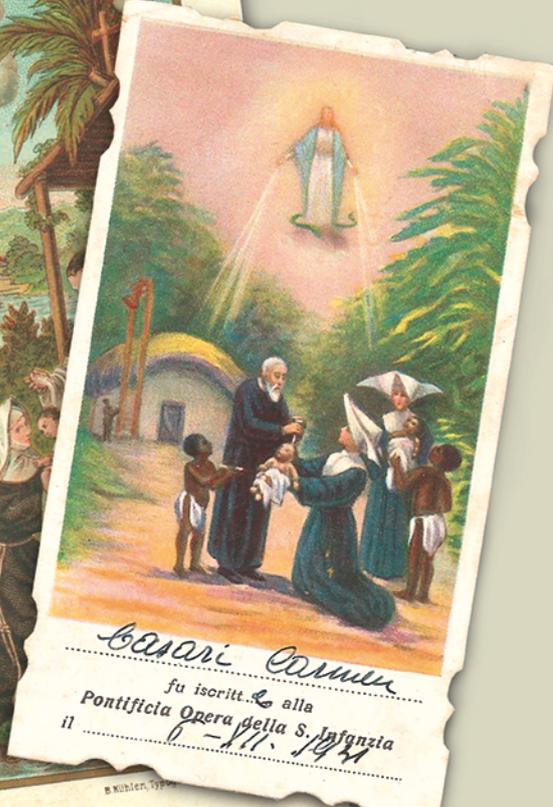


KATHARINA STORNIG

Spenden, Retten, Helfen

Das »ferne Kind«
und die Transnationalisierung
der Wohltätigkeit
1830 – 1930



Basari Comen
fu iscritt. alla
Pontificia Opera della S. Infanzia
il 6 - VII. 1894

Eigentl. d. Kindheit-Jesu-Verelnes, Aachen.

Maria Teresa
wurde in den Verein der heil. Kindheit aufgenommen
den 1. Mai 1899.

Wallstein

Katharina Stornig
Spenden, Retten, Helfen

Moderne europäische Geschichte

Begründet von Stefan Troebst und Hannes Siegrist

Herausgegeben von Claudia Kraft, Isabella Löhr,
Maren Röger und Martina Steber

Band 23

Katharina Stornig

Spenden, Retten, Helfen

Das »ferne Kind« und die
Transnationalisierung der Wohltätigkeit
1830–1930

WALLSTEIN VERLAG

Die Publikation wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Justus-Liebig-Universität Gießen gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 lizenziert.



Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z. B. Abbildungen, Schaubildern oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben). Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber.

© Katharina Stornig 2024,  <https://orcid.org/0000-0001-9024-6992>

Publikation: Wallstein Verlag GmbH, Göttingen 2024

www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond und der Myriad

Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf

Umschlagabbildung: Mitgliedskarte des Werks der Heiligen Kindheit, Aachen;

Mitgliedskarte des Werks der Heiligen Kindheit, Italien (beide Privatsammlung Katharina Stornig)

ISBN (Print) 978-3-8353-5609-2

ISBN (Open Access) 978-3-8353-8063-9

<https://doi.org/10.46500/83535609>

Inhalt

Einleitung	7
----------------------	---

ANFÄNGE (ca. 1830–1880)

1. Neue Geografien von Wohltätigkeit	39
1.1 Vereinsgründungen	43
1.2 Verflochtene Geschichten	55
1.3 Transnationale Spendenströme	67
1.4 Organisations- und Kommunikationsformen	74
1.5 Differenzierung, Profilierung und neue Konkurrenz	84
1.6 Zwischenfazit	97
2. Vom ›Retten‹ und ›Helfen‹ – Deutungen und Bedeutungen	99
2.1 Die Erzeugung des ›fernen Kinds‹	103
2.2 Der ›Loskauf‹ und die Quantifizierung der Wohltätigkeit	118
2.3 Individualisierung und Kommodifizierung durch Patenschaften	132
2.4 Vorgestellte Beziehungen des Helfens	146
2.5 Die Erzeugung des ›wohl­tätigen Kinds‹	154
2.6 Zwischenfazit	163

EXPANSIONEN (ca. 1880–1918)

3. Politiken der Wohltätigkeit	167
3.1 Neuer Fokus auf ›Afrika‹	170
3.2 Die Wege des Gelds	186
3.3 Nationale, internationale und koloniale Logiken	200
3.4 ›Deutsche‹ Spenden für ›Afrika‹ während des Ersten Weltkriegs?	216
3.5 Hierarchien und Ungleichheit	225
3.6 Zwischenfazit	230

4. Kinder zuerst?	233
4.1 Neuer Fokus auf ›die Kinder‹	236
4.2 Die Expansion des ›Loskaufs‹ als wohltätige Praxis	255
4.3 Biografische Repräsentationen von Leid und Hilfe	270
4.4 ›Kindheit‹ als Referenzpunkt	278
4.5 Bildsprache der transnationalen Wohltätigkeit	285
4.6 Neue Schattenseiten der Wohltätigkeit	293
4.7 Zwischenfazit	301

REKONFIGURATIONEN (ca. 1918 – 1930)

5. Das ›ferne Kind‹ im internationalen Fokus	305
5.1 Rettet die Kinder <i>revisited</i>	310
5.2 Das ›hungernde Kind‹ von heute und der Mitmensch von morgen	320
5.3 Spenden, ›Retten‹, ›Helfen‹ im <i>Save the Children Fund</i>	328
5.4 Vom ›Helfen‹ und ›Hilfe-Empfangen‹	344
5.5 Transnationale Wohltätigkeit in der Zwischenkriegszeit	354
5.6 Herausforderungen des ›Helfens‹	359
5.7 Zwischenfazit	372

Fazit	375
-----------------	-----

Dank	391
----------------	-----

Quellen- und Literaturverzeichnis	393
---	-----

Abbildungsverzeichnis	422
---------------------------------	-----

Einleitung

»Kinderbraut oder Kinderärztin? Machen Sie den Unterschied.« So steht es in fett gedruckten rosa Lettern auf dem Spendencoupon eines internationalen Kinderhilfswerks, den ich im Januar 2022 als Teil einer Werbesendung in meinem Briefkasten vorfand.¹ »An alle Frauen in Deutschland« gerichtet und mit einem Foto mehrerer dunkelhaariger Mädchen illustriert, bewirbt er Spendenpatenschaften für »Mädchen weltweit«: Mit einem monatlichen Beitrag von 28 Euro, also »nicht einmal 1 Euro oder 1 Kaffee pro Tag«, könnten Spenderinnen in Deutschland »einem Mädchen und seinem Umfeld nachhaltig helfen«.² Die insgesamt in kräftigem Rosa gehaltene³ Werbesendung repräsentiert die internationale Hilfe für Mädchen als eine Angelegenheit von Frauen. Schon das Anschreiben konfrontiert die »[I]ebe Leserin« mit einer Frage: »Was wäre aus Ihnen geworden, wenn Sie in einem Entwicklungsland aufgewachsen wären? Eine Haussklavin, eine Wasserträgerin, eine mit 13 zwangsverheiratete Ehefrau?«⁴ Damit operiert die Werbesendung mit einer Reihe undifferenzierter Annahmen. Dazu zählen die allgemeine Diskriminierung von Mädchen in sogenannten »Entwicklungsländern« bzw. ihre Kategorisierung als eine Gruppe besonders hilfsbedürftiger Menschen, ein westliches – jedoch zugleich universalisiertes – Verständnis von weiblicher Modernität sowie die Betonung der »helfenden« Handlungsmacht potenzieller Spender und Spenderinnen in den reichen Ländern des Nordens.

Diese Form der spendenwerbenden Ansprache, die auf einer radikal vereinfachten Botschaft von Bedürftigkeit und Hilfe, stereotypen Vorstellungen und einem Appell an wohlthätige Verantwortlichkeit über große Distanzen hinweg basiert, ist keine Erfindung der Gegenwart. Bereits in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts forderten mehrere christliche Vereine potenzielle Unterstützer und Unterstützerinnen in Europa dazu auf, für Menschen in geografisch fernen Ländern zu spenden, um auf diese Weise selbst wohlthätig aktiv und somit »helfend« tätig zu werden. Ähnlich wie die zitierte Werbesendung konfrontierten diese Vereine ihre Adressaten und Adressatinnen nicht nur mit einem bestimmten Bild von Bedürftigkeit in fernen Ländern, sondern boten ihnen auch die konkrete Aussicht, durch die gezielte Gabe einer zweckorientierten Spende, die Lage von hilfsbedürftigen Menschen in diesen Ländern zum – aus Sicht der Vereine – Positiven zu beeinflussen.

1 Kinderbraut oder Kinderärztin?, Werbesendung von *Plan International Deutschland e. V.*, Hamburg, Winter 2022.

2 Ebd.

3 Nicht nur sämtliche Überschriften, sondern auch das Kuvert der Werbesendung sind in kräftigem Rosa gehalten, das vermutlich Assoziationen sowohl von Weiblichkeit als auch von Ermächtigung erzeugen soll.

4 An alle Frauen in Deutschland, Werbesendung von *Plan International Deutschland e. V.*, Hamburg, Winter 2022.

Dies zeigt sich beispielsweise in den Werbeschriften des *Werks der Heiligen Kindheit*, einem katholischen Verein, der sich seit den 1840er und 1850er Jahren ausgehend von Frankreich international etablierte, um Spenden für die ›Rettung‹ nichtchristlicher Kinder und insbesondere Neugeborener in China zu generieren, die er als von Aussetzung und Tötung bedroht repräsentierte. Das *Werk der Heiligen Kindheit* wollte vor Ort katholische Stätten einrichten, in denen ungewollte Kinder abgegeben, untergebracht und von Missionsangehörigen zunächst getauft sowie – im Fall ihres Überlebens – versorgt und katholisch erzogen werden sollten. Finanziert werden sollte dieses Unterfangen durch möglichst umfangreiche Spenden der Katholiken und Katholikinnen Europas und bald auch Nordamerikas. Seine Protagonisten machten von Beginn an deutlich, dass das wohlthätige Handeln eines jeden einzelnen seiner Mitglieder Mitglieder bedeutsam war. Bereits die erste deutschsprachige Werbeschrift (1845) konstatierte, dass »nach der Berechnung der Missionäre jeder Theilnehmer an unserem Vereine durch seinen geringen Beitrag jährlich eine Seele retten« könne.⁵ Ähnlich wie die einleitend zitierte Werbesendung insinuierte das *Werk der Heiligen Kindheit* damit eine Vorstellung von ›helfender‹ Handlungsmacht und operierte mit einer radikal vereinfachten Botschaft. Es gab zahlreiche Druckschriften mit hochselektiven und komplexitätsreduzierten Erzählungen von kindlicher Not im fernen China heraus, verbreitete stereotype Darstellungen vermeintlich erbarmungsloser ›chinesischer‹ Eltern und appellierte nicht nur an ein universalisiertes christliches Versprechen von Erlösung durch die Taufe, sondern auch an bürgerliche Ideale von Kindheit, Familie und geschlechtsspezifischer Elternschaft, die im Europa des 19. Jahrhunderts große Strahlkraft entfalteten. Die frühen deutschen Werbeschriften des *Werks der Heiligen Kindheit* adressierten neben »alle[n] fühlenden Herzen« vor allem christliche Frauen und luden sie dazu ein, ihre ›mütterliche Natur‹ und Haltung gewissermaßen zu entgrenzen und sich der leidenden Kinder im fernen China zu »erbarmen«:

Besonders aber den christlichen Müttern legen wir den Erfolg unseres Werkes vertrauensvoll in die Hand und rufen ihnen zu [...]: Sehet sie, ja sehet sie, diese armen kleinen Kinder, deren Mütter ihr werden sollet, [...] betrachtet sie trotz der weiten Entfernung, wie sie ihre Händchen bittend zu euch emporheben, und euch nicht allein um dieses zeitliche Leben, sondern vor allem um die Heilige Taufe bitten! Sie werden sterben und Gott nie schauen, sie werden zu Hunderttausenden ertränkt, oder erwürgt, oder von Hunden und Schweinen gefressen werden, wenn ihr euch ihrer nicht erbarmet. Sie werden aber leben, wenn ihr sie an Kindesstatt annehmet; und dann werden

5 O.A., Der Verein der heiligen Kindheit. Geschichte seines Entstehens, seines Wachstums und gegenwärtigen Bestandes, Mainz 1845, S. 13.

sie lebendige Zeugen eurer christlichen Liebe seyn und durch ihre Gebete auf euch und eure Angehörigen unaufhörlich neue Gnaden herabziehen.⁶

Diese Form der Ansprache erzeugte erhebliche Resonanz. Das *Werk der Heiligen Kindheit* wurde in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts zu einer großen und international tätigen Organisation. Innerhalb von nur zwei Jahrzehnten gründete es ausgehend von Frankreich Niederlassungen u. a. in Belgien, den deutschsprachigen Ländern, Italien, den Niederlanden, Großbritannien, Kanada und den USA. Während Angaben zu den Mitgliederzahlen fehlen, verweisen die Auflage und Verbreitung der Vereinszeitschrift, die den Statuten zufolge jeweils in einer Gruppe von zwölf Mitgliedern zirkuliert und gelesen wurde, auf eine breite Mitwirkung. Allein die deutsche Ausgabe verzeichnete in den späten 1880er Jahren eine Auflage von 100.000 Stück;⁷ insgesamt erschienen die sogenannten »Annales De L'Œuvre De La Sainte Enfance« bzw. »Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit« in bis zu vierzehn Sprachen.⁸ Auch die Einnahmen des Vereins waren erheblich: Das *Werk der Heiligen Kindheit* generierte zwischen 1843 und 1863 über 13 Millionen, zwischen 1863 und 1883 über 42 Millionen und in seiner Hochphase zwischen 1883 und 1903 sogar mehr als 69 Millionen Franc, die es an diverse katholische Initiativen in China und darüber hinaus übermittelte.⁹ Damit war es ein wichtiger Akteur in der Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit, und es stand damit nicht allein.

Das vorliegende Buch argumentiert, dass sowohl das einleitend skizzierte Verständnis von transnational orientiertem Spenden als ›Helfen‹ als auch die zentrale Rolle, die Konstruktionen von Kindern und Kindheit in diesem einnehmen, Teil einer langen und verflochtenen Geschichte sind. Anders als von der historischen Forschung oft konstatiert,¹⁰ reichen die Anfänge dieser Geschichte nicht nur bis in die Nachkriegszeiten des 20. Jahrhunderts,

6 O.A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seines Entstehens und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, München 1852, S. 13f. Dieselbe Passage findet sich in o.A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seiner Entstehung und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, Aachen 1852, S. 15f. sowie in geringfügig anderer Formulierung in o.A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. 21. Für die Ansprache von Müttern in Nordamerika vgl. Hillary Kaell, The Holy Childhood Association on Earth and in Heaven. Catholic Globalism in Nineteenth-Century America, in: *American Quarterly* 74, 4 (2020), S. 827-851, hier S. 831.

7 Archivio Pontificia Opera della Santa Infanzia, Rom (POSI), Série E, 2 Allemagne (1850-1923), Heinrich Oster an Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit, 9. 4. 1889.

8 Henrietta Harrison, »A Penny for the Little Chinese«. The French Holy Childhood Association in China, 1843-1951, in: *American Historical Review* 113/1 (2008), S. 72-92, hier S. 73.

9 Bernard Arens, Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg 1922, S. 74.

10 Vgl. die Ausführungen zum Forschungsstand und insbesondere die gelisteten Arbeiten in Anm. 22 und 23.

sondern bis in die mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts zurück. In Europa warben diverse christliche Vereine bereits seit dieser Zeit mit dem Verweis auf bestehende religiöse, soziale oder kulturelle Bedürftigkeit in Teilen Asiens, Amerikas und Afrikas erfolgreich um Spenden. Ihren Aufrufen war gemeinsam, dass sie ihre Adressaten und Adressatinnen niemals bloß mit Narrativen von geografisch ferner Bedürftigkeit konfrontierten, sondern diese stets auch dazu einluden, durch gezielte wohlthätige Handlungen selbst ›helfend‹ tätig zu werden. Damit beförderten sie die Deutung von spezifischen Akten des wohlthätigen Gebens als transnationales ›Helfen‹, deren Überzeugungsmacht wesentlich auf der imaginierten Überbrückung zweier Spannungsfelder basierte. ›Helfen‹ erforderte demnach erstens die Herstellung einer bestimmten Vorstellung von Verbundenheit und Verantwortlichkeit über Distanz hinweg. Zweitens changierte es zwischen der Erzeugung von (emotionaler) Bewegt- oder Betroffenheit und potenzieller Ermächtigung, was nicht zuletzt dadurch verstärkt wurde, dass das ›ferne Kind‹ schon im 19. Jahrhundert als ein besonders hilfsbedürftiges und schutzwürdiges Wesen konstruiert wurde und als solches in der transnationalen Spendenwerbung längerfristig große Bedeutung erlangen sollte.

