

Zeitschrift: Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire
Herausgeber: [s.n.]
Band: 26 (2019)
Heft: 1: Die Schweiz : eine Kulturtransfergeschichte = La Suisse : une histoire de transferts culturels

Artikel: Verkörpern - verfestigen - verflechten : Resonanz missionarischer Kulturkontakte in der katholischen Schweiz der 1950er- und 1960er-Jahre
Autor: Bleuer, Simone / Miller, Barbara
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-825888>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 01.04.2025

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

Verkörpern – verfestigen – verflechten

Resonanz missionarischer Kulturkontakte in der katholischen Schweiz der 1950er- und 1960er-Jahre

Simone Bleuer, Barbara Miller

Das katholische Milieu der Schweiz konstituierte sich stets über seine grenzüberschreitenden, transkulturellen Bezüge. Entgegen der Vorstellung einer nach innen und aussen geschlossenen Einheit stand die katholische Gemeinschaft in vielfältiger Weise in Beziehung zur Welt.¹ Dabei wirkten insbesondere die schweizerischen Missionen im Ausland als Katalysatoren der globalen Verflechtung. Sie griffen nicht nur auf verschiedenen Ebenen in das Leben der Menschen in den jeweiligen Missionsgebieten ein, sondern öffneten auch den Schweizer Katholikinnen und Katholiken ein Fenster zu unbekanntem Erdteilen, transferierten Wissen sowie Deutungsangebote und transformierten dadurch ebenso die Kultur der schweizerischen Ausgangsgesellschaft.

Diese Rückwirkungen resultierten aus der breiten Öffentlichkeitsarbeit, auf welche die Missionen als spendenbasierte Projekte angewiesen waren. Eines der am meisten erinnerten Symbole missionarischer Kampagnen ist die Figur des «Nicknegerli». Bei jedem Münzeinwurf «bedankte» sich die stereotypisierte schwarze Figur auf diesen Sammeldosen mit einem Kopfnicken – damit wurde nicht nur ein hierarchisches Verhältnis zwischen europäischen und afrikanischen Menschen versinnbildlicht, sondern ebenso der zunehmend globale Wirkungsraum der katholischen Kirche im Alltag vergegenwärtigt.

Besonders während der Fastnachtszeit, in welcher die katholischen Missionen breit für ihre Zwecke warben, war dieses missionstypische Objekt im öffentlichen Raum geradezu omnipräsent. Mit ihm wurden koloniale Bildkulturen in alle Winkel des katholischen Milieus getragen. Doch nicht nur die beliebte und lange unkritisierte nickende Sammeldose, sondern auch weitere Elemente der katholischen Fastnachtskultur machen deutlich, wie die Missionen Wissen in die Schweiz transferierten, über diverse Kanäle verbreiteten und dadurch die katholische Lebenswelt in einen transkulturellen Zusammenhang stellten. Im Folgenden wird diese vielfältige Resonanz² missionarischer Kulturkontakte in den 1950er- und 1960er-Jahren beleuchtet, womit die Phase der einsetzenden Dekolonisation und damit der fundamentalen Veränderung der globalen politischen Verhältnisse im Fokus steht.

Katholische Kommunikationsgemeinschaft transkulturell

Im Vergleich zu anderen europäischen Ländern wies die katholische Missionsbewegung in der Schweiz eine zeitliche Verzögerung auf. Deutschland und Frankreich beispielsweise verzeichneten bereits seit den 1820er-Jahren eine Zunahme an katholischen Missionsvereinigungen. Diese konzentrierten sich zunächst auf die «innere Mission» der heimischen Gläubigen und bezogen dann ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch aussereuropäische Gebiete mit ein.³ In der Schweiz intensivierte bestehende Orden ihre weltweiten Aktivitäten erst in der Zwischenkriegszeit und es kam zu Neugründungen von Missionsgesellschaften.

Ausschlaggebend dafür war das Image der Schweiz als neutrales und kolonial unbelastetes Land. Während des Ersten Weltkriegs bedeutete die enge Verknüpfung von Mission und Imperialismus einen Rückschlag für das katholische Missionsvorhaben in globalem Massstab: Die Wahrnehmung der Missionare als Vertreter ihrer jeweiligen Nation führte unter anderem dazu, dass sie von gegnerischen Ländern ausgewiesen oder interniert wurden. Infolgedessen erschienen Schweizerinnen und Schweizer in der Perspektive Roms geradezu prädestiniert dazu, in aussereuropäischen Ländern zu wirken. Der päpstliche Aufruf, die Internationalisierung des Glaubens voranzutreiben, fand eifrigen Widerhall im Schweizer Katholizismus. Spätestens in den 1950er- und 1960er-Jahren, als die schweizerische katholische Missionsbewegung ihre Hochphase erlebte, war der bis anhin bestehende Rückstand zu anderen europäischen Ländern ausgeglichen.⁴

Dieser massive Aufschwung wurde durch den Rückgriff auf die stark ausgebildeten Strukturen des katholischen Milieus der Schweiz ermöglicht. Nach der Niederlage im Sonderbundskrieg von 1848 und vor dem Hintergrund ihrer sozioökonomischen und politischen Minderheitssituation bildeten die schweizerischen Katholikinnen und Katholiken in ihren Stammlandkantonen eine Sub-beziehungsweise Sondergesellschaft, die sich von zeitgenössischen Modernisierungsprozessen abgrenzte.⁵ Das katholische Milieu nahm umfassenden Charakter an und organisierte die Schweizer Katholikinnen und Katholiken in allen Lebensbereichen⁶ – sie teilten Handlungsmuster, Alltagserfahrungen und Symbolwelten, welchen durch das missionarische Projekt eine transkulturelle Dimension verliehen wurde. Mit Zeitschriften, Kalendern, Vorträgen und Ausstellungen sollten die Schweizer Katholikinnen und Katholiken von der Notwendigkeit der Mission überzeugt und zur finanziellen Mitarbeit bewegt werden. Die Priestermissionare transferierten darin Wissen über Lebensweisen, Kulturen und Gesellschaften aus aussereuropäischen Gebieten in die Schweiz. In diesem Zusammenhang wird «Wissen» als Produkt eines kulturellen Prozesses verstanden, der von interessengeleiteten und perspektivenabhängigen Akteuren getragen wird.⁷ Die Missionen agierten somit als *broker* im Kulturkontakt zwischen der Schweiz und aussereuropäischen Gebieten und

arbeiteten als Übersetzer und Vermittler an der Errichtung von Vorstellungswelten und Wissensordnungen mit.⁸

