenden dekolonialen Ansprüche der Afrikaner:innen ebenso wie die Denkanstösse der gesellschaftsinternen Simbabwe-Kommission (ZIKO) in der Schweiz die SMB-Missionare, ihre Institutionen und ihre eigene Haltung grundlegend zu überdenken.[156]

›Fremdkörper‹ – Kolonialismus in kirchlichen Strukturen

Die enge Verbindung zwischen dem kolonialen Siedlerregime und der katholischen Kirche hatte den raschen und massiven Ausbau der Mission ermöglicht. Diese historische Partnerschaft wurde jedoch im Zuge der bevorstehenden Unabhängigkeit unter afrikanischer Mehrheitsregierung zunehmend zu einer Belastung für die Missionare. Wie der Prozess der Loslösung und Distanzierung verhandelt, diskutiert und teils auch verhindert wurde, soll im Folgenden anhand dreier zentraler Dimensionen beleuchtet werden: der finanziellen und wirtschaftlichen Macht der Missionen im Siedlerstaat, der Entstehung eines einheimischen Klerus sowie ihres wichtigsten Missionsmittels, der Schulen.

156 Dies hielt die ZIKO in ihrem Protokoll fest; vgl. Bischofberger, Otto: Protokoll der 3. Sitzung der ROKO vom 3. Juni 1976 in Schöneck, Luzern, 03.06.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

Land und Handel

Im Zuge ihrer religiösen Bekehrungsstrategie wurde die katholische Kirche im kolonialen Simbabwe zu einem der grössten Landbesitzer der Siedlerkolonie, mit einem Besitz von nahezu 190.000 Acres – das entspricht über 7.500 Hektar.[157] Wie die Zusammenstellung von Ian Linden zeigt, entfielen auf die SMB allein mit ihren vier grössten Missionsstationen Driefontein, Gokomere, Loreto und Mufaro insgesamt 35.083 Acres, also rund 20 Prozent des katholischen Landbesitzes.[158]

Diese sogenannten Farmmissionen florierten und entwickelten sich zu kleinen, weitgehend autarken Dörfern mit Internatsschulen, Spitälern, Werkstätten und diversen anderen Einrichtungen. Ihr Ursprung lag in der von Jesuiten geprägten Missionsidee der frühen Kolonialzeit, die vorsah, katholische Neubekehrte in exklusiv-christlichen Dorfgemeinschaften anzusiedeln. Das Land für dieses Vorhaben war von der *British South African Company* zugeteilt bzw. überschrieben worden.[159]

Auch wenn die Idee der räumlichen Segregation von Konvertierten nach dem Zweiten Weltkrieg als überholt galt, profitierten die SMB-Missionare seit ihrer Ankunft im kolonialen Simbabwe 1939 weiterhin von dieser Landaufteilung und konnten über grosse Missionsstationen verfügen. Diese bauten sie in den 1950er- und beginnenden 1960er-Jahren weiter aus. Intensive Bautätigkeit und eine zunehmende wirtschaftliche Diversifizierung – etwa durch landwirtschaftliche Produktion, Handel, Metzgereien und Mühlen – prägten diese Phase und die Gestalt der SMB-Mission im kolonialen Simbabwe.

Dieser von Spenden aus der Schweiz finanzierte Aufschwung beruhte jedoch nicht zuletzt auf der Ausbeutung einheimischer Arbeitskräfte. Vor allem Schüler:innen, aber auch erwachsene Gläubige mussten im Rahmen von Fronarbeit zum Aufbau beitragen.[160] Neben den Missionsstationen selbst entstanden in dieser Zeit auch repräsentative Kirchengebäude, die den wirtschaftlichen Erfolg und die symbolische Macht der Mission nach aussen sichtbar machten.

Die Tatsache, dass sich die Kirchen- und Missionszentren gerade in den ländlichen Gebieten zu »incongruous showpieces« entwickelt hatten, wurde angesichts der politischen und gesellschaftlichen Brisanz der Landfrage im

157 McLaughlin: On the Frontline, S. 8.

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

159 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 58. Die SMB unterhielt gemäss eigener Statistik fünf solche Farmmissionen, des Weiteren elf Reservatsmissionen und acht Stadtmissionen.

160 Zu diesem Aspekt der «labour exploitation» und «child labour» von Schüler:innen vgl. ausführlich Rees: Catholic Mission between Switzerland and Late Colonial Zimbabwe (im Erscheinen).

kolonialen Simbabwe zunehmend problematisch.[161] Alois Haene räumte 1969 ein, dass die Missionsstationen dazu tendierten, die Missionare »sesshaft und unbeweglich« zu machen und sogar »zum Fremdkörper« in der Gesellschaft zu werden. Die gross angelegten Missionsbetriebe sollten zwar – »schon als solche« – vielfältige öffentliche Funktionen übernehmen, etwa Postdienst, Arbeitsvermittlung, Beratung im Umgang mit Behörden sowie Anregungen für bessere Anbaumethoden, hygienisches Wohnen und gesündere Ernährung.[162] Als Träger zentraler missionarischer Institutionen seien die grossen Zentren somit von Bedeutung, doch betonte Haene zugleich die Notwendigkeit einer Dezentralisierung, »welche die Präsenz der Kirche mit einfacheren Mitteln neu multipliziert«.[163]

Ein SMB-Missionar, der in Japan tätig war, äusserte nach einem Besuch im kolonialen Simbabwe ähnliche Bedenken. Nach seiner Rückkehr berichtete er, dass ihn die festen, grossen Stationen – wie Driefontein, Gokomere oder Silveira mit ihren riesigen Farmen, Schulen und Spitälern – beeindruckt, zugleich aber auch irritiert hätten. Er stellte die zentrale Frage:

»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?«[164]

Das ursprüngliche Ziel der Jesuiten, eine afrikanische Parallelgemeinschaft aus bekehrten Katholik:innen zu schaffen, verkehrte sich im Laufe der Zeit in sein Gegenteil: Es entstand eine *weisse* Parallelgesellschaft, in der die Missionare weitgehend abgeschottet lebten und so zunehmend als Repräsentanten der kolonialen Siedlerschicht wahrgenommen wurden.

Angesichts der politischen Bedeutung und gesellschaftlichen Sprengkraft der Landfrage im kolonialen Simbabwe betonte der afrikanische Priester Dzingai Mutumbuka die Dringlichkeit, diesen Umstand zu überwinden. Die Landfrage, so Mutumbuka, sei ein weitaus emotionaleres Thema, als viele Geistliche es wahrhaben wollten, und die Kirche dürfe sich in dieser heiklen Angelegenheit keinesfalls auf die Seite der Siedlerregierung stellen.[165] Die fortgesetzte Beset-

161 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 13.

162 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 65.

163 Ebd.

164 Rohner, Johannes: Meine Reise durch Rhodesien, in: FORUM 8 (1), 1975, S. 6–7.

165 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 12.

zung von Land durch kirchliche Institutionen, das ursprünglich der lokalen Bevölkerung von einer ausländischen Kolonialgesellschaft entzogen worden war, könne für die kirchlichen Behörden zu einer erheblichen Belastung werden – dies nicht nur, weil sie ein handfester Beweis ihrer Verstrickungen mit dem diskriminierenden Regime sei, sondern auch, weil eine künftige afrikanische Regierung gerade in diesem Bereich voraussichtlich als Erstes Reformmassnahmen ergreifen werde. Das Land werde, so Mutumbukas Einschätzung, wohl als erstes verstaatlicht werden; daher müsse die Kirche frühzeitig eine Vorreiterrolle einnehmen und die Missionsfarmen in Genossenschaften überführen.[166]

Auch innerhalb der ZIKO wurde in den Sitzungen die Notwendigkeit diskutiert, die missionarischen Landwirtschaftsbetriebe künftig von der lokalen Bevölkerung genossenschaftlich verwalten zu lassen und damit die kommerzielle Tätigkeit der Stationen schrittweise zurückzufahren.[167] Zugleich war man sich bewusst, dass dieser Eigentümerwechsel eine »harte Prüfung« darstellen würde – insbesondere für jene Missionsbrüder, »die nicht mehr ›Boss‹ und Grossfarmer« sein könnten. Es wurde offen die Frage gestellt, ob die Brüder die nötigen Kompetenzen und die Bereitschaft für diesen Schritt aufbringen könnten.[168] Tatsächlich äusserten verschiedene Brüder in einer Personalübersicht der Diözese Gwelo 1979, dass sie nur so lange weiterarbeiten wollten, wie sie das Kommando innehätten, und dass sie nicht zusehen würden, wie ihre Farmen nach einer Übergabe »down the drain« gehen würden.[169]

Die Konsequenzen einer Überführung der Missionsfarmen in Genossenschaften betrafen nicht nur die individuelle Position und Tätigkeit der SMB-Vertreter, sondern bedeuteten vor allem einen erheblichen finanziellen Einschnitt. Zugleich eröffnete sich damit jedoch auch die Möglichkeit, das öffentliche Bild der Kirche zu korrigieren, die bislang vor allem als Hüterin kostspieliger Bauten und als kapitalistisches Unternehmen wahrgenommen wurde.[170] Neben den Vorteilen einer stärkeren Hinwendung zu den Gläubigen statt zur Institution erschien dieser Schritt auch im Hinblick auf ein künftiges, eventuell reformiertes politisches und gesellschaftliches System angezeigt.

166 Ebd., S. 14.

167 Bischofberger, Otto: Protokoll der 3. Sitzung der ROKO vom 3. Juni 1976 in Schöneck, Luzern, Luzern, 03.06.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

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

169 Ebd.

170 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 14.

In Immensee herrschte weitgehend Einigkeit darüber, dass die neuen Machthaber »radikal marxistisch« orientiert sein würden.[171] Wie genau das Gesellschaftsmodell unter afrikanischer Führung aussehen würde, blieb allerdings ungewiss. Dzingai Mutumbuka vermutete, dass es sich vermutlich zwischen dem Modell von Tansania und demjenigen von Mozambique bewegen werde.[172]

Die genaue Ausgestaltung des simbabwischen Sozialismus wurde zu diesem Zeitpunkt in der Innerschweiz breit diskutiert. Trotz vieler Ungewissheiten schien eine Verstaatlichung der kirchlich aufgebauten Institutionen wahrscheinlich. Die Mitglieder der ZIKO rechneten mit einer konsequenten Trennung von Staat und Kirche, bei der Letzterer nur der genuin religiöse Bereich verbleiben würde. Ausdruck dieser neuen Grenzziehung werde vermutlich sein, dass die Kirche die Kontrolle über Schulen, Spitäler und andere Einrichtungen verlieren werde – Institutionen, die bislang zentrale Träger der missionarischen Tätigkeit bildeten. Damit drohten diese Aufgabenfelder an Bedeutung zu verlieren oder ganz zu entfallen, während »Ausländer« künftig höchstens noch als Angestellte innerhalb dieser Strukturen willkommen sein würden.[173]

Damit stellte sich auch die grundlegende Frage, ob das missionarische Engagement in karitativen Einrichtungen bislang aus kirchenpolitischem Eigennutz erfolgt war oder ob die Missionare bereit wären, ihre Arbeit fortzusetzen, wenn diese künftig im Rahmen von »fremden« Institutionen erbracht würde.[174] Nach Einschätzung der ZIKO war zudem davon auszugehen, dass eine Einschränkung der finanziellen Selbstständigkeit der Kirche unvermeidbar sein werde. Das künftige Staatswesen werde wissen wollen, aus welchen Quellen die Kirche ihre Mittel beziehe – zumal grosse Teile der afrikanischen Bevölkerung sie als sehr reich wahrnähmen. In diesem Zusammenhang wurde selbstkritisch eingeräumt, dass die katholische Kirche bzw. die SMB selbst in der Vergangenheit falsche Prioritäten gesetzt hätten. So habe etwa die Methodistenkirche »mehr Geld in die Ausbildung der Leute statt in Gebäude gesteckt« und könne sich daher bereits weitgehend selbst erhalten.[175]

---

171 Bischofberger: Protokoll der 1. Sitzung der ROKO (Rhodesien-Kommission) vom 10. März 1976 in Schöneck, Luzern, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO), S. 2.

172 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 15.

173 Bischofberger, Otto: Protokoll der 2. Sitzung der ROKO vom 23. April 1976, Bramberghöhe 2, Luzern, 24.04.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

174 Christen, Eduard: Rhodesien-Klausur vom 7./8. Juni 1976 in Luzern, 14.06.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO/Rhodesienkrise, weitere Unterlagen, 1976.01–1977.02, S. 11.

175 Ebd., S. 12.

Die Diskussionen um die neue Gesellschaftsform im unabhängigen Simbabwe berührten jedoch nicht nur finanzielle und institutionelle Aspekte, sondern auch die grundsätzliche Frage der Vereinbarkeit von Christentum und Sozialismus. Dzingai Mutumbuka betonte unmissverständlich, dass »as far as the Africans are concerned there is no incompatibility between socialism and Christianity«.[176] Gleichwohl äusserten sowohl er als auch die ZIKO-Mitglieder Bedenken hinsichtlich der Anpassungsfähigkeit vieler SMB-Missionare. In ihren Augen steckte den europäischen Geistlichen noch immer der »Sozi-Schreck« in den Knochen, und eine Identifikation »mit dem schwarzen Mann« unter sozialistischen Bedingungen könnte sich als schwierig erweisen.[177]

Die Kommission betonte jedoch, dass die Kleriker – auch »als Schweizer« – das neue gesellschaftliche Programm akzeptieren könnten, sofern es dem christlichen Ethos nicht widerspreche. Sie plädierte daher für eine grundsätzlich wohlwollende Haltung gegenüber den politischen Leitbildern der neuen Regierung. Selbst wenn sich die ausländischen Missionare nicht mit allen konkreten Massnahmen einverstanden erklären könnten, müssten sie die gesellschaftspolitischen Grundprinzipien der künftigen Regierungspartei anerkennen, sofern sie weiterhin im Land tätig bleiben wollten.[178]

Hinsichtlich der machtpolitischen Stellung der katholischen Kirche – sowohl in finanzieller als auch institutioneller Hinsicht – war damit eine dekoloniale Auseinandersetzung unausweichlich. Trotz aller Unsicherheiten über das zukünftige politische System wurde deutlich, dass der ökonomische und institutionelle Aufschwung der SMB-Mission im kolonialen Simbabwe massgeblich auf den engen Verflechtungen mit der Siedlungsmacht beruhte. Die innerkirchlichen Diskussionen zeigten den Versuch, der drohenden Einschränkung durch eine sozialistische Regierung zuvorzukommen – oder zumindest zu retten, was zu retten war. Dabei kam der Übertragung von Verantwortung und Besitz an afrikanische Akteure eine zentrale Bedeutung zu.

176 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 15.

177 Christen, Eduard: Rhodesien-Klausur vom 7./8. Juni 1976 in Luzern, 14.06.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO/Rhodesienkrise, weitere Unterlagen, 1976.01–1977.02, S. 11.

178 Bischofberger, Otto: Protokoll der 3. Sitzung der ROKO vom 3. Juni 1976 in Schöneck, Luzern, Luzern 03.06.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

Afrikanisierung forcieren

Seit Beginn der SMB-Mission im kolonialen Simbabwe war die Errichtung eines afrikanischen Klerus und schliesslich eigenständiger Diözesen als oberstes Ziel proklamiert worden. Die Tätigkeit der Schweizer Missionare im Land sollte damit ausdrücklich nur provisorischen Charakter haben. In der Praxis jedoch engagierten sich die SMB-Vertreter – ebenso wie die gesamte katholische Kirche im kolonialen Simbabwe – nur unzureichend in der Ausbildung afrikanischer Kleriker. Ende der 1960er-Jahre verfügte die SMB-Diözese Gwelo lediglich über sechs afrikanische Priester; bis 1976 war ihre Zahl zwar auf zwölf angewachsen, doch standen ihnen weiterhin 83 ausländische Missionare gegenüber.[179]

Dieses deutliche Missverhältnis – gerade im Vergleich zu anderen Missionsgebieten auf dem afrikanischen Kontinent – erklärte Bischof Haene mit der »nach dem Süden ausgerichteten Missionsmethode, in der das kulturell rassische Standard-Denken« eine stärkere Rolle spiele als nördlich des Sambesi.[180] Zwar seien Priesterberufe in den frühen Phasen einer Missionskirche naturgemäss selten, da sie aus gefestigten christlichen Familien hervorgehen sowie hohe moralische und intellektuelle Anforderungen erfüllen müssten. Doch auch wenn sich die »Pionierepoche« der Mission im kolonialen Simbabwe erst allmählich ihrem Ende zuneige und der Kirche bislang nur begrenzt Zeit zur Verfügung gestanden habe, sei es nun unabdingbar, rasch Schritte in Richtung eines einheimischen Klerus zu unternehmen. Nur auf diese Weise könne das »betont westliche Gepräge« zugunsten einer »Afrikanisierung« verschoben werden.[181] Haene betonte zugleich, dass ein zentraler Grund für die »gehemmte Afrikanisierung« in der Herrschaft der Siedlergemeinschaft liege. Diese verzögere »in einer dem Missionar wohl bewussten, aber subtil getarnten Weise jenen heilsamen Schock der politisch plötzlich vertauschten Rollen«, der in anderen afrikanischen Staaten eine grosszügige Anpassung und kirchliche Erneuerung ausgelöst habe.[182]

Zumindest auf bischöflicher Ebene war man sich der hemmenden Auswirkungen kolonialrassistischer Strukturen auf das ursprünglich formulierte Ziel der SMB-Missionierung sehr wohl bewusst. Ende der 1970er-Jahre, als der »heilsame Schock« der politischen Unabhängigkeit unmittelbar bevorstand, stellte sich die Frage mit neuer Dringlichkeit. Es traten jedoch tiefere strukturelle Probleme zutage. Die Mitglieder der ZIKO gingen in ihren Prognosen davon aus, dass nach der »Stunde Null« kein signifikanter Zuwachs an afrikanischen Kleri-

179 Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 302.

180 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 81.

181 Ebd., S. 74.

182 Ebd.

kern zu erwarten sei – im Gegenteil, »erfahrungsgemäss« müsse eher mit einem Rückgang gerechnet werden, da viele aktuelle Seminaristen in den Staatsdienst wechseln würden.[183] Auch Sr. Aquina, eine aus Rhodesien ausgewiesene Dominikanerschwester, warnte, dass der Anstieg der Zahl Schwarzer Seminaristen in den 1970er-Jahren vermutlich eine Folge der gegenwärtigen wirtschaftlichen Krise sei und »nach der Revolution« ein grosser Teil dieser jungen Männer in die Politik und deren Institutionen übertreten werde.[184]

Dies stützt die Einschätzung des simbabwischen Journalisten und Autors Lawrence Vambe, der die afrikanische Reaktion auf missionarische Angebote folgendermassen beschrieb:

»There *was nowhere in the whole country where Africans could live without interference from the hydra of white political, economic and administrative control, so they decided to swim with, rather than against the tide.*«[185]

Sobald dieser »Strom« alternative Karrierewege eröffnete – insbesondere im Hinblick auf die absehbare afrikanische Mehrheitsregierung –, geriet das missionarisch bereitgestellte Modell zunehmend unter Druck.

Die geringe Attraktivität des geistlichen Berufs zeigte sich jedoch nicht erst im Angesicht der sich abzeichnenden neuen beruflichen Möglichkeiten nach der Unabhängigkeit. Bereits ein Jahrzehnt zuvor war der Mangel an Interesse am Priesterberuf kritisch bemerkt worden. Viele Seminaristen brachen ihr Studium vorzeitig ab, da sie »dem Sog der freien, akademischen Berufe schlecht widerstehen« könnten. Infolgedessen sei unter »unseren Priesterkandidaten das schwächere oder doch sehr durchschnittliche Element eher die Regel«.[186] Der Verantwortliche des Kleinen Seminars berichtete in einem Brief an den Generaloberen in der Schweiz von zahlreichen Abgängen – so seien von den ursprünglich 30 Neueintritten 1962 zwei Jahre später nur noch 13 verblieben.[187] Auch wenn der Vorwurf an die katholische Kirche, zu wenig in die Ausbildung eines einheimischen Klerus investiert zu haben, im Kern zutraf,[188] zeigen diese Beobachtungen zugleich,

183 Bischofberger, Otto: Protokoll der 2. Sitzung der ROKO vom 23. April 1976, Bramberghöhe 2, Luzern, 24.04.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

184 Crottogini, Jakob: Beurteilung der Situation in Rhodesien. Besprechung mit Sr. Aquina am 22. Mai 1976 in Greenwich, 22.05.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

185 Vambe, Lawrence: From Rhodesia to Zimbabwe, Pittsburgh 1976.

186 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 82.

187 A.M.: Schreiben an (Empfänger unklar), 17.09.1964, StALU, Archiv SMB, Personaldossier A.M.

188 Diesen Vorwurf äusserte der erste afrikanische Bischof Tobias Chiginya der Diözese Gwelo auch im *Wendekreis* und betonte, dass der Rückstand insbesondere zu anderen Kirchen wie den Methodisten auffäl-

dass die von missionarischer Seite geschaffenen Bildungswege auf nur begrenzte Nachfrage bei der afrikanischen Bevölkerung stiessen.

Zugleich zeigen verschiedene Berichte, dass die von der Mission eröffneten Möglichkeiten innerhalb des kolonialen Systems von Afrikanern auch zur individuellen sozialen Mobilität genutzt wurden. Dzingai Mutumbuka betonte, dass die afrikanischen Priester ihrerseits eine eigene gesellschaftliche Klasse bildeten, indem sie den Lebensstil der europäischen Missionare übernahmen und imitierten. Die *weissen* Geistlichen hätten durch ihren kolonial-privilegierten Lebensstil falsche Wertmassstäbe gesetzt, sodass manche Afrikaner das Priesteramt nicht aus religiöser Berufung, sondern mit dem Ziel materieller Absicherung und sozialer Aufwertung anstrebten.[189] In einem Protokoll der ZIKO wurde festgehalten, dass die Zukunft der katholischen Kirche im unabhängigen Simbabwe auch deshalb wenig »rosig« erscheine, weil sich insbesondere ältere afrikanische Priester gegen Reformen stellten, die ihre privilegierte Stellung hätten einschränken können.[190]

Trotz des weiterhin geringen Bestands an einheimischen Priestern wurde den Schweizer Missionaren angesichts des »äusseren Drucks« – vor allem der drohenden Entmachtung kirchlicher Institutionen – bewusst, dass es »eine Forderung der Klugheit« sei, die Leitung dieser Einrichtungen freiwillig und frühzeitig in afrikanische Hände zu übergeben.[191] Der erwarteten Verstaatlichung und dem wachsenden Führungsanspruch sollte durch eine »forcierte« Afrikanisierung vorgegriffen werden. Auch wenn »kurzfristig eine ›Verschlechterung‹ in der Führung der Gemeinden oder Institutionen eintreten sollte«, müsse die Afrikanisierung langfristig Vorrang haben.[192] Zwar äusserten die ZIKO-Mitglieder die Befürchtung, dass dadurch »Männer in führende Stellungen kommen, die nicht unbedingt die besten sind«, doch war man sich einig, dass die ausländischen Missio-

lig sei. Gatugari, Leopold: »Ich bin stolz auf die Immenseer Missionare.« Gespräch mit dem Bischof von Gwelo, Tobias Chiginya, in: Bethlehem-Jahrbuch 60, 1981, S. 20–22.