In der *longue durée* betrachtet, begegnet uns die Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit als Geschichte einer kulturellen Konfiguration, deren Ausgestaltung wesentlich auf grenzübergreifenden Kontakten und Verflechtungen, strukturellen Entwicklungen und sozialen Differenzierungen beruhte, die sich durch Makroprozesse wie Imperialismus, Kolonialismus und Missionierung formierten. Darüber hinaus steht die historische Entwicklung der transnationalen Wohltätigkeit in einem engen Zusammenhang sowohl mit tradierten Praktiken des religiös-wohlthätigen Gebens als auch der Entstehung eines philanthropischen Vereinswesens. Letzteres schuf neue Formen der Interessenvertretung und Mobilisierung und förderte die Entwicklung spezifischer Organisations- und Kommunikationsformen im transnationalen Raum. Dabei spielte insbesondere der gezielte Einsatz von Printmedien sowie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch die neuen Möglichkeiten der technischen Bildproduktion eine entscheidende Rolle. Schließlich ist die Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit nicht ohne eine Reihe kultureller Faktoren denkbar. Dazu zählen neben Geschlechterkonstruktionen auch bestimmte regional und sozial verankerte, jedoch universell gedachte Vorstellungen und Ideale von Kindern, Kindheit und Erwachsenen-Kind- bzw. Mutter-Kind-Beziehungen. Konstruktionen von ›fernen Kindern‹, so die erste zentrale These der vorliegenden Arbeit, bildeten seit dem 19. Jahrhundert ein wichtiges Element in der imaginierten Überbrückung der oben genannten Spannungsfelder. Wie gezeigt werden wird, erwies sich das ›ferne Kind‹, das in Abgrenzung von ›fernen Erwachsenen‹ konstruiert und in unterschiedlichen Nuancen als unschuldig, vulnerabel, hilflos, erzieh- oder formbar und jedenfalls als ›zu retten‹ markiert wurde, dabei von Beginn an als wirksames Instrument. Bezugnahmen auf das ›ferne Kind‹ ermöglichten es ›Helfenden‹,

sich gleichzeitig mit den als ›bedürftig‹ konstruierten Gruppen oder Gesellschaften zu solidarisieren und sich von diesen abzugrenzen. Denn das wohl­ tätige Engagement für Kinder war auch ein zukunftsorientiertes Programm und nährte vielfach die Hoffnung, deren Herkunftsgesellschaft mittelfristig religiös und kulturell zu verändern.¹¹

Dieses Buch untersucht die Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit mit einem Fokus auf das deutschsprachige Europa im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Es fragt nach der geografischen und sozialen Erweiterung wohl­ tätiger Handlungsräume und konzentriert sich dafür auf eine Reihe von Vereinen und Organisationen, die materielle und spirituelle Unterstützung für Menschen und insbesondere Kinder in Teilen Asiens und Afrikas generierten. Im Zentrum steht das *Werk der Heiligen Kindheit* (1843) als eine frühe, dezidiert kinderorientierte und im deutschsprachigen Europa monetär lang­ fristig sehr erfolgreiche Gründung. Darüber hinaus werden für jeweils bestimmte Zeiträume weitere Vereine und Initiativen in den Blick genommen, die in bestimmten Phasen besondere wohl­ tätige Aufmerksamkeit sowie Ein­ nahmen generierten und dabei – in unterschiedlichem Ausmaß – auch mit Vorstellungen von Kindern und Kindheit operierten. Dazu zählen der *Verein zur Unterstützung der armen N[...]kinder*¹² (1852), die *Norddeutsche Missions­ gesellschaft* (NMG, 1836), die Antisklaverei-Sammlung der Katholischen Kirche (1889), der *Evangelische Afrika-Verein* (1893) und die *St. Petrus Claver Sodalität* (1894). Um übergreifende Entwicklungen, Verflechtungen und Bezüge herauszuarbeiten, werden punktuell weitere Organisationen – insbesondere diverse Missionsvereine sowie der nach Ende des Ersten Weltkriegs gegründete *Save the Children Fund* (SCF, 1919) – berücksichtigt. Zeitlich stehen die Jahre zwischen ca. 1830 und 1930 im Fokus. Die Untersuchung berücksichtigt somit das Aufkommen eines religiösen Internationalismus und imperiale Expansionsbestrebungen im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts, die Entstehung neuer missionarisch-wohl­ tätiger Initiativen im Zuge des deutschen bzw. europäischen Kolonialismus seit den 1880er Jahren und schließlich die Aktivitäten der großen internationalen Kinderhilfswerke in der Zwischen­ kriegszeit. Das chronologische Ende der Studie um 1930 ergibt sich einerseits durch den Aufstieg neuer Akteure und die Herausbildung neuer Strukturen in der transnationalen Kinderhilfe und andererseits durch die weitreichenden Veränderungen, welche die neuen Sammlungs- und Devisengesetze sowie der

11 Für eine Theoretisierung der Spannung im Zugang zu Kindern als Kinder von heute und Erwachsene der Zukunft vgl. Emma Uprichard, *Children as ›Being and Becoming‹*. *Children, Childhood and Temporality*, in: *Children & Society* 22 (2008), S. 303–313.

12 Um das beleidigende N-Wort im Fließtext zu vermeiden, werden entsprechende Nennungen in Namen, Zitaten und Fußnoten abgekürzt. Dies gilt nicht für das Quellen- und Literaturverzeichnis, um alle Angaben transparent zu halten.

Aufstieg des Nationalsozialismus für die grenzüberschreitenden Aktivitäten der Vereine in Deutschland bedeuteten.¹³

Dieser lange Untersuchungszeitraum ist notwendig, um die Relevanz der christlichen Vereine für die Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit vollumfänglich herauszuarbeiten. Letztere liegt, so die zweite zentrale These dieses Buchs, insbesondere in ihrer kulturellen Dimension: Sie erzeugten, beförderten, reproduzierten und stabilisierten eine spezifische Kultur des transnationalen Helfens, deren Implikationen nicht nur weitreichend, sondern auch längerfristig wirksam waren. Diese Kultur des transnationalen Helfens resultierte aus der Entstehung und dem Ineinandewirken von Strukturen, Diskursen und Praktiken sowie wirkmächtiger Selbst- und Fremdrepräsentationen. Sie basierte auf diversen Vorstellungen, Kategorien und Haltungen des wohlätigen Gebens als ›Helfen‹, die sich wesentlich dadurch auszeichneten, dass sie die jeweils ent- oder bestehenden Asymmetrien zugleich zementierten und beherrschbar machten. Damit war die Kultur des transnationalen Helfens gleichzeitig Produkt und Produzentin sozialer Positionierungen sowie vorgestellter Verbindungen und Beziehungen zwischen vermeintlich bedürftigen und helfenden Individuen oder Kollektiven in verschiedenen Teilen der Welt.

Die im Rahmen dieser Studie untersuchten Leitfragen betreffen folglich die historischen Anfänge und die Entwicklung der organisierten Wohltätigkeit über große geografische Distanzen und Zeiträume. Wann, warum und auf welche Weise kam es überhaupt dazu, dass Menschen, vor allem Kinder in Teilen Asiens und Afrikas in den Fokus christlicher Vereine rückten und zum Gegenstand wohlätigen Handelns ihrer Unterstützerguppen wurden? Im Fokus stehen dabei nicht theologische Argumentationen oder die ›wirklichen‹ Motivlagen von Vereinsleitungen, sondern vielmehr die kulturellen Vorstellungen und Muster, die sie in der Spendenkommunikation und Vereinsarbeit (re-)produzierten. Dabei wird aufgezeigt, dass jeweils spezifisch markierte ›ferne Kinder‹ von Beginn an eine wichtige Rolle spielten, und außerdem nach den unterschiedlichen Funktionen und politischen Implikationen dieser Kinderzentrierung in den jeweiligen historischen Kontexten gefragt. Das Buch analysiert ferner die geschlechts- und altersspezifische Ansprache potenzieller Spender und Spenderinnen zu unterschiedlichen Zeitpunkten und reflektiert die weitreichenden Implikationen einer wohlätigen Unterstützung ›ferner Kinder‹ für die (vorgestellten) Beziehungen zu den jeweiligen Weltregionen und den dort lebenden Erwachsenen.

13 Für das *Werk der Heiligen Kindheit* in Deutschland betont dies Wilhelm Jansen, *Das Päpstliche Missionswerk der Kinder in Deutschland. Seine Entstehung und seine Geschichte bis 1945*, Mönchengladbach 1970, S. 85-90. Vgl. außerdem Simone Höller, *Das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland 1933-1945*, Paderborn u. a. 2009, S. 45, 161-178 und 199-241.

Um die kulturelle Dimension der Vereinsaktivitäten herauszuarbeiten, werden außerdem die Formen, Handlungen und Praktiken des wohlthätigen Gebens untersucht, die die Vereine entwickelten und als transnationales ›Helfen‹ deuteten und bewarben. Wie operierten die Vereine und wie sprachen sie über ihre Aktivitäten? Mit welchen Inhalten, Erzählungen, Bildern, Symbolen und Vorstellungen von Bedürftigkeit und Hilfe propagierten sie ihre jeweiligen Programme und zu welchen Selbst- und Fremdpositionierungen luden sie Unterstützer und Unterstützerinnen ein? Welche Kategorien von als ›bedürftig‹ oder ›helfend‹ markierten Menschen entwickelten sie und welche Rolle spielten soziale Differenzierungen und kulturelle Konstruktionen von Alter, Geschlecht, Herkunft oder Hautfarbe in diesem Zusammenhang? Wie reagierten Unterstützer und Unterstützerinnen auf solche Einladungen zur aktiven Wohlthätigkeit über große geografische Distanzen hinweg? Thematisiert werden ferner die Standards und Praktiken, die die untersuchten Vereine entwickelten, um ›Hilfe‹ in Form von Spenden zu sammeln und zu verteilen. Wie zu zeigen sein wird, verwiesen wohlthätige Einnahmen nicht nur auf die Existenz lokaler, regionaler, nationaler und transnationaler Verbindungen, sondern konstituierten diese zugleich selbst mit; das Sammeln, Verrechnen und Verteilen von Spenden erforderten vielfache Interaktionen und Austausch. Um diese Verbindung in ihrer Reichweite zu vermessen, untersucht das Buch außerdem die Wege und kulturellen Deutungen wohlthätiger Einnahmen aus dem deutschsprachigen Europa und fragt nach den Strukturen, Verfahren und Prozessen, mittels derer über ihre Verteilung bestimmt wurde. Auf diese Weise sollen das Verhältnis zwischen wohlthätigem Geben und breiteren kulturellen, sozialen und politischen Entwicklungen im Untersuchungszeitraum herausgearbeitet und die inhärenten Logiken der Kultur des transnationalen Helfens näher bestimmt werden.

Das Buch geht in der Untersuchung dieser Fragen und Aspekte von der einleitend skizzierten Beobachtung aus, dass im deutschsprachigen Europa seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Reihe christlicher Vereine entstand, die wohlthätige Handlungen zugunsten von als bedürftig konstruierten Gruppen von Menschen und insbesondere Kindern in China sowie in Teilen Afrikas propagierten und inspirierten. Diese Vereine waren einerseits fest in der christlichen Tradition des freiwilligen Gebens für als arm oder bedürftig markierte Menschen verankert. Andererseits wurden sie im Kontext der wieder auflebenden Missionsbewegung gegründet und standen damit in engem Zusammenhang mit europäischen Evangelisierungs- und Expansionsbestrebungen. Ihre Entwicklung war mit Prozessen wie Missionierung, Nationalisierung, Internationalisierung, Imperialismus oder Kolonialismus auf eine komplexe Weise eng verflochten, die im Rahmen der Untersuchung näher zu bestimmen ist. Darüber hinaus wird transnationalen Verbindungen, Bezugnahmen, Abgrenzungen und Transfers große Aufmerksamkeit geschenkt, um die Vereinsaktivitäten im deutschsprachigen Europa in breitere Entwicklungen einzu-

ordnen.¹⁴ Während die untersuchten Vereine jeweils spezifische Zielsetzungen verfolgten und – damit einhergehend – auch bestimmte Auffassungen von Bedürftigkeit und Hilfe formulierten, einte sie die Entwicklung eines medial verfassten und monetär erfolgreichen Programms des transnationalen Gebens: Sie generierten und verteilten teilweise erhebliche Summen über nationale und kontinentale Grenzen hinweg und trugen auf diese Weise zu einer Entgrenzung und nachhaltigen geografischen Neuausrichtung der Wohltätigkeit im deutschsprachigen Europa bei. Sie alle propagierten das Bild einer europäischen christlich-wohltätigen Anstrengung für die ›Hilfe‹ oder ›Rettung‹ von als ›arm‹ oder ›bedürftig‹ konstruierten Menschen und insbesondere Kindern in verschiedenen Regionen der Welt. Damit verbanden sie das Lokale mit dem Transnationalen und etablierten ferne Weltregionen als potenzielle Handlungsräume wohltätiger Christen und Christinnen in Europa.

Indem die vorliegende Studie christliche und insbesondere katholische Vereine als wichtige Akteure in einer längeren Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit befragt, thematisiert sie die religiösen und kolonialen Wurzeln einer heute oft als säkular diskutierten Praxis. Damit unterscheidet sie sich von vielen bisherigen Forschungsarbeiten, die zum einen meist einzelne Vereine oder Initiativen in den Blick nahmen¹⁵ und diese zum anderen v. a. in religions-, missions- oder kolonialgeschichtlicher Perspektive untersuchten.¹⁶ Wenngleich

14 Zur Rekonfiguration von Religion und religiösen Akteuren als global relevante Faktoren im 19. Jahrhundert vgl. Christopher Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914*, Malden und Oxford 2005.

15 Zum *Werk der Heiligen Kindheit* mit Fokus auf Frankreich und China bzw. Nordamerika vgl. Harrison, »A Penny«; Sophie Heywood, *Missionary Children. The French Holy Childhood Association in European Context, 1843-c.1914*, in: *European History Quarterly* 45/3 (2015), S. 446-466; Kaell, *The Holy*. Für eine umfassende Studie über die vom Verein zur Unterstützung der armen N[...]kinder mitfinanzierte *Pia opera pel riscatto delle fanciulle more* vgl. Ute Küppers-Braun, *Gekauft im Namen des Herrn. Afrikanische Kindersklaven in europäischen Klöstern im 19. Jahrhundert*, Münster 2021. Für den größten und monetär relevantesten katholischen Verein, das sogenannte *Werk der Glaubensverbreitung* vgl. Richard Drevet, *Le Financement des missions catholiques au XIXème siècle, entre autonomie laïque et centralité romaine. L'Œuvre de la Propagation de la Foi (1822-1922)*, in: *Chrétiens et sociétés* 9 (2002), S. 79-114; Frederike Schotters, *Mission und Geld. Wie das Œuvre de la Propagation de la Foi seine Mittel verteilte*, in: *Werkstatt Geschichte* 88/2 (2023), S. 29-42.

16 Walter Sauer, *Katholisches Vereinswesen in Wien. Zur Geschichte des christlich-sozial-konservativen Lagers vor 1914*, Salzburg 1980, S. 83-85; Gerald Faschingeder, *Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missions-eifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie*, in: *Historische Anthropologie* 10/1 (2002), S. 1-30; Siegfried Weichlein, *Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert*, in: Gisela Fleckenstein/Joachim Schmiedl (Hrsg.), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005, S. 93-109; Paul Jenkins, *Was ist eine Missionsgesellschaft?*, in: *Landeskirchliches Museum Ludwigsburg* (Hrsg.), *Der ferne Nächste. Bilder der Mission – Mission in Bildern 1860-1920*, Ludwigsburg 1996, S. 21-24; Rebekka Habermas, *Colonies in the Countryside. Doing Mission in Imperial*

diese Arbeiten wichtige Ergebnisse produzierten und für die vorliegende Untersuchung von hoher Relevanz sind, soll im Folgenden mit der Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit eine weitere Perspektive eröffnet werden.¹⁷ Das vorliegende Buch nimmt die Vereine zum Ausgangspunkt, um die Entstehung, Konsolidierung und Entwicklung der transnationalen Wohltätigkeit im deutschsprachigen Europa herauszuarbeiten. Es konzentriert sich deshalb weniger auf die Spezifika einzelner Vereine oder die (konfessionellen) Unterschiede zwischen den diversen Initiativen. Vielmehr fragt es nach übergreifenden Entwicklungen, synchronen und asynchronen Transfers, Bezügen und Gemeinsamkeiten zwischen den untersuchten Vereinen und ihrer Organisation, den Aktivitäten, Bezugnahmen und der kulturellen Praxis.

Eine solche Lesart christlicher Vereine als Akteure einer Transnationalisierung der Wohltätigkeit, so die dritte These dieses Buchs, macht einige übergeordnete Charakteristika sichtbar, die in der Forschung bislang nur punktuell Beachtung fanden. So entwickelten sie etwa spezifische Formen der Organisation und der Kampagnenführung, die für die transnationale Wohltätigkeit nachhaltig relevant waren. Sie schufen bzw. popularisierten vereinsübergreifend neue Spendenzwecke, verbreiteten wirkmächtige Vorstellungen und Kategorisierungen von ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹ und erzeugten auf diese Weise Wissen über geografisch ferne Länder, Bevölkerungen und Menschen. Insgesamt entwickelten die Vereine eine effektive Spendenwerbung und -kommunikation, organisierten Sammlungen, nutzten und erweiterten kirchliche Infrastrukturen, setzten auf den massiven Einsatz von Medien und verteilten Spendengelder. Darüber hinaus etablierten sie ein Set von Praktiken zur Generierung von Spenden für geografisch ferne Länder und Menschen. Damit beförderten sie die Deutung von Akten des zweckgebundenen Gebens als Ausdruck transnationaler Verbundenheit bzw. ›Hilfe‹ und erweiterten Vorstellungen von helfender Handlungsmacht. Einige dieser Praktiken – wie etwa diverse Frühformen der transnationalen (Spenden-)Patenschaft – erwiesen sich in der internationalen Hilfe

Germany, in: *Journal of Social History* 50/3 (2017), S. 502-517; Claude Prudhomme, *L'argent des missions et les enjeux du pouvoir*, in: Michel Aubrun u. a. (Hrsg.), *Entre idéal et réalité. Actes du colloque international d'Histoire Finances et religion du Moyen-Âge à l'époque contemporaine*, Clermont-Ferrand 1994, S. 367-387; Bernd-Stefan Grewe u. a. (Hrsg.), *Freiburg und der Kolonialismus. Vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus*, Freiburg 2018; Rebecca Loder-Neuhold, *Crocodiles, Masks and Madonnas. Catholic Mission Museums in German-Speaking Europe*, Dissertation, Universität Uppsala 2019; Richard Hölzl, *Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830-1960)*, Frankfurt a. M. und New York 2021.