Als organisierte und institutionalisierte Form der kulturellen Bedeutungsgenese kam den grenzüberschreitenden Missionen insbesondere im Kontext der Alteritäts- und Identitätskonstruktion eine elementare Funktion zu. Die Kulturkontakte mit aussereuropäischen Gesellschaften dienten als Folie, vor welcher Inklusion und Exklusion der katholischen *imagined community* verhandelt werden konnten.⁹ Der globale Charakter der katholischen Subkultur ergab sich allerdings nicht rein aus der stark wirkungsorientierten, institutionalisierten Produktion und Distribution von missionarischem Wissen. Die Katholikinnen und Katholiken spielten auf der Rezeptionsseite stets eine aktive Rolle in der Aneignung und Ausgestaltung der transferierten Vorstellungen, Sinn- und Deutungsmuster. Folglich kann das katholische Milieu als Kommunikationsgemeinschaft begriffen werden, in welcher im dialektischen Zusammenspiel zwischen der Produktions- und der Partizipationsebene Sinn generiert wurde.¹⁰ Die kommunikative Konstruktion von Bedeutung und kollektiver Identität rückt damit in den Vordergrund. Diese kulturgeschichtlichen Aspekte des Schweizer Katholizismus wurden seit den 1990er-Jahren von der Geschichtswissenschaft beleuchtet, wobei die globale Dimension aber weitestgehend unbeachtet blieb.¹¹

Die Herstellung kultureller Gemeinschaft und sozialer Ordnung basierte innerhalb des katholischen Milieus auf der Konfession als alltagsstrukturierender Kraft. Über Sonn- und Feiertage, fix datierte Bräuche und Rituale wurden Wochen- und Jahreszyklen festgeschrieben und in kollektiven Frömmigkeitszelebrierungen christliche Inhalte auf einer performativen Ebene tradiert. Dazu gehörte auch das alljährliche Feiern der Fastnacht. Diese Phase der Narrenfreiheit vor der vierzig-tägigen Fastenzeit beinhaltete ausgelassene Festivitäten, Umzüge und Maskenbälle sowie insbesondere die Tradition der Kostümierung. Die Missionen nutzten dieses charakteristische Brauchtum der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, um ihre Spendenaufrufe zu intensivieren, und versuchten, über die Integration des Missionsgedankens das Vergnügungstreiben zu disziplinieren.

Diese Kampagnenform, in welcher Kinder und Jugendliche die primäre Zielgruppe darstellten, war in den verschiedenen katholischen Missionsorden und -gesellschaften weitverbreitet. Die Mobilisierung der jungen Katholikinnen und Katholiken erfolgte insbesondere durch die zahlreichen, spezifisch an ein junges Publikum gerichteten «Missionsblättchen». Während bis Mitte der 1960er-Jahre die jeweiligen Missionsorden und -gesellschaften ihre eigenen Publikationen vertrieben, bündelten 1967 die Kapuziner, die Benediktiner, die Weissen Väter und die Missionsgesellschaft Bethlehem ihre Kindermissionsblättchen zu einer kollektiven Ausgabe und organisierten fortan auch die Fastnachtsaktion gemeinsam.¹² Die «Missionierung» des Fastnachtsrituals erfreute sich in der Hochphase

der katholischen Mission während der 1950er- und 1960er-Jahre grosser Beliebtheit: In über vierhundert Gemeinden sammelten junge Missionshelfer und Missionshelferinnen «für ihre aussereuropäischen Brüder und Schwestern», wobei teilweise pro Kind ein Betrag von über zweihundert Franken erzielt wurde. Im Zuge dieses karnevalistischen Massenphänomens wurde das «Andere» durch verkleidete Schweizer Kinder *verkörpert*, Glaubensinhalte und Identität *verfestigt* und das katholische Milieu mit der Welt *verflochten*.

Verkörpern: das «In-die-Rolle-Schlüpfen»

Die grosse Popularität und Bedeutung der Fastnachtsaktion schlug sich darin nieder, dass die «Missionsblättchen» in der gesamten ersten Jahreshälfte von ihr geprägt waren. In der Januar- und Februarausgabe wurde die Leserschaft dazu aufgerufen, sich als «Afrikanerli», «Japanerli» oder «Chinesli» zu verkleiden und in dieser Kostümierung von Haus zu Haus zu ziehen, um Spendengelder zu sammeln. Die notwendigen Schritte zur Partizipation waren von Erfahrungsberichten und Fotografien des vergangenen Jahres gerahmt, welche sowohl Vorfreude wecken als auch einen Erwartungs- und Deutungshorizont vorgeben sollten. Zusätzliche Anreize bot einerseits die Möglichkeit einer Wettbewerbsteilnahme, bei welcher eingereichte Erlebnisaufsätze mit Buchpreisen belohnt wurden. Andererseits fanden sich in den Folgeummern bis zum Juni Ranglisten der gesammelten Spendenbeträge nach Ortschaften sowie eingesendete Fotografien der Kostümierten.