189 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 3.

190 Crottogini, Jakob: Beurteilung der Situation in Rhodesien. Besprechung mit Sr. Aquina am 22. Mai 1976 in Greenwich, 22.05.1976, StALU, Archiv SMB, Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.

191 Crottogini, Jakob; Bischofberger, Otto; Amstutz, Josef: Visitation der Region Gwelo 1976 Bericht, in: Officiosa SMB (7), 1976, S. 210.

192 Bischofberger, Otto: Protokoll der 3. Sitzung der ROKO vom 3. Juni 1976 in Schöneck, Luzern, Luzern 03.06.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

nare sich damit abfinden müssten, künftig unter afrikanischen Vorgesetzten zu arbeiten.[193]

Ein entscheidender Schritt in diese Richtung erfolgte 1975, als Bischof Alois Haene von seinem Amt zurücktrat. Gegenüber der Gesellschaftsleitung in der Schweiz begründete er diesen Schritt mit den politischen Entwicklungen im Land, die unter den afrikanischen Priestern bestimmte »Erwartungen« geweckt hätten, deren Nichterfüllung gefährlich werden könnte. Er räumte ein, dass »ein schwarzer Bischof in meinem Platz einige Probleme bringen wird«, doch müssten diese Probleme »einfach angepackt und gelöst« werden.[194]

Tatsächlich äusserten einige SMB-Priester im kolonialen Simbabwe die Absicht, ihre Arbeit einzustellen, sollte ein afrikanischer Bischof eingesetzt werden.[195] Dennoch wurde im Frühjahr 1977 Tobias Chiginya zum neuen Bischof der Diözese Gwelo geweiht.[196] Dieser Amtswechsel – wenn auch symbolisch bedeutsam – hatte zunächst nur begrenzte Auswirkungen auf die breitere Struktur der Kirche. Chiginya trieb keine konsequente Afrikanisierung voran, was laut Ian Linden sowohl seinem jungen Alter als auch seiner finanziellen Abhängigkeit von der europäischen Kirche geschuldet war.[197]

Chiginyas schwierige Position wird in einem Interview mit dem *Wendekreis* deutlich, in dem er darauf hinwies, dass einige Schwarze Priester Druck auf ihn ausübten, sie stärker für diözesane Führungspositionen zu berücksichtigen. Er halte jedoch an dem Prinzip fest, dass »nicht die Hautfarbe, sondern die Fähigkeit eines Mannes« das entscheidende Kriterium sein müsse, und verwies darauf, dass es nach wie vor an ausreichend gut ausgebildeten einheimischen Priestern fehle.[198]

Die seit Jahrzehnten vernachlässigte Ausbildung des kirchlichen Nachwuchses steht erstens exemplarisch für die anachronistische Entwicklung im kolonialen Simbabwe, wo eurozentrische Machtstrukturen auch innerhalb der Kirche länger aufrechterhalten werden konnten als in anderen Regionen Afrikas. Zweitens werden an ihr die Grenzen der Mission sichtbar, deren institutionelle

193 Bischofberger, Otto: Protokoll der 2. Sitzung der ROKO vom 23. April 1976, Bramberghöhe 2, Luzern, 24.04.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

194 D.S.: Schreiben an Jakob Crottogini, 11.10.1975, StALU, Archiv SMB, Personaldossier D.S.

195 Bischofberger: Protokoll der 1. Sitzung der ROKO (Rhodesien-Kommission) vom 10. März 1976 in Schöneck, Luzern, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO), S. 2.

196 Kremer, Eva-Maria: Ein kurzer Rückblick. Eine Chronik der Missionsgesellschaft im vergangenen Jahr, in: Bethlehem-Jahrbuch 57, 1978, S. 103.

197 Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 236.

198 Gatugari, Leopold: »Ich bin stolz auf die Immenseer Missionare.« Gespräch mit dem Bischof von Gwelo, Tobias Chiginya, in: Bethlehem-Jahrbuch 60, 1981, S. 20–22.

Angebote von der afrikanischen Bevölkerung entweder kaum nachgefragt oder zum Erreichen eigener Zielsetzungen verwendet wurden. Drittens verdeutlichen die Auseinandersetzungen um einen afrikanischen Klerus die komplexe Verschränkung verschiedener dekolonialer Dimensionen. Die afrikanischen Priester betrachteten ihre gerechte Repräsentation in der kirchlichen Hierarchie zunehmend als politisches Anliegen und nutzten diese Position, um ihre Ansprüche zu formulieren. Zugleich blieben jedoch die asymmetrischen Machtverhältnisse trotz vereinzelter personeller Wechsel auch innerhalb der Kirche bestehen – ein Zeichen dafür, dass Dekolonisierung nicht allein durch Neubesetzungen, sondern erst durch eine grundlegende institutionelle und strukturelle Reform erreicht werden konnte.

Schulstreiks

Eine Untersuchung der dekolonialen Konflikte und Aushandlungsprozesse in den missionarischen Bildungsinstitutionen ermöglicht es, alltägliche Formen von Gleichberechtigungsansprüchen nachzuvollziehen. In den Schulen trafen die propagierten Versprechen sozialer Aufstiegsmöglichkeiten durch Bildung unmittelbar auf die koloniale Realität – sie wurden so zu zentralen Schauplätzen dekolonialer Forderungen.

Wie Nicholas Creary am Beispiel des jesuitisch geführten Grossen Seminars in Chishawasha gezeigt hat, kritisierten Priesteramtskandidaten die kolonialen Diskriminierungen innerhalb der kirchlichen Institution und demonstrierten mit Streiks für eine gleichberechtigtere Organisation.[199] Creary argumentiert, dass dieser Widerstand unter anderem darauf zurückzuführen sei, dass die Zöglinge im Kleinen Seminar der Bethlehem-Missionare in Chikwingwizha ein »relatively intellectually open environment« erlebt und deshalb die strikten jesuitischen Strukturen abgelehnt hätten.[200] Aber auch in den von der SMB betriebenen Schulen waren Streiks, Proteste und Formen des Widerstands weit verbreitet.

Nach Einschätzung der SMB-Vertreter richteten sich diese Proteste meist gegen »mangelhaft gekochtes Essen« in den Internaten.[201] Seit den Anfängen der afrikanischen Internatsschulen waren solche Unruhen typischerweise mit Ernährungsproblemen verbunden gewesen. Dass die Beschwerden in vielen Fällen be-

199 Creary, Nicholas: Speaking the Language of Protest. African Student Rebellions at the Catholic Major Seminary in Colonial Zimbabwe, 1965–1979, in: Christiansen, Samantha; Scarlett, Zachary A. (Hg.): The Third World in the Global 1960s, New York/Oxford 2013, S. 116–132.

200 Ebd., S. 118.

201 K.F.: Schreiben an Generaloberen, 19.12.1960, StALU, Archiv SMB, Personaldossier K.F.

rechtigt waren, wurde von den Missionaren zwar eingeräumt, jedoch zugleich relativiert: Die Schüler:innen hätten keine Einsicht darin, wie viel ihres finanziellen Beitrags durch Verpflegung, Unterkunft oder Lernmaterialien gedeckt werde.[202] Einige Missionare betrachteten die Proteste daher als rein innerschulische Auseinandersetzungen. So erklärte ein Missionar in einem Bericht an die heimischen Gläubigen in der Schweiz, dass es in der Internatsschule von Gokomere 1977 zu mehreren Streiks gekommen sei – zunächst unter den Primarschüler:innen, später unter den Mädchen der Hauswirtschaftsschule und schliesslich unter den Mittelschüler:innen. Diese »Wirren«, so betonte er, seien keineswegs mit den Schüleraufständen im südafrikanischen Soweto vergleichbar: »Bei uns ging es weniger um Politik, als um schulische und Internatsprobleme«.[203] Der Missionar zeigte sich dabei fast erstaunt über die geringe Politisierung der Schüler:innen.

Ein anderer Missionar interpretierte die Proteste genau entgegengesetzt: Für ihn waren sie schulintern haltlos und einzig Ausdruck der aktuellen politischen Lage, in der »die Jungen einfach meinen, sie müssten ihre Sympathie und Kameradschaft als Ventil für ihre aufgestaute Energie ausdrücken«.[204] Politik habe, so seine Überzeugung, keinen Platz in den Schulen. Vielmehr müsse es Ziel der Ausbildung sein, dass die Jugendlichen im Sinne einer Lebensschulung lernten, sich mit den bestehenden Regeln zu arrangieren. Eine Schule sei und bleibe eine Institution, in der erfahrene Lehrer Wissen vermittelten, Charakter formten und junge Menschen auf ihr Leben vorbereiteten – daher könne dem Phänomen des organisierten Ungehorsams nur mit Autorität begegnet werden.[205] Mehrere Priester berichteten übereinstimmend, dass die Studierenden »unter strengen Befehlen« rasch zusammenbrächen.[206]

Die Reaktion vieler Missionare auf die »in Mode gekommene[n]« Widerstandsformen bestand daher vor allem in restriktiven Massnahmen, in der gewaltsamen Unterdrückung der Proteste und im Schulverweis der als Anführer identifizierten Schüler:innen.[207] Ein Priester plädierte hingegen in der missionsgebietseigenen Zeitschrift *Guti* für mehr Einfühlsamkeit gegenüber den afrikanischen Jugendlichen, die er als in einer Art »Pubertätsphase« befindlich beschrieb. Zwar habe kaum ein Missionar, der länger im Lande tätig sei, noch nie zur Körperstrafe gegriffen, doch sei dies »unbeherrscht und unklug« und

202 Fuerer, Bruno: Strike Laws for Schools?, in: GUTI 16 (9,10), 1967, S. 130–132.
203 Dosch, Men: Das Volk ist kriegsmüde …, in: Wendekreis 83 (3), 1978, S. 36–37.
204 Fuerer, Bruno: Strike Laws for Schools?, in: GUTI 16 (9,10), 1967, S. 130–132.
205 Ebd.
206 Kühne, Mission News: Gokomere Mission, in: GUTI 10 (1/2), 1961, S. 17.
207 Frey, Emil: Zeitgemässe Überlegungen, in: GUTI 10 (8), 1961, S. 111.

bei älteren Schülern ohnehin keine angemessene Erziehungsmethode mehr.[208] Stattdessen müsse man Verständnis zeigen und empathisch reagieren, um »trotzige« Reaktionen zu vermeiden. Dazu gehöre auch die Anerkennung, dass Afrikaner:innen nun »politischen Ideen huldigen«. Die Aufgabe des Missionars sei es, »als Katalysator fähig zu sein, in Ruhe und mit innerer Sicherheit die Ideen und Schlagworte als das dem Afrikaner vor Augen zu führen, was sie wirklich sind«.[209]

Das fatale Moment der gegenwärtigen Situation, so der Priester weiter, liege darin, dass kaum einer der sogenannten Führer wirklich die Bedeutung von Worten wie Freiheit und Gleichberechtigung kenne. Da der »alte Weisse« über mehr Einsicht und Erfahrung verfüge als der »jugendliche Schwarze«, sei es seine Pflicht, diesen auch in politischen Dingen anzuleiten.[210]

Auch andere Missionare kritisierten das allzu autoritäre Verhalten vieler Mitbrüder gegenüber afrikanischen Protesten. Es sei ungerecht und widerspreche jeder christlichen Nächstenliebe, so ein Priester, den Schüler:innen durch Schulverweise jede weitere Bildungschance zu nehmen – zumal man es selbst versäumt habe, ihnen tatsächlich zu helfen. Während man die Ungerechtigkeiten der Regierung lautstark anprangere, füge man den Afrikaner:innen mit solchen Schulverweisen weitaus Schlimmeres zu.[211] Vielleicht sei es an der Zeit, grundsätzlich zu hinterfragen, weshalb es in den missionarischen Bildungseinrichtungen so häufig zu Streiks komme.[212]

Die überwiegend paternalistische, oftmals jedoch klar autoritär-kolonialistische Sichtweise auf Widerstände in den Missionsschulen veränderte sich bis Ende der 1970er-Jahre kaum. Proteste wurden weiterhin entweder als fehlgeleitet und unreif abgetan oder mit disziplinarischer Härte geahndet. Stellt man diese Vorgehensweisen und Argumentationsmuster den gleichzeitigen Klagen über den Mangel an afrikanischem Priesternachwuchs gegenüber, wird deutlich, dass die Missionare zwar in der Lage waren, strukturelle Fehlentwicklungen der Vergangenheit anzuerkennen und eine stärkere gesellschaftliche Verankerung als notwendig zu betrachten, ihnen jedoch eine tiefere Einsicht in die allgegenwärtigen kolonialen Mechanismen fehlte.

Dies zeigte sich nicht zuletzt darin, dass hinsichtlich der künftigen Rolle der Kirche in der Schulbildung die bis dahin gepflegten strukturellen Verbindungen zum Siedlerregime eindeutig als problematisch erkannt wurden. Eine missionarische Studiengruppe kam zum Schluss, dass die Kirche künftig nicht versuchen

208 Ebd.
209 Ebd., S. 112.
210 Ebd.
211 M.P.: Schreiben an Generaloberen, 06.10.1966, StALU, Archiv SMB, Personaldossier M.P.
212 Inglin, Xaver: The Battle for more Schools, in: GUTI 16 (4/5), 1967, S. 57.

dürfe, das staatliche Bildungssystem zu duplizieren, sondern es allenfalls zu ergänzen. Zugleich warnte sie vor einem demonstrativen Rückzug aus dem Schulwesen: Ein solcher Schritt könne leicht missverstanden werden – warum sollte die Kirche nicht eine Form der Partnerschaft fortsetzen, wenn die neuen Bedingungen möglicherweise sogar günstiger oder zumindest ebenso tragbar wären wie in der Vergangenheit?[213]

Besonders deutlich wurde die Einsicht, dass die bislang einseitig akademische Ausrichtung aufgegeben werden müsse. Diese sei ursprünglich aus der Konkurrenzangst *weisser* Siedler gegenüber afrikanischen Handwerkern auf dem Arbeitsmarkt hervorgegangen. Zukünftig, so die Studiengruppe, werde gerade die technische Ausbildung an Bedeutung gewinnen.[214] Bislang sei es den kirchlichen Bildungsinstitutionen nicht gelungen, die Fragen und Bedürfnisse des wirklichen Lebens aufzugreifen. Man habe sich zu sehr auf die Ausbildung einer Elite konzentriert statt auf die breite Masse der Bevölkerung.

Damit versuchten die Missionare zwar, die inhaltlichen und strukturellen Verflechtungen mit dem Kolonialsystem zu lösen; in ihren zwischenmenschlichen Haltungen aber blieben sie oft in paternalistischen Überlegenheitsgefühlen verhaftet. Ein Missionar stellte in der Zeitschrift *Guti* die Frage, ob man sich angesichts des starken Fokus auf akademische Elitenbildung nicht den Vorwurf gefallen lassen müsse, in den Missionsschulen »Reaktionäre« heranzuziehen.[215] Diese Frage muss – wenn auch nicht im intendierten Sinne des Fragestellers – bejaht werden. Denn der Umgang mit Protesten und Formen des Widerstands in den eigenen Institutionen dürfte durchaus dazu beigetragen haben, dass die Jugendlichen im kolonialen Simbabwe politisiert wurden. Die Missionsschulen wurden so ungewollt zu Plattformen, auf denen koloniale Autorität von einer jungen Generation in Frage gestellt wurde.

Die meisten Missionare konnten die konkreten politischen Forderungen nach Unabhängigkeit und die alltäglichen Erfahrungen rassistischer Diskriminierung nicht in einen grösseren Zusammenhang bringen. Ihnen blieb die strukturelle Verflechtung von religiösem Auftrag, kolonialer Machtpraxis und gesellschaftlicher Ungleichheit weitgehend unbewusst – selbst in den Momenten, als sie ihnen überdeutlich vor Augen geführt wurden.

213 O. A.: The Catholic School, in: Pakati pedu 10 (11), 1978, S. 146–147.
214 Ebd.
215 Elsener, Josef: The Rhodesian Conflict, in: Pakati pedu 10 (6/7), 1978, S. 73–75.

›Practice what you preach!‹ – Missionarische Alltagsrassismen

Während seines Aufenthalts in Immensee erhielt der afrikanische Priester Dzingai Mutumbuka den Auftrag, seine Einschätzungen zum Verhalten der SMB-Missionare im kolonialen Simbabwe in einem Bericht zusammenzufassen. Rückblickend gab Mutumbuka an, dass er gefragt habe, ob er so »ehrlich«, ja so »brutal« wie möglich sein dürfe.[216] Das eigentlich »Provokative« an dem entstandenen »Paper M« lag dabei weniger in seinen Ausführungen zu politischen und wirtschaftlichen Fragen als vielmehr in seinen Ausführungen zum zwischenmenschlichen Verhalten der Missionare.

Obwohl Mutumbuka betonte, dass viele Kleriker ein »wunderbares Beispiel für christliches Leben« abgäben, verwies er zugleich auf jene, deren Handeln im Widerspruch zu den verkündeten Werten stand. Letztlich, so seine Einschätzung, werde das Christentum im neuen Simbabwe an diesen Widersprüchen gemessen werden.

Gerade seine kritischen Bemerkungen zum Lebensstil und zur religiösen Verkündigung der Schweizer Missionare stiessen in den Besprechungen zu diesem sogenannten »Paper M« auf deutlichen Widerstand. Die von ihm aufgeworfene Diskrepanz zwischen missionarischer Lehre und gelebter Praxis war allerdings keineswegs neu. Bereits in den 1960er-Jahren finden sich Hinweise darauf, dass afrikanische Gläubige und Seminaristen sowie andere Missionare die kolonialrassistischen Verhaltensmuster vieler Priester und Brüder reflektierten und offen kritisierten. Auch wenn sich die folgenden Ausführungen massgeblich auf Mutumbukas Bericht stützen, kann dem möglichen Vorwurf der Einseitigkeit durch den Abgleich mit anderen Quellen begegnet werden.

Missionarischer Lebensstil

Aus Sicht von Dzingai Mutumbuka galten die Missionare für die afrikanische Bevölkerung im kolonialen Simbabwe vor allem deshalb als Vertreter des Kolonialismus, weil sich ihr Lebensstil kaum von dem der übrigen *weissen* Oberschicht unterscheide. Diese Nähe zur kolonialen Lebensweise manifestierte sich für ihn in einer Vielzahl alltäglicher Praktiken und Strukturen.

Die von der SMB betriebenen Missionsstationen erschienen Mutumbuka als in sich geschlossene Enklaven, als eine Verlagerung Europas nach Simbabwe. Viele Priester hätten die Angewohnheit, an Sonn- und Feiertagen kurzzeitig ihre Station zu verlassen, um die Messe zu lesen und Sakramente zu spenden und anschliessend schnell in ihr »europäisches Umfeld« zurückzukehren. Diese räum-

216 So zitiert in McLaughlin: On the Frontline, S. 33.

liche und soziale Abgrenzung fand auch physischen Ausdruck: Hohe Zäune, abgeschlossene Gelände und Wachhunde schufen klare Grenzen zwischen Mission und Umgebung. Mutumbuka stellte die grundsätzliche Frage, warum solche Schutzmassnahmen überhaupt nötig seien, und verwies auf wiederholte Unfälle: »How many poor women and children have run away for their lives from these ferocious beasts?«[217]

In den Besprechungen des »Paper M« räumten die SMB-Missionare ein, dass einige von ihnen tatsächlich Schäferhunde besässen, hielten das Problem jedoch für übertrieben dargestellt. Sie erkannten aber an, dass – angesichts der Tatsache, dass auch die rhodesische Polizei und Armee solche Hunde einsetzten – ein falscher Eindruck entstehen könne.[218]

Auch in der Architektur und Innenausstattung der Missionsstation erkannte Mutumbuka deutliche Parallelen zur kolonialen Verwaltung. Viele Missionsobere und Priester agierten vor allem aus ihren Büros heraus, in denen sie Gläubige empfingen. Dabei, so der afrikanische Priester, seien sie sich nicht bewusst, welche Assoziationen bereits das Wort »Office« bei jenen hervorrufe, die tagtäglich rassistische Diskriminierung durch Regierungsbeamte erlebten. Die Ähnlichkeit der Missionsbüros mit denen der Distriktkommissare – bis hin zu Möbeln und räumlicher Anordnung – führe dazu, dass afrikanische Besucher:innen sich sofort in eine untergeordnete Position versetzt fühlten.[219]

Auch die SMB-Studiengruppe, die Mutumbukas Bericht diskutierte, schloss sich diesen Einschätzungen teilweise an. Viele Büros seien »kalt« eingerichtet und müssten dem »spontanen Empfinden der Afrikaner« stärker Rechnung tragen. Als symbolische Geste schlug man vor, eine Bank neben der Tür aufzustellen, damit Besucher:innen sich sofort setzen könnten. Die Gleichsetzung der Missionsbüros mit den Verwaltungsräumen der Distriktkommissare wies man jedoch zurück – sie sei »doch etwas zu krass«, niemand aus der Gruppe habe je zuvor von einem solchen Vergleich gehört.[220]

Die subtilen Wirkmechanismen kolonialer Strukturen im Alltag verdeutlichte Dzingai Mutumbuka auch anhand scheinbar banaler Fragen wie jener der Er-

217 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 3.

218 O. A.: Bericht der Gruppe I, Resultate Gruppe II und Bericht Gruppe III, 03.06.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg.

219 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 7.