- 17 Für einen solchen Zugang mit Fokus auf Frankreich und die Vereinigten Staaten vgl. Harrison, »A Penny«; Bertrand Taithe, *Pyrrhic Victories? French Catholic Missionaries, Modern Expertise, and Secularizing Technologies*, in: Michael Barnett/Janice Gross Stein (Hrsg.), *Sacred Aid. Faith and Humanitarianism*, Oxford und New York 2012, S. 166-187; Hillary Kaell, *Christian Globalism at Home. Child Sponsorship in the United States*, Princeton 2020.

für Kinder als langfristig erfolgreich; sie entfalteten teils nachhaltige und nicht intendierte Wirkungen und wurden etwa im Aufbau der neuen Kinderhilfswerke in der Zwischenkriegszeit adaptiert und erneuert. Die Forschung hat die längere Entstehungsgeschichte solch effektiver und monetär bis in die Gegenwart erfolgreicher Praktiken der Wohltätigkeit bislang kaum reflektiert und diese stattdessen als Neuerungen von Hilfsorganisationen des 20. Jahrhunderts beschrieben.¹⁸

Stand der Forschung

Obwohl die Geschichte des transnationalen Helfens in den letzten Jahren verstärkt in den Fokus der historischen Forschung rückte, fanden christliche Vereine und Organisationen in geschichtswissenschaftlichen Arbeiten über lange Zeit nur wenig Berücksichtigung. Dies ist erstens damit zu erklären, dass die im Folgenden untersuchten religiösen Vereine wie das *Werk der Heiligen Kindheit* primär als Missions- oder Sammelvereine charakterisiert und analysiert wurden.¹⁹ Wenngleich dabei ohne Zweifel ihre zentrale Tätigkeit – das möglichst umfassende Sammeln von Spendengeldern als Grundlage für den Auf- und Ausbau der christlichen Missionstätigkeit in den verschiedenen Teilen der Welt – zur Sprache kam, wurden doch andere ebenso zentrale Aspekte außer Acht gelassen. Die genannten Vereine warben eben nicht ganz allgemein oder in nicht weiter spezifizierten Begriffen oder Kategorien um Unterstützung für

18 Dies ist insbesondere für den *Save the Children Fund* der Fall, dessen individualisierende und mediale Formen der Spendenwerbung wiederholt als neu oder innovativ bezeichnet wurden. Vgl. Emily Baughan, »Every Citizen of Empire Implored to Save the Children!«. Empire, Internationalism and the Save the Children Fund in Inter-War Britain, in: *Historical Research* 86, Nr. 231 (2013), S. 116-137, hier S. 131; Heide Fehrenbach, *Children and Other Civilians. Photography and the Politics of Humanitarian Image-Making*, in: Dies./Davide Rodogno (Hrsg.), *Humanitarian Photography. A History*, Cambridge und New York 2015, S. 179-182; Dominique Marshall, *International Child Saving*, in: Paula Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the Western World*, Oxon und New York 2015, S. 469-490, hier S. 480; Sara Fieldston, *Raising the World. Child Welfare in the American Century*, Cambridge und London 2015, S. 7; Laura Suski, *Children, Suffering, and the Humanitarian Appeal*, in: Richard Ashby Wilson/Richard D. Brown (Hrsg.), *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, New York 2009, S. 202-222, 212f. Wichtige Ausnahmen bilden Taihe, Pyrrhic; Kaell, Christian.

19 Sauer, *Katholisches*, S. 83-86; Drevet, *Le Financement*; Faschingeder, *Missionsgeschichte*; Gerald Faschingeder, *Mission braucht Institution. Missionsgesellschaften im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in: Bernd Hausberger (Hrsg.), *Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*, Wien 2004, S. 151-178; Weichlein, *Mission*; Johannes Theisen, *Das katholische Milieu und der Kolonialismus*, in: Grewe u. a., *Freiburg und der Kolonialismus. Vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus*, Freiburg 2018, S. 81-105.

›die Missionen‹ oder ›zu missionierende‹ Bevölkerungen. Im Gegenteil, sie erzeugten und bewarben in ihren Kampagnen Kategorien von als (besonders) ›bedürftig‹ markierten Menschen – wie beispielsweise ›ferne Kinder‹ – und warben für konkrete Gruppen, Räume oder Projekte. Ihre Spendenwerbung verknüpfte meist übergeordnete religiöse mit säkularen Elementen und verbreitete auf diese Weise unterschiedliche Vorstellungen von (religiös, kulturell und materiell bedingter) Bedürftigkeit unter ihren Unterstützerkreisen in Europa. Die meisten Vereine zielten auf die Teilnahme der Massen und definierten in ihren breit angelegten Mobilisierungskampagnen konkrete Spendenzwecke. Sie verknüpften wohltätige Akte des Gebens mit bestimmten Erzählungen von effektiver Hilfe und erzeugten auf diese Weise Vorstellungen von transnationaler Verbundenheit und moralischer Verantwortung. Wie zu zeigen sein wird, erfuhr Geld dabei eine enorme religiöse und moralische Aufladung; die Gabe einer bestimmten Summe galt im Kontext der Vereine oft als quantifizierbare Hilfe. Auf diese Weise ermächtigten die Vereine ihre Unterstützer und Unterstützerinnen vermeintlich dazu, Leid in fernen Ländern effektiv zu lindern. Damit engagierten sie sich auch in Bereichen, die dem Politikwissenschaftler Michael Barnett zufolge für das Feld der humanitären Hilfe relevant werden sollten, kommen jedoch in der entsprechenden Historiografie bislang nur am Rande vor.²⁰ Wenngleich die Aktivitäten der Vereine freilich nicht als ›humanitär‹ zu qualifizieren sind, müssen ihre Aktivitäten für eine längere Geschichte des transnationalen Helfens dennoch als von hoher Relevanz begriffen werden. Ihre Rollen und Funktionen in dieser Geschichte reichten über die gelegentlich konstatierte Teilnahme an entstehenden Spendenmärkten hinaus.²¹ Die Vereine etablierten die Spendenwerbung und -bindung als einen eigenständigen Bereich ihrer Tätigkeit, der primär auf hohe Einnahmen bzw. Beteiligung und nicht auf eine angemessene Darstellung von Bedürftigkeit und Hilfe zielte.

Die lange fehlende tiefgehende Berücksichtigung religiöser Vereine im Rahmen einer umfassenden Geschichte des transnationalen Helfens ist zweitens damit zu erklären, dass sich neuere Studien zum Thema zumeist auf das 20. Jahrhundert konzentrierten. Insbesondere für die Bundesrepublik wurde ein deutlicher Trend zur »Internationalisierung der Spendenzwecke« erst mit der verstärkten Mediatisierung, der entstehenden Entwicklungshilfe, der Gründung der konfessionellen Dritt-Welt-Aktionen und dem Auftreten neuer Organisationen

20 Michael Barnett, *Humanitarianism Transformed*, in: *Perspective on Politics* 3/4 (2005), S. 723-740, 724.

21 Diese Rolle beschreiben u. a. Chantal Verdeil, *Missions, Charity, and Humanitarian Action in the Levant (19th-20th Century)*, in: Inger Marie Okkenhaug/Karène Sanchez Summerer (Hrsg.), *Christian Missions and Humanitarianism in The Middle East, 1850-1950*, Leiden 2020, S. 21-37; Sarah Roddy u. a., *The Charity Market and Humanitarianism in Britain, 1870-1912*, London u. a. 2019, S. 100 f.

seit den späten 1950er Jahren konstatiert.²² Eine ähnliche Schwerpunktsetzung findet sich auch in jüngeren Arbeiten zur Geschichte der humanitären Hilfe, die zwar teilweise durchaus längere Periodisierungen vornahmen und die Anfänge des Humanitarismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verorteten, entscheidende Entwicklungen und Zäsuren jedoch – je nach Schwerpunktsetzung und Perspektive – überwiegend in der Zeit nach 1918 oder nach 1945 sahen und damit den Entwicklungen im 20. Jahrhundert deutlich größere Aufmerksamkeit widmeten.²³

Ähnliches gilt für die zahlreichen neueren Arbeiten zur Geschichte der internationalen Hilfe für Kinder. Diese wichtigen Studien privilegierten meist Initiativen aus dem angloamerikanischen Kontext und erklärten die Gründung und Ausbreitung neuerer Initiativen und Organisationen überwiegend vor dem Hintergrund der Beobachtung und Erfahrung kindlichen Leidens im Europa der Kriegs- und Nachkriegszeiten.²⁴ Historikerinnen wie

- 22 Gabriele Lingelbach, *Spenden und Sammeln. Der westdeutsche Spendenmarkt bis in die 1980er Jahre*, Göttingen 2009, S. 298. Zum Thema Not- und humanitäre Hilfe oder internationale Solidarität vgl. Michael Vössing, *Humanitäre Hilfe und Interessenpolitik. Westdeutsches Engagement für Vietnam in den 1960er und 1970er Jahren*, Göttingen 2018; Florian Hannig, *Am Anfang war Biafra. Humanitäre Hilfe in den USA und der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt a. M. und New York 2020; Dietmar Süß, *Den Kapitalismus bearbeiten. Solidarität, ›Dritte-Welt-Bewegung‹ und der Kampf gegen den ›Neoliberalismus‹ seit den 1970er Jahren*, in: Thomas Kroll/Bettina Severin-Barboutie (Hrsg.), *Wider den Kapitalismus. Antikapitalismen in der Moderne*, Frankfurt a. M. und New York 2021, S. 159-184. Für die Entwicklungshilfe vgl. Hubertus Büschel, *Hilfe zur Selbsthilfe. Deutsche Entwicklungsarbeit in Afrika 1960-1975*, Frankfurt a. M. und New York 2014; Corinna R. Unger, *International Development. A Postwar History*, London u. a. 2018. Für eine Mediengeschichte der humanitären Hilfe vgl. Heide Fehrenbach/Davide Rodogno (Hrsg.), *Humanitarian Photography. A History*, Cambridge und New York 2015; Johannes Paulmann (Hrsg.), *Humanitarianism and Media. 1900 to the Present*, Oxford und New York 2019.
- 23 Michael Barnett, *Empire of Humanity. A History of Humanitarianism*, Ithaca und London 2011; Johannes Paulmann, *Conjunctures in the History of International Humanitarian Aid during the Twentieth Century*, in: *Humanity. An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 4/2 (2013), 215-238; Silvia Salvatici, *A History of Humanitarianism. In the Name of Others*, Manchester 2019.
- 24 Für den Ersten Weltkrieg vgl. Emily Baughan, *Saving the Children. Humanitarianism, Internationalism and the British Empire, 1915-1970*, Berkeley 2020; Baughan, »Every Citizen«; Dominique Marshall, *Peace, War and the Popularity of Children's Rights in Public Opinion, 1919-1959. The League of Nations, the United Nations and the Save the Children International Union*, in: James Marten (Hrsg.), *Children and War. An Anthology*, New York 2002, S. 184-199; Dominique Marshall, *The Rise of Coordinated Action for Children in War and Peace. Experts at the League of Nations, 1924-1945*, in: Davide Rodogno u. a. (Hrsg.), *Shaping the Transnational Sphere. Transnational Networks of Experts and Organizations (c. 1850-1930)*, Oxford und New York 2014, S. 82-107; Joëlle Droux, *Life during Wartime. The Save the Children International Union and the Dilemmas of Wartime Relief*, in: Johannes Paulmann (Hrsg.), *Dilemmas*

Joëlle Droux, Dominique Marshall und Emily Baughan haben wegweisende Arbeiten über die Entstehung und Bedeutung der internationalen Kinderhilfe und -rechte vorgelegt. Sie erklären die Gründung der in beiden Bereichen federführenden *Save the Children International Union* 1920 sowohl mit dem Bedürfnis wachsender Bevölkerungskreise, die Not von Kindern und Kriegswaisen zu lindern, als auch mit dem Wunsch ihrer Protagonisten und Protagonistinnen, durch die grenzübergreifende Hilfe für Kinder eine bessere und friedvollere Zukunft zu gestalten.²⁵ Die explizite Ausdehnung dieser Initiativen auf andere Kontinente verfolgten *Save the Children* und andere Organisationen demnach erst 1931 mit der Durchführung einer internationalen Konferenz für »afrikanische Kinder«.²⁶ In der vorliegenden Studie bildet Letztere hingegen den chronologischen End- und nicht den Ausgangspunkt.

Drittens erklärt sich die Nichteinbeziehung der untersuchten Vereine in die Geschichte des transnationalen Helfens aus dem Umstand, dass viele Arbeiten in diesem Bereich eher säkular orientierte Akteure oder internationale Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen in den Blick nahmen, deren potenzielle Anknüpfungen an unterschiedliche religiöse Organisationen, Formen, Praktiken oder Deutungen des »Helfens« folglich kaum untersucht wurden.²⁷ Von einigen

of Humanitarian Aid in the Twentieth Century, Oxford 2016, S. 185-206; Friederike Kind-Kovács, The Great War, the Child's Body and the American Red Cross, in: *European Review of History* 23/1-2 (2016), S. 33-62; Friederike Kind-Kovács, The Heroes' Children. Rescuing the Great War's Orphans, in: *Journal of Modern History* 19/2 (2021), S. 183-205. Für den Zweiten Weltkrieg vgl. Tara Zahra, *The Lost Children. Reconstructing Europe's Families after World War II*, Cambridge und London 2011; Fieldston, *Raising*; Maggie Black, *Children First. The Story of UNICEF. Past and Present*, Oxford und New York 1996; Jennifer M. Morris, *The Origins of UNICEF, 1946-1953*, Lanham u. a. 2015. Eine wichtige Ausnahme bildet ein Handbuchbeitrag von Dominique Marshall, der die Anfänge eines »International Child Saving« auf die Jesuitenmissionen der Frühen Neuzeit datiert: Marshall, *International*.

- 25 Joëlle Droux, *A League of Its Own? The League of Nations' Child Welfare Committee (1919-1936) and International Monitoring of Child Welfare Policies*, in: Magaly Rodríguez García u. a. (Hrsg.), *The League of Nations' Work on Social Issues. Visions, Endeavours and Experiments*, Genf 2016, S. 89-103; Dominique Marshall, *The Construction of Children as an Object of International Relations. The Declaration of Children's Rights and the Child Welfare Committee of League of Nations*, in: *International Journal of Children's Rights*, 7/2 (1999), S. 103-147; Baughan, *Saving*.
- 26 Dominique Marshall, *Children's Rights in Imperial Political Cultures. Missionary and Humanitarian Contributions to the Conference on the African Child of 1931*, in: *International Journal of Children's Rights* 12 (2004), S. 273-318; Baughan, *Saving*, S. 78-104.
- 27 Vgl. u. a. Maggie Black, *A Cause for Our Times. Oxfam – The First Fifty Years*, Oxford 1992; Black, *Children First*; Heike Wieters, *The NGO CARE and Food Aid from America, 1945-80. »Showered with Kindness?«*, Manchester 2017; Gregory R. Witkowski/Arnd Bauerkämper (Hrsg.), *German Philanthropy in Transatlantic Perspective. Perceptions, Exchanges and Transfers since the Early Twentieth Century*, Cham 2016; Lasse Heerten, *The Biafran War and Postcolonial Humanitarianism*.

jüngeren Arbeiten abgesehen,²⁸ räumte die Forschung v.a. den bis heute »großen« und tendenziell säkular markierten Organisationen, wie etwa den diversen Rotkreuzverbänden oder anderen nach wie vor bekannten Akteuren im Feld der humanitären Hilfe, beträchtlichen Raum ein.²⁹ Dies gilt, wenn gleich in abgeschwächter Form, auch für Studien zum 19. Jahrhundert. Die Historikerin Abigail Green konstatierte für die Forschung zur Geschichte der humanitären Hilfe insgesamt eine starke Prägung durch gegenwärtige Annahmen und Perspektiven.³⁰ Diese berge nicht nur die Gefahr anachronistischer Erklärungsmuster sowie unterkomplexer Darstellungen, sondern habe auch zu einem überproportionalen Fokus auf britische Bewegungen, insbesondere den Abolitionismus geführt. Green forderte deshalb sowohl den verstärkten Einbezug diverser religiös wie säkular orientierter, von Männern und Frauen getragener Initiativen in den verschiedenen Ländern Europas als auch deren systematische Verortung innerhalb ihres jeweiligen kulturellen und historischen Kontexts.

Der britische Abolitionismus bildet in der Tat in den meisten historischen Studien zu einer längeren Geschichte des modernen Humanitarismus einen wichtigen Referenzpunkt,³¹ während (anderen) religiösen Initiativen – insbesondere jenseits des Protestantismus – deutlich weniger Aufmerksamkeit zuteilwird.³² Die Umsetzung von Greens Forderung ist freilich mit der ana-

Spectacles of Suffering, Cambridge 2017; Joël Glasman, Humanitarianism and the Quantification of Human Needs. Minimal Humanity, London und New York 2020.