Für den Spendengang selbst wurden Verse und Lieder, wie jenes in Abbildung 1, zur Verfügung gestellt, die von den Kindern im Voraus auswendig gelernt wurden. Die Betonung visueller Alterität durch die Praxis des Kostümierens wiederholte sich dabei auf textlicher Ebene – performativ wie verbal wurde das Aussehen des «Anderen» folglich zur primären Differenzkategorie konsolidiert.

Nebst der «zitroonegääl[e]» und «Ebeholz»-artigen Hautfarbe wurden die verschiedenen Figuren in Vers und Verkleidung mit Variationen äusserlicher Elemente versehen: die «Afrikanerli» mit einem Krauskopf, Trommel oder Lanze, die «Chinesli» mit Zöpfen und spitzen Hüten und die «Japanerli» mit Blumen geschmückten Dutts und «Schlitzaugen». Diese multimediale Rahmung ergab eine rassistische Repräsentation aussereuropäischer Menschen basierend auf stereotypisierten äusseren Merkmalen.¹³

Das «In-die-Rolle-Schlüpfen» ermöglichte den Kindern die spielerische Partizipation am missionarischen Projekt und weckte sowie bediente ihre Faszination am «Anderen». Die Kostümausstattung in Form von Kleidern, Perücken, Hüten, Blumen und Schminke wurde von den Missionen zur Verfügung gestellt und

Gedicht für die Fastnachtssammlung

's Negerli: I han e Huut wie Ebeholz
Und Zäh wie Elfebei,
i bi en chline Negerbueb ¹⁾
und z'Afrika dehei.

's Chinesli: Min Oeberzog vom Chopf zum Fueß
isch ganz zitroonegääl,
und för min lange, schwarze Zopf,
do bruuchts en starche Strähl.

's Japanerli: Und i bi en Japaanerbueb, ²⁾
ha Auge wie zwei Schlitz,
und bi hüt blos e bitzli z'Bsuech
i Eurer liebe Schwitz.

alli drei: Und wil me vo Eu Schwitzer seit,
Ehr seied schüli guet,
hend mer zu üserer Bettelreis
de nöötig Schneid und Muet.

Er wössed's jo, wie i de Schwitz
so frisch und frei und froh,
isch's z'China nöd, nöd z'Afrika
und nöd in Tokio!

Und wil Ehr nöd no Schwitzer send,
nei, Chrischte no dezue,
drom lönd mer Heidechinder Eu
au z'Nacht nöd Eueri Ruch.

Die schwarze chönd, di gääle chönd
und zupfed Eu im Trom,
und jedes seit: O helf doch au,
daß i in Himmel chomm!

¹⁾ oder: i bi e chlises Negerli

²⁾ oder: Und i bi e Japaneri

Clara Wettach



11

Abb. 1: Gedicht für die Fastnachtssammlung in Das kleine Bethlehem. Kindermonatschrift der Missionsgesellschaft Bethlehem 1, Immensee 1956, 11.

konnte mit einem Bestellformular in der passenden Grösse angefordert werden. Anhand der zahlreichen abgedruckten Fotografien kann nachvollzogen werden, dass zu Beginn der 1950er-Jahre, als sich diese Kampagnenform der Missionen allmählich zu einem Massenphänomen zu entwickeln begann, das Schminken und Kostümieren noch sehr amateurhaft erfolgte. So schwärzten sich Kinder ihre Haut zu Hause beispielsweise mit russigen Pfannen, wobei diese Gesichtsbemalung auch den einzigen Unterschied zu den anderen Figuren darstellte,

da die Missionen noch nicht über spezifische Materialien für die Verkleidung als «Afrikanerli» verfügten.¹⁴ Aufgrund der begeisterten Reaktion wurden die Kostümsujets und Schminkanweisungen zusehends professionalisiert und damit auch ein spezifischer Katalog visueller Zeichenkombinationen homogenisiert und verfestigt. Dennoch war die missionarische Deutungshoheit über das Aussehen des «Anderen» limitiert: Noch bis Mitte der 1960er-Jahre schwärzten offenbar auch immer mal wieder die «Japanerli» ihre Gesichter, was den sogenannten Missionsonkel in den Zeitschriften zu wiederholter Richtigstellung veranlasste, dass Japaner «weiss wie wir» seien und der schwarze Stift nur zur Betonung der Augenbrauen diene.¹⁵

Die publizierten Erfahrungsberichte der Kinder verdeutlichen, wie die karikierten und verzerrten Rollenmodelle als authentisch wahrgenommen wurden – beim Sammeln der Gelder habe man ihnen nicht geglaubt, dass sie eigentlich weisse Kinder seien. Ein gängiges Narrativ war darüber hinaus, dass sich die kleineren Kinder vor den schwarzen Gesichtern gefürchtet hätten. Die Selbstinszenierungen und Erzählungen der verkleideten Kinder und die missionarisch produzierten Bedeutungszusammenhänge wirkten dabei dialektisch: Die «Angst vor dem schwarzen Mann» wurde beispielsweise sowohl in den Liedern und Versen der Missionen diskursiv als Erwartungs- und Erfahrungshorizont vorgegeben als auch von den Kindern in den Erlebnisaufsätzen als häufige Reaktion auf ihre Verkleidung dargestellt.¹⁶ Weiter stellten sich die schweizerischen Kinder für die Fotografien, wie exemplarisch in Abbildung 2 sichtbar, in systematischer Weise auf: Die sogenannten asiatischen «Kulturvölker» gruppierten sich stehend hinter den knienden, afrikanischen «Naturvölkern». Die verschiedenen «Fremden» wurden durch diese räumliche Anordnung zueinander in hierarchische Beziehung gesetzt und in Bezug auf ihren «Zivilisationsgrad» differenziert. Im Zentrum der fastnachtsspezifischen Ästhetik stand jeweils die eingangs erwähnte «nickende» Sammeldose als Herzstück dieser missionarischen Repräsentation.