220 O. A.: Bericht der Gruppe I, Resultate Gruppe II und Bericht Gruppe III, 03.06.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg.

nährung. Der Vorwurf, dass die Schweizer Missionare kein »Sadza« (Maisbrei) ässen, mag aus ihrer Sicht kleinlich erscheinen, doch im kolonialen Simbabwe war Ernährung stets auch ein soziales Distinktionsmerkmal – ein Symbol für Status und vermeintlichen Grad an ›Zivilisierung‹. Selbst einige der afrikanischen Geistlichen hätten »Sadza« bewusst von ihrem Speiseplan gestrichen, um – analog zu den *Weissen* – als »gebildet« oder »zivilisiert« zu gelten.[221]

Die Studiengruppe reagierte auf diesen Punkt mit Relativierungen: Schweizer Missionare würden keineswegs grundsätzlich auf Maisbrei verzichten, doch viele von ihnen vertrügen diese Ernährungsweise über längere Zeit gesundheitlich nicht. Gleichwohl empfahl die Gruppe, dass Missionare ihren Alkoholkonsum – insbesondere von Whisky und Bier – einschränken sollten, da dieser sie allzu sehr mit den *weissen* Farmern identifiziere.[222]

Besonders scharf kritisierte Mutumbuka das segregierende Verhalten vieler Missionare. Zahlreiche Priester besuchten weiterhin rassengetrennte Einrichtungen wie Restaurants oder Kinos. Auf seinen Hinweis, dass dies unter afrikanischen Gläubigen Anstoss erregte, habe man ihm lediglich entgegnet, Missionare müssten ja auch irgendwie leben – »sie seien schliesslich keine Heiligen«.[223] Die Logik kolonialer Abgrenzung prägte selbst innerkirchliche Strukturen: Mutumbuka berichtete, dass ihm persönlich die Nutzung des Tennisplatzes der katholischen Gemeinde in Gwelo untersagt worden sei, weil der *weisse* Pfarreigemeinderat es nicht akzeptiert hätte, wenn ein Schwarzer dort spielte.[224]

Bereits mehr als ein Jahrzehnt zuvor hatte der afrikanische Priester Rabvukwa Macheke ähnliche Beobachtungen gemacht. Er kritisierte, dass es Fälle gegeben habe, in denen »distinguished parents« beim Besuch der Missionsstationen angewiesen worden seien, ihre Mahlzeit zusammen mit den Schüler:innen einzunehmen.[225] Dieser Umstand, so Macheke, falle »colour-conscious Africans« besonders negativ auf, da in anderen Denominationen – etwa den Methodisten –

221 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 4.

222 O. A.: Bericht der Gruppe I, Resultate Gruppe II und Bericht Gruppe III, 03.06.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg.

223 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 5.

224 Ebd., S. 10.

225 Macheke, Rabvukwa: How Communism can be abated in independent Africa, in: GUTI 13 (8/9), 1964, S. 118–119.

ein wesentlich engeres, weniger hierarchisches Verhältnis zwischen Missionaren und Afrikaner:innen gepflegt werde.[226]

Gerade der Umgang mit Besucher:innen auf den Missionsstationen wurde auch von Dzingai Mutumbuka als exemplarisch für die Teilhabe mancher Schweizer Missionare an der Superioritätsdoktrin der *weissen* Siedler interpretiert. Mehrere »well known racists« aus der Siedlergemeinschaft seien regelmässig Gäste in den Missionen gewesen. Wenn in solchen Situationen afrikanische Priester an den Mahlzeiten teilnahmen, sei ihre Anwesenheit oftmals damit gerechtfertigt worden, dass es sich bei ihnen um »zivilisierte« Vertreter der afrikanischen Bevölkerung handele. Mutumbuka berichtete, er sei wiederholt mit den Worten vorgestellt worden, »that I was ›educated‹ (suggesting that I was automatically different from the rest of my people including my ›uneducated‹ parents as if I was an ›accident‹) and therefore I lived at the Father's house and ate with them«.[227]

Für die Diskussionsgruppe der SMB-Missionare war der Empfang solcher Gäste vor allem Ausdruck ihrer schwierigen Mittlerrolle zwischen zwei Kulturen. Die ungleiche Behandlung von Schwarzen und *Weissen* wurde zwar als Problem anerkannt, erschien ihnen jedoch als kaum lösbar – ein Befund, der einmal mehr zeigt, dass die Missionare koloniale Hierarchien weniger in Frage stellten als sie vielmehr rationalisierten.[228]

Dass rassistische Einstellungen und Verhaltensweisen unter den Schweizer Missionaren weit verbreitet waren, wurde ebenfalls bereits in den 1960er-Jahren intern offen diskutiert. Ein Missionar sprach in diesem Zusammenhang von einem »preussische[n] Kommandantentum« unter den Schweizer Vertretern im kolonialen Simbabwe – eine Haltung, die ihnen zum Teil angeboren sei, zum Teil aber unbewusst mit dem ersten Tag ihres Aufenthalts in diesem Land angenommen werde.[229] In den innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen jener Jahre wurde wiederholt ein genetisch bedingtes wie auch situativ erworbenes Superioritätsgefühl der SMB-Missionare diagnostiziert. Viele zeigten, so hiess es, ein ausgeprägtes missionarisches »boss-feeling«, das auf ein »teils ange-

226 Ebd. Auch Ian Linden zeigt in seiner Untersuchung auf, dass die katholische Kirche eine striktere Trennung zwischen Europäern und Afrikanern praktizierte und hinsichtlich der Unterstützung der antikolonialen Bewegung zu Beginn der 1960er-Jahre weit hinter anderen religiösen Denominationen zurückstand. Linden, The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 77.

227 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 7.

228 O. A.: Bericht der Gruppe I, Resultate Gruppe II und Bericht Gruppe III, 03.06.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg.

229 Frey, Emil: Zeitgemässe Überlegungen, in: GUTI 10 (8), 1961, S. 111.

borenes, teils eingeimpftes Überlegenheitsgefühl gegenüber anderen Rassen« zurückzuführen sei.[230]

Bischof Haene reflektierte in seiner Überblicksdarstellung zur SMB-Mission im kolonialen Simbabwe diese Problematik. Trotz der Herkunft aus einem kulturell, sprachlich und religiös pluralistischen Land, so Haene, hätten die Schweizer Kirchenvertreter »nicht automatisch jenes Verstehen, jene Weite und Toleranz« mitgebracht, die in der kolonialen Situation erforderlich gewesen wäre.[231]

Diese selbstkritischen Einsichten standen im deutlichen Widerspruch zur öffentlichen Selbstdarstellung der SMB in der Schweiz. In ihren Publikationen betonte sie regelmässig ihre tiefe Verankerung in der afrikanischen Bevölkerung und inszenierte sich als Vermittlerin zwischen den zwei Welten, als »men in the middle«. Exemplarisch hierfür ist ein Interview mit dem simbabwischen Bischof Tobias Chiginya, das 1980 im *Wendekreis* erschien. Als Grund für das rasche Wachstum der Diözese Gwelo gab Chiginya an, dieses sei vor allem der »gewinnenden Art der Missionare im Umgang mit den Afrikanern« zu verdanken, ja man könne beinahe meinen, »sie stammten aus einem anderen Europa als die übrigen Weissen hier«.[232]

Auch wissenschaftliche Untersuchungen der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit setzen häufig die Herkunft der SMB-Vertreter mit einer antirassistischen und pro-nationalistischen Haltung gleich. So unterschied Adrian Hastings zwischen verschiedenen missionarischen Organisationen: Während die Marianhill- und Jesuitenmissionare der Unabhängigkeitsbewegung ablehnend gegenüberstanden, seien die Bethlehem-Missionare eher sympathisierend, die Burgos-Väter gar enthusiastisch in ihrer Unterstützung gewesen.[233] Ian Linden sah in den SMB-Missionaren Träger eines »nationalen Demokratieverständnis[ses]«, das sie aus der Schweiz mitgebracht hätten, und Janice McLaughlin beschrieb ihre Position als schweizerisch »neutral«.[234]

Auch wenn diese Beobachtungen im Allgemeinen zutreffend sind und Dzingai Mutumbuka selbst immer wieder betonte, dass sich seine Kritik nicht auf alle Schweizer Missionare bezog, wird deutlich, dass die Vertreter der SMB tief in die kolonial-rassistische Siedlungsgesellschaft eingebettet waren. Vor allem fehlte es ihnen an einem Bewusstsein für die Alltagsdimensionen von kolonialer Diskriminierung sowie für ihre eigene Rolle in der Reproduktion segregierender Struk-

230 Rutishauser, Josef: The great Temptation, in: GUTI, 15/1 (1966), S. 21–22.

231 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 87.

232 Gatugari, Leopold: »Ich bin stolz auf die Immenseer Missionare.« Gespräch mit dem Bischof von Gwelo, Tobias Chiginya, in: Bethlehem-Jahrbuch 60, 1981, S. 20–22.

233 Hastings: The Christian Churches and Liberation Movements in Southern Africa, S. 352.

234 Linden: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, S. 33; McLaughlin: On the Frontline, S. 18.

turen. Gerade bei religiösen Trägern war dieses Verhalten von besonderer Tragweite: Es unterminierte nicht nur die moralische Glaubwürdigkeit der Mission, sondern stellte auch ihre grundsätzliche Legitimität in den Augen der afrikanischen Bevölkerung in Frage.

Scheinheiligkeit der Missionierung

Die Kritik am Lebensstil vieler Schweizer Missionare war aus Sicht von Dzingai Mutumbuka vor allem deshalb unabdingbar, weil die katholische Kirche im kolonialen Simbabwe keine Zukunft haben könne, wenn es ihr nicht gelinge, sich glaubwürdig in die afrikanische Kultur einzufügen. Eine solche Integration, so Mutumbuka, setzte voraus, dass der europäische Klerus unter denselben materiellen Bedingungen lebe wie die afrikanische Bevölkerung. Die bestehenden Unterschiede im Lebensstandard wirkten sich nicht nur auf das alltägliche Zusammenleben aus – etwa dadurch, dass viele Gläubige die Priester nicht zu sich einladen konnten, weil sie kein entsprechendes Essen anbieten konnten –, sondern untergruben auch das Vertrauen in die Aufrichtigkeit der Missionare.

Denn auch wenn Afrikaner:innen nach aussen hin als still, unaufmerksam oder sogar nachgiebig erscheinen mochten, so betonte Mutumbuka, könnten sie sehen und fühlen, ob ein Priester ehrlich sei oder nicht.[235]

»Interesting enough most Africans will tell you which clergy are sincere in their approach and which ones are not. This is because they notice and analyze issues much more than expatriates realize«.[236]

Viele Priester seien sich ihrer Arroganz im Umgang mit der lokalen Bevölkerung gar nicht bewusst, doch die Gläubigen reagierten äusserst sensibel auf solches Verhalten.

Zu den von Mutumbuka angeführten Beispielen zählte auch die weit verbreitete Unpünktlichkeit vieler Priester. Zahlreiche Missionare liessen Gemeindemitglieder »stundenlang« warten, und selbst im Schulunterricht sei es keine Seltenheit gewesen, dass Missionare eine 80-minütige Unterrichtsstunde erst mit einer Stunde Verspätung begonnen hätten.[237] Diese alltäglichen Verhaltensweisen waren für Mutumbuka keine Nebensächlichkeiten, sondern Symptome einer tiefer liegenden Haltung, in der sich koloniale Distanz und Überheblichkeit manifestierten.

235 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 2.

236 Ebd., S. 5.

237 Ebd., S. 12.

Im Zusammenhang mit dieser Kritik bemängelte Dzingai Mutumbuka auch die mangelnde Transparenz des priesterlichen Alltags. Vielen Afrikaner:innen sei nicht klar, womit die Missionare ihre Zeit verbrächten. Man wisse zwar, dass sie Messen feierten, Sakramente spendeten und den Katechismus lehrten, doch darüber hinaus habe die Mission es versäumt, den Gläubigen die konkrete Aufgabe und Rolle des Priesters zu vermitteln.[238]

Die SMB-interne Studiengruppe in der Diözese Gwelo reagierte auf diesen Vorwurf mit dem Hinweis auf die organisatorische Entwicklung der Missionsstationen. Die zunehmende Bürokratisierung sei ein notwendiges Resultat ihrer Expansion: Was nicht in aller Öffentlichkeit geschehe, sei die »lausige Arbeit, die man Office Work nennt«, und diese sei infolge der gewaltigen Ausdehnung der Stationen zu einem zentralen Bestandteil geworden. »Die schlimme Folge davon ist die Wolke der Institutionen, die sich über alles ausbreitet, die eine westliche Atmosphäre mit sich bringen muss, in der der Zeitfaktor die dominierende Rolle übernimmt«, so die Studiengruppe weiter.[239]

Die Frage nach der konkreten Tätigkeit der Missionare reichte jedoch über den blossen Verwaltungsaspekt hinaus. Auch die ZIKO in der Schweiz thematisierte in ihren Sitzungen wiederholt, dass sich unter einer afrikanischen Mehrheitsregierung grundlegende Erwartungen an die Missionstätigkeit verändern würden. Künftig werde auch vom Missionar verlangt werden, Feld- oder Handarbeit zu verrichten. Diese Entwicklung würde zwar mit einem Verlust an Prestige und Privilegien einhergehen, doch, so die Einschätzung der Kommission, »von den Leuten« positiv aufgenommen werden würde.[240]

Dass der Alltag vieler Priester und Brüder nicht nur als unverständlich, sondern vor allem als Ausdruck kolonial-privilegierter Lebensweisen wahrgenommen wurde, trug wesentlich zu jener von afrikanischer Seite diagnostizierten Diskrepanz zwischen verkündeter Botschaft und gelebter Realität bei. Diese Inkonsistenz zwischen Predigt und Verhalten war für viele Gläubige nicht bloss irritierend, sondern zutiefst enttäuschend. Mutumbuka bezeichnete die daraus resultierende Erfahrung als eine Form religiöser Scheinheiligkeit, die das moralische Fundament der Mission untergrabe: Allzu häufig höre man des Sonntags eine Predigt über die Gleichheit aller Menschen, um kurz darauf die gleichen Priester in segregierten Einrichtungen verkehren zu sehen. »It is better among Africans to be silent about principles than to be seen not practicing what one

238 Ebd., S. 11.

239 O. A.: Bericht der Gruppe I, Resultate Gruppe II und Bericht Gruppe III, 03.06.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg.

240 Bischofberger, Otto: Protokoll der 2. Sitzung der ROKO vom 23. April 1976, Bramberghöhe 2, Luzern, 24.04.1976, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

preaches«, so Mutumbuka, der darin eine besonders verletzende Form kolonialer Arroganz erblickte.[241]

Auch diese Kritik wurde nicht zum ersten Mal laut, denn bereits in den 1960er-Jahren hatten afrikanische Lehrer die mangelnde Vorbildfunktion mancher Priester beanstandet. Ein SMB-Priester berichtete dem Generaloberen in der Schweiz, dass ihm ein Lehrer kürzlich geschrieben habe: »Man sollte Fr. X am Sonntag nach der Predigt für die ganze Woche einschliessen, damit er nicht alles wieder während der Woche vernichtet, was er gepredigt hat.« Der Lehrer bezog sich dabei offenbar auf das »harsche und eigenwillige Wesen« des Schweizer Priesters.[242]

Das Auseinanderfallen von missionarischem Anspruch und alltäglicher Praxis zeigte sich nicht nur im Verhalten der Missionare, sondern auch in strukturellen Defiziten ihrer Arbeit. Besonders scharf kritisierte Mutumbuka die unzureichenden Sprachkenntnisse vieler Schweizer Missionare. Wie könne eine erfolgreiche Missionierung gelingen, fragte er, ohne das wichtigste Instrument dazu – die Sprache? Nur wer die Sprache des Gegenübers wirklich beherrsche, könne Verstehen und Verständigung erreichen; andernfalls bleibe der Kontakt oberflächlich und reproduziere soziale Distanz. Der Umgang zwischen Missionar und Gläubigen reduziere sich so auf parallele, voneinander getrennte Welten:

»The language is the most powerful asset with which to approach the people since it enables one to have a proper grasp of their fundamental values that determine the way they live the way they believe the way they think the way they feel in short what makes them tick.«

Mutumbuka verwies darauf, dass viele Brüder und selbst langjährige Priester nur unzureichend Shona sprächen und daher kaum in der Lage seien, mit der Bevölkerung in einen wirklichen Austausch zu treten. Die unter Afrikaner:innen verbreitete Bezeichnung der missionarischen Sprache als »ChiBaba« (Sprache der Priester) sei deshalb nicht immer schmeichelhaft gemeint – insbesondere dann nicht, wenn sie auf Priester angewandt werde, die seit Jahrzehnten im Land lebten.

Auch in der internen Diskussion der ZIKO in der Schweiz wurde diese Kritik aufgegriffen. Ein Kommissionsmitglied versuchte die Sprachdefizite mit dem Hinweis zu relativieren, Europäer seien leider weniger sprachbegabt als Afrikaner:innen, und es gebe durchaus Priester, die trotz geringer Sprachkenntnisse akzeptiert würden. Mutumbuka entgegnete, dass es nicht allein um linguistische Kompetenz gehe, sondern um den Ausdruck von Respekt und gutem Willen. Ein ZIKO-Vertreter räumte schliesslich ein, dass europäische Missionare in Tansania

241 Mutumbuka, Dzingai: Life-Style, Approach to People, Approach to Work, Relations to African Government of Church Personal in the Gwelo Diocese. Confidential, 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3, S. 4.

242 M.P.: Schreiben an Generaloberen, 10.10.1964, StALU, Archiv SMB, Personaldossier M.P.

auffallend besser Kiswahili sprächen und dass in Rhodesien »the white superstructure« für die schwache Sprachintegration verantwortlich sei.[243] Auch Bischof Haene führte das Problem letztlich auf die kolonialen Rahmenbedingungen zurück. Zwar habe sich das Sprachstudium im Laufe der Jahre verbessert, doch bleibe Englisch »als bequemer Ausweg eine grosse Versuchung«.[244]

Dass sich die Dekolonisierung der Missionskirche nicht allein auf institutionelle oder strukturelle Reformen beschränkte, sondern ebenso tief in das alltägliche Verhalten und die sozialen Interaktionen eingriff, wurde besonders deutlich im Umgang der SMB-Missionare mit der Kritik von Dzingai Mutumbuka. Wie gezeigt, relativierte die in der Diözese Gwelo eingesetzte Studiengruppe den Grossteil seiner Beobachtungen und zeigte sich über formale Anpassungen hinaus kaum bereit, den Anstoss aus afrikanischer Perspektive ernsthaft zu reflektieren. Aus ihrer Sicht spiegelte Mutumbukas Kritik vor allem die Spannungen einer Übergangszeit wider: In der »momentanen Situation der Ablösung« sei es nicht ratsam, »mit einem übertriebenen Selbstbewusstsein herumzulaufen«, weil die Afrikaner:innen ein solches Auftreten momentan nicht ertragen würden. Das missionarische Verhalten müsse sich »der übersensiblen Situation der schwarzen Elite« anpassen, um Konflikte zu vermeiden – insbesondere durch die Vermeidung abschätziger Benennungen und abwertender Bemerkungen.[245]

Der Regionalobere teilte zwar grundsätzlich die Einschätzung, dass jeder Missionar »at least spirit and readiness towards solidarity and integration« entwickeln müsse, betonte jedoch, dass eine solche Haltungsänderung nicht sofort zu erwarten sei.[246] Als einzig umsetzbare Massnahme sah er interne Reflexionsveranstaltungen (»Recollections«) vor, in denen das Thema in moderater Form behandelt werden könne. Damit, so gab er zu, erschöpfe sich aber seine Vorstellungskraft bei der Suche nach besseren Umsetzungsmöglichkeiten. Diese Beschränkung auf eine symbolische Selbstvergewisserung zeigt, wie wenig Bereitschaft bestand, die eigene Verflechtung mit kolonialen Machtstrukturen kritisch zu hinterfragen.

In seiner abschliessenden Stellungnahme zum »Paper M« offenbarte der Regionalobere schliesslich den zentralen Widerspruch der Missionspraxis: Er

243 Rutishauser, Josef: Sitzung der Zimbabwekommission (Ziko), Immensee 11.02.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission ZIKO, Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).

244 Haene, Alois: 20 Jahre Gwelo Mission. Versuch einer Rechenschaft, 07.03.1969, StALU, Archiv SMB, Diözese Gwelo, Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen, S. 70.

245 O. A.: Bericht der Gruppe I, Resultate Gruppe II und Bericht Gruppe III, 03.06.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg.

246 Rüegg, Othmar: Comment on Paper M – Lifestyle of missionaries in the Church of Zimbabwe, 24.05.1977, StALU, Archiv SMB, Simbabwe-Kommission (ZIKO), Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg.

stellte offen die Frage, ob es überhaupt das Ziel sein könne, dass sich Missionare vollständig in die afrikanische Kultur und Lebensweise integrieren. Der Wunsch, von Zeit zu Zeit zur eigenen Basis zurückzukehren, sei legitim, denn Missionare könnten ihre Herkunft nicht ablegen: »We are to remain foreigners we cannot avoid it and therefore this suffering must be part and parcel of a missionary.«[247]

Das Betonen des Leidens des Missionars als Fremder als Reaktion auf afrikanische Kritik verdeutlicht die Grenzen des dekolonialen Projekts innerhalb der Mission: Die strukturelle und psychologische Selbstverortung als ›fremde Sendboten‹ blieb unangetastet. Der Verweis auf ein unvermeidbares ›Fremdsein‹ diente letztlich der Aufrechterhaltung einer kulturellen Distanz, die als spirituelle Bürde verklärt wurde – und damit die koloniale Hierarchie sakralisierte.

Das Zitat steht exemplarisch für die Notwendigkeit, unterschiedliche Perspektiven auf das Verhältnis von Mission und Dekolonisierung miteinander zu verschränken. Die Geschichte der Missionsgesellschaft Bethlehem in der Dekolonisation Simbabwes lässt sich weder als lineare Emanzipation noch als eindeutige Komplizenschaft mit dem Kolonialregime erzählen. Vielmehr offenbart sie ein Spannungsfeld widersprüchlicher Haltungen: einerseits eine deutliche Parteinahme für den antikolonialen Widerstand in der Öffentlichkeitsarbeit in der Schweiz und die engen Verbindungen zwischen ZIKO-Vertretern und nationalistischen Führern; andererseits die tief sitzende Verständnislosigkeit für Alltagsdiskriminierungen, die Blindheit gegenüber dem eigenen Anteil an der Aufrechterhaltung rassistischer Strukturen sowie die Kluft zwischen verkündeter Lehre und gelebter Realität.

Diese Ambivalenz verweist auf die grundlegende Schwierigkeit, Mission und Dekolonisierung in dichotomen Kategorien – als »Dafür oder Dagegen« – zu denken. Vielmehr wird ihre Beziehung nur fassbar, wenn sie in ihrer Vielschichtigkeit, Konflikthaftigkeit und Uneindeutigkeit rekonstruiert wird.

Das langwierige und zähe Ringen um die politischen Machtverhältnisse im kolonialen Simbabwe der 1960er- und 1970er-Jahre zwang die Missionsgesellschaft Bethlehem, in einem zunehmend fragmentierten und moralisch aufgeladenen Spannungsfeld zu agieren, in dem unterschiedliche Ansprüche kollidierten. Auch wenn die Anerkennung afrikanisch-antikolonialer Forderungen in der Praxis bis weit in die 1970er-Jahre hinter der alltagsstrukturierenden Realität der Siedlerkolonie zurücktrat, verschob sich die »Gewissensfrage« unter neuen globalen Vorzeichen. Der internationale Dekolonisierungsdruck machte die Ambivalenzen innerhalb der Missionsgesellschaft unübersehbar und führte

247 Ebd.

zu offenen Auseinandersetzungen zwischen den Missionaren in der Schweiz und Vertretern vor Ort.