- 28 Diese Arbeiten beziehen sich überwiegend auf Nordamerika. Heather D. Curtis, Holy Humanitarians. American Evangelicals and Global Aid, Cambridge 2018; Kaell, Christian; Daniel Maul, The Politics of Service. US-amerikanische Quäker und internationale humanitäre Hilfe 1917-1945, Berlin 2022; vgl. außerdem Jörg Haustein, Development as a Form of Religious Engineering? Religion and Secularity in Development Discourse, in: Religion 51/1 (2021), S. 364-381.
- 29 Insbesondere die Gründung des *Internationalen Komitees vom Roten Kreuz* galt einigen als Zäsur. Vgl. Jonathan Benthall, Relief, in: Akira Iriye/Pierre-Yves Saunier (Hrsg.), The Palgrave Dictionary of Transnational History, Basingstoke 2009, S. 887-893. Zum *Internationalen Komitee vom Roten Kreuz* vgl. David Forsythe/Barbara Ann J. Rieffer-Flanagan, The International Committee of the Red Cross. A Neutral Humanitarian Actor, London 2007; Akira Iriye, Global Community. The Role of International Organizations in the Making of the Contemporary World, Berkeley 2002; Daniel-Erasmus Khan, Das Rote Kreuz. Geschichte einer humanitären Weltbewegung, München 2013.
- 30 Abigail Green, Humanitarianism in Nineteenth-Century Context. Religious, Gendered, National, in: The Historical Journal 57 (2014), S. 1157-1175.
- 31 Barnett, Empire; Salvatici, A History; Paulmann, Conjunctures.
- 32 Eine Ausnahme bildet die Studie von Peter Stamatov, die den Humanitarismus des 21. Jahrhunderts als Ende eines komplexen historischen Prozesses betrachtet, der bis zum frühneuzeitlichen Kolonialismus und der erstmaligen Entstehung einer »long distance advocacy« zurückreiche. Peter Stamatov, The Origins of Global Humanitarianism. Religion, Empires, and Advocacy, Cambridge 2013. Eine ähnliche Chronologie verfolgt Fabian Klose/Mirjam Thulin (Hrsg.), Humanity. A History of

lytischen Herausforderung verbunden, ein soziales und politisches Feld der transnationalen (oder humanitären) Hilfe für das 19. Jahrhundert abzugrenzen, ohne dabei zeitgenössische Ansprüche, Interpretationen und Machtverhältnisse unreflektiert zu reproduzieren. Demnach gilt es, historisch relevante, jedoch später tendenziell »vergessene« Initiativen – etwa von Frauen oder von weiteren religiösen Gruppen – wesentlich mit zu berücksichtigen und in ihrer Bedeutung für eine Geschichte des organisierten Helfens zu befragen.

Die Berücksichtigung religiöser und insbesondere katholischer Vereine in diesem Zusammenhang ist aus mehreren Gründen analytisch ertragreich. Erstens sensibilisiert sie für kirchliche Formen grenzübergreifenden Engagements und trägt damit auch der zuletzt mehrfach formulierten Beobachtung Rechnung, dass die Katholische Kirche im 19. Jahrhundert eine der wenigen globalen Institutionen bildete, die aufgrund ihrer weltweiten Netzwerke und Struktur dazu in der Lage war, Spenden weltweit zu sammeln und zu verteilen.³³ So eine Betrachtung religiöser Vereine schließt außerdem an Studien an, die Religion und religiöse Initiativen nicht im Gegensatz zu, sondern als Teil entstehender zivilgesellschaftlicher Aktivitäten im Bereich von Wohltätigkeit und organisiertem Helfen im 19. und 20. Jahrhundert untersuchten.³⁴

Der Blick auf die Aktivitäten religiöser Vereine rückt zweitens neue Akteursgruppen in den Fokus, da Letztere zwar zumeist von Männern geleitet,

European Concepts in Practice from the 16th Century to the Present, Göttingen 2016. Darüber hinaus sind neuere Arbeiten zu nennen, die Sklaverei und Antisklaverei in deutschen Zusammenhängen untersuchten. Heike Raphael-Hernandez/Pia Wiegink (Hrsg.), *German Entanglements in Transatlantic Slavery*, London und New York 2019; Sarah Lentz, »Wer helfen kann, der helfe!«. Deutsche SklavereigegnerInnen und die atlantische Abolitionsbewegung, 1780-1860, Göttingen 2020.

- 33 Harrison, »A Penny«; Patrick J. Houlihan, *Renovating Christian Charity. Global Catholicism, the Save the Children Fund, and Humanitarianism during the First World War*, in: *Past and Present* 250 (2021), S. 203-241. Zum katholischen Internationalismus vgl. Vincent Viaene, *Professionalism or Proselytism? Catholic »Internationalists« in the Nineteenth Century*, in: Davide Rodogno u. a. (Hrsg.), *Shaping the Transnational Sphere. Experts, Networks and Issues from the 1840s to the 1930s*, London und New York 2014, S. 23-43; Vincent Viaene, *Nineteenth-Century Catholic Internationalism and its Predecessors*, in: Abigail Green/Ders. (Hrsg.), *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, Basingstoke und New York 2012, S. 82-110.
- 34 Für einen Überblick vgl. Rainer Liedtke/Klaus Weber (Hrsg.), *Religion und Philanthropie in den europäischen Zivilgesellschaften. Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 2009; Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz (Hrsg.), *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt und New York 2009; Leen van Molle (Hrsg.), *Charity and Social Welfare. The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780-1920*, Leuven 2017; Abigail Green/Vincent Viaene (Hrsg.), *Religious Internationals in the Modern World*, London 2012; Michael Barnett/Janice Gross Stein (Hrsg.), *Sacred Aid. Faith and Humanitarianism*, Oxford und New York 2012.

jedoch wesentlich von Frauen und Kindern in der Stadt und auf dem Land getragen wurden.³⁵ Damit verweist er nicht nur auf die breite soziale und geografische Basis der transnationalen Wohltätigkeit, sondern unterstreicht auch die Bedeutung von bislang wenig berücksichtigten Kategorien wie Geschlecht und Alter für ihre Erforschung.³⁶ Die Analyse von an Frauen und Kinder gerichteten Initiativen und Mobilisierungskampagnen ermöglicht ferner die Anknüpfung an zwar insgesamt viel beforschte, jedoch im Kontext einer Geschichte des transnationalen Helfens nur wenig berücksichtigte, historiografische Felder. Zu nennen wären hier insbesondere die Kindheits-, Familien- und Geschlechtergeschichte. Die Einbeziehung der genannten Akteursgruppen und Forschungsperspektiven erweitert schließlich auch die Frage nach den Rückwirkungen der missionarischen und kolonialen Expansion auf das deutschsprachige Europa, wie sie etwa durch die Verbreitung ›helfend‹ interventionistischer Haltungen, Wahrnehmungen von transnationaler Verbundenheit oder wohlthätiger Ermächtigung von Europäern und Europäerinnen beobachtbar sind.³⁷ Auf diese Weise kann eruiert werden, wie weit Annahmen über ›bedürftige‹ Menschen in Asien oder Afrika in die Gesellschaften des deutschsprachigen Europa hineinreichten, welche Vorstellungen von ›der Welt‹ das organisierte Helfen beförderte und welche (emotionalen, imaginierten) Fernbeziehungen durch das aktive Engagement für geografisch ferne Menschen (re-)produziert wurden.

Drittens verweist die Berücksichtigung christlicher Vereine in einer längeren Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit auf die kaum zu über-

35 Obwohl Frauen in diversen humanitären Organisationen und Bewegungen sehr aktiv waren, agierten sie oft im Hintergrund und gerieten folglich »in the shadows of historical accounts«, wie Dean Pavlakis für die *Congo Reform Association* konstatierte. Dean Pavlakis, *British Humanitarianism and the Congo Reform Movement, 1896-1913*, Oxon und New York 2015, S. 27.

36 Geschlechtergeschichtliche Perspektiven spielten in der Historiografie zum Humanitarismus lange nur eine sehr untergeordnete Rolle, weswegen dessen oft maskuline Konnotationen bis vor wenigen Jahren kaum reflektiert wurden. Für einen Überblick vgl. Esther Möller u. a., *Gendering Twentieth-Century Humanitarianism. An Introduction*, in: Dies. (Hrsg.), *Gendering Global Humanitarianism. Practice, Politics and the Power of Representation during the Twentieth Century*, London 2020, S. 1-32. Vgl. außerdem Anнемieke van Drenth/Francisca de Haan, *The Rise of Caring Power. Elizabeth Fry and Josephine Butler in Britain and the Netherlands*, Amsterdam 1999; Dolores Martín Moruno, *A Female Genealogy of Humanitarian Action. Compassion as a Practice in the Work of Josephine Butler, Florence Nightingale and Sarah Monod*, in: *Medicine, Conflict, and Survival* 36/1 (2020), S. 19-40; Dolores Martín Moruno u. a., *Feminist Perspectives on the History of Humanitarian Relief (1870-1945)*, in: *Medicine, Conflict, and Survival* 36/1 (2020), S. 2-18.

37 Für jüngere Arbeiten zum deutschsprachigen Raum vgl. Rebekka Habermas/Richard Hölzl (Hrsg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Göttingen 2014; Habermas, *Colonies*; Hölzl, *Gläubige*; Linda Ratschiller/Karolin Wetjen (Hrsg.), *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*, Köln 2018.

schätzende Bedeutung von Kindern und Kindheit in diesem Zusammenhang. Konstruktionen ›ferner Kinder‹ als besonders bedürftige und schutzwürdige Objekte helfenden Handelns wurden nicht erst im 20. Jahrhundert auf internationaler Ebene relevant. Im Gegenteil, sie spielten bereits im 19. Jahrhundert eine zentrale Rolle. Die vorliegende Studie diskutiert diesen Befund im Rückgriff auf Ansätze der historischen Kindheitsforschung³⁸ und zeigt, dass – unterschiedlich markierte – ›ferne Kinder‹ in der Transnationalisierung der Wohltätigkeit mehrere Funktionen erfüllten. Sie dienten von Anfang an nicht allein dazu, Nähe zu erzeugen oder die Distanz zu anderen Menschen und Gesellschaften zu überbrücken, sondern trugen auch zur Legitimierung weitreichender Interventionen in nichtchristlichen Gesellschaften bei. Sie wurden zu einer Art christlich-wohltätiger Projektionsfläche und verkörperten diverse Hoffnungen auf breiteren sozialen, religiösen und politischen Wandel. Die eminent politische Dimension einer kinderorientierten Wohltätigkeit lag somit nicht zuletzt darin, dass sie junge Menschen doppelt adressierte, nämlich als die Kinder der Gegenwart und als die Erwachsenen der Zukunft. Solche Vorstellungen von bzw. Projektionen auf ›ferne Kinder‹ bildeten damit oft auch den Ausgangspunkt für weitreichende interventionistische Positionen und Programme. Gleichzeitig zeigt der Blick auf die Aktivitäten der Vereine, wie eng die organisierte Wohltätigkeit für ›ferne Kinder‹ mit lokal oder national orientierten Initiativen zur Rettung armer, vernachlässigter oder verwaister Kinder innerhalb Europas verknüpft war. Deren Parallelität wurde in der Forschung zwar gelegentlich konstatiert, jedoch (zumal für die deutschsprachigen Länder) in ihrer Verflechtung kaum untersucht.³⁹

Viertens lädt die Berücksichtigung religiöser Vereine in der Geschichte des organisierten Helfens dazu ein, das Verhältnis zwischen religiös und säkular orientierten Initiativen stärker zu präzisieren. Denn wenngleich gerade christliche (und insbesondere evangelische) Missionen in einer Reihe von jüngeren Studien zur humanitären Hilfe Berücksichtigung finden, bleibt deren Relevanz für eine längere Geschichte des transnational orientierten Helfens am Ende

38 Für einen hervorragenden Überblick über Entwicklungen in diesem Forschungsfeld vgl. Martina Winkler, *Kindheitsgeschichte. Eine Einführung*, Göttingen 2017; Paula Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the Modern World*, Oxon und New York 2015; Till Kössler, *Neue Ansätze der historischen Kindheitsforschung*, in: *Neue Politische Literatur* 64 (2019), S. 537-558. Für die Verflechtungen zwischen Kindheitskonstruktionen und humanitärer Hilfe vgl. Fehrenbach, *Children*; Suski, *Children*; Kristen Cheney/Aviva Sinervo (Hrsg.), *Disadvantaged Childhoods and Humanitarian Intervention. Processes of Affective Commodification and Objectification*, Cham u. a. 2019.

39 Dies erscheint umso überraschender, als der Kindheitshistoriker Hugh Cunningham für Großbritannien bereits 1991 auf das zeitgleiche Auftreten der ersten Kampagnen gegen Sklaverei und gegen Kinderarbeit verwiesen hat. Hugh Cunningham, *The Children of the Poor. Representations of Childhood since the Seventeenth Century*, Oxford und Cambridge 1991, S. 72 f.

oft vage.⁴⁰ Die vorliegende Studie präzisiert die Bedeutung der untersuchten religiösen Vereine, indem sie eine dezidiert kulturgeschichtliche Perspektive einnimmt und anhand dieser aufzeigt, dass die untersuchten Vereine die Produktion, Reproduktion und Transformation einer spezifischen Kultur des Helfens beförderten, in der sowohl transnationale Spendenzwecke als auch damit einhergehende, zunehmend rassifizierte Differenzierungen zwischen ›Bedürftigen‹ und ›Helfenden‹ zu einem festen Bestandteil wohltätigen Handelns wurden.

Kultur des transnationalen Helfens

Die historische Genese einer Kultur des transnationalen Helfens durch die untersuchten Vereine resultierte aus dem langfristigen Ineinanderwirken von Strukturen und Diskursen sowie Werthaltungen, Bedeutungszuschreibungen und Interpretationen. Indem ›Kultur‹ hier im kulturwissenschaftlichen Sinn prozesshaft verstanden wird, verweist die These von der Kultur des Helfens neben den diversen Sinnschichten des Kulturellen auch auf ein Set situierter Praktiken, wie den Umgang mit Medien bzw. Repräsentationen in Text und Bild sowie bestimmte Handlungs- und Verhaltensmuster, die historisch erlernt und durch religiöse und kulturelle Symbole gestützt und tradiert wurden. Damit trägt die These von der Kultur des transnationalen Helfens einerseits der Beobachtung Rechnung, dass die untersuchten Vereine zu den ersten Organisationen zählten, die im Europa des 19. Jahrhunderts massiv und monetär erfolgreich Spenden für ›ferne Andere‹ und insbesondere für ›ferne Kinder‹ generierten. Andererseits nimmt sie die Art und Weise in den Blick, wie sich bestimmte Handlungsmuster ausbildeten, verbreiteten und wirksam wurden.

Die im Kontext der Vereine erzeugten kulturellen Bedeutungen des Helfens beeinflussten nicht nur Diskurse und subjektive Positionierungen der Beteiligten, sondern inspirierten auch konkrete Handlungen des Gebens. Auf diese Weise ermöglichten sie transnationale Geldflüsse und erzeugten reale Effekte in verschiedenen Teilen der Welt. Dort schufen wohltätige Einnahmen eine materielle Basis, aus der nicht nur (einzelne) Kinder dem Vernehmen nach ›gerettet‹, sondern auch christlich-missionarische Infrastrukturen auf- und ausgebaut sowie Einrichtungen wie Waisenhäuser oder Schulen errichtet und unterhalten wurden. Gleichzeitig produzierten und verbreiteten die Vereine im deutschsprachigen Europa unzählige Berichte und Erzählungen von erfolg-

40 Vgl. zum Beispiel Ellen Fleischmann u. a. (Hrsg.), *Transnational and Historical Perspectives on Global Health, Welfare and Humanitarianism*, Kristiansand 2013; Seija Jalagin u. a., *Introduction. Nordic Missions, Gender and Humanitarian Practices. From Evangelizing to Development*, in: *Scandinavian Journal of History* 40/3 (2015), 285-297.

reicher ›Hilfe‹ in Teilen Asiens und Afrikas, welche wiederum auf existierende Strukturen und dominante Diskurse zurückwirkten. Der hier gewählte Zugang berücksichtigt alle genannten Aspekte und befragt sie in ihren kulturellen Auswirkungen. So wird deutlich, dass die organisierte Wohltätigkeit über große Distanz nicht nur die Existenz transnationaler Beziehungen, medienvermittelter Kommunikationsräume und einen gewissen Verflechtungsgrad der entsprechenden Weltregionen voraussetzte, sondern auch wesentlich mit der langfristigen Herstellung von Vertrauen in transnationale Institutionen sowie der Ausbildung von bestimmten Verwaltungs- und Verteilungsmechanismen, internationalen Absprachen und Standardisierungen zu tun hatte. Wie diese Studie zeigt, schufen die Vereine mit der Deutung des wohlthätigen Gebens als effektives ›Helfen‹ auch wichtige Voraussetzungen für die einleitend beschriebene Wahrnehmung von ›Spenden‹ als eine potenziell ermächtigende Handlung des Helfens: Sie präsentierten christlichen Wohltätern und Wohltäterinnen seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts nicht nur neue Gruppen von ›Hilfsbedürftigen‹ in fernen Regionen der Welt, sondern eröffneten ihnen auch neue Räume für wohlthätiges bzw. helfendes Handeln, das als Mitwirkung zu einer nachhaltigen Veränderung und ›Verbesserung‹ der religiösen, sozialen und kulturellen Verhältnisse in geografisch fernen Ländern verstanden wurde.