Die Subordination afrikanischer Menschen wiederholte sich auch auf sprachlicher Ebene, indem sie durch die Verwendung der diminutiven Form des N-Wortes als Einzige rassifiziert wurden.¹⁷ Diese in den «Missionsblättchen» auf textueller und visueller Ebene verfestigten kolonialen Bildwelten wurden folglich durch die schweizerischen Kinder in einem performativen Akt reproduziert. Gleichzeitig trugen die eingesendeten Fotografien aufgrund ihrer umfangreichen Abbildung in den Zeitschriften zu einer weiteren Perpetuierung solch differenzierender und hierarchisierender Denkfiguren bei.

Durch das Einnehmen einer anderen Perspektive sollte bei der jungen Generation auch Empathie für Kinder entfernter Erdteile gestiftet werden. Da der Kostümierung aber die Reduktion auf vermeintlich repräsentative, äusserliche Attribute inhärent ist, unterstützte diese missionarische Praxis im Kontext der



Abb. 2: Gruppenfoto verkleideter Kinder in Das kleine Bethlehem. Kindermonatsschrift der Missionsgesellschaft Bethlehem 2, Immensee 1962, 24.

katholischen Fastnachtskultur die Verbreitung rassistisch-kolonialer Vorstellungen und schuf dementsprechend eher Distanz als Nähe. In den 1950er- und 1960er-Jahren, also in der Hochphase der Dekolonisationsbewegung, lassen sich dabei Spannungsverhältnisse im missionarischen Kulturtransfer in die Schweiz nachvollziehen: Die notwendigen Anpassungen an veränderte geopolitische Verhältnisse geriet mit der funktionalen Dimension der missionarischen Öffentlichkeitsarbeit in Konflikt. Während beispielsweise die rassistische Bezeichnung für die afrikanische Figur gegen Ende der 1960er-Jahre vereinzelt durch den Begriff «Afrikanerli» ersetzt wurde, blieben die Darstellungsweisen inhaltlich persistent. Die «Propagandakommission» der Missionsgesellschaft Bethlehem diskutierte zwar 1966, ob es «eigentlich anstössig sei», dass sich die Kinder derart verkleideten, kam aber zum Schluss, «solange es noch Kolonialwaren gibt», könne auch die missionarische Sammlung weiter durchgeführt werden.¹⁸ Die Kontinuität der Stereotypisierungen lag also vornehmlich in der intendierten Wirkung missionarischer Fastnachtskampagnen begründet: Um die Spendenbereitschaft der Katholikinnen und Katholiken zu aktivieren, die Faszination für

die Mission aufrechtzuerhalten und die katholisch-schweizerische Identität zu stärken, musste das ‹Andere› als Kontrastfolie in exotisierender Weise verkörpert werden. Die unkritische, phänotypische Repräsentation in der karnevalistischen Situation legt somit die Begrenztheit einer simulierten Alteritätserfahrung und damit auch der identitätsstiftenden Momente offen. Die zeitweilige Übernahme der anderen ‹Identität› markierte letztlich gerade die Differenz zur eigenen und stärkte das hegemoniale Selbstverständnis als weisses, schweizerisches, katholisches Kind.

Verfestigen: das ‹Eigene› vor dem ‹Anderen›

Die katholische Kirche stand der Fastnacht als Zeit der Vergnügungsanlässe und ausgelassenen Feierlichkeiten skeptisch gegenüber und versuchte, mit eigenen Veranstaltungen und speziellen Sühneandachten dem ausgelassenen Treiben entgegenzusteuern.¹⁹ So warnten auch die Missionen ihre junge Leserschaft vor den sündhaften Auswüchsen der Fastnacht. Diese ‹gottgegebenen Freudentage› würden von vielen Kindern für ein enthemmtes Verhalten zweckentfremdet, wobei einige gerade durch die Anonymität der Verkleidung zum Trugschluss verleitet würden, dass nun Schwächere gequält und hemmungslos geflucht werden könne. Entsprechend bleibe nach den Fastnachtstagen oft nichts anderes übrig als ein leerer Geldbeutel und ein schlechtes Gewissen.²⁰

Diesem unchristlichen Klamauk stellten die Missionen ihre eigene Notion von Fastnacht gegenüber. Indem das vergnügliche Kostümieren zu der sinnhaften Komponente ‹Mission› in Bezug gesetzt werde, könne die Freude am Verkleiden und Verstellen, das ‹lustig Sein›, in einen Akt der Wohltätigkeit transformiert werden, der nicht nur länger anhaltende Befriedigung, sondern auch jenseitige Erlösung im Himmel verspreche. So fand sich bis Mitte der 1960er-Jahre stets der Aufruf, am entsprechenden Sammeltag zuerst ‹gute Meinung› beim Pfarrer zu machen, sprich, das nachfolgende Werk Gott zu opfern. Auch der Akt des Spendensammelns selbst wurde als aufopfernde Handlung beschrieben. Die ‹kleinen Missionshelfer und -helferinnen› müssten ‹de nötig Schneid und Muet› aufbringen, um ihre Unsicherheiten zu überwinden, die Anfeindungen anderer Kinder zu ertragen und den Widrigkeiten des Wetters zu trotzen. Gerade dieser ‹opferfrohe Einsatz› zeige die wahre Gottesliebe und Hingabe und stelle damit die allerwichtigste Missionsgabe dar.²¹ Die missionarische Fastnachtsaktion verlangte somit von den Kindern in zeitlicher, religiöser wie auch gesellschaftlicher Hinsicht einen Verzicht und versprach im Gegenzug eine dies- und jenseitige Belohnung.