Die SMB reagierte auf diese Spannungen mit einer doppelten Strategie: Einerseits bestand diese im Bemühen, die institutionelle Kontinuität der Kirche in Simbabwe zu sichern und sich mit den künftigen politischen Eliten zu arrangieren. In diesem Bereich war man zu Zugeständnissen bereit, vielleicht auch gezwungen, und versuchte, die kolonialen Verstrickungen zu lösen. Andererseits musste die innere Einheit der eigenen Gemeinschaft trotz divergierender Einschätzungen gewahrt bleiben. Die Spannungen zwischen Leitung und Missionsgebiet – ebenso wie die öffentlichen Kontroversen in der Schweizer Öffentlichkeit – illustrieren, wie unterschiedlich die Situation interpretiert wurde und wie brüchig das gemeinsame Selbstverständnis geworden war. Dies führte zu Relativierungen und Austarierungen, die eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe innerhalb der SMB verzögerten oder gar verunmöglichten. Die Dekolonisation Simbabwes war somit nicht nur ein politischer Umbruch, sondern ein vielschichtiger Prozess der sozialen, kulturellen und religiösen Transformation, der nicht als abgeschlossener Akt verstanden werden kann.

Schlussbetrachtungen

Für die schweizerische Missionsgesellschaft Bethlehem waren die 1960er- und 1970er-Jahre eine Zeit fundamentaler Veränderungen. Die Dekolonisierung als breiter und komplexer Prozess politischer und sozialer Wandlungen, das damit einhergehende Konzept der ›Entwicklung‹ als neues Interpretationsraster globaler Verhältnisse sowie gesellschaftliche Pluralisierungen und veränderte Wertesysteme – all dies trug zu einem tiefgreifenden Prozess der Neuorientierung und des Wandels, einer Selbstfindung in einer sich rasch verändernden Welt und zu gesellschaftlicher Reorganisation bei.

Diese Transformationen hatten für die SMB als global agierende Akteurin tiefgreifende Folgen: Sie musste ihre bis anhin gestifteten Verhältnisse über grosse Distanz rekonfigurieren, veränderte Denk- und Handlungssysteme erarbeiten, sich gegenüber neuen Akteur:innen positionieren oder bisherige Allianzen transformieren sowie auf gewandelte Forderungen und Ansprüche reagieren. Erklärtes Ziel dieser Dissertation war es, nach den Auswirkungen dieser fundamentalen Verschiebungen auf die Missionsgesellschaft Bethlehem zu fragen – sowohl in der Kontaktzone ihres wichtigsten Missionsgebietes im kolonialen Simbabwe als auch im Kontext des heimischen Unterstützungskreises der Schweiz sowie in der Institution selbst.

Das Verhalten der Missionsgesellschaft und ihrer Missionare angesichts dieser Veränderungen umfasste dabei ein weites Spektrum: von proaktivem Handeln über mehr oder weniger bereitwillige Aufnahmebereitschaft bis hin zu reaktiver Abwehr. Diese Ambivalenzen führten zu zahlreichen Spannungen und Konflikten – unter den Missionaren selbst, mit den Schweizer Katholik:innen sowie mit Akteur:innen im kolonialen Simbabwe. Gerade diese Unstimmigkeiten, Auseinandersetzungen und ausgefochtenen Deutungskämpfe belegen die Notwendigkeit einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive. Nur durch einen überkreuzten Blick auf unterschiedliche Quellen, Sichtweisen und Stimmen sowie durch einen transregionalen Analyserahmen wird diese Geschichte in ihrer

ganzen Komplexität, Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit – und damit als »geteilte Geschichte« mit verbindenden und trennenden Momenten – fassbar.[1]

Die in dieser Arbeit gesetzten Schwerpunkte in der transformativen Phase der 1960er- und 1970er-Jahre konnten nur einen Bruchteil der facettenreichen und umfangreichen Geschichte der Missionsgesellschaft Bethlehem beleuchten. Es bleibt zu hoffen, dass insbesondere nach Abschluss der Erschliessung des gesellschaftseigenen Archivs weitere Forschungsarbeiten folgen werden, um dieses fruchtbare Feld der schweizerischen Verflechtungsgeschichte weiter auszuloten. Die schlaglichtartigen Betrachtungen dieser Untersuchung sollen im Folgenden anhand des in der Einleitung erwähnten Beitrags des Schweizer Fernsehens in drei Themenfeldern synthetisiert und zu übergeordneten Aussagen verdichtet werden. Die in der Sendung enthaltenen Aussagen sind nämlich aufgrund ihrer Beispielhaftigkeit hinsichtlich der thematischen Schwerpunktsetzung der Untersuchung auch exemplarisch dafür, wie zentral eine differenzierte Analyse dieser verflochtenen Geschichte ist.

»Zauberlehrlinge« – Missionare und Dekolonisierung

Die Macher des Fernsehbeitrags von 1976 stellten für das Schweizer Publikum nicht nur die Frage, wo die »Glaubensbringer« in dem »immer blutiger werdenden Machtkampf« im kolonialen Simbabwe stehen würden,[2] sondern auch, ob die »religiöse Vertretung der Schweiz« die »unaufhaltsame Befreiungsbewegung« hemmen oder fördern könne.[3] Anhand der vorliegenden Ergebnisse dieser Untersuchung können diese Fragen in ihrer Vielschichtigkeit und Ambivalenz beleuchtet werden.

Die Situation im kolonialen Simbabwe der 1960er- und 1970er-Jahre zeichnete sich durch eine Gleichzeitigkeit der lokalen Auseinandersetzungen – aufgrund der Ansprüche auf wirtschaftliche und politische Gleichheit der Kolonisierten sowie der Radikalisierung des Siedlerkolonialismus – und des globalen Drucks infolge der moralischen Delegitimierung kolonialer Herrschaft aus. Dieses Spannungsverhältnis liess eine kondensierte Form des Aufeinanderprallens von Zukunftsvisionen entstehen, in der Konflikte und Verhandlungen unter zugespitzten Bedingungen stattfanden und die ihren Widerhall auch in der Mission fanden.

---

1 Randeria: Geteilte Geschichte und verwobene Moderne.
2 Bethlehem-Missionare auf Heimaturlaub, TC 0:10.
3 Ebd., TC 2:29–2:34.

Zwar sicherte die siedlerkoloniale Situation den herrschenden Status quo und erlaubte es auch den Schweizer Missionaren, an der Vision einer alternativen Form der Dekolonisation festzuhalten. Dies zeigte sich etwa an der Persistenz der Vorstellung einer »Partnerschaft« zwischen Schwarz und *weiss*. In einer Wortmeldung des Fernsehbeitrags verwies ein Missionar auf die ungerechte Besitzverteilung im Land bzw. auf die fehlende Einsicht der *Weissen* in damit einhergehende Verantwortungsverhältnisse. Zwar beruhe die Besitzakkumulation der *Weissen* nicht allein auf »Ausnützung«, wie der interviewte Missionar betonte, doch müssten sie nun einsehen, dass sie nicht uneingeschränkte Besitzer:innen seien, und die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel für das Wohl aller einsetzen.[4]

Entsprechend deutete er die missionarische Funktion als Hilfestellung für ein »anständiges Leben« für alle,[5] was zwar eine Parteinahme für eine wirtschaftliche Besserstellung der Afrikaner:innen, aber nicht für politische Teilhabe beinhaltete. Im Kontext der spezifischen Situation der Siedlerkolonie konnte somit noch 1976 die Vorstellung aufrechterhalten werden, dass ein Ausgleich der wirtschaftlichen Disparitäten eine zukunftsträchtige Form des Zusammenlebens zwischen Schwarz und *weiss* garantieren würde.

Gleichzeitig war es gerade diese kolonialstabilisierende Situation, die dekoloniale Auseinandersetzungen hervorrief und verschärfte. Die Smith-Regierung konnte ihre *weisse* Minderheitenmacht nur durch zunehmend radikale Herrschaftsformen behaupten. Diese Verschärfungen beschnitten jene Zwischenräume der kolonialen Situation, in denen die katholische Mission bis anhin ihre ambivalente Position zwischen Unterstützung des Kolonialstaats und Engagement für die afrikanische Bevölkerung hatte behaupten können.

Die Fragilität der *weissen* Superiorität ertrug keine ideologischen Ambivalenzen. Die bewusste Einflussminderung der Kirchen im Bildungsbereich – einem der wichtigsten ideologischen Apparate innerhalb des Staates – war augenscheinlicher Ausdruck dafür und war für die Missionen von grösster Tragweite. Auch die Repressionen durch die *weisse* Siedlerregierung im Kontext der Zeitung *Moto* belegen klar, dass Kritik an ihr nicht länger geduldet werden konnte und entsprechend sanktioniert wurde. Gerade die religiösen Bezüge der Zeitung und damit ihre Verankerung in einer quasi überweltlichen moralischen Instanz wurden als innere Bedrohung wahrgenommen, sodass die dadurch sichtbar werdende Porosität der *weissen* Siedlersuperiorität unbedingt eingedämmt

4 Ebd., TC 6:12–6:26.
5 Ebd., TC 6:31.

werden musste. Insofern störten die »verdammten Missionare« in der Tat die Aufrechterhaltung einer kolonialen Herrschaftsordnung.[6]

Andererseits verabsolutierten auch die Befreiungsnationalisten die Frage nach der Zukunft. Im Zusammenhang mit der ZIKO forderten sie eine deutliche antikoloniale Positionierung der Missionare und wiesen Versuche von Mehrdeutigkeiten oder Differenzierungen in die Schranken. Ihr erklärtes Ziel einer Dekolonisation im Sinne einer politischen Mehrheitsregierung bot keinen Platz für Ambiguitäten oder alternative Visionen. Damit beschränkten sie ebenfalls den ambivalenten Raum, den die Mission in der Siedlungskolonie bis anhin beansprucht hatte. Vor allem aber verknüpften sie die Frage nach der Zukunft der katholischen Kirche im Land stets mit deren Positionierung zur kolonialen Herrschaft und erhöhten dadurch den Druck auf die Missionare und die Gesellschaft.

Mit der Betonung der zunehmenden Einengung des ›marge de manœuvre‹ durch die Konfliktparteien und der moralischen Erosion kolonialer Herrschaftsverhältnisse in der globalen Öffentlichkeit soll keineswegs ausgesagt werden, dass die Missionare der SMB rein auf diese veränderten Rahmenbedingungen reagierten. Sie schufen im Gegenteil eindeutige Möglichkeiten und Räume, in denen Afrikaner:innen eine gleichberechtigte Teilhabe einfordern konnten: die Zeitung *Moto* als Sprachrohr der Schwarzen Bevölkerung, die ZIKO als Vernetzungs- und Austauschraum sowie die missionarische Öffentlichkeitsarbeit im internationalen Propagandakrieg – all diese missionarisch geschaffenen Plattformen dienten der Sichtbarmachung und der Artikulation von Ansprüchen. Auch auf der Ebene der Schulen und der Berufsbildung spielte die SMB im kolonialen Simbabwe eine wichtige Rolle, und zentrale Akteure der nationalistischen Führungsriege gingen aus ihren Institutionen hervor.

Zum anderen waren die Missionsstationen häufig auch Orte kolonialer Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Beispielsweise wurde Widerständen in den Schulen autoritär begegnet, segregierende Lebensformen gehörten zum Alltag und rassistische Einstellungen waren unter den Missionaren weit verbreitet. Die Tatsache, dass sich erst mit der Intensivierung der Kampfhandlungen und der direkten Bedrohung der Missionen und Missionare die Kräfteverhältnisse derart verschoben, dass eine verstärkte Auseinandersetzung mit der eigenen Position im kolonialen System nötig erschien, zeugt von dessen Wirkmächtigkeit. Ebenso muss die breite Unterstützung aus der lokalen Bevölkerung in dieser teils prekären Kriegssituation wohl nicht allein als Ausdruck ihrer Hingabe an das Christentum oder an die einzelnen Priester gelesen werden. Vielmehr scheint es plausibel, dass diese Unterstützung – angesichts der Monopolstellung der

6 Ebd., TC 7:04.

Mission bei der Bereitstellung fundamentaler Alltagsdienstleistungen in der Siedlungskolonie – auch als Überlebensstrategie aufrechterhalten wurde.

Die Bedeutung der missionarischen Inhalte für die Emanzipation der Afrikaner:innen ist ebenfalls nicht einheitlich zu beurteilen. Die Diskrepanz zwischen religiös gepredigter Gleichheit und missionarisch gelebter Realität wurde zunehmend von den Gläubigen benannt und kritisiert; sie gefährdete die Existenz der katholischen Ortskirche. Auch konnte gezeigt werden, dass im Zusammenhang mit den Schulen vor allem Bildung und weniger Religion nachgefragt wurde. Die Befreiungsnationalisten leiteten aus ihren schulbiografischen Verbindungen zur Mission nicht zwangsläufig religiöse Bezüge ab, und im Gegenzug wurde die kirchliche Karriere teils als persönliche Aufstiegsmöglichkeit innerhalb der kolonialen Strukturen und nicht zu deren Bekämpfung verstanden.

Insofern kann der Vergleich im Fernsehbericht, wonach die Emanzipation der Afrikaner:innen das »Kuckucksei« sei, das sich »der Weisse mit seinem stets gerne wiederholten Bekenntnis zum Christentum ins eigene Nest gelegt«[7] habe, durch das treffende Zitat eines SMB-Missionars von 1969 ergänzt werden: »Wohl ist die Kirche beim ganzen Fortschritt des Nationalismus mehr ein blindes Werkzeug gewesen und der Missionar wie ein Zauberlehrling, der die Kräfte rief, die er selbst nicht kannte.«[8]

Die zahlreichen Spannungen unter den Missionaren, die nicht nur intern, sondern häufig auch öffentlich ausgetragen wurden, können als beispielhaft für die »verspätete« Dekolonisation gelten, bei der umfassender globaler Druck auf ein immer dichteres Geflecht lokaler Konflikte traf.[9] Der überkreuzte Blick auf politische Entwicklungen, alltägliche Auseinandersetzungen und Machtkämpfe sowie auf transregionale Verhandlungen bietet eine Interpretationsfolie, vor deren Hintergrund diese Ambivalenzen eingeordnet und das spannungsreiche Verhältnis von Mission und Dekolonisierung nachvollzogen werden können.

Die anachronistische Situation in ihrem wichtigsten Missionsgebiet eröffnete der SMB in der Schweiz zugleich neue Möglichkeiten für ihre Öffentlichkeitsarbeit. Die internationale Beachtung des Dekolonisationsprozesses im kolonialen Simbabwe bot ihr eine breite Plattform, um auf ihre Tätigkeiten aufmerksam zu machen und ihr religiöses Profil zu schärfen bzw. zu transformieren: Die Mission in einem diskriminierenden Minderheitenregime erlaubte es ihr im gesellschaftlichen Klima der 1960er- und 1970er-Jahre, sich als Kämpferin für die Unterdrückten mittels des Christentums zu präsentieren. Nicht zuletzt spielte dabei die Stili-

7 Ebd., TC 2:18–2:28.

8 Imfeld, Al: Afrikanischer Nationalismus und Christentum – Freunde oder Feinde?, in: Bethlehem 74 (6), 1969, S. 264–269.

9 Darwin: What was the Late Colonial State?, S. 73–82.

sierung ermordeter Missionare zu Märtyrern eine wichtige Rolle. Vor dieser Folie konnte die SMB ihr religiöses Engagement unter gewandelten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen transformieren und in neue Bereiche überführen.

»Moderne Zeit« – religiöse Entwicklung und Entwicklungen des Religiösen

Der Fernsehbericht über die SMB steht in mehrfacher Hinsicht exemplarisch für die Bedeutung von ›Moderne‹ und ›Modernisierung‹ im transregionalen Raum der Missionsgesellschaft. Ihr Auftritt in einem audiovisuellen Massenmedium, dessen Bildmaterial aus dem kolonialen Simbabwe von den Missionaren selbst stammte, sowie die inhaltlichen Aussagen machen deutlich, wie die ›Modernisierung‹ des ›Anderen‹ und die ›Moderne‹ des ›Selbst‹ zu zentralen Dreh- und Angelpunkten der missionarischen Selbstfindung und Reorganisation in einer sich rasch verändernden Umwelt wurden.

Im Prozess der diskursiven Zuschreibung der eigenen ›Modernität‹ kam der Integration der Vorstellung von ›Entwicklung‹ ein zentraler Stellenwert zu. Die missionarische Teilhabe an diesem global wirksamen Deutungs- und Handlungsmuster war einerseits eine Reaktion auf die vermeintlich säkulare Herausforderung, die eine globale Verbesserung jenseits der transzendentalen Dimension versprach und gerade durch diese Loslösung sinnbildlich für das Selbstverständnis als ›modern‹ stand. Durch die Adaption von Zielsetzungen und Vorstellungen von ›Entwicklung‹ konnte sich die SMB als Teil dieser zeitgenössisch wirksamen, ›modernen‹ Denkart globaler Verhältnisse verstehen und positionieren.

In den innenpolitischen Auseinandersetzungen um die Entwicklungspolitik der Schweiz zeigte sich, wie Religion durchaus Eingang in die Debatten fand. Vor allem wurde sie als simplifizierendes Element taktisch von verschiedenen Akteur:innen eingesetzt. Sowohl in der Zusammenarbeit zwischen religiösen Missionen und dem »Dienst für technische Zusammenarbeit« als auch in Äusserungen politischer Vertreter:innen unterschiedlichster politischer Lager wurde zur Legitimierung dieses Politikfeldes gern auf religiöse Traditionen, die christliche Karitas und das Mitgefühl für andere durch den Glauben verwiesen.

Die von Franziska Metzger als »Ethisierung der Politik« bezeichnete Verschiebung, in der Religion weniger aufgrund konfessioneller Bindungen als komplexitätsreduzierendes, sondern als moralisch-ethischer Code vielmehr als kontingenzreduzierendes Element wirksam wurde, lässt sich teilweise in der

entwicklungspolitischen Diskussion nachvollziehen.[10] Dies gilt insbesondere für die 1970er-Jahre, als ausbleibende Erfolge des modernisierungstheoretischen Paradigmas, neue Ansätze und Problemfelder sowie alternative Akteur:innen das Feld verkomplizierten und unübersichtlicher machten.

Mit der Entwicklungspolitik erhielt die Missionsgesellschaft eine neue Öffentlichkeitsfunktion und konnte ihren Einflussbereich sowie ihre (Deutungs-)Macht erheblich ausweiten. Durch die Vorstellung von ›Entwicklung‹ veränderte sich auch die missionarisch hergestellte Beziehung über grosse Distanz, welche das lokale Handeln der heimischen Gläubigen formatierte. Das missionarische Framing globaler Interdependenzen verlagerte ab Beginn der 1970er-Jahre das Projekt globaler Veränderung ganz praktisch in den lebensweltlichen Nahbereich der Unterstützer:innen: Sie konnten im Alltag ihren Beitrag zu einer Verbesserung der Welt leisten.

Damit stellte die Mission eine sinnstiftende – und eben auch religiös konnotierte – Grösse bereit, an der das eigene Leben ausgerichtet, religiöse Identität gedacht und politisch umgesetzt werden konnte. Indem die SMB ihre Mission als unverzichtbares Korrektiv bei der ›Modernisierung‹ des ›Anderen‹ präsentierte, bot sie gleichzeitig für die heimischen Unterstützer:innen einen Modernitätsentwurf, in dem Religion eine zentrale Rolle spielte. Dies ermöglichte es den Schweizer Katholik:innen, ihre religiöse Lebensführung und Einstellung in veränderten Kontextbedingungen nicht als obsolet, sondern als zeitgemäss zu deuten.

In der Selbstzuschreibung von ›Modernität‹ spielten Veränderungen in der Öffentlichkeitsarbeit eine zentrale Rolle. Die Missionsgesellschaft erwies sich als an die gewandelten medialen Gewohnheiten ihres heimischen Publikums anpassungsfähige Institution und integrierte diese neuen Formate in durchaus taktischer Manier in ihre Kampagnen. Aufgrund des spendenbasierten Charakters der Gesellschaft bestimmten dabei sowohl die Nutzung und die Adaption als auch die Widerstände gegen bereitgestellte Inhalte durch die Schweizer Katholik:innen den Spielraum der Veränderung. Diese kalkulierte ›Modernisierung‹ ihres Auftritts veränderte das öffentlich wahrnehmbare Bild der SMB grundlegend und machte sie anschlussfähig an andere Akteur:innen aus dem Bereich der sogenannten Dritte-Welt-Bewegung.

Auch in institutioneller Hinsicht nahm die SMB im betrachteten Untersuchungszeitraum in der Schweiz wesentliche Weichenstellungen vor, um ihre Inhalte und Ziele in neue Organisationen und Trägerschaften zu überführen. Der gesellschaftliche Wandel rund um »1968« setzte die Missionsgesellschaft massiv unter Druck, und sie reagierte darauf mit einer umfassenden Reform: Sowohl ihre Ausbildungsinstitutionen als auch ihre Mitgliedschaft wurden angepasst,

10 Metzger: Von der Politisierung der Religion zur Ethisierung der Politik.

und neue Formen wurden geschaffen. Dies verlief nicht immer reibungslos, brachte neue Konfliktlinien hervor und verstärkte bestehende. Dennoch war es eine zentrale Entwicklung der religiösen Institution, die sich damit – wenn auch in anderer Gestalt – ihr Weiterbestehen sicherte.

Der verstärkte Einbezug kirchlicher Lai:innen und die Verbindung von Mission und Entwicklungshilfe mündeten in die Gründung von Partnerorganisationen und -vereinen. Drei dieser Organisationen mit Wurzeln in der SMB oder engen Beziehungen zu ihr bilden heute *Comundo* – die grösste Organisation der »personellen Entwicklungszusammenarbeit« in der Schweiz.[11] Sowohl im Bereich der religiösen Lebensführung der Gläubigen als auch in institutioneller Hinsicht in der Schweiz lässt sich somit die These einer gesellschaftlichen Säkularisierung in den 1960er- und 1970er-Jahren nicht aufrechterhalten. Vielmehr ist von einer Verschiebung in neue Bereiche und einer Rekonfiguration auszugehen, in der religiöse Bezüge ungebrochen wirksam blieben.