Wenngleich die vorliegende Studie ihren Untersuchungsgegenstand als ›transnationale Wohltätigkeit‹ fasst, nimmt sie dennoch zwei wichtige Einschränkungen vor, die sich wesentlich daraus ableiten, dass ›Wohltätigkeit‹ und ›Helfen‹ – trotz aller Versuche abstrakter Definitionen und normativer Aufladungen – stets über eine subjektive und perspektivische Komponente verfügen. Denn obwohl beides im Rückgriff auf soziologische Ansätze zunächst als wohlthätige Handlung und »Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse eines anderen Menschen« gefasst werden kann,⁴¹ stellt sich bei genauerer Betrachtung immer auch die Frage, *was* in jeweils spezifischen sozialen, kulturellen und historischen Kontexten *für wen* als ›Hilfe‹ galt bzw. *auf welche Weise* und *von wem* die »Bedürfnisse eines anderen Menschen« konkret bestimmt wurden. In diesem Sinne verwies auch der Soziologe Niklas Luhmann auf die Unmöglichkeit, ›Helfen‹ ausschließlich abstrakt oder aus der Perspektive der Helfenden zu definieren. Denn letztlich hätten das Verständnis und insbesondere die Erwartungshaltung aller Beteiligten Einfluss darauf, inwieweit eine bestimmte Handlung als ›Wohltätigkeit‹ oder ›Helfen‹ verstanden werde oder nicht. Damit werden ›Wohltätigkeit‹ und ›Hilfe‹ nicht nur in ihrer Komplexität gefasst, sondern auch in ihrem jeweiligen sozialen und kulturellen Kontext situiert. Luhmann erinnerte daran, dass sowohl die Perspektiven von Empfängern und Empfängerinnen als auch

41 So lautet etwa die allgemeine Ausgangsdefinition Luhmanns in seinen viel zitierten grundlegenden Überlegungen zum Thema: Niklas Luhmann, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: Ders., Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Wiesbaden 2018⁷, S. 179-201, hier S. 179.

die »Strukturen wechselseitigen Erwartens« für die gesellschaftliche Definition und Steuerung von ›Hilfe‹ konstitutiv sind.⁴²

Im Folgenden sind diese Überlegungen in doppelter Hinsicht relevant. So kann eine historische Studie zum einen nicht von gegenwärtigen Erwartungen, Wertvorstellungen, normativen Haltungen, moralischen Vorgaben oder Einschätzungen menschlicher Notlagen ausgehen. Vielmehr ist zunächst akteurszentriert danach zu fragen, wie ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹ in den jeweiligen religiösen, sozialen und historischen Kontexten definiert und verstanden wurden und welche Darstellungen und Diagnosen bestimmte – auf das Wohl anderer Menschen orientierte – Handlungen, wie beispielsweise (zweckorientiertes) Geben bzw. Spenden, beförderten. Die Konzepte ›Bedürftigkeit‹, ›Wohltätigkeit‹ und ›Hilfe‹ werden in der vorliegenden Arbeit deshalb nicht vorab definiert, sondern historisiert.⁴³ Sie konnten sich sowohl auf Materielles als auch auf Immaterielles beziehen und somit auch bestimmte Handlungen – wie etwa das unterstützende Gebet, freiwillige Tätigkeiten oder Mitwirkung im Spendensammeln – mit einschließen. Auf diese Weise wird das jeweils zugrunde liegende Verständnis von Bedürftigkeit und Hilfe selbst zum Gegenstand der Untersuchung. Analytisch relevant ist folglich zunächst nur, dass ›wohltätige‹ Individuen oder Kollektive andere Menschen als ›bedürftig‹ erachteten und ihnen mit ihren materiellen und immateriellen Gaben oder Tätigkeiten ›etwas Gutes‹ tun oder die Umstände ihrer Existenz verbessern wollten. Mit dieser Zugangsweise sollen sowohl der subjektiven Dimension von ›Helfen‹ Rechnung getragen als auch ihre weitreichenden Folgen in transnationalen und kolonialen Kontexten untersucht werden.

Zum anderen müssen die Spezifika von ›Wohltätigkeit‹ über große geografische Distanzen reflektiert und zentral mitberücksichtigt werden. Dabei gilt es zu bedenken, dass diese niemals spontan oder unvermittelt auftrat oder auftreten konnte. Sowohl die von Luhmann betonte wechselseitige Vorverständigung der Beteiligten als Bedingung zum Abgleich von Erwartungen als auch die faktische Übermittlung und Verteilung von Hilfe in Form von Spendengeldern erforderten im transnationalen Kontext eine komplexe Vermittlungstätigkeit. Indem sie im deutschsprachigen Europa wohltätige Handlungen des Gebens als ›Hilfe‹ für Menschen und insbesondere Kinder in fernen Ländern propagierten und institutionalisierten, übernahmen bzw. beanspruchten die untersuchten Vereine eine solche Vermittlerfunktion. Allerdings ist bei der historischen Untersuchung ihrer Aktivitäten stets auch kritisch danach zu fragen, wer konkret an der Formulierung der Definition von ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹ Anteil hatte, welche Bezüge und Bezugnahmen erfolgten und aus welcher Quelle etwaige übergeordnete oder universalisierte Wissensbestände oder Prinzipien stammten. In diesem Sinne sind die grundlegenden Ambivalenzen, die sich

42 Ebd., S. 180.

43 Für so einen Zugang vgl. Lingelbach, Spenden, S. 14.

aus den jeweiligen transnationalen Konstellationen und ungleichen Machtverhältnissen ergaben, zentral mitzuberoücksichtigen. Diese änderten sich im Untersuchungszeitraum bzw. in den jeweiligen Fallstudien und müssen somit ebenfalls in die Analyse miteinbezogen werden. Für den hier gesetzten chronologischen Rahmen ergibt sich daraus, dass die sich wandelnden imperialen und kolonialen Kontexte zu beachten sind und die Transnationalisierung der Wohltätigkeit stets im Verhältnis zu kolonialer Ungleichheit und den daraus folgenden Machtverhältnissen zu untersuchen ist.

Die vorliegende Studie untersucht daher nicht die Geschichte der ›transnationalen Wohltätigkeit‹ an sich, sondern vielmehr das, was die Vereine und ihre Unterstützer und Unterstützerinnen in Europa als ›transnationale Wohltätigkeit‹ verstanden. Diese konzeptuelle Zuspitzung ist deshalb erforderlich, weil die Aktivitäten der Vereine und die Vorstellungswelten ihrer Unterstützerverkreise im Zentrum der Untersuchung stehen. Damit rekonstruiert die Studie nicht die Perspektiven und Handlungen aller Personen, die an der transnationalen Wohltätigkeit beteiligt oder davon betroffen waren. Gleichzeitig argumentiert sie, dass Selbstreferenzialität sowie die systematische Nichtthematisierung und Ausblendung von Perspektivität im organisierten Helfens selbst zu einem Charakteristikum seiner Kultur wurde, das in der Forschung bislang nur wenig Berücksichtigung fand.⁴⁴ Die transnationale Wohltätigkeitsbasierte demnach wesentlich auf einem komplexen Geflecht *imaginiertes* Beziehungen und Zusammenhänge, die neben Selbst- und Fremdwahrnehmungen ›helfender‹ Individuen oder Gruppen in den Geberländern auch ihre Bezugnahmen auf andere Menschen, Institutionen, Länder oder sogar ›die Welt‹ als potenziellen Handlungsraum miteinschlossen. Gleichzeitig entstand jedoch eine Konstellation, die die beiden Autoren des Buchs ›Hilfe? Hilfe!‹, der Menschenrechtsaktivist und langjährige Geschäftsführer von *medico international* Thomas Gebauer und der Schriftsteller Ilija Trojanow, als Ursache für ein zentrales Dilemma der transnationalen Hilfe im 21. Jahrhundert beschreiben: Letztere verfüge über eine »systematische Leerstelle«, denn, so Gebauer und Trojanow, »auf fast allen Entscheidungsebenen fehlt die Perspektive derjenigen, um die es geht«.⁴⁵

Diese »systematische Leerstelle« hat eine lange Geschichte, die weit in das 19. Jahrhundert zurückreicht. Obwohl die untersuchten Vereine in grenzübergreifenden Strukturen operierten und eine gewisse Vermittlungsarbeit durch den Transfer von Informationen, Narrativen, Bildern und Geldern auf unterschiedlichen Ebenen leisteten, spielten die Erwartungen der avisierten

44 Obwohl die historische Forschung Begriffe wie ›Nothilfe‹, ›Entwicklungshilfe‹ oder ›humanitäre Hilfe‹ durchaus reflektiert, legt sie dabei deutlich mehr Aufmerksamkeit auf die Frage nach der Bedeutung von ›Not‹, ›Entwicklung‹ oder ›humanitär‹ als auf die Implikationen und Ansprüche des Konzepts der ›Hilfe‹.

45 Thomas Gebauer/Ilija Trojanow, *Hilfe? Hilfe! Wege aus der globalen Krise*, Frankfurt a. M. 2018, S. 23.

Empfänger und Empfängerinnen ihrer Wohltätigkeit dabei über lange Zeit keine oder nur eine sehr untergeordnete Rolle. Wie die vorliegende Studie aufzeigt, produzierten und reproduzierten die Vereine vielmehr bestimmte Muster von Inklusion und Exklusion. Sie privilegierten über lange Zeit die Diagnosen, Kategorien, Einschätzungen und Erwartungen von christlichen Missionaren und Missionarinnen aus Europa, die in den jeweiligen Zielregionen tätig waren, während sie die Subjektivität, Vorstellungen und Perspektiven anderer Menschen und Gruppen vor Ort sowie deren Verständnis von ›Bedürftigkeit‹ oder Erwartungshaltung an ›Hilfe‹ nicht oder nur wenig mitberücksichtigten. Wenngleich die vorliegende Arbeit im Wesentlichen auf die Vereine sowie insbesondere deren Kampagnenführung und Spendenkommunikation blickt, geht sie punktuell auch auf die Situation vor Ort und die Frage nach den Effekten von ›Hilfe‹ auf lokaler Ebene ein. Insgesamt wird aufgezeigt, dass die Ausblendung mancher Stimmen in der Spendenwerbung bei gleichzeitiger Privilegierung anderer zu einem wichtigen Charakteristikum der Kultur des transnationalen Helfens im deutschsprachigen Europa wurde. Die Universalisierung eines letztlich partikularen und perspektivischen Verständnisses von ›Wohltätigkeit‹ als effektiver ›Hilfe‹ verstärkte sich zudem durch den Verweis auf vermeintlich universelle Prinzipien, normative Ideale oder Annahmen – wie etwa ein bestimmtes Verständnis von Humanität oder der Natur und den Bedürfnissen ›des Kinds‹.⁴⁶ Die besondere Rolle und Funktion von Kindern in der Mobilisierung transnationaler Wohltätigkeit ist schließlich nicht zuletzt deshalb kritisch zu reflektieren, weil ihre ›Hilflosigkeit‹ im Europa des 19. Jahrhunderts naturalisiert wurde und die Missachtung ihrer Perspektiven und selbstformulierten Bedürfnisse seitens der Vereine nicht begründet werden musste. Anders formuliert: Der Fokus auf von ›Natur‹ aus hilfsbedürftige Kinder half dabei, die Einseitigkeit, Perspektivität und Selbstreferenzialität der Vorstellungen des Helfens, wie sie sich in den Vereinen entwickelten, gewissermaßen unsichtbar zu machen. Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive ist die systematische Reflexion dieser in den Quellen kaum thematisierten Abwesenheit (unabhängiger) nichteuropäischer Stimmen, Subjektpositionen und Perspektiven schließlich auch deshalb so relevant, weil sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit imperialen oder kolonialen Machtverhältnissen und ihren zivilisierungsmissionarischen Legitimierungen korrelierte und auf diese Weise zu einer grundlegenden Rassifizierung der transnationalen Wohltätigkeit beitrug, deren Folgen weitreichend waren und sind.

46 Katharina Stornig, *Between Christian Solidarity and Human Solidarity. Humanity and the Mobilisation of Aid for Distant Children in Catholic Europe in the Long Nineteenth Century*, in: Fabian Klose/Mirjam Thulin (Hrsg.), *Humanity. A History of European Concepts in Practice from the Sixteenth Century to the Present*, Göttingen 2016, S. 249-266.

Ansatz, Quellen und Methode

Analytisch orientiert sich die vorliegende Studie zunächst an drei grundlegenden Überlegungen. Erstens erforderte die Transnationalisierung der Wohltätigkeit den Auf- und Ausbau von grenzübergreifenden Strukturen, Verbindungen und Organisationen, die das Sammeln und Verteilen von Spenden über große geografische Distanz überhaupt erst ermöglichten. Folglich werden sowohl die Institutionen und Netzwerke als auch die Geografien von Wohltätigkeit untersucht, die von den Vereinen geschaffen wurden und in denen sie operierten. Letzteres geschieht insbesondere durch die exemplarische Rekonstruktion von Geld- und Informationsströmen und den diesen zugrunde liegenden Entscheidungsprozessen und -logiken. Zweitens basierte die transnationale Wohltätigkeit auf der Existenz wirkmächtiger Diskurse von Bedürftigkeit und Hilfe, die größere Gruppen im deutschsprachigen Europa dazu mobilisierten, zugunsten von Menschen in fernen Weltregionen karitativ tätig zu werden. Daher bilden sowohl die Analyse der von den Vereinen jeweils aktivierten oder verbreiteten Vorstellungen von Bedürftigkeit und Hilfe als auch die Reflexion der Frage, wer genau an der diskursiven Erzeugung dieser Vorstellungen Anteil hatte, Leitfragen für die Untersuchung aller Fallbeispiele. Drittens basierte die transnationale Wohltätigkeit auf Praktiken, die von den Vereinen und ihren Unterstützerguppen als wohltätige Handlungen gedeutet wurden und das ›helfende‹ Kollektiv somit auch mitkonstituierten. Alle drei genannten Faktoren – Strukturen, Diskurse und Praktiken – finden in der vorliegenden Studie zentrale Berücksichtigung und werden in den einzelnen Kapiteln unterschiedlich akzentuiert: Die chronologischen Abschnitte beginnen jeweils mit einer Analyse struktureller Voraussetzungen und Entwicklungen, um anschließend dominante Diskurse und Praktiken in den Blick zu nehmen, sie in ihrem Ineinanderwirken zu analysieren und letztlich als eine durch die untersuchten Organisationen und ihre Unterstützerguppen produzierte und reproduzierte Kultur des transnational orientierten Helfens zu beschreiben.

Die Umsetzung dieses Ansatzes erfordert die Kombination diverser Quellen unterschiedlicher Provenienz. Zudem müssen in Anbetracht des breiten Fokus auf ›Helfen‹ als ein komplexes kulturelles Gefüge und aufgrund des langen Untersuchungszeitraums mehrere Fallstudien bearbeitet, verknüpft, zueinander in Bezug gesetzt und in breitere Entwicklungen eingeordnet werden. Diese Herangehensweise bringt mit Blick auf die Ebene der Betrachtung nicht nur einige Herausforderungen, sondern auch Einschränkungen. Wie Carlo Ginzburg betonte, hat die Entscheidung des Historikers bzw. der Historikerin über die Nähe oder Ferne des Betrachtungspunktes weitreichende Implikationen für den Erkenntnisprozess und die Darstellung der Ergebnisse.⁴⁷ Ginzburg reflektierte

47 Carlo Ginzburg, *Mikrogeschichte. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß*, in: Ders., *Faden und Fährten. Wahr, falsch, fiktiv*, Berlin 2013, S. 89-112, hier S. 102.

dies in Analogie zum »Augenpunkt« des Künstlers am Beispiel von Albrecht Altdorfers Gemälde *Alexanderschlacht bei Issos* sehr eindrücklich: Während Altdorfer für das Schlachtenbild einen sehr hohen und fernen Betrachtungspunkt wählte, den Ginzburg »mit dem eines Raubvogels im Flug« verglich, der jedoch bei näherer Betrachtung auch vielfältige und feine Details enthält, sei die gleichzeitige Darstellung einer ganzen Schlacht auf einen Blick und in ihrer Spezifität »dem menschlichen Auge« üblicherweise nicht möglich. Je nach Standpunkt und Distanz des Betrachters bzw. der Betrachterin, ist die Schlacht stärker in ihren großen Linien und Umrissen oder aber in ihren feinen Details erkennbar; eine Beobachtung, die Ginzburg auf das historische Arbeiten und den »Augenpunkt« des Historikers bzw. der Historikerin anwendete, indem er konstatierte: »Eine Betrachtung aus der Nähe ermöglicht uns zu erfassen, was der Vision des Ganzen entgeht und umgekehrt.«⁴⁸ Ähnlich formulierte es auch der Historiker Jürgen Osterhammel im Vorwort zu seinem Essayband »Die Flughöhe der Adler«, wenn er mit Blick auf die analytischen Implikationen unterschiedlicher »Höhenlagen der Beobachtung« fragte: »Wie hoch ›in die Luft‹ muss man sich bewegen, um welche Übersicht zu erlangen?«⁴⁹

Die vorliegende Studie zielt darauf ab, einen Blick auf das größere Ganze über einen längeren historischen Verlauf – die Herausbildung einer bestimmten Form der transnationalen Wohltätigkeit im deutschsprachigen Europa – zu gewinnen, ohne dabei die Spezifika der einzelnen Fallstudien oder bestimmter historischer Kontexte zu vernachlässigen.⁵⁰ Um dies zu erreichen, verändert sie wiederholt die ›Flughöhe‹. Folglich betrachtet sie den Gegenstand mal aus der Nähe, mal aus größerer Entfernung; sie kombiniert unterschiedliche Fallstudien und zoomt – relativ flexibel und je nach Schwerpunkt des Erkenntnisinteresses – in diese hinein und wieder heraus und rückt dabei abwechselnd einzelne Vereine oder Organisationen, Programme, Gruppen, Medien, Texte, Personen oder Orte in den Fokus, um diese anschließend in einem breit verstandenen Kontext des transnationalen Helfens sowie seiner Deutungsmuster und Handlungslogiken zu verorten. Dem implizit ist die erklärte Zielsetzung, nicht primär die Besonderheiten der jeweiligen Vereine oder Organisationen herauszuarbeiten, sondern vielmehr die Entstehung und Entwicklung bestimmter Muster in der strukturellen Organisation und Verwaltung von ›Hilfe‹ sowie geteilte Diskurse, Deutungen und Praktiken der Wohltätigkeit im längeren Verlauf zu verstehen. In diesem Sinne stehen auch nicht (z. B. konfessionelle) Unterschiede, sondern

48 Ebd., S. 104.

49 Jürgen Osterhammel, *Die Flughöhe der Adler. Historische Essays zur globalen Gegenwart*, München 2017, S. 7.

50 Für eine theoretische Reflexion über das Verhältnis von Fallstudien und allgemeinen Beobachtungen in der Geschichtswissenschaft vgl. Matthias Pohl, Vom Besonderen zum Allgemeinen? Die Fallstudie als geschichtstheoretisches Problem, in: *Historische Zeitschrift* 297/2 (2013), S. 297-319.

vielmehr die Parallelen, Transfers und Gemeinsamkeiten zwischen den untersuchten Vereinen und Organisationen im Zentrum der Betrachtung.