In den inhaltlich beinahe identischen Erfahrungsberichten in den ‹Missionsblättchen› wurde vor allem darauf hingewiesen, wie die fastnächtliche Wohltätigkeit

einen persönlichen Gewinn in Form von Freude, Charakterbildung und religiösem Wachsen beinhalte. Gleichzeitig zeugen die Erzählungen aber auch davon, dass sich der Fastnachtsbrauch nur bedingt durch die Mission disziplinieren liess: Die Kinder berichteten häufig davon, dass sie auf ihrem Sammelgang Süssigkeiten erhalten hätten und somit nebst einem gut gefüllten «Kässeli» für die Mission auch allerlei Naschwerk nach Hause tragen konnten.²² Diese Beschreibungen konterkarierten die missionarische Repräsentation einer rein altruistisch motivierten Spendensammlung. Sie zeigen aber auch, wie geschickt die Missionen bestehende Bräuche für ihre eigenen Zwecke instrumentalisierten – der Fastnachtsbrauch, Süssspeisen zusammenzutragen, war innerhalb des katholischen Milieus verbreitet und etabliert und wurde von den Missionen als externer (eigentlich widersprüchlicher) Anreiz mit ihren Zielsetzungen kombiniert. Anstatt ein neues Ritual zu erfinden, griffen sie auf etablierte Strukturen zurück und stellten diese in einen missionarischen Deutungszusammenhang.

Die kostümierten Kinder, die von Haus zu Haus zogen, trugen nicht nur zu einer Verbreitung und Diffusion missionarischer Inhalte bei, sondern sollten auch eine generationenübergreifende gesellschaftliche Disziplinierung bewirken. In den Versen und Liedern wurden die Schweizer Privilegien den Missständen in anderen Erdteilen gegenübergestellt, wodurch Mitgefühl und schlechtes Gewissen ausgelöst werden konnten. Darüber hinaus appellierten die Verse und Lieder an die charakterlichen Eigenschaften der Spendenden, welche nicht nur «Schwitzer send, nei Chrischte no dezue».²³ Sie hoben die Wohltätigkeit, das Verständnis und die Empathie der Spendenden und deren globales Verantwortungsbewusstsein hervor und stärkten dadurch die entsprechende Selbstwahrnehmung der Schweizer Gläubigen. Zudem fand sich auch in Bezug auf die Spendenden das Narrativ einer himmlischen Vergütung der geleisteten Dienste und dadurch eine Schärfung des katholischen Profils. Der zu missionierende «Andere» erschien in den Versen und Liedern in der Rolle des dies- und jenseitigen Fürsprechers, der durch die Wohltätigkeit der Katholikinnen und Katholiken gerettet wurde, deshalb für sie beten und diesen Akt der Nächstenliebe später im Himmel bekannt geben würde. Schliesslich sah der Spendengang der Kinder und Jugendlichen explizit den Besuch bei kranken oder einsamen Menschen vor, denen mittels der Verse und Lieder eine Freude bereitet werden sollte. In zahlreichen Erlebnisberichten wurde diesbezüglich von gerührten Zuhörenden in Spitälern, Altersheimen oder abgelegenen Weilern berichtet.²⁴ In diesem Kontext stand weniger die finanzielle Entlohnung im Zentrum als vielmehr die wohltätige Wirkung für Unterprivilegierte in der Schweiz.

Die innere Funktion der missionarischen Fastnachtsaktion erschöpfte sich folglich nicht darin, die Kinder vor den Auswüchsen einer enthemmten Gesellschaft während der Fasnachtstage zu schützen, sondern beinhaltete auch explizit

disziplinarische und vergesellschaftende Elemente. Die innere Kohäsion des katholischen Milieus und damit das Verständnis des ‹Eigenen› wurde so vor der Folie des ‹Anderen› verfestigt.

Verflechten: das Globale im Lokalen

Das missionspezifische Verständnis grenzüberschreitender Beziehungen und die Interpretationsraster zur Deutung globaler Verhältnisse waren sowohl durch Kontinuitäten wie auch durch Brüche geprägt. In den 1950er-Jahren verband die missionarische Fastnachtsaktion die Schweizer Katholikinnen und Katholiken vor allem über die religiöse Dimension mit geografisch weit entfernten Erdteilen. So wurde den Schweizer Kindern in den Versen und Liedern die Rettung aussereuropäischer Kinder aus dem ‹Heidentum› als hauptsächliches Argument für die Spendensammlung präsentiert. Das ‹Andere› konnte nur durch die Taufe von seinem Schicksal erlöst und von ewiger Verdammnis befreit werden. Dabei wurde die Anzahl ‹erretteter Heidenkinder› zur eigentlichen Währung des Spendensammelns: Der Ertrag der jeweiligen Fastnachtsaktion wurde durch die missionarisch errechneten Kosten von 25 Franken für den ‹Loskauf› eines ‹Heidenkindes› geteilt, womit die genaue Anzahl der nun ‹erlösbaren› Kinder ermittelt wurde.²⁵ Dies besass eine lange Tradition, welche auf den Freikauf von Sklavenkindern durch die Missionare im 19. Jahrhundert zurückging.²⁶ Aufgrund der Popularität dieser Denkfigur blieben die symbolischen 25 Franken und die metaphorische Handlungsbezeichnung des ‹Loskaufs› aussereuropäischer Kinder bis in die 1960er-Jahre bestehen. Indem die Schweizer Kinder teils konkrete Namensvorschläge für die Neugetauften mitlieferten, konnte zudem eine direkte Beziehung zu ihnen suggeriert und ein paternalistisches Verhältnis Schweiz – Übersee auf personaler Ebene verankert werden.²⁷