Während die ›Entwicklung‹ des ›Anderen‹ im Prozess der diskursiven Zuschreibung eigener ›Modernität‹ eine zentrale Rolle spielte und neue Möglichkeitsräume eröffnete, wurden in der praktischen Realisierung dieser Vorstellung die spezifischen Bedingungen der Siedlungskolonie wirksam. Auf der Umsetzungsebene erwiesen sich einerseits die politischen Rahmenbedingungen und die konzeptimmanenten Strukturen als hinderlich, andererseits aber auch die missionarische Trägerschaft und damit die religiöse Dimension ihrer Entwicklungsarbeit.

Das Konzept des *Community Development* rhodesischer Prägung eröffnete den Missionaren vielfältige Anknüpfungspunkte für ihre Vorstellungen, Deutungen und Umsetzungen gesellschaftlicher Veränderung, was sich nicht zuletzt in zahlreichen Kooperationen und Kollaborationen zwischen Mission und Siedlerregierung zeigte. Doch die inhärent segregierende Stossrichtung wirkte für Projekte mit religiöser Trägerschaft ebenso begrenzend: Eine zu enge Verknüpfung mit der staatlichen Politik wurde von afrikanischen Gläubigen abgelehnt, eine zu stark dekoloniale Ausrichtung, die sich dieser diskriminierenden Ordnung entzog, hingegen von der Siedlerregierung sanktioniert.

Indem die *Community Development*-Strategie einerseits den Antagonismus zwischen Siedlerregierung und afrikanischer Bevölkerung verstärkte und andererseits auf lokaler Ebene zu einem erweiterten Handlungsspielraum der Letzteren führte, geriet die Mission von beiden Seiten unter Druck. Der Blick auf das vielschichtige Beziehungsgeflecht im kolonialen Simbabwe zeigt, dass die Durchsetzungsmacht der SMB-Missionare bei ihren Projekten äusserst ge-

11 Comundo: Woher wir kommen. Eine Organisation mit vielfältiger Vergangenheit. Online: <https://www.comundo.org/de/ueber-uns/trägervereine>, Stand: 18.01.2024.

ring war und sowohl vonseiten der Afrikaner:innen als auch der Siedler:innen begrenzt wurde. Die missionarische Entwicklungspraxis verdeutlicht, dass sich wirtschaftliche Besserstellung und politische Partizipation nicht voneinander trennen liessen und Entwicklungshilfe und Dekolonisierung somit untrennbar miteinander verflochten waren.

In der praktischen Umsetzung von Entwicklungsarbeit akzentuierten sich neben den Polarisierungen in der missionarischen Kontaktzone auch die tieferliegenden Spannungen der katholischen Mission in den 1960er- und insbesondere den 1970er-Jahren. Der Bruch zwischen der lokalen katholischen Kirche und der Siedlerregierung führte zum Verlust der Primarschulen und entzog den Missionaren damit ihr wichtigstes Missionsmittel. Die dadurch ausgelöste Verunsicherung der Missionare hinsichtlich ihrer Funktion zeigt erstens die Fragilität der Mission im kolonialen Simbabwe auf, da eine ausschliesslich kirchlich-religiöse Tätigkeit als nicht ausreichend betrachtet wurde, um in der Schwarzen Bevölkerung weiterhin Geltung beanspruchen zu können. Die Übersetzung religiöser Mission in neue Aufgabenbereiche gelang in der praktischen Umsetzung jedoch kaum, da nicht nur ihre Durchsetzungsmacht, sondern auch die missionarische Expertise und ihre Fähigkeiten in diesem Feld äusserst brüchig waren.

Vielmehr legten die Bestrebungen zu sozioökonomischen Veränderungen die Handlungsmacht der Betroffenen offen. Im Gegensatz zum religiösen Bereich, in dem die Schweizer Missionare durch ihr Priesteramt eine Vormachtstellung beanspruchen und Partizipation seitens der Afrikaner:innen einfordern konnten, schwang das Pendel in der missionarischen Entwicklungsarbeit stärker zugunsten Letzterer aus. Zwar verstärkte die fehlende Partizipation bestehende koloniale und rassistische Denkmuster, doch führte sie den Missionaren ebenso deutlich vor Augen, dass ihre internalisierten Selbstverständnisse brüchig geworden waren und der Anpassung bedurften.

Die Irritation der Missionare war somit zweitens auch Ausdruck allgemeiner sozialer Veränderungen. Der dekoloniale Druck seitens ihrer Gläubigen und damit die Tatsache, dass »dem weissen Missionar […] angesichts des Unrechts gegenüber den Schwarzen seine Hautfarbe zur Belastung« werde,[12] bewirkten – im Verbund mit neuen missionstheologischen Ansätzen und den Veränderungen rund um »1968« in der Schweiz – eine zunehmend sichtbare Konfliktlinie zwischen Generalleitung und Missionaren im Einsatz. Indem dabei eine Gleichzeitigkeit globaler Uneinheitlichkeit hervorgehoben wurde, versuchten die Missionare im Einsatz, die koloniale Machtpraktik der temporalen Distanzierung aufrechtzuerhalten. Dies bildete ein Puzzlestück in der verflochtenen Aushandlung

12 Bethlehem-Missionare auf Heimaturlaub, TC 5:43–5:49.

von Vorstellungen des ›Eigenen‹ und des ›Anderen‹, der Arbeit an der Grenze im missionarischen Raum.

»Differenzen« – neue Grenzziehungen, alte Stereotypen

Hinsichtlich der Repräsentation des ›Anderen‹ lässt sich im Fernsehbericht von 1976 eine eigentümliche Gleichzeitigkeit feststellen. Während auf der einen Seite die »Unaufhaltsamkeit« der afrikanischen Unabhängigkeitsbestrebung als unbändige Kraft dargestellt wurde – visuell untermauert durch die Wassermassen der Victoriafälle –,[13] verwies die Kommentarstimme in der Einleitungssequenz darauf, dass die Lebensbedingungen unter der *weissen* Minderheitsregierung die Afrikaner:innen im kolonialen Simbabwe »apathisch« machen würden und die von der Missionsgesellschaft selbst aufgenommenen Bilder sie deshalb in ihrer »Anmut und in ihrem Elend« zeigen sollten.[14] Damit bespielten die Autoren des Beitrags genau jene ambivalente Alteritätsvorstellung, welche die missionarische Öffentlichkeitsarbeit in den 1960er- und 1970er-Jahren kennzeichnete.

Ausgehend von den Überlegungen zum funktionalen Zusammenhang von ›Modernität‹ und kolonialer Logik – wonach die Ungleichheit des ›Anderen‹ als Kernmerkmal der Differenzierung in die eigene ›Moderne‹ eingeschrieben war[15] – fragte die vorliegende Untersuchung nach Veränderungen und Brüchen, aber auch nach Kontinuitäten in der Konstruktion des ›Anderen‹ unter dem Eindruck der Dekolonisierung und des Projekts ›Entwicklung‹. Die Wirkmächtigkeit missionarischer Öffentlichkeitsarbeit bei der Imagination moderner Subjektivität der Schweizer Katholik:innen kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Durch ihre vielfältigen Medien und die breite Diffusion erreichte die SMB selbst die entlegensten Winkel der Schweiz, und ihre Inhalte fanden Eingang in unterschiedlichste Gesellschaftsbereiche und -schichten.

Die grundsätzliche Einfachheit und damit verbundene hohe Plausibilität der Entwicklungsidee erlaubten es durch ihre Deutungsoffenheit, eine missionarische Vorstellung globaler Veränderung herzustellen. Sie bedingte jedoch auch spezifische Alteritätskonstruktionen: Damit das ›Andere‹ als noch nicht Teil der ›Moderne‹ und das ›Eigene‹ als Hilfesteller in diesem Prozess erscheinen konnten, mussten Grenzziehungen verschoben, neu gewichtet und anders akzentuiert werden. Es konnte gezeigt werden, wie die inhärenten Vorstellungen

13 Ebd., TC 2:29–2:33.
14 Ebd., TC 0:34–0:50.
15 Quijano: Coloniality and Modernity/Rationality; Mignolo: The Darker Side of Western modernity.

des rhodesischen *Community Development* problemlos mit schweizerischen Ideen der »Hilfe zur Selbsthilfe« verknüpft werden konnten und sich darin Selbst- und Fremdwahrnehmungen wechselseitig konstituierten.

Die missionarisch konstruierte ›Unterentwicklung‹ der Schwarzen Bevölkerung im kolonialen Simbabwe musste den Schweizer Katholik:innen vor allem als Produkt fehlender Eigeninitiative und Willenskraft erscheinen. Die Verantwortung für Veränderung wurde auf die Betroffenen selbst übertragen, während ihnen zugleich grundlegende Kompetenzen für die Lösung ihrer Probleme abgesprochen wurden. Im Spiegel erschienen ›Fortschritt‹ und ›Entwicklung‹ der Schweizer:innen als ausschliessliches Produkt eigener Leistung, Arbeitskraft und Willensstärke. Die stetige Betonung fehlender Kompetenzen bei den ›Anderen‹ schrieb im Umkehrschluss deren Existenz im schweizerischen ›Eigenen‹ fest. Nur so konnte das ›eigene Selbst‹ als prädestiniert für die ›Hilfe‹ am ›Anderen‹ erscheinen.

Die kulturrassifizierende Differenzbeschreibung überdauerte sämtliche differenzierteren Auseinandersetzungen und war aufgrund ihrer dualistischen Einfachheit die letzte Zufluchtsstätte missionarischer Deutungen, um die fehlenden Erfolge ihrer ›Entwicklungsbemühungen‹ einzuordnen. ›Entwicklung‹ als vermeintlich ›modernes‹ Interpretationsraster globaler Verhältnisse erforderte einerseits eine differenzierte Auseinandersetzung, war andererseits aber wegen seiner Grundstruktur auf Differenzziehungen angewiesen.

Gerade die kontingenzreduzierende Funktion von Religion in der Entwicklungspolitik beförderte die Herstellung eines defizitären ›Anderen‹ zusätzlich: Die Konstruktion einer ethisch-moralischen Verantwortlichkeit über grosse Distanz war auf die mitgefühlerzeugende Dimension angewiesen. Deshalb prallten die Impulse der SMB für eine veränderte Deutung weltweiter Ungleichheit und für damit einhergehende alternative Lösungsansätze teilweise mit den Ansprüchen ihrer Unterstützer:innen zusammen, die sich von der Mission vielmehr Strategien zur Kontingenzbewältigung in einer sich rasch verändernden Umwelt erhofften. Statt einer Auseinandersetzung mit den Strukturen globaler Disparität banden die heimischen Katholik:innen die missionarische Funktion an die Herstellung einer karitativen Beziehung zurück.

Die Tatsache, dass manche Unterstützer:innen »lieber beten als soviel denken« wollten,[16] verdeutlicht über das Spannungsverhältnis zwischen progressiver Ausrichtung und traditioneller Differenzbeschreibung hinaus die umkämpfte Bedeutung der Religion: Während die transformierten Codes für einen Teil der heimischen Gläubigen einen Möglichkeitsraum eröffneten, in dem der Glaube als Instrument zur Verbesserung der Welt gedacht und gelebt werden konnte, be-

16 Dürr, A.: Wendekreis, Leser-Briefe, in: Wendekreis 78 (7), 1973, S. 4.

harrten andere auf der seit Jahrzehnten etablierten missionarischen Beziehung religiöser Wohltätigkeit über grosse Distanz. Dies verweist zugleich auf die Rolle und Bedeutung der Rezipient:innen in der Aushandlung und Ausgestaltung von Selbst- und Fremdbeschreibungen. Religiöse Identität – im Spannungsfeld zwischen »vernagelten Bünzlikatholiken«[17] und »linkem Gesindel«[18] – wurde im kommunikativen Vergemeinschaftungsprozess entlang globaler Bezüge ausgehandelt.

Der starke Widerstand aus Teilen der Unterstützer:innen gegen eine Reform der traditionellen Missionsvorstellungen belegt nicht nur deren Verankerung in einem kolonial-hierarchisierenden Gesellschafts- und Weltverständnis. Vielmehr konnte gezeigt werden, dass dekoloniale Inhalte in der missionarischen Öffentlichkeitsarbeit auf teils heftige Gegenwehr stiessen. Die SMB dekonstruierte in den 1960er- und 1970er-Jahren bereits aktiv die Vorstellung, die Schweiz sei kolonial unbelastet. Indem sie – vor allem nach dem Wandel der Zeitschrift zum *Wendekreis* – in ihrer Öffentlichkeitsarbeit sowohl die koloniale Vergangenheit als auch die weiterwirkenden Strukturen thematisierte, versuchte sie, ein verändertes Verständnis globaler Zusammenhänge in den Köpfen ihrer Unterstützer:innen zu verankern. Sie bot zudem eine Plattform für Autor:innen aus dem aussereuropäischen Raum, um ihre Sichtweisen und Ansprüche einzubringen.

Der Widerstand gegen solche Themen stellt den häufig vorgebrachten Einwand in Frage, kolonialrassistische Einstellungen hätten zum Zeitgeist gehört und könnten daher nicht nach heutigen Massstäben beurteilt werden. In dieser Phase der Dekolonisierung, in der ein Untertanenverhältnis politisch wie moralisch längst diskreditiert war, wurde – teils von den Missionaren selbst, teils von Teilen der heimischen Unterstützer:innen-Basis – aktiv und intensiv an der Aufrechterhaltung eines Denksystems gearbeitet, dessen zugrunde liegende Episteme die koloniale Interpretation des ›Anderen‹ und des ›Eigenen‹ war. Dieser Widerstand gegen einen dekolonialen Bruch in den Weltsichten zeigt, dass in der Schweiz – im Gegensatz zu den ehemaligen imperialen Metropolen – nicht absichtliches Vergessen, selektives Erinnern oder Schweigen nach dem Verlust kolonialer Macht dominierten, sondern vielmehr die Arbeit an einem Selbstverständnis kolonialer Unbeteiligtheit.

Vorstellungen vom ›Eigenen‹ und vom ›Anderen‹ im missionarischen Kommunikationsraum der 1960er- und 1970er-Jahre waren somit hochgradig umkämpft. Die Missionsgesellschaft Bethlehem war dabei einerseits progressive Impulsgeberin für dekoloniale Perspektiven, andererseits Verstärkerin kolonialer Differenzkategorien und zugleich den Logiken der Rezeption aus dem Unter-

17 Bucher, G.: Wendekreis 1972, Leser-Briefe, in: Wendekreis 78 (2), 1973, S. 4.
18 Jelk, M.: Waffenausfuhr, Aug.-Sept.-Nr., Leser-Briefe, in: Wendekreis 77 (12), 1972, S. 4.

stützer:innen-Kreis unterworfen. Missionarische Identitäts- und Alteritätskonstruktionen verweisen damit nicht nur darauf, wie stark die Schweizer:innen in koloniale Weltvorstellungen und Deutungsmuster eingebunden waren, sondern zeigen ebenso deutlich, wie der umfassende und vielschichtige Umwandlungsprozess der Dekolonisierung auch im hiesigen Kontext Neuorientierungen und gewandelte Selbst(er)findungen bedingte. Sowohl reaktionäre Abwehr als auch Anpassungsprozesse an eine sich rasch verändernde Welt konnten religiös interpretiert und integriert werden. Im Glauben an die Weltverbesserung konnten unterschiedliche, teils diametral entgegengesetzte Vorstellungen und Deutungsmuster nebeneinander existieren, aufrechterhalten und transformiert werden. Oder, wie es in einer Leserzuschrift von 1970 formuliert wurde: Aus den angebotenen Inhalten der Missionsgesellschaft Bethlehem könnten sich »Traditionalisten wie Progressisten Material holen und dabei überzeugt sein, man stehe auf der richtigen Seite«.[19]

Die Analyse dieser ambivalenten, vielschichtigen und komplexen Geschichte bezeugt die Notwendigkeit einer breiteren Perspektive: Die Erweiterung des Blicks auf transregionale Beziehungen und Verflechtungen sowie die Integration von Akteur:innen, die in den ›grossen‹ Geschichtserzählungen peripher erscheinen, können ein umfassenderes und vielfältigeres Bild der Vergangenheit entstehen lassen. Indem die Einbindung der Schweizer:innen in eine globale Kolonialkultur sichtbar gemacht wird, können nach wie vor persistente Selbst- und Fremdverständnisse aufgebrochen und neu gedacht werden. Dies ermöglicht, aktuelle Herausforderungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens differenzierter anzugehen.

Zugleich kann es dazu beitragen, dass Bestrebungen für globale Gerechtigkeit endlich dekolonialisiert werden. Nach wie vor gelten ›humanitäre‹ Handlungen und Denkweisen oder karitative Tätigkeiten im Weltmassstab aufgrund ihrer moralischen Wurzeln häufig als unbescholten. Ohne die idealistische Grundhaltung solcher Akte in Abrede zu stellen oder zu diskreditieren, erscheint eine globale Entwicklung hin zum Besseren jedoch nur dann möglich, wenn ihre historisch gewachsenen Strukturen, Interpretationsraster und Vorstellungen erkannt – und schliesslich überwunden – werden.

19 Cathomas, E.: Dornenkrone des Papstes, März-Nummer, Leser-Briefe, in: Bethlehem 75 (5), 1970, S. 4.

Abkürzungen

AG3W	Arbeitsgruppe Dritte Welt
CID	Criminal Investigation Department
CVP	Christlichdemokratische Volkspartei
DftZ	Dienst für technische Zusammenarbeit
FEPA	Fonds für Entwicklung und Partnerschaft
HEKS	Hilfswerk der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz
IDA	International Development Association
NDP	National Democratic Party
NLAH	Land Husbandry Act
RF	Rhodesian Front
ROKO	Rhodesien-Kommission
SKM	Schweizerischer Katholischer Missionsrat
SMB	Societas Missionaria de Bethlehem
TILCOR	Tribal Trust Land Development Corporation
TTL	Tribal Trust Land
UANC	United African Nationalist Council
UDI	Unilateral Declaration of Independence
UFP	United Federal Party
ZANLA	Zimbabwe African National Liberation Army
ZANU	Zimbabwe African National Union
ZAPU	Zimbabwe African People's Union
ZIKO	Zimbabwe-Kommission
ZIPRA	Zimbabwe People's Revolutionary Army

Abbildungen

Abbildung 1 Karikatur von Michael Traber in der Zeitung Moto 159
Abbildung 2 Anzahl der Zeitschriftenabonnent:innen und finanzieller Erlös 1967 198
Abbildung 3 Titelblatt Wendekreis, Dezember 1974 210
Abbildung 4 Anzahl der Studenten im Missionsseminar Schöneck von 1921 bis 1970 221
Abbildung 5 Werbeplakat im Bethlehem, 1972 225

Bibliografie

Ungedruckte Quellen

Archivbestände

Archiv Missionsstation Driefontein, Simbabwe

Interne Berichte und Reports (unsortiert)
Korrespondenz mit der Generalleitung (unsortiert)
Konzeptpapiere (unsortiert)
Zeitungsberichte aus der Schweiz (unsortiert)

Archive Diocese of Gweru, Zimbabwe

Interne Entwürfe und Berichte (unsortiert)
Sitzungsprotokolle des Bischofs (unsortiert)

Archiv für Zeitgeschichte (AfZ), Zürich

Systematische Sammlung, PA Syst Sammlung / 831., 3. Aussenpolitik 3.3. Entwicklungshilfe 3.3.3 Kirchliche Entwicklungshilfe, allgemein.

Bundesarchiv (BAR), Bern

Delegierter für technische Zusammenarbeit, Bilaterale Technische Hilfe (1949–1972), E2003-03#1976/44#925*, Süd-Rhodesien: Stauwehr in Berejena (1963–1965)
Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, E2003-03#1976/44#107*, Caritas – Schweiz. Caritasverband Luzern (1960–1963)
Technische Hilfe schweizerischer privater Organisationen, E2003-03#1976/44#109*, Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee (1960–1962)

Zentrale Ablage (1964–1979), Beziehungen, Schweiz, E2005A#1978/137#1975*, Missionshaus Bethlehem, Immensee (1964–1966)
Zentrale Ablage (1964–1979), Beziehungen, Schweiz, E2005A#1978/137#1978*, Schweiz. Katholischer Missionsrat (1964–1967)
Zentrale Ablage (1964–1979), Beziehungen, Schweiz, E2005A#1978/137#1964*. Schweiz. Missionen Prinzipielles (1963–1964)

National Archives of Zimbabwe, Zimbabwe

RG 4, Southern Rhodesia Miscellaneous Reports 1963–1966.

Schweizerisches Sozialarchiv (SSA), Zürich

Sachdokumentation, Weltregionen, Südliches Afrika, Dossier Rhodesien (bis 1979), ZA SSRS, Zeitungsausschnitte

Staatsarchiv Luzern (StALU)

Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projektdossier Mission 1969, PA 482/132, Gwelo/Rhodesien: Gesamtausrüstung für den Offsetdruck an der Mambo Press Gwelo.
Projektdossiers Entwicklung 1971, PA 572/214, Rhodesien/Gwelo: Lundi-Brücken-Damm.
Projektdossiers Entwicklung 1971, PA 572/215, Rhodesien/Fort Victoria: Erhöhung des Staudammes der Berejena Mission.
Projektdossiers Entwicklung 1971, PA 572/216, Rhodesien/Gokomere: Verbesserung des Lebensstandards der einheimischen Bauern durch Anschaffung von 3 Traktoren.
Projektdossiers Entwicklung 1972, PA 572/414, Künstliche Bewässerungsausrüstung Berejena.
Projektdossiers Entwicklung 1973, PA 572/618, Rhodesien/Matibi: Ausdehnung eines Projektes für Gemeinschaftsentwicklung auf 2 weitere Dörfer.
Projektdossiers Entwicklung 1974, PA 572/770, Rhodesien/Dare: Bohrung eines Wasserloches.
Projektdossiers Entwicklung 1975, PA 572/921, Rhodesien/Salisbury: Beitrag an den Micro-Projekt-Fonds der bischöflichen Kommission für Sozial- und Entwicklungsfragen.

Staatsarchiv Luzern (StALU), Archiv SMB (Missionsgesellschaft Bethlehem)

Diözese Gwelo, Commission on Social Service and Development.
Committee for Social Action, Promoter of Social Action, Reports.
Committee for Social Action, Sitzungsprotokolle.
Regionalrat, Protokolle der Sitzungen und weitere Unterlagen.
Zirkulare des Bischofs Alois Haene an Priester und Brüder der Diözese.