Das berücksichtigte Quellenkorpus umfasst – je nach Quellenlage in den diversen (Vereins-)Archiven – Korrespondenzen, Vereinsunterlagen, Rundschreiben, Werbeseiten, Handbücher, Predigtvorlagen, Bildmaterial und insbesondere die verschiedenen Vereinsberichte und -zeitschriften. Letztere erweisen sich im Kontext der vorliegenden Studie als besonders wertvolle Quellen, da sie die gleichermaßen grundlegende wie komplexe mediale Verfasstheit der transnationalen Wohltätigkeit sichtbar machen. Sie enthalten meist nicht nur Rechenschaftsberichte mit detaillierten Aufstellungen der ein- und ausgehenden Spenden, sondern umfassen außerdem diverse Darstellungen von ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹ in fernen Weltregionen sowie Berichte über Vereinsaktivitäten, welche wiederum weitreichende Einblicke in die sozialen und kulturellen Praktiken der Vereine sowie die vermittelten Zielsetzungen und Visionen ermöglichen. Die Vereinszeitschriften werden folglich als zentrale Medien einer Spendenwerbung und -kommunikation analysiert, die unterschiedliche Textsorten und -genres sowie seit dem späten 19. Jahrhundert auch Bilder nutzen, um ihre Leser und Leserinnen an den jeweiligen Verein und seine Zwecksetzung zu binden. Folglich werden sie nicht auf die Überlieferung von ›Fakten‹ oder eine wesentliche (bzw. ihnen inhärente) Bedeutung hin befragt, sondern in ihren vielfältigen sozialen Funktionen für die Herstellung und Verbreitung von Vorstellungen transnationaler Beziehungen des Helfens untersucht. Ziel ist es, die historische Rolle verschiedener Formen, Inhalte und Kategorien der Spendenwerbung, -kommunikation und -bindung in Text und Bild zu erarbeiten, um die kulturelle Arbeit sichtbar zu machen, die sie in den jeweils spezifischen Verwendungskontexten leisteten. Durch die flexible Kombination der genannten Quellengattungen mit umfassender Sekundärliteratur (insbesondere zur Geschichte einzelner Initiativen sowie der Frühphase des jüngst viel beforschten *Save the Children Fund*)⁵¹ wird sowohl die erforderliche Tiefe als auch die notwendige Breite für die Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit im Untersuchungszeitraum erreicht.

Aufbau der Arbeit

Die Untersuchung der transnationalen Wohltätigkeit in ihrer längeren historischen Entwicklung erfordert Schwerpunktsetzungen. Diese werden in Form

51 Harrison, »A Penny«; Küppers-Braun, Gekauft; Baughan, »Every«; Emily Baughan/Juliano Fiori, *Save the Children, the Humanitarian Project, and the Politics of Solidarity. Reviving Dorothy Buxton's Vision*, in: *Disasters* 39 (2015), S. 129-145; Linda Mahood, *Feminism and Voluntary Action*. Eglantyne Jebb and *Save the Children, 1879-1928*, Basingstoke 2009.

von drei chronologischen Abschnitten umgesetzt. Die Arbeit verortet eine erste formative – und hier mit »Anfänge« überschriebene – Phase für die Transnationalisierung der Wohltätigkeit im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts und damit in einer Zeit, die Martin H. Geyer und Johannes Paulmann als Beginn einer Phase der Internationalisierung kultureller, politischer und ökonomischer Praktiken in weiten Teilen Europas charakterisierten.⁵² Das erste Kapitel zeichnet am Beispiel diverser Neugründungen im christlichen Vereins- bzw. Missionsvereinswesen *en detail* nach, dass sich auch der Bereich der Wohltätigkeit im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts nachhaltig internationalisierte. Christliche Vereine und Organisationen nahmen dabei Schlüsselrollen ein. Seit den 1830er Jahren gründeten christliche Philanthropen und Philanthropinnen in den deutschsprachigen Ländern mehrere Vereine, die es sich zum Ziel gesetzt hatten, spirituelle und materielle Unterstützung für ferne Länder und Menschen zu generieren. Diese Vereine bildeten oft regionale oder nationale Ableger größerer internationaler Initiativen, standen in engem Zusammenhang mit der sich neu formierenden Missionsbewegung und agierten zum Teil monetär sehr erfolgreich. Sie generierten insgesamt erhebliche Spendensummen, veranlassten Geldflüsse auf andere Kontinente und sorgten somit für die Entstehung neuer Geografien von Wohltätigkeit. Ihre Expansion und erfolgreiche Agitation wurden von lokal orientierten Initiativen im deutschsprachigen Europa nicht nur bemerkt, sondern mitunter auch kritisiert. Das erste Kapitel untersucht die strukturellen Bedingungen dieser frühen Transnationalisierung der Wohltätigkeit. Es analysiert nicht nur die Verschiebungen in der geografischen Herkunft und Widmung von Spenden, sondern fragt auch nach der Herausbildung bestimmter Organisations- und Kommunikationsformen, die diese Entwicklung ermöglichten. Das Kapitel zeigt, dass die Anfänge der transnationalen Kultur des Helfens in enger Verbindung mit christlichen Missionsbewegungen, dem europäischen Imperialismus und der entstehenden philanthropischen Vereinskultur dieser Zeit standen. Darüber hinaus macht es deutlich, dass die zahlreichen Initiativen dieser Jahrzehnte zur »Rettung« armer, verwaister und vernachlässigter Kinder einen wichtigen sowohl strukturellen als auch ideellen Bezugspunkt bildeten.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich ebenfalls mit der formativen Phase der transnationalen Wohltätigkeit. Es fragt nach der mobilisierenden Rolle und Funktion des als bedürftig markierten »fernen Kinds« und beschäftigt sich mit den frühen Diskursen und Praktiken der transnationalen Wohltätigkeit. Besondere Aufmerksamkeit erfahren die Erzählungen von Bedürftigkeit und

52 Martin H. Geyer/Johannes Paulmann, *The Mechanics of Internationalism. An Introduction*, in: Dies. (Hrsg.), *The Mechanics of Internationalism. Culture, Society, and Politics from the 1840s to the First World War*, Oxford und New York 2001, S. 1-26, hier S. 3. Vgl. außerdem Karin Fischer/Susan Zimmermann (Hrsg.), *Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien 2008.

Hilfe, die im *Werk der Heiligen Kindheit*, dem *Verein zur Unterstützung der armen N[...]kinder* und in der *Norddeutschen Missionsgesellschaft* (NMG) erzeugt und medial verbreitet wurden: Auf welche Weise wurden Kinder in Asien und Afrika im deutschsprachigen Europa als besondere Objekte der christlichen Wohltätigkeit konstruiert? Ferner fragt das Kapitel nach den Vorstellungen von ›Retten‹ und ›Helfen‹, die in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts produziert, reproduziert und verbreitet sowie mit Handlungen und Praktiken des wohltätigen Gebens verknüpft wurden. Damit reflektiert es zum einen die mediale Dimension als ein zentrales Charakteristikum der transnational orientierten Wohltätigkeit und arbeitet zum anderen heraus, dass grenzübergreifendes Helfen von Beginn an als Beziehung imaginiert wurde. Die Vereine konfrontierten ihre Christen und Christinnen im deutschsprachigen Europa mit ›fernen Kindern‹, deren Schicksale durch wohltätige Handlungen – aus ihrer Sicht – verbessert werden konnten. Auf diese Weise wird die zentrale Bedeutung von Kindern sowie bestimmter Vorstellungen von ihrer Natur und ihren (v. a. religiösen, jedoch auch sozialen) Bedürfnissen aufgezeigt. Zudem wird deutlich gemacht, dass das kinderorientierte Helfen durch europäische Institutionen oft mit der Hoffnung auf nachhaltige Veränderungen sozialer, religiöser und kultureller Verhältnisse in fernen Ländern einherging.

Das dritte und das vierte Kapitel thematisieren unter der Überschrift ›Expansionen‹ eine zweite Phase in der Entwicklung transnational orientierter Wohltätigkeit in der Zeit des Hochimperialismus. Seit den 1880er Jahren kam es in Europa zu einer engen Verflechtung imperialistischer und wohltätiger Argumentationslinien bzw. Zielsetzungen, weswegen Historiker und Historikerinnen auf die Entstehung eines »philanthropischen« oder »humanitären Imperialismus« im späten 19. Jahrhundert verwiesen haben.⁵³ Letzterer fokussierte sich primär auf den afrikanischen Kontinent, der auch im deutschsprachigen Europa verstärkt zum Ziel nicht nur kolonialer, sondern auch wohltätiger Ambitionen wurde. Das Kapitel zeigt, dass christliche Initiativen wichtigen Anteil an dieser Entwicklung hatten. Unternehmungen wie die 1890 von Papst Leo XIII. angeordnete weltweite Kirchensammlung zugunsten der katholischen Antisklaverei-Bewegung, der 1893 ins Leben gerufene *Evangelische Afrika-Verein* oder die 1894 etablierte *St. Petrus Claver Sodalität* verdeutlichen die zunehmende Ausrichtung der Wohltätigkeit auf den afrikanischen Kontinent. Das dritte und das vierte Kapitel arbeiten

53 Amalia Ribi Forclaz, *Humanitarian Imperialism. The Politics of Anti-Slavery Activism, 1880-1940*, Oxford 2015; Walter Sauer, *Schwarz-Gelb in Afrika. Habsburgermonarchie und koloniale Frage*, in: Ders. (Hrsg.), *k. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika*, Wien u. a. 2002, S. 17-78, hier S. 74-78; Daniel Laqua, *The Tensions of Internationalism. Transnational Anti-Slavery in the 1880s and 1890s*, in: *The International History Review* 33/4 (2011), S. 705-726; Fabian Klose, »In the Cause of Humanity«. Eine Geschichte der humanitären Intervention im langen 19. Jahrhundert, Göttingen 2019.

heraus, welch wirkmächtiges Bild von ›Afrika‹ als bedürftigem und auf christlich-europäische Hilfe angewiesenem Kontinent die genannten Gründungen erzeugten und verbreiteten. Sie vermochten es in der Folge auch, wachsende Summen an zweckgebundenen Spenden für dieses ›Afrika‹ zu generieren und damit im deutschsprachigen Europa eine bestimmte (mentale) Geografie von Hilfsbedürftigkeit zu erzeugen und zu festigen. Gleichzeitig schufen sie eine wichtige materielle Basis für die missionarische Expansion dieser Zeit.

Wie das dritte Kapitel aufzeigt, flossen seit den 1880er Jahren regelmäßig erhebliche Geldströme aus dem deutschsprachigen Europa in verschiedene Teile des afrikanischen Kontinents. Das Kapitel untersucht die Akteure und Akteurinnen sowie Politiken hinter diesen Geldströmen am Beispiel der oben genannten Initiativen. Es analysiert die Verflechtungen der Genese und der Verteilung von Spenden mit breiteren politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen dieser Zeit und arbeitet anhand einer Analyse der Korrespondenzen und Berichte über die Genese und Verteilung von Spenden heraus, inwieweit Nationalismus, Imperialismus und Kolonialismus die transnationale Wohltätigkeit prägten oder von dieser geprägt wurden. Das vierte Kapitel wendet sich den Narrativen und Praktiken zu, die die Expansion der afrikaorientierten Wohltätigkeit ermöglichten und zugleich durch diese geprägt wurden. Es arbeitet im Besonderen heraus, dass Kinder im späten 19. Jahrhundert nicht nur in Europa verstärkt zum Thema von Reformern und Reformerrinnen, Philanthropen und Philanthropinnen sowie nationalen Regierungen wurden, sondern auch in den afrikaorientierten Mobilisierungsschriften, die sich häufig auf die Gräueltaten von Sklaverei und Sklavenhandel bezogen, eine wichtige Rolle spielten. Dies zeigte sich sowohl in den Diskursen als auch den Praktiken der Wohltätigkeit und muss vor dem Hintergrund historischer Vorstellungen von Kindern und Erwachsenen-Kind-Beziehungen erklärt werden. ›Afrikanische Kinder‹, so das Argument des Kapitels, wurden qua ihrer ›Natur‹ nicht nur als besonders hilflos, sondern auch als besonders unterstützenswert dargestellt. Gleichwohl hatte dieses Prinzip von ›Kinder zuerst‹ in der afrikaorientierten Wohltätigkeit des späten 19. und 20. Jahrhunderts weitreichende Implikationen. Seine Spendenwerbung und -praxis verschärfte die Rassifizierung des Helfens, indem sie die Perspektiven von Europäern und Europäerinnen privilegierte, während sie die von Afrikanern und Afrikanerinnen weitestgehend ignorierte.

Der letzte chronologische Abschnitt des Buchs ist mit ›Rekonfigurationen‹ überschrieben und blickt auf die europäische Zwischenkriegszeit. Die Rekonfigurationen im Titel beziehen sich zum einen auf das Aufkommen neuer wichtiger Akteure auf dem Feld der grenzüberschreitenden Wohltätigkeit, die in den späten 1920er Jahren erstmals gezielt über Europa hinausblickten und ihre Aktivitäten auf Kinder in außereuropäischen Weltregionen ausdehnten. Zum anderen betont das in diesem Abschnitt verortete fünfte Kapitel auch strukturelle, institutionelle und kulturelle Kontinuitäten: Die christlichen Vereine verschwanden in der Zwischenkriegszeit nicht von der Bildfläche. Im

Gegenteil, die neu gegründeten Organisationen suchten zunächst die Unterstützung und Expertise diverser christlicher Akteure und Akteurinnen, die das Feld der transnationalen Wohltätigkeit für Kinder bis dato dominiert hatten.⁵⁴

Das fünfte Kapitel nimmt zunächst die Aktivitäten des 1919 gegründeten *Save the Children Fund* und der 1920 initiierten *Save the Children International Union* in den Blick, deren frühe Aktivitäten – wie oben ausgeführt – den Ausgangspunkt vieler Studien zur internationalen Kinderhilfe bildet. Das Kapitel verändert damit zunächst die analytische Blickrichtung: Es führt in einem ersten Schritt aus, wie das deutschsprachige Europa nach 1918 selbst zum Ziel des internationalen Helfens wurde. Es analysiert dabei nicht nur die zugrunde gelegten Vorstellungen von Kindern, sondern auch die Narrative und Praktiken, mittels welcher *Save the Children* mögliche Unterstützerguppen in Großbritannien für hilfsbedürftige Kinder in den ehemaligen Feindesländern zu mobilisieren suchte. Das Kapitel fragt nach Kontinuitäten und Wandel im Bereich des kinderorientierten Helfens und untersucht außerdem die Reaktionen in der Weimarer Republik, wo die sogenannte ›Auslandshilfe‹ zur Ernährung der Kinder im Land auch zu Debatten führte. Schließlich untersucht das Kapitel das Zusammentreffen neuer, säkular-internationalistisch geprägter Organisationen, die sich auf die Hilfe für Kinder spezialisiert haben, mit den älteren, christlich geprägten Vereinen im Rahmen der *International Conference on African Children* (1931). Beide Strömungen waren dort vertreten und debattierten über die Situation und Bedürfnisse von Kindern auf dem afrikanischen Kontinent.

Am Ende dieser Einleitung bleibt mit Blick auf die eingangs zitierte Spendensendung festzuhalten, dass die vorliegende Studie einige zentrale Fragen in historischer Perspektive diskutiert, die das Feld der transnationalen Wohltätigkeit bis ins 21. Jahrhundert beschäftigen. Bis heute wird gerade das – hier in seiner historischen Genese und Entwicklung untersuchte – Verständnis von Spenden als ›Helfen‹ kontrovers diskutiert. Während einige das Spenden für Menschen in fernen Weltregionen als Ausdruck einer transnationalen Verbundenheit deuten und ein erhöhtes Spendenaufkommen folglich als eine »Entgrenzung« bzw. »Zunahme von Solidarität mit Menschen in weit entfernten Ländern« interpretieren,⁵⁵ verweisen andere auf seine komplexe Einbettung in globale Machtbeziehungen und warnen vor einer Stabilisierung globaler Ungleichheit durch transnationale Wohltätigkeit.⁵⁶ Andere thematisieren wiederum die anhaltende Wirkmacht und Reproduktion rassifizierter und rassistischer Stereotype durch die Spendenwerbung, weswegen manche Hilfsorganisationen die eigene Praxis nunmehr auch öffentlich reflektieren und lange etablierte

54 Marshall, *Children's Rights*; Baughan, *Saving*, S. 78-104; Houlihan, *Renovating*.

55 Katrin Radke, Die Entgrenzung der Solidarität. Hilfe in einer globalisierten Welt, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 21 (2008), S. 27-32, hier S. 27. Diese Deutung findet sich auch beim *Deutschen Spendenrat e. V.*, der seine jährlich beauftragte Studie zum Spendenvolumen in der Bundesrepublik als »Bilanz des Helfens« bezeichnet.