Im Verlauf der 1960er-Jahre differenzierten sich die präsentierten Anreize und Beweggründe zur Sammelaktion sowie die Verwendungszwecke der Spendengelder langsam aus. Auch wenn die ‹Rettung der Heidenkinder› weiterhin dominierte, summierten und verdichteten sich die Darstellungen, welche die materielle Not und den Hunger in den Missionsländern betonten. Den Schweizer Kindern wurde erklärt, dass es immer noch viele Länder gebe, ‹die erst anfangen, sich zu entwickeln›, und dass ihnen dabei geholfen werden müsse, denn ‹von sich aus können sie das nicht›.²⁸ Durch die Fastnachtsaktion hätten die Missionare in den aussereuropäischen Gebieten die Möglichkeit, den Menschen in gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und gesundheitlicher Hinsicht zu helfen. Damit war die Beziehung zwischen der katholischen Schweiz und den Menschen anderer Erdteile nicht mehr primär durch die religiöse Bekehrungskomponente strukturiert, sondern basierte

verstärkt auf weltlichen Aspekten und zielte auf eine Verringerung ökonomischer und sozialer Disparitäten im Weltmassstab ab. Diese Verschiebungen können als Reaktion auf die neue Konkurrenzsituation verstanden werden, welche den katholischen Missionen durch das Aufkommen von Entwicklungshilfeorganisationen auf dem schweizerischen Spendenmarkt begegnete. Zugleich sind sie Ausdruck dafür, dass auch für die Missionen das Konzept der ‹Entwicklung› zunehmend an Bedeutung gewann. Dieses sich im Zuge der Dekolonisation zu einem zentralen Deutungsmuster wandelnde Verständnis der globalen Ordnung fand auch Eingang in die missionarische Bedeutungskonstruktion.

Trotz dieser inhaltlichen Verschiebungen blieb die Darstellung der Bedürftigkeit des aussereuropäischen ‹Anderen› und seiner Abhängigkeit von der Hilfe aus der Schweiz bestehen. Damit zementierten die Missionen auch weiterhin das hegemoniale Verständnis von schweizerischen Gebenden und aussereuropäischen Empfangenden. Dieses hierarchische Verhältnis wurde im Rahmen der Fastnachtsaktion durch das Aufeinandertreffen der als das ‹Andere› verkleideten Kinder und der schweizerischen Erwachsenen mehrdimensional wiederholt und zugespitzt.

Die einsetzende Transformation missionarischer Deutungsangebote spiegelt sich exemplarisch in der allmählichen Verabschiedung von der eingangs erwähnten rassistischen Sammeldose als traditionellem Bestandteil der Fastnachtsaktion: Während die schwarze, nickende Figur bis Mitte der 1960er-Jahre noch konkurrenzlos verwendet wurde, versuchten die Missionen gegen Ende des Jahrzehnts Alternativen zu etablieren. In den Missionszeitschriften fanden sich etwa umfangreiche Anleitungen zum Basteln einer afrikanischen Trommel, eines Wasserkrugs oder eines Totempfahls, welche fortan als ‹Missionskässeli› bei der Spendenaktion verwendet werden sollten.²⁹ Darüber hinaus wurde ab 1964 der offizielle Missionsglobus vertrieben. Die Werbung für die Sammelbüchse widerspiegelt das sich verändernde Verständnis globaler Beziehungen: ‹Durch Einwurf einer Münze dreht sich die kleine Weltkugel und lässt ferne Länder an deinem Auge vorüberziehen. Der Missionsglobus möchte dich täglich daran erinnern, dass du nicht allein bist auf dieser Welt, sondern noch viele unbekannte Brüder und Schwestern hast. Du hilfst ihnen durch die Gabe, die du einwirfst. Dadurch gerät die Welt in Bewegung und wendet sich zum Bessern. Soll dich das nicht freuen?›³⁰

Trotz dieser zunehmenden Bemühungen der Missionen, das Verhältnis der Schweiz zur Welt in andere Deutungszusammenhänge zu stellen, erwiesen sich die etablierten Strukturen im katholischen Milieu als langlebig. Wie auf den publizierten Fotografien der kostümierten Kinder ersichtlich, vermochten die alternativen Spendenkassen die traditionelle Figur zumindest bis 1970 nicht zu ersetzen. Dies verweist auf die Diskrepanz zwischen der Produktions- und der Rezeptionsseite:

Während die Missionen diskursiv die bereitgestellten Interpretationsraster modifizierten, blieben die kolonialen Repräsentationen des <Anderen> in der Umsetzung des Fastnachtsrituals auf visueller und performativer Ebene bestehen. Die ausgeprägten Milieustrukturen wirkten somit zwar als Transmissionsriemen zur Diffusion missionarischer Inhalte, gleichzeitig hemmten diese charakteristischen Architekturen und Mechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft aber auch die durch die Missionen initiierten Transformationen des interdependenten Verständnisses vom <Eigenen> und <Anderen>.

Die Instrumentalisierung des <Anderen> in der schweizerischen Fastnachtskultur ist nur eines von zahllosen Beispielen, welches die Vorstellung von Mission als einseitigem Transfer von der Schweiz nach Übersee aufbricht. Es vermag aufzuzeigen, wie Missionen nicht nur Inhalte über andere Erdteile in die Schweiz transferierten, sondern als interessen geleitete Übersetzer an der Aushandlung und Transformation von Bedeutung mitwirkten. Darüber hinaus werden die Logiken der Rezeption deutlich, da die missionarischen Inhalte nicht einfach in die katholische Gemeinschaft diffundierten, sondern spezifischen Aneignungskontexten unterlagen. Vor allem zeigt das Beispiel aber, dass sich Bedeutungszusammenhänge, Weltanschauungen sowie Fremd- und Selbstverständnisse der katholischen Kommunikationsgemeinschaft insbesondere auch im Kontakt mit aussereuropäischen Gesellschaften konstituierten. Mit dieser verflechtungsgeschichtlichen Perspektive offenbart sich die katholische Schweiz als Produkt globaler Austauschprozesse, deren historischer Wandel innerhalb einer <geteilten Geschichte> verortet werden muss.³¹