Katholischer Missionsrat, Schweiz.
Personaldossiers (anonymisiert).
Propagandakommission, Schweiz.
Rhodesien-Kommission (ROKO) (spätere Simbabwe-Kommission ZIKO), Unterlagen 1–13 und Beilagen zu den Sitzungen 1–4.
Simbabwe-Kommission ZIKO, Briefe von Guerillas.
Materialien zur politischen Situation und zum Unabhängigkeitskrieg.
Protokolle der Sitzungen, 1–4 (ROKO) und 1–26 (ZIKO).
Rhodesienkrise, weitere Unterlagen, 1976.01–1977.02.
Rhodesienkrise, weitere Unterlagen, 1977.03–1978.12.
Unterlagen (27–34) und Beilagen zu den Sitzungen 1–3.
Unterlagen (44–55) und Beilagen zu den Sitzungen 4–7.
Unterlagen (56–65) und Beilagen zu den Sitzungen 8–11.
Unterlagen (104–112) und Beilagen zu den Sitzungen 21–22.
Unterlagen (113–125) und Beilagen zu den Sitzungen 23–26.

Audiovisuelle Quellen

Archiv Schweizer Radio und Fernsehen, Bericht vor 8, Bethlehem-Missionare auf Heimaturlaub, 13 min, 18.05.1976. Online: <https://www.srf.ch/play/tv/bericht-vor-8/video/bethlehem-missionare-auf-heimaturlaub?urn=urn:srf:video:ba081414-ff7d-4bcb-a13d-73cce9c13d6a&showUrn=urn%3Asrf%3Ashow%3Atv%3Aba081414-ff7d-4bcb-a13d-73cce9c13d6a>

Gedruckte Quellen

Amtliche Publikationen

BAR, Online, Amtsdruckschriften, Amtliches Bulletin der Bundesversammlung (1891–1999)
BAR, Online, Amtsdruckschriften, Bundesblatt (1849–2008)
BAR, Online, Amtsdruckschriften, Protokolle der Bundesversammlung (1921–1970)

Periodika

Bethlehem. Illustrierte Monatsschrift der Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee/Schwyz, 1960–1972 (archiviert in Schweizer Nationalbibliothek, Bern)

Bethlehem-Jahrbuch. Illustriertes Jahrbuch, 1973–1980 (archiviert in Schweizer Nationalbibliothek, Bern)
Bethlehemkalender. Illustriertes Jahrbuch, 1960–1972 (archiviert in Schweizer Nationalbibliothek, Bern)
Echo SMB, 1960–1967 (archiviert in Archiv SMB, Staatsarchiv Luzern)
Forum SMB, 1968–1980 (archiviert in Archiv SMB, Staatsarchiv Luzern)
Guti. Missionary Periodical Diocese of Gwelo, 1960–1968 (archiviert in Archiv SMB, Staatsarchiv Luzern)
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz/Annuaire missionnaire catholique de la Suisse, 1960–1970 (archiviert in Kantons- und Universitätsbibliothek, Freiburg)
Missions-Illustrierte. Hg. zum Missionsjahr der Schweizer Katholiken 1960/1961 (archiviert in Schweizer Nationalbibliothek, Bern)
Missionsjahrbuch der Schweiz, 1971–1980 (archiviert in Kantons- und Universitätsbibliothek, Freiburg)
Moto. Ndakauya kuzokanda moto panyika; zvino ndinoti: dai watobatidzwa hawoi, 1964–1974 (archiviert in Kooperative Speicherbibliothek Schweiz, lückenhafte Bestände)
Officiosa SMB, 1964–1980 (archiviert in Archiv SMB, Staatsarchiv Luzern)
Pakati pedu. Missionary Periodical, Diocese of Gwelo, 1969–1980 (archiviert in Archiv SMB, Staatsarchiv Luzern)
SMB-Mitteilungen, 1960–1963 (archiviert in Archiv SMB, Staatsarchiv Luzern)
The Shield. A Monthly Magazine of the Catholic Church (archiviert in Kooperative Speicherbibliothek Schweiz, lückenhafte Bestände)
Wendekreis. Illustrierte Monatszeitschrift der Missionsgesellschaft Bethlehem, 1972–1981 (archiviert in Schweizer Nationalbibliothek, Bern)

Schriften

Batten, T. R.: Communities and Their Development. An Introductory Study with Special Reference to the Tropics, London 1962.
Barr, Francis C.: Archbishop Aston Chichester 1879–1962. A Memoir, Gwelo 1978.
Bühlmann, Walbert: Afrika, Mainz 1963.
Dey, S. K.: Community Development. A Bird's-Eye View, London 1964.
Edwards, Allan D.; Jones, Dorothy G.: Community and Community Development, The Hague 1976.
Elsener, Josef: Erinnern und Bezeugen. Die Frühgeschichte der Missionsgesellschaft Bethlehem in Rhodesien (Simbabwe) 1938–1974, Luzern 2014.
Elsener, Josef; Soliva, Bruno: Freud und Leid des Volkes teilen. Vom Umgang mit dem Unabhängigkeitskrieg in Rhodesien/Simbabwe und der Apartheid in Südafrika, Luzern 2017.
Green, James W.: What is Community Development, in: University College of Rhodesia (Hg.), Faculty of Education: Occasional Paper Nr. 3, Salisbury 1963, S. 1–11.
Green, James W.: Community Development as Economic Development. The Role of Value Orientations, in: Ekistics 11 (67), 1961, S. 425–427.

Der Heilige Stuhl, Dokumente des II. Vatikanischen Konzils. Online: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_ge.htm.>

Howman, Roger: The Role of Government in Community Development, in: University College of Rhodesia (Hg.), Faculty of Education: Occasional Paper Nr. 3, Salisbury 1963, S. 12–25.

Jordan, T. I.: Training for Community Development, in: University College of Rhodesia (Hg.), Faculty of Education: Occasional Paper Nr. 3, Salisbury 1963, S. 36–46.

Kilchmann, Hans: Sturmwolken über Silveira. Kriegs-Tagebuch, Gweru 1993.

Midgley, James u. a.: Community Participation, Social Development and the State, London 1986.

Missionsgesellschaft Bethlehem: Konstitutionen. Generalkapitel 1974 Immensee, Immensee 1974.

Papst, Benedikt XV.: Apostolisches Schreiben Maximum Illud, Der Heilige Stuhl, 30.11.1919, <https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html>, Stand: 12.09.2018.

Papst, Johannes XXIII.: Enzyklika Mater et Magistra, 1961. Online: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>, Stand: 13.10.2021.

Plangger, Albert (Hg.): Rhodesia – the Moral Issue. Pastoral Letters of the Catholic Bishops, Gweru 1968.

Plangger, Albert B.; Elsener, Josef: Faszinierendes Gwelo. Geschichte der blühenden Mission in Rhodesien (Zimbabwe) von 1947 bis 1977, Luzern 2018.

Read, Margaret: Common Ground in Community Development Experiments, in: Community Development Bulletin 11 (3), 1951, S. 41–47.

Schmocker, Hans; Traber, Michael (Hg.): Schweiz – Dritte Welt. Berichte und Dokumente der Interkonfessionellen Konferenz in Bern, Freiburg (Schweiz) 1971.

Schweizerische Nationalkommission Iustitia et Pax: Rhodesien: Menschen zwischen den Fronten: Dokumente der rhodesischen Justitia et Pax Kommission über Gewalttaten an der afrikanischen Zivilbevölkerung, Immensee 1975.

Smith, Ian: The Great Betrayal. The Memoirs of Ian Douglas Smith, London 1997.

United Nations Economic and Social Council: Community development and national development, New York 1963.

Vambe, Lawrence: From Rhodesia to Zimbabwe, Pittsburgh 1976.

Sekundärliteratur

Albinski, Henry S.: The Concept of Partnership in the Central African Federation, in: The Review of Politics 19 (2), 1957, S. 186–204.

Alexander, Jocelyn; McGregor, JoAnn; Ranger, T. O.: Violence & Memory: One Hundred Years in the »dark Forests« of Matabeleland, Harare 2000.

Alexander, Jocelyn: The Unsettled Land. State-Making & the Politics of Land in Zimbabwe, 1893–2003, Oxford 2006.

Altermatt, Urs: Ungleichzeitigkeiten zwischen radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung – zeitgenössische Betrachtungen zum Katholizismus, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 103, 2009, S. 249–264.

Altermatt, Urs (Hg.): Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg (Schweiz) 2003.

Altermatt, Urs: Schweizerischer Caritasverband 1901–2001, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 95, 2001, S. 179–196.

Altermatt, Urs: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Freiburg (Schweiz) 1995.

Altermatt, Urs: Katholizismus und Moderne, Zürich 1989.

Altermatt, Urs; Arnold, Jonas; Krummenacher, Jürg u. a.: Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk. 100 Jahre Caritas Schweiz, Luzern 2002.

Altermatt, Urs; Metzger, Franziska: Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 98, 2004, S. 185–201.

Altermatt, Urs; Metzger, Franziska: Milieu, Teilmilieus und Netzwerke. Das Beispiel des Schweizer Katholizismus, in: Altermatt, Urs (Hg.): Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg (Schweiz) 2003, S. 15–36.

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 und 270–290.

Altmann, Gerhard: Abschied vom Empire. Die innere Dekolonisation Großbritanniens, 1945–1985, Göttingen 2005.

Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. M. 1996.

Anderson, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1983.

Anderson, David: Histories of the Hanged. Britain's Dirty War in Kenya and the End of the Empire, London 2005.

Appadurai, Arjun: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis 1996.

Asad, Talal: Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford 2003.

Ash, Mitchell: Von Vielschichtigkeit und Verschränkungen. Kulturen der Wissenschaft – Wissenschaft in der Kultur, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 30 (2), 2007, S. 91–105.

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen: The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures, London 2003.

Azamede, Kokou: Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884–1939, Stuttgart 2010.

Bade, Klaus J.: Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982.

Bakondy, Vida; Winter, Renée: Nicht alle Weißen schießen. Afrikarepräsentationen im Österreich der 1950er-Jahre im Kontext von (Post-)Kolonialismus und (Post-)Nationalsozialismus, Innsbruck 2007.

Ballantyne, Tony: Humanitarian Narratives. Knowledge and the Politics of Mission and Empire, in: Social sciences and missions 24 (2–3), 2011, S. 233–264.

Ballantyne, Tony: Colonial Knowledge, in: Stockwell, Sarah (Hg.): The British Empire. Themes and Perspectives, Malden 2008, S. 177–197.

Barth, Boris; Osterhammel, Jürgen (Hg.): Zivilisierungsmission. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005.

Bayertz, Kurt: Begriff und Problem der Solidarität, in: Bayertz, Kurt (Hg.): Solidarität, Frankfurt a. M. 1998, S. 11–53.

Bechhaus-Gerst, Marianne; Gieseke, Sunna: Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur, Frankfurt a. M. 2006.

Beck, Ulrich: Cosmopolitanism as Imagined Communities of Global Risks, in: American Behavioral Scientist 55, 2011, S. 1346–1361.

Berry, Sara: Debating the Land Question in Africa, in: Comparative Studies in Society and History 44 (4), 2002, S. 638–668.

Betts, Raymond F.: Decolonization, New York 2006.

Bhabha, Homi: The Location of Culture, London 1994.

Bhattacharyya, Jnanabrata: Theorizing Community Development, in: Journal of the Community Development Society 32 (2), 2004, S. 5–34.

Bhebe, Ngwabi: ZAPU and ZANU Guerrilla Warfare and the Evangelical Lutheran Church in Zimbabwe, Gweru 1999.

Bhebe, Ngwabi: Society in Zimbabwe's Liberation War, Harare 1996.

Bickers, Robert; Seton, Rosemary: Missionary Encounters. Sources and Issues, Richmond Surrey 1996.

Bieger, Josef: Mission und Entwicklungshilfe im Urteil der deutschschweizer Katholiken: eine empirische Untersuchung, Diss. phil. I Basel, Pratteln 1978.

Birri, Marisa: Der Kalte Krieg war in Afrika ein Heisser, in: Bott, Sandra; Schaufelbuehl, Janick Marina; Zala, Sascha (Hg.): Die internationale Schweiz in der Zeit des Kalten Krieges, Basel 2011, S. 65–79.

Bischof, Franz X.; Leimgruber, Stephan (Hg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004.

Blanchard, Pascal; Bancel, Nicolas; Lemaire, Sandrine (Hg.): La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial, Paris 2005.

Blanchard, Pascal; Boëtsch, Gilles: Un siécle d'immigration des Suds en France, Paris 2009.

Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert: ein zweites konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (1), 2000, S. 38–75.

Bleuer, Simone; Miller, Barbara: Verkörpern – verfestigen – verflechten. Resonanz missionarischer Kulturkontakte in der katholischen Schweiz der 1950er- und 1960er-Jahre, in: traverse (1), 2019, S. 94–108.

Bogaerts, Els; Raben, Remco (Hg.): Beyond Empire and Nation. Decolonizing Societies in Africa and Asia, 1930s–1970s, Leiden 2012.

Brizon, Claire; Lee, Chonja; Étienne, Noémie u. a. (Hg.): Exotic Switzerland? Looking Outward in the Age of Enlightenment, Zürich 2020.

Brown, Callum G.: The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation, 1800–2000, New York 2010.

Brownell, Josiah: The Collapse of Rhodesia. Population Demographics and the Politics of Race, London 2011.

Buomberger, Thomas: Kampf gegen unerwünschte Fremde. Von James Schwarzenbach bis Christoph Blocher, Zürich 2004.

Buri, Susanne: Euphorie weicht der Ernüchterung. Mobilisierung der Öffentlichkeit durch das Schweizerische Hilfswerk für aussereuropäische Gebiete, 1955–1965, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 525–539.

Büschel, Hubertus: Hilfe zur Selbsthilfe. Deutsche Entwicklungsarbeit in Afrika 1960–1975, Frankfurt a. M. 2014.

Büschel, Hubertus: Geschichte der Entwicklungspolitik, Docupedia-Zeitgeschichte (Internetversion), 11.02.2010, <http://docupedia.de/zg/Geschichte_der_Entwicklungspolitik>, Stand: 13.08.2018.

Büschel, Hubertus; Speich Chassé, Daniel: Entwicklungsarbeit und globale Modernisierungsexpertise. Einführung, in: Geschichte und Gesellschaft 41 (4), 2015, S. 535–551.

Büschel, Hubertus; Speich Chassé, Daniel: Konjunkturen, Probleme und Perspektiven der Globalgeschichte von Entwicklungszusammenarbeit. Einleitung, in: Büschel, Hubertus; Speich Chassé, Daniel (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit, Frankfurt a. M. 2009, S. 7–32.

Byrne, Jeffrey James: Our Own Special Brand of Socialism. Algeria and the Contest of Modernities in the 1960s, in: Diplomatic History 33 (3), 2009, S. 427–447.

Carron, Damien: La Suisse et la guerre d'indépendance algérienne (1954–1962), Lausanne 2013.

Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 2011.

Chabal, Patrick: A History of Postcolonial Lusophone Africa, Bloomington 2002.

Chabal, Patrick; Vidal, Nuno (Hg.): Angola. The Weight of History, New York 2007.

Chakrabarty, Dipesh: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton 2009.

Cholvy, Gérard; Hilaire, Yves-Marie: Histoire religieuse de la France contemporaine 1930–1988, Toulouse 1988.

Christ, Heinrich: Zwischen Religion und Geschäft. Die Basler Missions-Handlungs-Gesellschaft und ihre Unternehmensethik, 1859–1917, Basel 2015.

Christ-von Wedel, Christine; Kuhn, Thomas: Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven, Basel 2015.

Cohen, Andrew: The Politics and Economics of Decolonization in Africa. The Failed Experiment of the Central African Federation, London/New York 2017.

Cohn, Bernhard S.: Colonialism and its Forms of Knowledge, Princeton 1996.

Collins, Michael: Nation, State and Agency. Evolving Historiographies of African Decolonization, in: Smith, Andrew; Jeppesen, Chris (Hg.): Britain, France and the Decolonization of Africa. Future Imperfect?, London 2017, S. 14–42.

Collins, Michael: Decolonization, Wiley Online Library, 24.08.2015, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781118455074.wbeoe360>, Stand: 06.05.2020.

Comaroff, Jean: Missionaries and Mechanical Clocks. An Essay on Religion and History in South Africa, in: The Journal of Religion 71 (1), 1991, S. 1–17.

Comaroff, Jean; Comaroff, John L.: Of Revelation and Revolution, Chicago 1991.

Connelly, Matthew: Taking Off the Cold War Lens. Visions of North-South Conflict during the Algerian War for Independence, in: The American historical review 105 (3), 2000, S. 739–769.

Conrad, Sebastian: Dekolonisierung in den Metropolen, in: Geschichte und Gesellschaft 37 (2), 2011, S. 135–156.

Conrad, Sebastian: Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich, München 2006.

Conrad, Sebastian; Eckert, Andreas; Freitag, Ulrike (Hg.): Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt a. M. 2007.

Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2013.

Conrad, Sebastian; Sachsenmeier, Dominic (Hg.): Competing Visions of World Order. Global Moments and Movements, 1880s to 1930s, New York 2007.

Cooper, Frederick: Citizenship between Empire and Nation. Remaking France and French Africa, 1945–1960, Princeton 2014.

Cooper, Frederick: Writing the History of Development and Modernization, in: Journal of Modern European History 8, 2010, S. 5–23.

Cooper, Frederick: Colonialism in Question. Theory, Knowledge and History, Berkeley 2005.

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.

Cooper, Frederick: Modernizing Bureaucrats, Backward Africans, and the Development Concept, in: Cooper, Frederick; Packard, Randall (Hg.): International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge, Berkeley 1997, S. 64–92.

Cooper, Frederick: Decolonization and African Society. The Labor Question in French and British Africa, Cambridge 1996.

Creary, Nicholas: Speaking the Language of Protest. African Student Rebellions at the Catholic Major Seminary in Colonial Zimbabwe, 1965–1979, in: Christiansen, Samantha; Scarlett, Zachary A. (Hg.): The Third World in the Global 1960s, New York/Oxford 2013, S. 116–132.

Damberg, Wilhelm: Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980, Paderborn 1997.

Darwin, John: What was the Late Colonial State?, in: Itinerario 23 (3), 1999, S. 73–82.

Daughton, J. P.: An Empire Divided. Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880–1914, New York 2008.

David, Thomas; Etemad, Bouda: Gibt es einen schweizerischen Imperialismus?, in: Traverse – Zeitschrift für Geschichte 5, 1998, S. 17–27.

David, Thomas; Etemad, Bouda; Schaufelbuehl, Janick Marina: Schwarze Geschäfte. Die Beteiligung von Schweizern an Sklaverei und Sklavenhandel im 18. und 19. Jahrhundert, Zürich 2005.

Davis, Natalie Zemon: Decentering History, Local Stories and Cultural Crossings in a Global World, in: History and Theory 50 (2), 2011, S. 188–202.

Dejung, Christof; Lengwiler, Martin (Hg.): Ränder der Moderne. Neue Perspektiven auf die Europäische Geschichte (1800–1930), Köln 2016.

Dejung, Christof: Die Fäden des globalen Marktes. Eine Sozial- und Kulturgeschichte des Welthandels am Beispiel der Handelsfirma Gebrüder Volkhart 1851–1999, Köln 2013.

Delgado, Mariano: Inkulturation als Wesenseigenschaft des Christentums, in: Krämer, Klaus; Vellguth, Klaus (Hg.): Inkulturation. Gottes Gegenwart in den Kulturen, Freiburg (Breisgau)/Basel/Wien 2017, S. 20–32.

Dhawan, Nikita; Castro Varela, Maria do Mar: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.

Dimier, Véronique: Bringing the Neo-Patrimonial State Back to Europe. French Decolonization and the Making of the European Development Aid Policy, in: Archiv für Sozialgeschichte 48, 2008, S. 433–457.

Dockter, Cornelia; Dürnberger, Martin; Langenfeld, Aaron (Hg.): Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch, Paderborn 2021.

Dos Santos, Theotônio: Über die Struktur der Abhängigkeit, in: Senghaas, Dieter (Hg.): Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung, Frankfurt a. M. 1976, S. 243–257.

Dos Santos Pinto, Jovita; Ohene-Nyako, Pamela; Pétrémont, Mélanie-Evely u. a. (Hg.): Un/doing race. Rassifizierung in der Schweiz, Zürich 2022.

dos Santos Pinto, Jovita; Flück, Melissa: Spuren Schwarzer Frauengeschichten in der Schweiz und in Biel, in: Burke, Fork; Diarra, Myriam; Schutzbach, Franziska (Hg.): I Will Be Different Every Time. Schwarze Frauen in Biel, Biel 2020, S. 41–67.

Dressler, Markus; Mandair, Arvin: Secularism and Religion-Making, Oxford 2011.

Dreyfus-Armand, Geneviève; Frank, Robert; Lévy, Marie-Françoise u. a. (Hg.): Les Années 68. Le Temps de la Contestation, Brüssel 2008.

Duggan, William: The Native Land Husbandry Act of 1951 and the Rural African Middle Class of Southern Rhodesia, in: African Affairs 79 (315), 1980, S. 227–239.

Eberle, Armin: Die Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee, in Rhodesien/Zimbabwe 1947–1980. Eine Mission in der Dekolonisationsphase, Lizentiatsarbeit, Universität Zürich, 1985.

Eckert, Andreas: Nachwort, in: Büschel, Hubertus; Speich, Daniel (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit, Frankfurt a. M. 2009, S. 311–320.

Eckert, Andreas: Kolonialismus, Frankfurt a. M. 2006.

Eckert, Andreas; Randeria, Shalini (Hg.): Vom Imperialismus zum Empire. Nicht-westliche Perspektiven auf Globalisierung, Frankfurt a. M. 2009.

Eckert, Andreas; Wirz, Albert: Wir nicht, die Anderen auch. Deutschland und der Kolonialismus, in: Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2002, S. 506–525.

Egger, Christine: Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965, Köln 2016.

Ekbladh, David: The Great American Mission. Modernization and the Construction of an American World Order, Princeton 2011.

Elkins, Caroline: Britain's Gulag. The Brutal End of Empire in Kenya, London 2005.

Elmer, Sara: Postkoloniale Erschliessung ferner Länder? Die erste Schweizer Nepalmission und die Anfänge der »technischen Hilfe an unterentwickelte Länder«, in: Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 245–266.

Elmer, Sara; Kuhn, Konrad J.; Speich Chassé, Daniel: Praktische Wirkung einer mächtigen Idee. Neue historische Perspektiven auf die Schweizer Entwicklungsarbeit, in: Elmer, Sara; Kuhn, Konrad J.; Speich Chassé, Daniel (Hg.): Handlungsfeld Entwicklung. Schweizer Erwartungen und Erfahrungen in der Geschichte der Entwicklungsarbeit, Basel 2014, S. 5–18.

Escobar, Arturo: Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton 1995.

Etherington, Norman (Hg.): Missions and Empire, Oxford 2012.

Evans, Michael: The Wretched of the Empire. Politics, Ideology and Counterinsurgency in Rhodesia, 1965–80, in: Small Wars and Insurgencies 18 (2), 2007, S. 175–195.

Evers, Georg: Mission – nichtchristliche Religionen – weltliche Welt, Münster 1974.