56 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh 2014.

Mechanismen der emotionalen Ansprache offenlegen.⁵⁷ Ähnlich aktuell sind Fragen, in denen Kinder im Fokus des transnationalen Helfens stehen: Während die Emotionalisierung potenzieller Spender und Spenderinnen durch Strategien der Kommodifizierung und Instrumentalisierung von Kindern in Text und Bild seit Jahren vielfach kritisiert wird, stellen kinderzentrierte und personalisierte Formen der Spendenwerbung nach wie vor ein sehr erfolgreiches Mittel der Akquise dar.⁵⁸ Indem die vorliegende Arbeit die historische Genese und Entwicklung dieser Form des Spendens als Helfen untersucht, möchte sie diese aktuellen Debatten über die transnationale Hilfe und die Reproduktion sowohl realer als auch imaginerter Nord-Süd-Verbindungen um eine historische Dimension erweitern. Die Betonung der Rollen von ›fernen Kindern‹ in der Transnationalisierung der Wohltätigkeit im 19. und frühen 20. Jahrhundert und die Reflexion ihrer Funktionen sowie politischen Implikationen kann hierzu einen Beitrag leisten.

57 Vgl. z. B. die Dokumentation »White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten« oder das Video »Doctors Without Borders: What do you see?« der internationalen Hilfsorganisation *Ärzte ohne Grenzen*: White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten, Carolin Philipp/Timo Kiesel, 2011, <https://www.whitecharity.de/de/home/> [26. 2. 2020]; Doctors Without Borders: What do you see?, Doctors Without Borders, <https://www.youtube.com/watch?v=mE-qF9HoCG8> [26. 7. 2023].

58 Die Sozialwissenschaftlerinnen Aviva Sinervo und Kristen Cheney warnten, dass westliche Vorstellungen von nichtwestlichen Kindern und Kindheiten in den modernen »Gefühlsökonomien« des organisierten Helfens zu kostbaren Gütern geworden seien. Als solche würden sie die Kampagnen von Kinderhilfsorganisationen oft stärker bestimmen als die realen Lebenslagen und Bedürfnisse ›echter‹ Kinder als handelnde Subjekte vor Ort. Kristen Cheney/Aviva Sinervo, NGO Economies of Affect. Humanitarianism and Childhood in Contemporary and Historical Perspective, in: Dies. (Hrsg.), *Disadvantaged Childhoods and Humanitarian Intervention. Processes of Affective Commodification and Objectification*, Cham u. a. 2019, S. 1-35, hier S. 5. Vgl. außerdem Ahmed, *The Cultural Politics*, S. 192; Suski, *Children*, S. 202 f.; Liisa H. Malkki, *The Need to Help. The Domestic Arts of International Humanitarianism*, Durham und London 2015, S. 77-104 sowie, unter Einbezug von Geschlecht, Stacey Hynd, *In/Visible Girls. ›Girl Soldiers‹, Gender and Humanitarianism in African Conflicts, c. 1955-2005*, in: Esther Möller u. a. (Hrsg.), *Gendering Global Humanitarianism. Practice, Politics and the Power of Representation*, London 2020, S. 255-279.

ANFÄNGE
(ca. 1830 – 1880)

1. Neue Geografien von Wohltätigkeit

Am 7. November 1858 wurde in der oberbayerischen Gemeinde Wörth ein katholisches Kloster mit dazugehörigem Waisenhaus für Mädchen geweiht. Aus diesem Anlass hielt Pfarrer Georg Schröder eine Predigt, die er auch dazu nutzte, die herausragende religiöse und moralische Bedeutung von Barmherzigkeit insgesamt zu betonen.¹ Zugleich legten seine Worte nahe, dass er das neue Waisenhaus, das durch den *St.-Johannis-Verein für Freiwillige Armenpflege* getragen wurde,² durch konkurrierende Aktivitäten anderer wohltätiger Initiativen herausgefordert sah. Zumindes stellte er die Frage, »wem« – d. h. welcher Gruppe von Hilfsbedürftigen – diese Barmherzigkeit »vorzüglich« zu erweisen sei.³ Seine Antwort war deutlich: Die Barmherzigkeit habe eine »göttliche Ordnung«, der zufolge »die verwaisten Töchter vor Vielen den Vorzug« hätten, denn, so Schröder »der einheimische Arme geht dem fremden vor, der mehr gefährdete dem weniger gefährdeten, der schuldlose dem schuldigen, der würdige dem weniger würdigen, der schwache und mehr hilfsbedürftige dem weniger [h]ilfsbedürftigen«.⁴

Schröders »göttliche Ordnung« der Barmherzigkeit basierte damit auf mehreren Faktoren, wobei räumliche Nähe und Zugehörigkeit zu einem lokal verorteten Kollektiv das übergeordnete Kriterium bildeten. Während dies einerseits dem Anlass der Predigt entsprach, ist andererseits anzumerken, dass Schröders Andeutung einer verstärkten Konkurrenz unter den diversen wohltätigen Initiativen im ländlichen Bayern der 1850er Jahre nicht aus der Luft gegriffen war. Seine Betonung von räumlicher Nähe und Zugehörigkeit ist vor dem Hintergrund der damals rasch wachsenden Zahl christlicher Vereine zu betrachten, die im Rahmen der erstarkenden Missionsbewegung gegründet wurden und zunehmend erfolgreich Spenden für geografisch ferne Weltregionen sammelten. Diese Vereine trugen nicht nur – wie Siegfried Weichlein konstatierte – »effektiv zur mentalen und ideellen Entgrenzung der Katholiken« bei,⁵ sondern verbanden diese auch materiell mit fernen Regionen der Welt. Missionsvereine generierten in Europa erhebliche Spenden für den Auf- und Ausbau der christlichen Missionstätigkeit in Teilen Amerikas, Asiens und

- 1 Schon Cicero habe gesagt, »nichts ist so königlich, als Hilfe bringen den Hilfsbedürftigen, aufrichten die Unglücklichen, ihr Wohl fördern, und sie vor Gefahren befreien«. O. A., Predigt bei der Einweihung des Klosters und Mädchen-Waisenhauses zu Wörth, gehalten am 7. November 1858 von Georg Schröder, Pfarrer zu Erlenbach, in: Bericht des St.-Johannis-Zweigvereins über das Waisen- und Rettungshaus zu Wörth (1858), S. 12-19, hier S. 16.
- 2 Wie in solchen Fällen üblich, gründeten die Betreibenden des Waisenhauses eine Niederlassung des *St.-Johannis-Vereins für Freiwillige Armenpflege*.
- 3 O. A., Predigt bei der Einweihung, S. 16.
- 4 Ebd.
- 5 Weichlein, *Mission*, S. 100.

Afrikas. Beispielsweise sammelte im Jahr der Predigt 1858 alleine der 1838 in München gegründete *Ludwig-Missionsverein* in Bayern 125.909 Gulden, welche letztlich zu einem großen Teil über die Kassen diverser katholischer Missionsorden in geografisch ferne Weltregionen flossen.⁶ Und er war damit nicht alleine.⁷

Dieses Kapitel argumentiert, dass sich das Feld der Wohltätigkeit in den deutschen Ländern im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts nachhaltig veränderte. Die Gründung und Ausbreitung mehrerer missionarisch-orientierter Vereine beförderte die Herausbildung neuer Geografien von Wohltätigkeit, wobei sich Spendenzwecke internationalisierten und Spendenströme nicht mehr exklusiv oder überwiegend in lokal oder national orientierte Einrichtungen flossen, sondern zunehmend grenzüberschreitend verliefen. Die Implikationen dieser Entwicklung waren weitreichend. Handlungen des Gebens verbanden fortan viele Christen und Christinnen in Europa mit der Tätigkeit christlicher Missionare und Missionarinnen in geografisch fernen Ländern. Die von Schröder konstatierte »göttliche Ordnung« der Barmherzigkeit ist genau vor diesem Hintergrund zu betrachten. Missionsvereine hatten nicht nur neue wohlthätige Konkurrenz geschaffen, sondern auch neue Gruppen bedürftiger Menschen konstruiert und als Objekte christlich-wohlthätigen Handelns etabliert. Obwohl Schröder der katholischen Missionsbewegung seine Sympathie bekundete, ordnete er die Wohltätigkeit zugunsten nichtchristlicher Menschen in fernen Ländern der Unterstützung »einheimische[r]« Hilfsbedürftiger explizit unter. Er konstatierte in seiner Predigt:

In die fernsten Länder aller Himmelsgegenden werden Missionäre und mit ihnen Missionsgaben gesendet; wohl ist dieses Lieben ein heiliges Werk: allein die einheimische verwaiste Tochter sollte den Vorzug haben, weil dieselbe gefährdeter ist als der Naturmensch. Denken wir uns nämlich ein Heidenkind und eine gläubige Tochter im Gerichte Gottes. Wer wird strenger gerichtet? Offenbar: das Christenkind, denn es trägt den kostbaren Preis des Blutes Jesu Christi und die Frucht der Heiligung in sich. [...] Daher geben wir zuerst der einheimischen Tochter eine Gabe, und unterlassen nicht, die Mission mit allem Eifer zu unterstützen.⁸

Demnach war der (primäre) Fokus der katholischen Wohltätigkeit auf lokale, regionale oder nationale Gruppen im ländlichen Bayern der 1850er Jahre keine

6 Willibald Mathäser, *Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern. Seine Vor- und Gründungsgeschichte 1828-1838 und seine Entwicklung bis zum Jahre 1868*, München 1939, S. 439.

7 Neben losen Sammlungen zugunsten der Missionen, die bereits in den 1820er Jahren eingesetzt hatten, waren auch die an späterer Stelle eingeführten Vereine, wie beispielsweise das *Werk der Heiligen Kindheit*, in Bayern aktiv. Einen Gesamtüberblick über das katholische Missionsvereinswesen bietet: Arens, *Die katholischen Missionsvereine*.

8 O. A., Predigt bei der Einweihung, S. 16f.

Selbstverständlichkeit. Ganz im Gegenteil: Schröder und andere gingen offenbar davon aus, dass der bevorzugte Status lokaler oder katholischer Hilfsbedürftiger verteidigt werden musste – die »einheimische verwaiste Tochter« und das »Heidenkind« konkurrierten demnach um wohlthätige Gaben.⁹ Aktive Wohltätigkeit und die mit ihr einhergehenden Diskurse und Praktiken des Helfens zielten folglich nicht mehr primär oder ausschließlich auf die unmittelbare soziale Umgebung oder eine auf regionale, nationale oder religiös/konfessionelle Zugehörigkeiten begrenzte Vorstellung von wohlthätiger Gemeinschaft. Vielmehr hatten Missionsvereine eine Internationalisierung der Spendenzwecke initiiert, die mittelfristig zu einer nachhaltigen geografischen Neuordnung der Wohltätigkeit führte. Diese Entwicklung wird im Folgenden analysiert und in Form und Umfang dargestellt.

Dieses Kapitel untersucht die Entgrenzung, Internationalisierung und geografische Neuorientierung der christlichen Wohltätigkeit im deutschsprachigen Europa des 19. Jahrhunderts. Ziel ist es, eine – für die vorliegende Studie und ihre These von der Entstehung einer Kultur des transnationalen Helfens – fundamentale Entwicklung herauszuarbeiten: Die christliche Wohltätigkeit erfuhr im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts eine sowohl quantitativ als auch qualitativ relevante Neuorientierung nach ›außen‹. Sie lenkte den Fokus des Spendensammelns auf Gruppen vermeintlich ›hilfsbedürftiger‹ Menschen jenseits bestehender sozialer, kultureller oder religiöser Gemeinschaften ›zu Hause‹ und erzeugte bzw. verbreitete damit eine Deutung entsprechender Handlungen des wohlthätigen Gebens als ›Helfen‹. Dies geschah insbesondere im Rahmen mehrerer neu gegründeter Vereine, die im Kontext der wiederauflebenden christlichen Missionsbewegung gegründet wurden. Diese Vereine generierten erhebliche Mengen an materieller (Spenden) und spiritueller Unterstützung (Gebete) für geografisch ferne Regionen bzw. Menschen und wurden damit

9 Die missionarische Spendenwerbung versuchte mitunter, entsprechende Einwände vorwegzunehmen. Eine Veröffentlichung diskutierte 1846 u. a. Fragen wie »Werden die Missionsgelder für Fremde verwendet?«, »Gehen die Missionsgelder zum Lande hinaus?« oder »Wird durch die Missionen den nächsten Armen nichts entzogen?«. Johann Neumaier, Missionsunterrichtsbüchlein. Katechetischer Unterricht über Ursprung, Wirksamkeit und Unterstützung der katholischen Missionen zu Beförderung der Theilnahme an der Missionsbruderschaft, Regensburg 1846, S. 52–55. Evangelische Vereine sahen sich offenbar mit ähnlichen Einwänden konfrontiert. Der Verfasser eines unveröffentlichten Manuskripts über die Anfänge der *Norddeutschen Missionsgesellschaft* schrieb von einem »oft wiederholten, alten Vorwurf«, den er sogleich zu entkräften suchte: »Ich kann nur jedem, der für Linderung heimischer Armut und Not Geld sammeln muss, raten: »Wende dich auf derartigen Bittgängen an Freunde der Heidenmission. Bei ihm erhältst du Geld für die heimischen Nöte. Bei den andern ist der Erfolg zum mindesten fraglich.« Staatsarchiv Bremen (StAB), 7.1025 Norddeutsche Missionsgesellschaft, 93/1, Rundschreiben, Aufrufe und Korrespondenz mit den Missionsvereinen, Cornelius Rudolf Vietor, Bremen und sein Missionsverein vor einhundert Jahren, S. 10.

zu internationalen Akteuren. Sie schufen grenzüberschreitende Infrastrukturen und etablierten reale und imaginierte Verbindungen zwischen europäisch-christlichen Förderkreisen in Stadt und Land einerseits sowie diversen – als hilfsbedürftig konstruierten – Personengruppen in Amerika, Asien und Afrika andererseits. Die christliche Wohltätigkeit erfuhr also durch die Aktivitäten dieser Vereine, deren Gründungen eng verflochten waren mit den religiösen Erneuerungs- und Frömmigkeitsbewegungen, dem Imperialismus, den Migrationsbewegungen sowie der missionarischen Expansion dieser Zeit, einen Internationalisierungsschub. Sie wurde unter dem katholischen Programm der ›Weltmission‹, wie es sich im ultramontanen Katholizismus herausgebildet hatte, zu einem Feld mit potenziell globaler Ausrichtung.¹⁰

Im Folgenden werden entscheidende Faktoren adressiert, die die Internationalisierung, grenzüberschreitende Orientierung und geografische Neuausrichtung der christlichen Wohltätigkeit in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts ermöglichten. Wenngleich dabei insbesondere die deutschen Länder sowie katholische Initiativen im Zentrum stehen, ist zu betonen, dass diese Entwicklung insgesamt weder auf das deutschsprachige Europa noch auf katholische Kontexte begrenzt war.¹¹ Das Kapitel beschäftigt sich zunächst mit einigen frühen Gründungen und arbeitet dabei einige Verschränkungen und Transfers zwischen katholischen und evangelischen Initiativen und Entwicklungen heraus. Der zweite Abschnitt untersucht die Funktionsweise der Vereine auf unterschiedlicher (d. h. lokaler, regionaler und transnationaler) Ebene und fragt am Beispiel des *Werks der Heiligen Kindheit*, wie es diesem überhaupt möglich war, seit den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts Spenden grenzübergreifend zu sammeln und zu verteilen. Abschnitt drei des Kapitels arbeitet die geografischen Handlungs- und Aktionsräume einzelner Vereine heraus und skizziert exemplarisch die Wege von Geldern und Gütern zwischen den deutschsprachigen Ländern Europas und Teilen Asiens bzw. Afrikas, um die Reichweite dieser Entwicklung aufzuzeigen. Der vierte Abschnitt nimmt schließlich die Organisations- und Kommunikationsformen in den Blick, die in den Vereinen entwickelt wurden und für die entstehende Kultur des transnationalen Helfens entscheidend waren. Schließlich thematisiert das Kapitel fünftens die Dynamik, die das Feld der Wohltätigkeit in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kennzeichnete. Dabei lässt sich ein Prozess der Differenzierung nachweisen, der nicht nur die Entstehung neuer Vorstellungen von Hilfsbedürftigkeit, sondern auch das Aufkommen neuer Konkurrenz zwischen den Vereinen beförderte, deren weitreichende Folgen abschließend reflektiert werden.

¹⁰ Weichlein, *Mission*, S. 94; Sauer, *Katholisches*, S. 83.

¹¹ Eine erhebliche Dynamisierung des britischen Spendenmarkts unter ähnlichen Vorzeichen seit mindestens den 1870er Jahren betonen Roddy u. a., *The Charity Market*. Für evangelische Kontexte in den Vereinigten Staaten vgl. Curtis, *Holy Humanitarians*; Kaell, *Christian Globalism*.