Aufgrund ihrer immensen Öffentlichkeitsarbeit hatten Missionen schliesslich eine gewaltige Deutungs- und Wirkungskraft und gestalteten damit weit über das katholische Milieu hinaus das schweizerische Selbstverständnis und kollektive Gedächtnis mit. Sie banden die Schweizerinnen und Schweizer mit ihren Darstellungen und Repräsentationen in hegemoniale westliche Deutungsrahmen und Diskurse ein, in denen Selbst- und Fremdbilder sowie globale Verhältnisse in kolonialen Kategorien gedacht wurden. Dabei zeigen die missionarischen Rückwirkungen auf die Fastnachtskultur in den 1950er- und 1960er-Jahren bereits die persistente – teilweise bis heute nachklingende – Wirkmächtigkeit dieser generalisierenden Vorstellungen und Bilder. Entgegen dem Verständnis einer <helvetischen Insel> oder eines <Sonderfalles> war die Schweiz Teil einer länderübergreifenden Kolonialkultur, welche eine zentrale Rolle in der Ausgestaltung der *imagined community* Schweiz spielt(e).

Résumé**Incarner – Consolider – Entrelacer. Résonance des contacts culturels missionnaires en Suisse catholique dans les années 1950 et 1960**

Loin d'apparaître comme un ensemble homogène et hermétique, le milieu catholique suisse se constitue constamment par des échanges transculturels. A travers le mouvement missionnaire extraeuropéen, projet reposant sur des dons, et donc sur un intense travail de relations publiques, les catholiques ont été reliés au monde. L'exemple du carnaval montre comment les missions utilisent à leurs fins les traditions caractéristiques de la communauté catholique en transcendant ces rituels sur le plan culturel. Dans ce contexte, l'«Autre» est incarné par des enfants suisses déguisés, la foi et l'identité sont renforcées et les milieux catholiques sont intriqués dans le monde. Aussi, les missions inscrivent-elles les Suissesses et les Suisses dans des cadres de pensée et dans des discours occidentaux qui sont hégémoniques et dans lesquels sont construits les images de soi et de l'étranger ainsi que les rapports globaux selon des catégories coloniales.

(Traduction: Matthieu Gillibert)

Anmerkungen

- 1 Das Konzept des Milieus wurde von Mario Rainer Lepsius im Kontext Deutschlands für die Katholizismusforschung eingeführt. Er charakterisierte das katholische Sozialmilieu als «höchst geschlossenes» System. Mario Rainer Lepsius, «Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft», in Gerhard Albert Ritter (Hg.), *Die deutschen Parteien vor 1918*, Köln 1973, 56–80. In der schweizerischen Katholizismusforschung wird der Milieubegriff synonym zu den Termini der Sub- beziehungsweise Sondergesellschaft verwendet. Vgl. unter anderem Urs Altermatt, Franziska Metzger, «Milieu, Teilmilieus und Netzwerke. Das Beispiel des Schweizer Katholizismus», in Urs Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Freiburg 2003, 15–38.
- 2 Der aus der Akustik stammende Begriff der Resonanz wird hier für die Analyse der Rückwirkungen missionarischer Botschaften in den Ausgangsgesellschaften verwendet. Vgl. dazu Rebekka Habermas, Richard Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 2014.
- 3 Vgl. unter anderem Gerald Faschingeder, «Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte», *Historische Anthropologie* 10 (2002), 1–30; Richard Hölzl, «Aus der Zeit gefallen? Katholische Mission zwischen Modernitätsanspruch und Zivilisationskritik», in Christoph Bultmann, Jörg Rüpeke, Sabine Schmolinsky (Hg.), *Religionen in Nachbarschaft*, Münster 2012, 143–164; Siegfried Weichlein, «Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert», in Gisela Fleckenstein, Joachim Schmiedl (Hg.), *Ultramontanismus*, Paderborn 2005, 93–110.
- 4 Urs Altermatt, Josef Widmer, «Das Schweizerische Missionswesen im Wandel», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 43 (1987), 169–187, 270–290.
- 5 Urs Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*, Freiburg 1995.
- 6 Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne*, Zürich 1989.