Fabian, Johannes: Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects, New York 1983.

Falk, Francesca: Eine postkoloniale Perspektive auf die illegalisierte Immigration in der Schweiz. Über Ausschaffungen, den »Austausch mit Afrika«, Alltagsrassismus und die Angst vor der umgekehrten Kolonialisierung, in: Purtschert, Patricia; Falk, Francesca; Lüthi, Barbara (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 201–224.

Fanon, Frantz: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a. M. 1966.

Faschingeder, Gerald: Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie, in: Historische Anthropologie 10, 2002, S. 1–30.

Fässler, Hans: Reise in schwarz-weiss. Schweizer Ortstermine in Sachen Sklaverei, Zürich 2005.

Feichtinger, Moritz; Malinowski, Stephan: Konstruktive Kriege? Rezeption und Adaption der Dekolonisationskriege in westlichen Demokratien, in: Geschichte und Gesellschaft 37 (2), 2011, S. 275–305.

Ferguson, James: The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho, Minneapolis 1994.

Ferguson, Niall; Maier, Charles S.; Manela, Erez u. a. (Hg.): The Shock of the Global. The 1970s in Perspective, Cambridge 2010.

Fischer, Rahel: »Die Solidarität in den Strukturen«. Entwicklungspolitische Konzepte, Aktionen und Lebenswelten der Arbeitsgruppe Dritte Welt Bern, 1968–1976, Lizentiatsarbeit, Universität Bern, 2007.

Fischer-Tiné, Harald: Dekolonisation im 20. Jahrhundert, in: Bundeszentrale für politische Bildung, 20.05.2016, <https://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/postkolonialismus-und-globalgeschichte/219139/dekolonisation-im-20-jahrhundert>, Stand: 19.05.2020.

Fischer-Tiné, Harald: The Other Side of Internationalism. Switzerland as a Hub of Militant Anti-Colonialism, 1910–1920, in: Fischer-Tiné, Harald; Purtschert, Patricia (Hg.): Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins, Houndmills 2015, S. 221–258.

Fischer-Tiné, Harald: Pidgin-Knowledge. Wissen und Kolonialismus, Zürich 2013.

Fischer-Tiné, Harald; Mann, Michael (Hg.): Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India, London 2004.

Fischer-Tiné, Harald; Purtschert, Patricia (Hg.): Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins, Houndmills 2015.

Flower, Ken: Serving Secretly. Rhodesia to Zimbabwe 1964–1981, London 1987.

Forster, Jacques: La Suisse et les pays en développement, in : Nouveau manuel de la politique extérieure suisse, 1992, S. 389–406.

Foster, Elizabeth A.: African Catholic. Decolonization and the Transformation of the Church, Cambridge 2019.

Foster, Elizabeth A.; Greenberg, Udi (Hg.): Decolonization and the Remaking of Christianity, Philadelphia 2023.

Franc, Andrea: Wie die Schweiz zur Schokolade kam. Der Kakaohandel der Basler Handelsgesellschaft mit der Kolonie Goldküste (1893–1960), Basel 2008.

Frank, Michael C.: Kulturelle Einflussangst: Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts, Bielefeld 2015.

Franke, Yvonne: Sozioökonomische Entwicklungsstrukturen zwischen Weltwirtschaft und Staat. Zur Kritik des Abhängigkeitsansatzes, in: Gerlach, Olaf; Kalmring, Stefan; Kumitz, Daniel u. a. (Hg.): Peripherie und globalisierter Kapitalismus. Zur Kritik der Entwicklungstheorie, Frankfurt a. M. 2004, S. 193–219.

Freitag, Ulrike; Oppen, Achim von (Hg.): Translocality. The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective, Leiden 2010.

Fuchs, Karin: Gymnasium Immensee 1895–1995: von der Apostolischen Schule Bethlehem zur modernen Mittelschule, Schwyz 1995 (Schwyzer Hefte, Bd. 67).

Galbraith, John K.: The Affluent Society, Cambridge 1958.

Gauthier, Lionel; Staszak, Jean-François: Framing Coloniality. Exotic Photographs in Swiss Albums, Museums and Public Spaces (1870s–2010s), in: Photography & Culture 5 (3), 2012, S. 311–326.

Gees, Thomas: Amtliche Aufklärung des Schweizervolkes. Die PR-Arbeit des Delegierten für technische Zusammenarbeit, 1961–1971, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 537–548.

Gensichen, Hans-Werner: Mission, Kolonialismus und Entwicklungshilfe. Eine kritisch-geschichtliche Würdigung, in: Baur, Jörg; Goppelt, Leonhard; Kretschmar, Georg (Hg.): Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft, Stuttgart 1973, S. 195–212.

Germann, Pascal: Laboratorien der Vererbung. Rassenforschung und Humangenetik in der Schweiz, 1900–1970, Göttingen 2016.

Geyer, Michael: Religion und Nation – eine unbewältigte Geschichte, in: Geyer, Michael; Lehmann, Hartmut (Hg.): Religion und Nation/Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 12–32.

Godwin, Peter; Hancock, Ian: »Rhodesians Never Die«. The Impact of War and Political Change on White Rhodesia 1970–1980, Oxford 1993.

Goebel, Michael: Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third-World Nationalism, Cambridge 2015.

Graber, Doris: Political Communication Faces the 21st Century, in: Journal of Communication 55 (3), 2005, S. 479–507.

Gründer, Horst; Küster, Thomas; Post, Franz-Joseph u. a. (Hg.): Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus, Münster 2004.

Gugglberger, Martina: Reguliertes Abenteuer. Missionarinnen in Südafrika nach 1945, Wien 2014.

Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, Mainz 1992[10].

Habermas, Rebekka: Negotiating the Secular and the Religious in the German Empire. Transnational Approaches, New York 2019.

Habermas, Rebekka: Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft, Frankfurt a. M. 2016.

Habermas, Rebekka: Piety, Power and Powerlessness. Religion and Religious Groups in Germany, 1870–1945, in: The Oxford Handbook of Modern German History, Oxford/New York 2011, S. 453–480.

Habermas, Rebekka: Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler, in: Geschichte und Gesellschaft 36, 2010, S. 257–284.

Habermas, Rebekka: Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen, in: Historische Zeitschrift 287, 2008, S. 649–679.

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

Habermas, Rebekka; Hölzl, Richard: Mission global – Religiöse Akteure und globale Verflechtungen seit dem 19. Jahrhundert. Einleitung, in: Habermas, Rebekka; Hölzl, Richard (Hg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014, S. 9–30.

Hall, Catherine: Civilising Subjects. Colony and Metropole in the English Imagination, 1830–1867, Chicago 2002.

Haller-Dirr, Marita: Schwestern schwärmen aus für Kloster und Gott. Benediktinerinnen von Maria-Rickenbach (Nidwalden) in Tätigkeiten und Diensten ausserhalb des Mutterhauses, in: Der Geschichtsfreund 161, 2008, S. 225–292.

Haller-Dirr, Marita: Vom Gerlisberg an den Kilimanjaro: Gründung eines Kapuzinerinnenklosters in Maua/Moshi, Tansania, in: Helvetia Franciscana 27 (1), 1998, S. 136–175.

Hammel, Tanja: Lebenswelt und Identität in Selbstzeugnissen protestantischer Missionsfrauen in Britisch- und Deutsch-Neuguinea, 1884–1914, Hamburg 2012.

Hansen, Randall: Citizenship and Immigration in Post-War Britain. The Institutional Origins of a Multicultural Nation, Oxford 2000.

Harbi, Mohammed; Stora, Benjamin: La guerre d'Algérie, Paris 2005.

Hargreaves, John D.: Decolonization in Africa, London/New York 1996.

Harries, Patrick: Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa, Oxford 2007.

Harries, Patrick: From the Alps to Africa. Swiss Missionaries and the Rise of Anthropology, in: Tilley, Helen; Gordon, Robert (Hg.): Ordering Africa. Anthropology, European Imperialism and the Politics of Knowledge, Manchester 2007, S. 201–224.

Harries, Patrick; Maxwell, David: The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa, Grand Rapids 2012.

Hastings, Adrian: The Christian Churches and Liberation Movements in Southern Africa, in: African Affairs 80 (320), 1981, S. 345–354.

Hattendorf, Manfred: Dokumentarfilm und Authentizität. Ästhetik und Pragmatik einer Gattung, Konstanz 1994.

Hauser, Julia: German Religious Women in Late Ottoman Beirut. Competing Missions, Leiden 2015.

Haustein, Jörg: Development as a Form of Religious Engineering? Religion and Secularity in Development Discourse, in: Religion 51 (1), 2021, S. 19–39.

Heim, Walter: Die Errichtung des Schweizer Missionsseminars, Immensee 1990.

Hellstern, Heinrich D.: Weltweite Nachbarschaft. Zwanzig Jahre HEKS. Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz in den Jahren 1945 bis 1964, Zürich 1965.

Heyden, Ulrich van der; Feldtkeller, Andreas: 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.

Hodge, Joseph M.: British Colonial Expertise, Post-Colonial Careering and the Early History of International Development, in: Journal of Modern European History 8 (1), 2010, S. 24–46.

Hodge, Joseph Morgan: Triumph of the Expert. Agrarian Doctrines of Development and the Legacies of British Colonialism, Athens 2007.

Hohenberger, Eva: Die Wirklichkeit des Films. Dokumentarfilm, Ethnographischer Film, Jean Rouch, Hildesheim 1988.

Holenstein, Anne-Marie; Renschler, Regula; Strahm, Rudolf: Entwicklung heisst Befreiung. Erinnerungen an die Pionierzeit der Erklärung von Bern, Zürich 2008.

Holenstein, René: Wer langsam geht, kommt weit. Ein halbes Jahrhundert Schweizer Entwicklungshilfe, Zürich 2010.

Holenstein, René: »Es geht auch um die Seele unseres Volkes«. Entwicklungshilfe und nationaler Konsens, in: König, Mario; Kreis, Georg; Meister, Franziska u. a. (Hg.): Dynamisierung und Umbau. Die Schweiz in den 60er- und 70er-Jahren, Zürich 1998, S. 115–124.

Hölzl, Richard: Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830–1960), Frankfurt a. M. 2021.

Hölzl, Richard: Educating Missions. Teachers and Catechists in Southern Tanganyika, 1890s and 1940s, in: Itinerario 40 (3), 2016, S. 405–428.

Hölzl, Richard: »Mitleid« über große Distanz. Zur Fabrikation globaler Gefühle in Medien der katholischen Mission 1890–1940, in: Habermas, Rebekka; Hölzl, Richard (Hg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014, S. 265–294.

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: Editorial »Soziale Missionen«, in: WerkstattGeschichte 57, 2011, S. 3–7.

Holzleithner, Elisabeth: Gerechtigkeit, Wien 2009.

Hongler, Patricia; Lienhard, Marina: Overburdened White Men (and Women). Ruptured Self-Images of Young Swiss in the »Third World«, 1940–1970, in: Purtschert, Patricia; Fischer-Tiné, Harald (Hg.): Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins, Basingstoke 2015, S. 200–218.

Honold, Alexander; Scherpe, Klaus: Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit, Stuttgart 2004.

Horne, Gerald: From the Barrel of a Gun. The United States and the War against Zimbabwe, Chapel Hill 2011.

Hug, Peter: Brot für alle, in: Historisches Lexikon der Schweiz (Internetversion), 2010, <https://hls-dhs-dss.ch/articles/016637/2010-05-07>, Stand: 29.06.2021.

Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993.

Hüsken, Thomas: Der Stamm der Experten. Rhetorik und Praxis des interkulturellen Managements in der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit, Bielefeld 2006.

Indermühle, Stefan: Modernisierung – das Zauberstück? Die Modernisierungstheorie, ihre Rezeption und Adaption in der Schweiz während der Anfangsphase der Entwicklungshilfe 1951–1961, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 202–216.

Jansen, Jan C.; Osterhammel, Jürgen: Dekolonisation. Das Ende der Imperien, München 2013.
Jensz, Felicity: Missionaries and Modernity. Education in the British Empire, 1830–1910, Manchester 2022.
Jensz, Felicity: Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century, Stuttgart 2013.
Kaelble, Hartmut: Eine europäische Geschichte der Repräsentationen des Eigenen und des Anderen, in: Baberowski, Jörg; Kaelble, Hartmut; Schriewer, Jürgen (Hg.): Selbstbilder und Fremdbilder. Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel, Frankfurt a. M. 2008, S. 67–84.
Kalt, Monica: Tiersmondismus in der Schweiz der 1960er- und 1970er-Jahre. Von der Barmherzigkeit zur Solidarität, Bern 2010.
Kalter, Christoph: Postcolonial People. The Return from Africa and the Remaking of Portugal, Cambridge 2022.
Kalter, Christoph: Die Entdeckung der Dritten Welt. Dekolonisierung und neue radikale Linke in Frankreich, Frankfurt a. M. 2011.
Kalter, Christoph; Rempe, Martin: La République décolonisée. Wie die Dekolonisierung Frankreich verändert hat, in: Geschichte und Gesellschaft 37 (2), 2011, S. 157–197.
Kapungu, Leonard T.: The United Nations and Economic Sanctions against Rhodesia, Lexington 1973.
Keitz, Ursula von; Wulff, Hans Jürgen: Dokumentarfilm, in: Lexikon der Filmbegriffe, 2022. Online: <https://filmlexikon.uni-kiel.de/doku.php/d:dokumentarfilm-127>, Stand: 11.07.2023.
Keller, Christoph: Sieben Schädel und eine Theorie. Die anthropologischen Forschungen Carl Passavants, in: Schneider, Jürg; Röschenthaler, Ute; Gardi, Bernhard (Hg.): Fotofieber. Bilder aus West- und Zentralafrika. Die Reisen von Carl Passavant 1883–1885, Basel 2005, S. 43–51.
Kern, Bruno: Theologie der Befreiung, Tübingen 2013.
Keskinen, Suvi; Tuori, Salla; Irni, Sari u. a. (Hg.): Complying with Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region, Surrey 2009.
King, Alexander: Science Policy, Economic Growth and the Quality of Life, in: Science Policy News 2, 1970, S. 1–6.
Kirkaldy, Alan: The Missionary Impact. The Northern Transvaal in the Late Nineteenth Century, in: History Compass 7 (3), 2009, S. 604–623.
Klose, Fabian: Menschenrechte im Schatten kolonialer Gewalt. Die Dekolonisierungskriege in Kenia und Algerien 1945–1962, München 2009.
Köller, Andreas: Mission in neuer Mission? Die Basler Mission in Indien vor den Herausforderungen von Dekolonisation und Ökumene, 1947–1972, Göttingen 2017.
Konrad, Dagmar: Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission, Münster 2013.
Kössler, Reinhart; Melber, Henning: Globale Solidarität?, Frankfurt a. M. 2002.
Krauer, Philipp: Swiss Mercenaries in the Dutch East Indies. A Transimperial History of Military Labour, 1848–1914, Leiden 2024.
Kruke, Anja (Hg.): Dekolonisation. Prozesse und Verflechtungen 1945–1990, Bonn 2009.

Kuchenbuch, David: »Eine Welt«. Globales Interdependenzbewusstsein und die Moralisierung des Alltags in den 1970er und 1980er Jahren, in: Geschichte und Gesellschaft 38, 2012, S. 158–184.

Küffer, Manuel: Das späte Erwachen der Politiker. Die Parteien und die Entwicklungshilfe des Bundes 1951–1961, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 497–509.

Kuhn, Konrad J.: »Der Kampf der Entrechteten dort ist unser Kampf hier!« Entwicklungspolitisches Engagement und internationale Solidarität in der Schweiz, in: Schaufelbuehl, Janick Marina (Hg.): 1968–1978. Ein bewegtes Jahrzehnt in der Schweiz, Zürich 2009, S. 113–124.

Kuhn, Konrad J.: Entwicklungspolitische Solidarität. Die Dritte-Welt-Bewegung in der Schweiz zwischen Kritik und Politik (1975–1992), Zürich 2011.

Laak, Dirk van: Planung, Planbarkeit und Planungseuphorie, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 16.02.2010. Online: <https://docupedia.de/zg/Planung#cite_ref-62>, Stand: 30.05.2023.

Lee, You Jae: Koloniale Zivilgemeinschaft. Alltag und Lebensweise der Christen in Korea (1894–1954), Frankfurt a. M./New York 2017.

Lepenies, Philipp: Lernen vom Besserwisser. Wissenstransfer in der »Entwicklungshilfe« aus historischer Perspektive, in: Büschel, Hubertus; Speich, Daniel (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungsarbeit, Frankfurt a. M. 2009, S. 33–60.

Lepenies, Wolf: Entangled Histories and Negotiated Universals. Centers and Peripheries in a Changing World, Frankfurt a. M. 2003.

Lepsius, Mario Rainer: Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Ritter, Gerhard A. (Hg.): Die deutschen Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56–80.

Lewis, Johanna: Empire State-Building. War and Welfare in Kenya 1925–52, Oxford 2001.

Linden, Ian: The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe, London 1980.

Lowry, Donal: The Impact of Anti-communism on White Rhodesian Political Culture, ca. 1920s–1980, in: Cold War History 7 (2), 2007, S. 169–194.

Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung, Graz 1986.

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 2021.

Lüthi, Barbara; dos Santos Pinto, Jovita: Adjudicating Intimacies in Switzerland, in: Büsser, Nathalie; David, Thomas; Eichenberger, Pierre u. a. (Hg.): Transnationale Geschichte der Schweiz, Zürich 2020, S. 245–252.

Lützelschwab, Claude: La Compagnie genevoise des Colonies suisses de Sétif (1853–1956). Un cas de colonisation privée en Algérie, Bern 2006.

Macqueen, Norrie: The Decolonization of Portuguese Africa. Metropolitan Revolution and the Dissolution of Empire, London 1997.

Mamdani, Mahmood: Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism, Princeton 1996.

Marwick, Arthur: The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States, c. 1958–1974, Oxford 1998.

Matthews, Robert O.: From Rhodesia to Zimbabwe. Prerequisites of a Settlement, in: International Journal 45 (2), 1990, S. 292–333.

Matzinger, Albert: Die Anfänge der schweizerischen Entwicklungshilfe 1948–1961, Bern/Stuttgart 1991.

Maxey, Kees: The Fight for Zimbabwe. The Armed Conflict in Southern Rhodesia since UDI, London 1975.

Mbembe, Achille: Frankreich provinzialisieren?, in: Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini; Römhild, Regina (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2013, S. 224–263.

McLaughlin, Janice: On the Frontline. Catholic Missions in Zimbabwe's Liberation War, Harare 1996.

McLeod, Hugh: The Religious Crisis of the 1960s, in: Journal of Modern European History 3 (2), 2005, S. 205–230.

McLisky, Claire; Midena, Daniel; Vallgårda, Karen (Hg.): Emotions and Christian Missions. Historical Perspectives, Basingstoke 2015.

Meadows, Dennis; Meadows, Donella; Zahn, Erich u. a.: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

Meier, Lukas: Swiss Science, African Decolonization and the Rise of Global Health, 1940–2010, Basel 2014.

Menrath, Manuel: Mission Sitting Bull. Die Geschichte der katholischen Sioux, Paderborn 2016.

Menrath, Manuel (Hg.): Afrika im Blick. Afrikabilder im deutschsprachigen Europa, 1870–1970, Zürich 2012.

Meredith, Martin: The Past is Another Country. Rhodesia: UDI to Zimbabwe, London 1980.

Metzger, Franziska: Von der Politisierung der Religion zur Ethisierung der Politik. Zur Transformation des Verhältnisses von Religion und Politik, in: Delgado, Mariano; Neuhold, David (Hg.): Politik aus christlicher Verantwortung. Ein Ländervergleich Österreich–Schweiz, Innsbruck 2008, S. 245–252.

Metzger, Franziska: Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99, 2005, S. 433–447.

Metzger, Franziska: Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 96, 2002, S. 145–170.

Middell, Matthias (Hg.): The Routledge Handbook of Transregional Studies, London 2019.

Middell, Matthias: Die Verwandlung der Weltgeschichtsschreibung. Eine Geschichte vom Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Comparativ 20 (6), 2010, S. 7–19.

Mignolo, Walter D.: The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options, Durham 2011.

Miller, Barbara: Authentisches Afrika? Mission, Film und die Beziehung zwischen der Schweiz und (Süd-)Rhodesien 1956–1969, in: Ratschiller, Linda; Wetjen, Karolin (Hg.): Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte, Köln/Weimar/Wien 2018, S. 163–184.

Miller, Barbara; Rees, Simone: Traumberuf Missionar. Wunschvorstellung, Wirklichkeit und Wandel im 20. Jahrhundert, in: Mitteilungen des historischen Vereins des Kantons Schwyz 116, 2024, S. 117–140.

Miller, Barbara; Rees, Simone: Missionarische Visionen, gespiegelte Wirklichkeiten. Das Justinus-Werk und aussereuropäische Studierende in Freiburg, in: Freiburger Geschichtsblätter 100, 2023, S. 205–230.

Miller, Barbara; Rees, Simone: (K)eine Geschichte in schwarz-weiss. Zur ungemütlichen Debatte um koloniale Dimensionen der Alltags- und Spendenkultur, in: universitas. Das Wissenschaftsmagazin der Universität Freiburg (1), 2022, S. 32–33.

Minder, Patrick: La Suisse coloniale? Les représentations de l'Afrique et des Africains en Suisse au temps des colonies (1880–1939), Bern 2006.

Mlambo, A.: A History of Zimbabwe, New York 2014.

Mlambo, Alois: Becoming Zimbabwe or Becoming Zimbabwean. Identity, Nationalism and State-building, in: Africa Spectrum 48 (1), 2013, S. 49–70.

Mlambo, Alois: From the Second World War to UDI, 1940–1965, in: Raftopoulos, Brian; Mlambo, Alois (Hg.): Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-Colonial Period to 2008, Johannesburg 2009, S. 75–114.

Mlambo, Alois: »We Have Blood Relations over the Border«. South Africa and Rhodesian Sanctions, 1965–1975, in: African Historical Review 40 (1), 2008, S. 1–29.

Mlambo, Alois: White Immigration into Rhodesia. From Occupation to Federation, Harare (Zimbabwe) 2002.

Mlambo, Alois: »Some Are More White Than Others«. Racial Chauvinism as a Factor in Rhodesian Immigration Policy 1890 to 1963, in: Zambezia 27 (2), 2001, S. 139–160.

Mothibe, Tefetso Henry: Organized African Labor and Nationalism in Colonial Zimbabwe, 1945–1971, Madison 1993.

Msindo, Enocent: Settler Rule in Southern Rhodesia, 1890–1979, in: Cavanagh, Edward; Veracini, Lorenzo (Hg.): The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism, London 2016, S. 247–262.