- 7 Vgl. Mitchell Ash, «Von Vielschichtigkeiten und Verschränkungen. Kulturen der Wissenschaft – Wissenschaften in der Kultur», *Beiträge zur Wissensgeschichte* 30 (2007), 91–105.
- 8 Zu «cultural broker» vgl. unter anderem Margaret Connell Szasz, *Between Indians and White Worlds. The Cultural Broker*, Norman 2001.
- 9 Das Konzept der «imagined community» wurde in Bezug auf die Nation entwickelt und betont den Konstruktionscharakter sozialer Zusammengehörigkeit. Vgl. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991.
- 10 Für die Kommunikationsgemeinschaft als Instrumentarium zur Untersuchung von Mechanismen der Identitätsbildung vgl. Franziska Metzger, «Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft», *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005), 433–447.
- 11 Zur kulturgeschichtlichen Wende in der schweizerischen Katholizismusforschung vgl. unter anderem Urs Altermatt, «Plädoyer für eine Kulturgeschichte des Katholizismus», in Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung*, Paderborn 2004, 169–188; Altermatt (wie Anm. 1); Franziska Metzger, «Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung», *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 96 (2002), 145–170.
- 12 Die aufwendigste Mobilisierung betrieb die Missionsgesellschaft Bethlehem mit ihren Publikationen *Das kleine Bethlehem. Kindermonatsschrift der Missionsgesellschaft Bethlehem*, Immensee 1947–1962; *Petit Bethléem. Bulletin de la Société des missions étrangères de Bethléem pour la jeunesse scolaire de Suisse romande*, 1954–1968, und *Jugend-Bethlehem. Jugend-Missionszeitschrift der Missionsgesellschaft Bethlehem*, 1963–1966. Aber auch beispielsweise die Kapuziner riefen in ihrer Zeitschrift *Jung-Afrika. Missionsschrift der Schweizer Kapuziner für die Jugend*, 1932–1962, beziehungsweise *Salaam. Missionsschrift der Schweizer Kapuziner*, 1963–1966, umfangreich zur Fastnachtsaktion auf. Die gemeinsame Publikation erschien ab 1967 unter dem Titel *JUMI. Jugend + Mission. Katholische Jugendmissionszeitschrift* beziehungsweise *En mission: enfance missionnaire. Bulletin édité pour la jeunesse scolaire de Suisse romande*, 1967–1988.
- 13 Die Variationen äusserer Merkmale können in dem in Abbildung 1 abgedruckten Gedicht oder etwa in folgenden Versen nachvollzogen werden: «Missionsliedli nach der Melodie «Roti Röslü ...»», *Das kleine Bethlehem* 28 (1954), 13; «Gedichte für die Fastnachtssammlung», *Das kleine Bethlehem* 34 (1960), 25 f.
- 14 Exemplarisch: Unbetitelt Fotografie, *Das kleine Bethlehem* 27 (1953), 63. Wie in vielen anderen abgedruckten Fotografien ist hier nachvollziehbar, dass in den ersten Jahren der Fastnachtssammlung die «Afrikanerli» die gleichen Kostüme trugen wie die «Chinesli» und «Japanerli». Sie hoben sich rein durch die Schwärzung ihres Gesichts von den anderen Figuren ab.
- 15 Für die Anweisungen des «Missionsonkels» in der Bestellliste für Kleider und Gedichte zur Fastnachtssammlung siehe etwa *Das kleine Bethlehem* 35 (1961), 4: «P. S. betreffs Kopfbedeckung: Neger tragen Kruselhaar (Perücke). Chinesen und Japaner tragen Haartracht wie wir (keine Perücke). Chinesen pflegen Hüte zu tragen und Japanerinnen Blumen im Haar. Japaner sind weiss wie wir (nicht schminken). Der beiliegende Stift ist für die Augenbrauen.»
- 16 Für den vorgegebenen Erwartungshorizont durch die Mission vgl. etwa das Lied «Negerli singen», *Das kleine Bethlehem* 27 (1953), 11. Für die Wiederholung dieses Narrativs in den Erfahrungsberichten der Kinder exemplarisch «Nur der Hund knurrt die Negerlein an», *Das kleine Bethlehem* 28 (1954), 4 f., oder auch «Ein grosser schwarzer Hund», *Das kleine Bethlehem* 34 (1960), 21 f.
- 17 Obschon in den Quellen der rassistische Terminus dominiert, wird im Rahmen dieses Artikels – um eine weitere Perpetuierung des Begriffs zu vermeiden – die vereinzelt auftauchende Bezeichnung «Afrikanerli» verwendet.
- 18 Sitzungsprotokoll der Propagandakommission, 3/1966, Archiv der SMB, Luzern, unsortiert.
- 19 Vgl. Altermatt (wie Anm. 6), 318.

- 20 Zum Argument des sündhaften Verhaltens während der Fastnachtstage vgl. unter anderem «Bald ist Fasnacht», *Das kleine Bethlehem* 29 (1955), 2, oder «Die schlaun Füchslein», *Jugend-Bethlehem* 37 (1963), 3.
- 21 Exemplarisch für die missionarische Deutung des Sammelns als Opfergang «Warum wir für die Heidenkinder sammeln», *Das kleine Bethlehem* 32 (1958), 12, und für die Übernahme dieses Narrativs durch die Kinder der Erlebnisbericht «Fastnacht so edel wie noch nie», *Das kleine Bethlehem* 28 (1954), 4.
- 22 Vgl. unter anderem «Winterstürme an der Fastnacht 1949», *Das kleine Bethlehem* 26 (1951), 2; «Japaner, Chinesen und Neger durchwandern unser Dorf», *Jugend-Bethlehem* 36 (1965), 7; «Wer beteiligt sich an der Fastnachtssammlung?», *Jugend-Bethlehem* 40 (1966), 11.
- 23 Clara Wettach, «Gedicht für die Fastnachtssammlung», *Das kleine Bethlehem* 30 (1956), 11.
- 24 Vgl. dazu die Erlebnisberichte «Unser Besuch im Krankenhaus», *Das kleine Bethlehem* 31 (1957), 20; «So erlebten wir die Fastnachtssammlung 1961», *Das kleine Bethlehem* 36 (1962), 22; sowie «Missionare und Missionarinnen», *JUMI* 2 (1968), 24.
- 25 Für das Dividieren des gesammelten Geldes durch den Beitrag eines «Heidenkinderloskaufs» vgl. etwa «Helft uns helfen», *Das kleine Bethlehem* 29 (1955), 4–6.
- 26 So erklärte es der «Missionsonkel» der jugendlichen Leserschaft, vgl. «Im Plauderstübchen des Missionsonkels», *Jugend-Bethlehem* 37 (1963), 30.
- 27 Vgl. unter anderem «Schönste Fastnachtsfreuden», *Das kleine Bethlehem* 31 (1957), 22.
- 28 «Im Plauderstübchen des Missionsonkels», *Jugend-Bethlehem* 37 (1963), 77 f.
- 29 Für die Bastelanleitungen exemplarisch «Wir basteln ein Missionskässeli!», *JUMI* 3 (1969), 48.
- 30 «Du kannst die Welt in Bewegung bringen!», *Jugend-Bethlehem* 38 (1963), 23.
- 31 Paradigmatisch für die Perspektive der «geteilten Geschichte» Sebastian Conrad, Shalini Randeria, «Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt», in dies. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2002, 9–49.