Mtisi, Joseph; Nyakudya, Munyaradzi; Barnes, Teresa: War in Rhodesia, 1965–1980, in: Raftopoulos, Brian; Mlambo, Alois (Hg.): Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-Colonial Period to 2008, Johannesburg 2009, S. 141–166.

Mtisi, Joseph; Nyakudya, Munyaradzi; Barnes, Teresa: Social and Economic Development during the UDI Period, in: Raftopoulos, Brian; Mlambo, Alois (Hg.): Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-Colonial Period to 2008, Johannesburg 2009, S. 115–140.

Mudimbe, Valentin Y.: The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge, Bloomington 1988.

Munro, William A.: The Moral Economy of the State. Conservation, Community Development and State Making in Zimbabwe, Athens 1998.

Munro, William A.: State, Peasants and Community Development in Zimbabwe, 1948–1988. Control, Consent and the Limits of State Power, Yale 1991.

Nandy, Ashis: Reconstructing Childhood: A Critique of the Ideology of Adulthood, in: Alternatives 10 (3), 1984, S. 359–375.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo: Do Zimbabweans Exist? Trajectories of Nationalism, National Identity Formation and Crisis in a Postcolonial State, Oxford 2009.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Katholische Soziallehre und Mission, in: Üffing, Martin (Hg.): Mission seit dem Konzil, Sankt Augustin 2013, S. 57–78.

Nuscheler, Franz; Nohlen, Dieter: Was heißt Entwicklung?, in: Nuscheler, Franz; Nohlen, Dieter (Hg.): Handbuch der Dritten Welt, Bd. 1, Bonn 1992, S. 55–75.

Nyambara, Pius S.: Immigrants, »Traditional« Leaders and the Rhodesian State. The Power of »Communal« Land Tenure and the Politics of Land Acquisition in Gokwe, Zimbabwe, 1963–1979, in: Journal of Southern African Studies 27 (4), 2001, S. 771–791.

Osterhammel, Jürgen: »The Great Work of Uplifting Mankind«. Zivilisierungsmission und Moderne, in: Barth, Boris; Osterhammel, Jürgen (Hg.): Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, S. 363–426.

Page, Steve: La Suisse et le Ghana de Nkrumah. Une présence économique et diplomatique à l'épreuve de la décolonisation (1950–1970), Sarrebruck 2010.

Parker, Franklin: Education of Africans in Southern Rhodesia, in: Comparative Education Review 3 (2), 1959, S. 27–32.

Perrenoud, Marc: Les relations de la Suisse avec l'Afrique lors de la décolonisation et des débuts de la coopération au développement, in: Revue internationale de politique de développement 1, 2010, S. 81–98.

Perrenoud, Marc: Aperçu sur les Suisses de l'étranger et la décolonisation en Afrique, in: Studien und Quellen. Zeitschrift des Schweizerischen Bundesarchivs 28, 2002, S. 327–344.

Pfeffer, Clemens: Koloniale Fantasien made in Austria. Koloniale Afrikarepräsentationen im österreichischen Nationalrat am Wendepunkt zum Postkolonialismus, 1955–1965, in: Menrath, Manuel (Hg.): Afrika im Blick. Afrikabilder im deutschsprachigen Europa, 1870–1970, Zürich 2012, S. 99–122.

Pfoser, Paula: Modernisierung, Paternalismus, Partnerschaftlichkeit. Repräsentationen afrikanischer Dekolonisation im frühen österreichischen Fernsehen (1957–1965), in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 15 (29), 2015, S. 91–111.

Picht, Georg: Wir brauchen neue Überzeugungen. Von der Wechselwirkung zwischen Wachstum und Werten, in: Evangelische Kommentare 6, 1973, S. 329–333.

Pigni, Sibylla: Eine Stimme für die Entwicklungspolitik. Entwicklungspolitisches Lobbying am Beispiel von Swissaid, Fastenopfer, Brot für Brüder und Helvetas, Frauenfeld 2010.

Pohl, Katharina; Speich Chassé, Daniel: Gut im Vergleich. Spannungen im norwegischen und im schweizerischen Entwicklungsdiskurs, in: Elmer, Sara; Kuhn, Konrad; Speich Chassé, Daniel (Hg.): Handlungsfeld Entwicklung. Schweizer Erwartungen und Erfahrungen in der Geschichte der Entwicklungsarbeit, Basel 2014, S. 147–166.

Porter, Andrew: Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansions 1700–1914, Manchester 2004.

Porter, Andrew: Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire, in: The Oxford History of the British Empire, Bd. III, Oxford 1999, S. 222–246.

Pratt, Mary: Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation, New York 1991.

Pratt, Mary Louise: Arts of the Contact Zone, in: Profession, 1991, S. 33–40.

Prebisch, Raúl; Cabañas, Gustavo Martínez: El desarrollo economico de la América Latina y algunos de sus principales problemas, in: Trimestre económico 16 (63 (3)), 1949, S. 347–431.

Purtschert, Patricia: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert: Eine Geschichte der weißen Schweiz, Bielefeld 2019.

Purtschert, Patricia: Jenseits des Réduit. Die Schweiz und die Berge in Zeiten der Dekolonisierung, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 63 (2), 2013, S. 250–268.

Purtschert, Patricia; Falk, Francesca; Lüthi, Barbara: Switzerland and »Colonialism Without Colonies«. Reflections on the Status of Colonial Outsiders, in: Interventions. International Journal of Postcolonial Studies 18 (2), 2015, S. 286–302.

Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2013.

Quijano, Aníbal: Die Paradoxien der eurozentrierten kolonialen Moderne, in: PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft 40 (158), 2010, S. 29–47.

Quijano, Aníbal: Coloniality and Modernity/Rationality, in: Cultural studies 21 (2–3), 2007, S. 168–178.

Raben, Remco: Koloniale Vergangenheit und postkoloniale Moral in den Niederlanden, in: Knigge, Volkhard; Frei, Norbert (Hg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord, München 2002, S. 90–110.

Raftopoulos, Brian; Lacoste, Jean-Paul: Savings Mobilisation to Micro-Finance. A Historical Perspective on the Zimbabwe Savings Development Movement, in: International Conference on Livelihood, Savings and Debts in a Changing World. Developing Sociological and Anthropological Perspectives, Wageningen 2001, S. 3–42.

Randeria, Shalini: Geteilte Geschichte und verwobene Moderne, in: Rüsen, Jörn; Leitgeb, Hanna; Jegelka, Norbert (Hg.): Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung, Frankfurt a. M. 1999, S. 87–97.

Ratschiller, Linda; Wetjen, Karolin (Hg.): Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte, Köln/Weimar/Wien 2018.

Ratschiller Nasim, Linda Maria: Medical Missionaries and Colonial Knowledge in West Africa and Europe, 1885–1914. Purity, Health and Cleanliness, Cham 2023.

Rauh, Felix: Bewegte Bilder für eine entwickelte Welt. Die Dokumentarfilme von René Gardi, Ulrich Schweizer und Peter von Gunten in der Schweizer Entwicklungsdebatte, 1959–1986, Zürich 2018.

Rees, Simone: Catholic Mission between Switzerland and Late Colonial Zimbabwe (im Erscheinen).

Rees, Simone; Miller, Barbara: Das Leben der Anderen – Modern(e) kommunizieren im missionarischen Film, in: Heuser, Andreas; Hoffmann, Claudia; Jäger, Stefan S. u. a. (Hg.): BildWelt Mission. Ästhetische Perspektiven christlicher Transkulturationsgeschichte, Berlin 2025, S. 179–194.

Reinhard, Wolfgang: Die Unterwerfung der Welt. Eine Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015, München 2016.

Reinhard, Wolfgang: Christliche Mission und die Dialektik des Kolonialismus, in: Historisches Jahrbuch 109, 1989, S. 353–370.

Reubi, Serge: Gentlemen, prolétaires et primitifs. Institutionnalisation, pratiques de collection et choix muséographique dans l'ethnographie suisse, 1880–1950, Bern 2011.

Richter, Emanuel: Nachhaltigkeit – zeitgemäße Dimensionen eines politischen Begriffs, in: Leviathan 33 (2), 2005, S. 257–272.

Rink, Martin: Guerilla, I. Geschichtliche Aspekte, in: Staatslexikon online, 08.06.2022, <https://www.herder.de/staatslexikon/artikel/guerilla/>, Stand: 23.07.2026.

Roest Crollius, Arij A.: Inkulturation als Herausforderung, in: Sievernich, Michael; Switek, Günter (Hg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg (Breisgau) 1991, S. 613–623.

Rüther, Kirsten: Zugänge zur Missionsgeschichte. Plädoyer für eine akteurszentrierte Geschichte religiöser Veränderung, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 100, 2016, S. 211–219.

Said, Edward: Orientalism, New York 1978.

Sarbach, Daniel: Aktion Dritte Welt. Eine kirchliche Sammelorganisation im Clinch zwischen entwicklungspolitischem Engagement und finanzieller Abhängigkeit, in: Hug, Peter; Mesmer, Beatrix (Hg.): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Bern 1993, S. 570–584.

Scarnecchia, Timothy: Race and Diplomacy in Zimbabwe. The Cold War and Decolonization, 1960–1984, Cambridge 2021.

Schär, Bernhard: Tropenliebe. Auf den Spuren der Vettern Sarasin, Frankfurt a. M. 2015.

Schär, Bernhard: On the Tropical Origins of the Alps. Science and the Colonial Imagination of Switzerland 1700–1900, in: Purtschert, Patricia; Fischer-Tiné, Harald (Hg.): Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins, Basingstoke 2015, S. 29–49.

Schär, Bernhard: Bauern und Hirten reconsidered. Umrisse der »erfundenen Schweiz« im imperialen Raum, in: Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 315–332.

Schär, Bernhard C.: Switzerland, Borneo and the Dutch Indies. Towards a New Imperial History of Europe, c. 1770–1850, in: Past & Present 257 (1), 2022, S. 134–167.

Schieder, Wolfgang (Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993.

Schlagnitweit, Markus: Einführung in die Katholische Soziallehre. Kompass für Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Freiburg (Breisgau) 2021.

Schmidt, Heike: Colonialism and Violence in Zimbabwe. A History of Suffering, Suffolk 2013.

Schröder, Iris; Höhler, Sabine: Welt-Räume. Annäherung an eine Geschichte der Globalität im 20. Jahrhundert, in: Schröder, Iris; Höhler, Sabine (Hg.): Welträume. Geschichte, Geographie und Globalisierung seit 1900, Frankfurt a. M. 2004, S. 9–50.

Schrötter, Dieter von: Schweizerische Entwicklungspolitik in der direkten Demokratie, München/London 1981.

Scott, James Campbell: Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed, New Haven 2020.

Senghor, Léopold: La décolonisation, in: Le Monde, 04.09.1957.

Shamuyarira, Nathan M.; Foot, Hugh, Sir: Crisis in Rhodesia, London 1966.

Shipway, Martin: The Wind of Change and the Tides of History: de Gaulle, Macmillan and the Beginnings of the French Decolonizing Endgame, in: Butler, L. J.; Stockwell, Sarah (Hg.): The Wind of Change. Harold Macmillan and British Decolonization, Basingstoke 2013, S. 180–194.

Shipway, Martin: Decolonization and its Impact. A Comparative Approach to the End of the Colonial Empires, Malden 2008.

Sieberg, Heward: Colonial Development. Die Grundlegung moderner Entwicklungspolitik durch Grossbritannien 1919–1949, Stuttgart 1985.

Skenderovic, Damir: Ökologische Bewegung, in: Historisches Lexikon der Schweiz, 2012. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/016515/2012-03-27>, Stand: 04.04.2023.

Skenderovic, Damir; D'Amato, Gianni: Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulismus und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er-Jahren, Zürich 2008.

Skenderovic, Damir; Späti, Christina: Die 1968er Jahre in der Schweiz. Aufbruch in Politik und Kultur, Baden 2013.

Sluga, Glenda: The Transformation of International Institutions. Global Shock as Cultural Shock, in: Ferguson, Niall; Maier, Charles S.; Manela, Erez u. a. (Hg.): The Shock of the Global. The 1970s in Perspective, Cambridge 2010, S. 223–236.

Smith, Andrea L. (Hg.): Europe's Invisible Migrants, Amsterdam 2003.
Smith, Helmut Walser: German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914, Princeton 1995.
Späti, Christina: 1968 in der Schweiz: Zwischen Revolte und Reform, in: Skenderovic, Damir; Späti, Christina (Hg.): 1968 – Revolution und Gegenrevolution. Neue Linke und Neue Rechte in Frankreich, der BRD und der Schweiz, Basel 2008 (ITINERA, Bd. 27), S. 51–66.
Speich Chassé, Daniel: Verflechtung durch Neutralität. Wirkung einer Schweizer Maxime im Zeitalter der Dekolonisation, in: Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 225–266.
Speich Chassé, Daniel: The Kenyan Style of »African Socialism«. Developmental Knowledge Claims and the Explanatory Limits of the Cold War, in: Diplomatic History 33, 2009, S. 449–466.
Spivak, Gayatri: In Other Worlds. Essays in Cultural Politics, New York 1987.
Stapleton, Timothy: African Police and Soldiers in Colonial Zimbabwe, 1923–1980, New York 2011.
Stettler, Niklaus; Haenger, Peter; Labhardt, Robert: Baumwolle, Sklaverei, Kredite. Die Basler Welthandelsfirma Burckhardt & Cie. in revolutionärer Zeit 1789–1815, Basel 2004.
Stockwell, Sarah: Ends of Empire, in: Stockwell, Sarah (Hg.): The British Empire. Themes and Perspectives, Oxford 2008, S. 269–293.
Stoler, Ann Laura; Cooper, Frederick: Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda, in: Stoler, Ann Laura; Cooper, Frederick (Hg.): Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkeley/Los Angeles 1997, S. 1–58.
Stornig, Katharina: Spenden, Retten, Helfen. Das »ferne Kind« und die Transnationalisierung der Wohltätigkeit 1830–1930, Göttingen 2024.
Stornig, Katharina: Sisters Crossing Boundaries. German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea, 1897–1960, Göttingen 2013.
Summers, Carol: Colonial Lessons. Africans' Education in Southern Rhodesia, 1918–1940, Portsmouth, NH 2002.
Szasz, Margaret: Between Indian and White Worlds. The Cultural Broker, Norman 1994.
Thomas, Nicholas: Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government, Cambridge 2003.
Thomas, Norman: Church and State in Zimbabwe, in: Journal of Church and State 27 (1), 1985, S. 113–133.
Tschirren, Stephan: »Die Kirchen besetzen das Bundeshaus«. Die interkonfessionelle Konferenz Schweiz und Dritte Welt als Wendepunkt in der Entwicklungspolitik?, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 104, 2010, S. 181–199.
Unger, Corinna R.: International Development. A Postwar History, London 2018.
van Amersfoort, Hans; van Niekerk, Mies: Immigration as a Colonial Inheritance. Post-Colonial Immigrants in the Netherlands, 1945–2002, in: Journal of Migration and Ethnic Studies 32, 2006, S. 323–346.
van der Veer, Peter: Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain, Princeton 2001.
Veracini, Lorenzo: Introducing Settler Colonial Studies, in: Settler Colonial Studies 1 (1: Special Issue: A Global Phenomenon), 2011, S. 1–12.

Veracini, Lorenzo: Settler Colonialism. A Theoretical Overview, Houndmills 2010.
Vogt, Olivia: Gründung und Ausbau der entwicklungspolitischen Organisation »Erklärung von Bern« (1968–1975). Von der Entwicklungshilfe zu einer kritischen Entwicklungspolitik, Lizentiatsarbeit, Universität Zürich, 1991.
Waldburger, Daniele; Zürcher, Lukas; Scheidegger, Urs: »Im Dienst der Menschheit«. Meilensteine der Schweizer Entwicklungszusammenarbeit seit 1945, Bern 2012.
Walf, Knut: Die katholische Kirche – eine »societas perfecta«?, in: Theologische Quartalsschrift 157 (2), 1977, S. 107–118.
Ward, Stuart: British Culture and the End of Empire, Manchester 2001.
Weichlein, Siegfried: Konfession und Region. Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas, in: Blaschke, Olaf; Kuhlemann, Frank-Michael (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 193–232.
Weidert, Michael: »Solche Männer erobern die Welt«. Konstruktionen von Geschlecht und Ethnizität in den katholischen Missionen in Deutsch-Ostafrika, 1884–1918, Trier 2007.
Wekker, Gloria: White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race, Durham 2016.
Wendt, Helge: Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung, Stuttgart 2011.
Werner, Michael; Zimmermann, Bénédicte: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen, in: Geschichte und Gesellschaft 28, 2002, S. 607–636.
West, Michael O.: The Rise of an African Middle Class. Colonial Zimbabwe, 1898–1965, Bloomington 2002.
Westad, Odd Arne: The Global Cold War. Third World Interventions and the Making of Our Times, Cambridge 2007.
Wetjen, Karolin: Das Globale im Lokalen. Die Unterstützung der äußeren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900, Göttingen 2013.
White, Luise: Unpopular Sovereignty. Rhodesian Independence and African Decolonization, Chicago 2015.
Widmer, Sabina: Switzerland and Sub-Saharan Africa in the Cold War, 1967–1979. Neutrality Meets Decolonisation, Leiden 2021.
Wolfe, Patrick: Settler Colonialism and the Elimination of the Native, in: Journal of Genocide Research 8 (4), 2006, S. 387–409.
Zangger, Andreas: Koloniale Schweiz. Ein Stück Globalgeschichte zwischen Europa und Südostasien (1860–1930), Bielefeld 2011.
Ziai, Aram: Imperiale Repräsentationen. Vom kolonialen zum Entwicklungsdiskurs, in: Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit e.V., Online: <https://www.oeku-buero.de/kritik-der-entwicklungshilfe/articles/Imperiale_Repr%C3%A4sentationen.html>, Stand: 15.01.2024.
Zürcher, Lukas: Die Schweiz in Ruanda. Mission, Entwicklungshilfe und nationale Selbstbestätigung, Zürich 2014.
Zvobgo, Chengetai: Church and State in Rhodesia. From the Unilateral Declaration of Independence to the Pearce Commission, 1965–72, in: Journal of Southern African Studies 31 (2), 2005, S. 381–402.

Dank

»Lighting new cigarettes,
pouring more drinks.
It has been a beautiful fight.
Still is.«
(Charles Bukowski)

Dieses Manuskript zu verfassen, war im doppelten Sinn ein »schöner Kampf« – mit vielen Höhen und einigen Tiefen. Vor allem jedoch war es ein Unterfangen, das nur durch die Unterstützung zahlreicher Personen gelingen konnte. Ihnen an dieser Stelle zu danken, ist mir ein besonderes Anliegen.

Mein Dank gebührt an erster Stelle Damir Skenderovic. Er hat die Entstehung dieses Projekts von der ersten Seminararbeit über die Masterarbeit bis hin zur Dissertation wissenschaftlich begleitet, finanzielle Mittel eingeworben und mich bei Schwierigkeiten unterstützt. Ebenfalls danke ich Janick Marina Schaufelbuehl und Hubertus Büschel für ihre Gutachten zu meinem Manuskript.

Diese Dissertation konnte erheblich von institutionellen Anbindungen profitieren, die für die Entstehung zentral waren. Erstens bot das Departement für Zeitgeschichte an der Universität Freiburg (Schweiz) wichtige Formate, um Zwischenergebnisse zu präsentieren und die Ausrichtung der Forschung zu schärfen. Sowohl die Doktorierendenkolloquien wie auch die Austauschformate im Mittelbau eröffneten Räume der Reflexion; die dort formulierten Denkanstösse, Überlegungen und kritischen Nachfragen trugen massgeblich zur Weiterentwicklung des Projekts bei. Das Departement für Zeitgeschichte schuf zudem ein Forschungsumfeld, in dem die hohen wissenschaftlichen Standards der Kolleg:innen stets Ansporn und Motivation waren – nie jedoch Konkurrenz. Für die inhaltlichen Anregungen, vor allem aber für den persönlichen Rückhalt in dieser teilweise herausfordernden Lebensphase danke ich besonders Sarah Baumann, Linda Ratschiller, Eva Locher, Felix Wirth und Irma Gadient.

Zweitens stellte das Doktoratsprogramm »Migration and Postcoloniality meet Switzerland« einen Rahmen bereit, der den Austausch mit und die Rückmeldungen von hochkarätigen Expert:innen aus dem In- und Ausland ermöglichte. Auch hier war die Atmosphäre stets wohlwollend und unterstützend – eine Kombination, die das Dissertationsvorhaben immens stärkte. Es ist keine Selbstverständlichkeit, in einem derart förderlichen Umfeld zu promovieren; allen, die dazu beigetragen haben, gilt mein tief empfundener Dank.

Dankbar anerkennen möchte ich an dieser Stelle die Betreuung meines Manuskripts durch Eva Janetzko, Jürgen Hotz und Rooda Lee im Campus Verlag sowie das Korrektorat von Christoph Roolf. Katinka Foreman hat meine gesamte Arbeit durchgelesen und damit einen enorm wichtigen Beitrag geleistet. Mein Dank gilt auch Yael Steiner für ihren moralischen Beistand aus allen Teilen der Welt und Christina Schumacher für das wiederholte Rückenfreihalten und die Gewissheit, im Härtefall auf Unterstützung zählen zu können.

Schliesslich danke ich einigen Personen, ohne deren Beitrag dieses Manuskript nie entstanden wäre. Die erste ist meine Projektpartnerin Simone Rees. Ihr scharfes analytisches Denken war mir anspornende Konkurrenz und hat mich in den letzten Jahren unglaublich viel gelehrt. Ihre Bereitschaft, all meine Ideen für »Seitenprojekte« ungeachtet zeitlicher und finanzieller Belastungen mitzutragen, hat innovative und qualitativ hochstehende Outputs ermöglicht und ein eingeschworenes Arbeitsteam entstehen lassen. Vor allem aber haben mich unsere unzähligen – oft auch transregionalen – Kaffeepausen durch alle Höhen und Tiefen der Promotionszeit getragen und eine persönliche Freundschaft entstehen lassen, die ich nicht mehr missen möchte.

Und zweitens gilt mein immenser Dank meiner Familie. Klaus Miller hat durch seine bedingungslos gelebte Vereinbarkeit von Familie und akademischer Karriere den Raum für dieses Manuskript überhaupt erst eröffnet. Seine Einsichten in das wissenschaftliche Arbeiten gaben mir in den richtigen Momenten Unterstützung und Motivation, in anderen Momenten den notwendigen Pragmatismus und den Fokus auf Realisierbarkeit. Ebenso danke ich unseren zwei wunderbaren Söhnen Aaron Laurin und Lionel Magnus. Sie haben mit ihren eigenen Prioritäten den Prozess zwar bisweilen verlangsamt, ihn letztlich aber durch ihr Lachen und ihre Lebensfreude ungleich reicher gemacht.

Versailles, im November 2025

Barbara Miller