1.1 Vereinsgründungen

Bereits im frühen 19. Jahrhundert kam es in Teilen Europas zur Etablierung und Ausbreitung von Missionsvereinen und anderen international orientierten christlichen Organisationen. Für die katholische Seite von zentraler Bedeutung war die Gründung des *Werks der Glaubensverbreitung*, das 1822 von Laien und Laiinnen als *Œuvre de la Propagation de la Foi* in Lyon initiiert wurde.¹² Ziel war die Generierung möglichst breiter Unterstützung für die katholischen Missionen durch Spenden und Gebete. Das *Werk* breitete sich in den folgenden Jahrzehnten inner- und außerhalb Frankreichs aus; es etablierte zahlreiche Niederlassungen in mehreren Teilen Europas und expandierte nach Übersee.¹³ Bereits um die Jahrhundertmitte bildete es einen internationalen Unterstützungsverein, dessen Mitglieder sich dazu verpflichteten, die religiösen und sozialen Aktivitäten aller katholischen Missionen unabhängig vom nationalen Hintergrund oder Einsatzort durch regelmäßige Beiträge und Gebete zu fördern.¹⁴ Historiker und Historikerinnen argumentieren, dass die Gründung des *Werks der Glaubensverbreitung* in Frankreich sowohl durch eine Fortführung der Volksmissionen nach innen unter den Vorzeichen von religiöser Erweckung und Erneuerung als auch das Streben nach einer Wiederbelebung und Neuorganisation der Missionsbewegung nach außen inspiriert wurde.¹⁵ Da die päpstliche und staatliche Finanzierung der Missionstätigkeit nach dem Wegfall der katholischen Kolonialmächte Spanien und Portugal während der napoleonischen Kriege endgültig zusammengebrochen war, wurde eine fundamentale Neuorganisation erforderlich.¹⁶ Von nun an sollten nicht mehr die katholischen Monarchen oder zentrale kirchliche Behörden alleine, sondern auch alle Katholiken und Katholikinnen das mitfinanzieren und -tragen, was kirchliche Gruppen als die ›Rettung‹ von Seelen und Körpern in fernen Ländern propagierten. Inspiration für eine solche Reorganisation der Missionstätigkeit und die Mobilisierung möglichst breiter Bevölkerungsgruppen kam dabei zum einen durch die zahlreichen neuen Einrichtungen der kollektiven Interessensverfolgung in bürgerlich-liberalen Milieus

12 Das *Werk* zählt seit 1922 als *Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung* zu den *Päpstlichen Missionswerken*. Es existiert heute in 143 Ländern und gilt als eine der größten Solidaritätsaktionen der Katholischen Kirche. Höller, *Das Päpstliche Werk*, S. 36.

13 Ebd.

14 Zum *Werk der Glaubensverbreitung* im 19. Jahrhundert vgl. Drevet, *Le Financement*; Weichlein, *Mission*, S. 95-103; James P. Daughton, *An Empire Divided. Religion, Republicanism and the Making of French Colonialism, 1880-1914*, New York 2006, S. 34-38; Verdeil, *Missions*, S. 31-34.

15 Faschingeder, *Missionsgeschichte*, S. 10f.; Weichlein, *Mission*, S. 94f.

16 Die Revolutionszeit hatte die katholischen Missionen insgesamt stark geschwächt. Schätzungen zufolge waren um 1820 nicht mehr als 270 Missionspriester weltweit tätig. Brian Stanley, *Christian Missions, Antislavery and the Claims of Humanity*, in: Sheridan Gilley/Ders. (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity 8. World Christianities c. 1815-c. 1914*, Cambridge und New York 2006, S. 443-457, hier S. 443.

und insbesondere die allorts entstehenden Vereine.¹⁷ Wenngleich Missionsvereine aufgrund ihrer vertikalen Organisation nicht als Vereine »im klassischen Sinn« zu charakterisieren sind,¹⁸ schufen sie doch eine Basis für graduelle Selbstorganisation und breites Engagement aufseiten von Laien und Laiinnen.¹⁹ Zum anderen dienten auch andere nichtkatholische religiöse Bewegungen als Vorbild. Missionsbegeisterte Katholiken und Katholikinnen blickten nicht zuletzt nach England, wo sich bereits um 1800 mit der evangelischen Missionsgesellschaft eine neue Form der Organisation und Durchsetzung grenzüberschreitend orientierter missionarischer Bestrebungen herausgebildet hatte.

Evangelische Missionsgesellschaften waren private Institutionen, die eigens zu dem Zweck gegründet wurden, Missionstätigkeit aufzubauen, zu organisieren und zu finanzieren. Zu ihren Aufgaben gehörten das Sammeln von Spenden und Hilfsgütern, die Ausbildung und Aussendung von Missionaren und Missionarinnen, die Gründung von Missionsstationen sowie die Organisation der Kommunikation und des Austauschs zwischen den Missionaren und Missionarinnen in fernen Weltregionen und ihren Unterstützergruppen zu Hause.²⁰ Da die Missionsgesellschaften oft von Personen gegründet wurden, die der Erweckungsbewegung nahestanden, war ihr Verhältnis zu den Kirchen und ihren Leitungsgremien mitunter ein spannungsreiches.²¹ Obwohl dies keine einfache Ausgangslage darstellte, machte sie letztlich gerade ihre Eigenschaft als

17 Vereine breiteten sich seit dem späten 18. Jahrhundert aus und wurden im 19. Jahrhundert neben Stiftungen zur wichtigsten Organisationsform privater Wohltätigkeit. Lingelbach, Spenden, S. 32 f.; Manfred Eder, »Helfen macht nicht ärmer«. Von der kirchlichen Armenfürsorge zur modernen Caritas in Bayern, Altötting 1997, S. 214-216; Jochen-Christoph Kaiser, Innere Mission und Diakonie, in: Ursula Röper/Carola Jüllig (Hrsg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998, Berlin 1998, S. 14-43, hier S. 15; Stefan-Ludwig Hoffmann, Geselligkeit und Demokratie. Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich 1750-1914, Göttingen 2003, S. 40-42; Daughton, An Empire, S. 37 f.; Catherine Maurer, Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland, Freiburg 2008, v. a. S. 23-44.

18 Faschingeder spricht von einer »gewissermaßen paradox[en]« Umsetzung neuer Versammlungsfreiheiten »im Sinne der konservativen katholischen Tradition«. Faschingeder, Missionsgeschichte, S. 20. Vgl. außerdem Weichlein, Mission, S. 102; Sauer, Katholisches, S. 18 f.

19 Vgl. Wilhelm Damberg, Selbstorganisation und Zentralisierungsprozesse im europäischen Katholizismus, in: Joachim Schmiedl/Robert Walz (Hrsg.), Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen, Freiburg 2015, S. 272-295.

20 Andreas Feldtkeller, Protestantische Mission, in: Europäische Geschichte Online (EGO), Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) (Hrsg.), Mainz 6. 5. 2013, in: <http://www.ieg-ego.eu/feldtkellera-2013-de> [30. 1. 2016], 6 f.; Faschingeder, Mission, S. 151-178.

21 Feldtkeller, Protestantische Mission, 6.

private und von freiwilligem Engagement getragene Institutionen so erfolgreich. Missionsgesellschaften adressierten breite Gesellschaftsschichten und generierten vielfältige Ressourcen. Sie mobilisierten freiwilliges Engagement und Spenden, handelten und kommunizierten über regionale, nationale und kontinentale Grenzen hinweg, orientierten sich mitunter an unternehmerischen Prinzipien, entwickelten und organisierten die Übermittlung vielfältiger Informationen und schufen auf diese Weise Verbindungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen in unterschiedlichen Weltregionen.

Der Erfolg der Missionsgesellschaft als Organisationsform des grenzüberschreitenden Handelns zeigt sich auch an ihrer raschen Ausbreitung in mehreren Ländern in Europa und Nordamerika. Während mit der *London Missionary Society* (LMS, 1795) und der *Church Missionary Society* (CMS, 1799) zwei der – mit Blick auf Ressourcen und Personal – größten Missionsgesellschaften in England ihren Anfang genommen hatten,²² folgte im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Reihe weiterer Gründungen auf dem europäischen Kontinent. Den Missionsgesellschaften gemeinsam war eine interventionistische Grundhaltung: Sie alle zielten auf weitreichende religiöse und soziale Veränderungen in geografisch fernen Regionen und mobilisierten potenzielle Unterstützer und Unterstützerinnen zu Hause nicht nur mit religiösen Forderungen nach Evangelisierung, sondern mitunter auch mit humanitär-moralischen Anliegen wie etwa sozialem Engagement, Reformanliegen oder dem Kampf gegen Sklaverei und Sklavenhandel. Zudem entwickelten die Missionsgesellschaften innerhalb weniger Jahre spezifische Formen der Organisation und Kommunikation, die sich im Europa der Restaurationszeit als äußerst erfolgreich erweisen sollten. Für den deutschsprachigen Raum ist in diesem Zusammenhang insbesondere die *Basler Missionsgesellschaft* zu nennen. 1815 gegründet, kooperierte sie zunächst eng mit der CMS, bis sie schließlich seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Reihe eigener Missionen in Indien und Westafrika (Ghana und Togo) etablierte und verwaltete. Wie viele andere Missionsgesellschaften unterhielt die *Basler Mission* weitreichende Handelsbeziehungen²³ und ein bemerkenswertes Netz an Hilfsvereinen, über das sie wichtige Mittel zur Finanzierung ihrer Aktivitäten in Westafrika, Südindien und China akquirierte.²⁴ Anfang der 1840er Jahre konstatierte ein Überblickswerk über die evangelischen Missionen,

22 Kevin Ward, Introduction, in: Ders./Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Richmond 2000, S. 1-12, hier S. 2.

23 Die *Basler Missionsgesellschaft* gründete eine eigene *Missions-Handlungs-Gesellschaft* (1859), die Investoren in Aussicht stellte, »ebenso als getreue Haushalter wie als fröhliche Geber [für] die Zwecke des Reiches Gottes« zu agieren. Heinrich Christ, *Zwischen Religion und Geschäft. Die Basler Missions-Handlungs-Gesellschaft und ihre Unternehmensethik, 1859-1917*, Stuttgart 2015, S. 11.

24 Horst Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914*, Paderborn 1982, S. 23; Jenkins, *Was ist?*, S. 21.

dass es in Württemberg so gut wie kein »protestantisches Städtchen« mehr ohne »einen solchen Hilfsverein« gebe.²⁵

Hilfs- oder Unterstützungsvereine unterschiedlicher Größe und Ausrichtung spielten für den Auf- und Ausbau aller evangelischen Missionsgesellschaften eine wichtige Rolle.²⁶ Wie der Historiker und langjährige Archivar der *Basler Missionsgesellschaft* Paul Jenkins betonte, beruhte die Existenz der Missionsgesellschaft nicht nur auf ihrer zentralen Leitung (»Komitee«) und den Missionaren, sondern auch auf »vielen Personen in Europa, auf deren Engagement und Gaben an Geld und Zeit«.²⁷ Ähnlich argumentierte der Historiker Jeffrey Cox für England, wo das Einkommen der CMS ab 1815 wesentlich durch ein Netzwerk an Hilfsvereinen generiert wurde.²⁸ Die vorhandenen Studien und Dokumente verweisen auf die erhebliche Dichte solcher unterstützenden und spendensammelnden Netzwerke. Während Jenkins für die *Basler Missionsgesellschaft* bereits für die ersten fünf Jahre ihrer Existenz auf die Entstehung von freiwilligen Unterstützerguppen in Stadt (Stuttgart, Frankfurt, Bern und Zürich) und Land (z. B. Pfäffikon, Neueness, Lauffen a. N. und Besigheim) verwies,²⁹ bieten Quellen für andere Missionsgesellschaften ein ähnliches Bild. Beispielsweise wurde die 1836 gegründete *Norddeutsche Missionsgesellschaft* (NMG) mit Sitz in Hamburg (und ab 1851 in Bremen) durch Hilfsvereine in u. a. Hamburg (1822), Cuxhaven (1824), Lehe (1832), Osnabrück (1838), Altona (1839), Hannover (1906) und Emsland (1908) gefördert. Diese Hilfsvereine waren mindestens bis in die 1940er Jahre aktiv und wurden örtlich zusätzlich durch eigene Frauenvereine (z. B. in Hamburg und Oldenburg) ergänzt.³⁰

Die Existenz solcher Hilfs- oder Unterstützungsvereine war für die Missionsgesellschaften insbesondere deshalb von großem Vorteil, weil sie durch die Mit-

25 Friedrich Wilhelm Klumpp, *Das evangelische Missionswesen. Ein Überblick über seine Wirksamkeit und seine weltgeschichtliche und nationale Bedeutung*, Stuttgart und Tübingen, 1844², S. 19.

26 Während Missionen und Missionsgesellschaften stets danach strebten, in Teilbereichen als selbsttragende Unternehmen zu agieren, beruhten sie dennoch auch auf Spenden. Vgl. Heinrich Christ, *Mission und Geld. Die Missions-Handlungs-Gesellschaft*, in: Christine Christ-von Wedel/Thomas Kuhn (Hrsg.), *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815-2015*, Basel 2015, S. 93-98.

27 Jenkins, *Was ist?*, S. 21.

28 Jeffrey Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700*, New York 2008, S. 97 und 263.

29 Jenkins, *Was ist?*, S. 21.

30 Diese Angaben gehen aus Formulardaten von 1944 hervor, als man in Bremen versuchte, einen Überblick über die (noch) existierenden Hilfsvereine zu erhalten. StAB, 7.1025, 93/1, Übersicht über die Hilfsvereine, Mai 1844. Für die *Berliner Mission* verweist Bogner auf einen steten Anstieg der Hilfsvereine. Artur Bogner, *Zur Entwicklung der Berliner Mission als Bürokratisierungsprozess*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, S. 313-353, hier S. 350.

gliedsbeiträge regelmäßige Einnahmen garantierten und folglich eine gewisse Planungssicherheit ermöglichten. Zudem verpflichteten sich viele Mitglieder zur Mitarbeit, etwa als Sammler und Sammlerinnen in der Durchführung von Kollekten, wie sie Missionsgesellschaften sowohl regelmäßig als auch nach Bedarf durchführten.³¹ Die Leitung der NMG richtete beispielsweise anlässlich eines Defizits in der Jahresrechnung 1865 eine »vertrauliche Mitteilung« an alle affilierten Hilfsvereine mit der Bitte, »noch vor Jahresende [...] zu helfen«.³² Insgesamt bildeten missionarische Hilfsvereine wichtige soziale Orte, an denen Gelder für den Auf- und Ausbau der evangelischen Missionstätigkeit gesammelt und darüber hinaus auch Hilfsgüter wie beispielsweise Kleidung für bestimmte Missionen zusammengetragen oder hergestellt wurden.

Im Kontext einer Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit ist ferner festzuhalten, dass sich die Wirksamkeit und Relevanz der Vereine nicht auf die Spenden- und Sammeltätigkeit beschränkte. Sie fungierten auch als Orte einer steten Re-Affirmation sowohl individueller als auch kollektiver Zielsetzungen und Interessen und wurden somit zu wichtigen Zentren der entstehenden Kultur des Helfens. Unabhängig davon, ob die Hilfs- und Unterstützungsvereine durch Pastoren oder Laien und Laiinnen gegründet, gefördert und organisiert wurden, veranstalteten sie gemeinschaftliche Gebete, Feste oder andere Zusammenkünfte zugunsten der Missionen. Darüber hinaus sammelten, rezipierten, systematisierten und verbreiteten sie Informationen, Erzählungen und Bilder über bestimmte Weltregionen und die vermeintlichen Bedürfnisse ihrer – als der religiösen und materiellen Unterstützung aus Europa bedürftig beschriebenen – Bevölkerungen.³³ Auf diese Weise wurden die Vereinsmitglieder in den grenzüberschreitenden Austausch von Gütern und Information eingebunden.

Die Hilfsvereine im Umfeld von evangelischen Missionsgesellschaften zeichneten sich insgesamt oft dadurch aus, dass sie einerseits sozial inklusiv waren und Mitglieder aus allen gesellschaftlichen Schichten zählten, andererseits jedoch wirtschaftliche Eliten umfassten, von deren Wissen, Ressourcen und Kontakten sie nachhaltig profitierten.³⁴ Jenkins zufolge trugen gerade die organisatorischen Kompetenzen einer religiös erweckten Basler Oberschicht –

31 In der *Basler Mission* führte der Wunsch nach Planungssicherheit angesichts mangelnder Einnahmen 1854 zur Einführung der wöchentlichen *Halbbatzenkollekte* und eines entsprechenden Hilfsvereins, die Schürer-Ries zufolge in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für 28% des Jahreseinkommens sorgten. Anke Schürer-Ries, Die Sammlerinnen und Sammler der Basler Mission, in: Christine Christ-von Wedel/Thomas K. Kuhn (Hrsg.), *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815-2015*, Basel 2015, S. 99.

32 StAB, 7.1025, 93/1, Franz Michael Zahn, Dezember 1865.

33 Die soziale Reichweite evangelischer Vereine und ihre Präsenz im ländlichen Raum betont Habermas, *Colonies*.

34 Gründer, *Christliche*, S. 23.

darunter Bankiers, Unternehmer, Händler und Pastoren – wesentlich zum Auf- und Ausbau der Missionsgesellschaft bei und ermöglichten somit die Ausbreitung einer aktivistischen, interventionistischen und grenzüberschreitend orientierten Form von Religiosität.³⁵ In diesem Sinne bildete die Missionsgesellschaft im 19. Jahrhundert eine innovative Organisationsform für »grenzüberschreitendes« Engagement, deren Erfolg auch anhand ihrer raschen Ausbreitung ersichtlich wird. Missionsgesellschaften entstanden nicht nur auf dem Gebiet des späteren Kaiserreichs (z. B. *Berliner Mission* 1824, *Rheinische Mission* 1828, NMG 1836, *Leipziger Mission* 1836), sondern auch in Nord-europa (z. B. Niederlande, Schweden, Dänemark und Norwegen) und den Vereinigten Staaten von Amerika (z. B. *Board of Commissioners for Foreign Missions* 1810/1812).³⁶ Unterstützt wurden die Neugründungen durch unzählige Hilfsvereine in Stadt und Land, die für die religiöse Arbeit ihrer Missionare (und im späteren 19. Jahrhundert – zumindest teilweise – auch Missionarinnen) in fernen Ländern mobilisierten und diese wesentlich mitfinanzierten.

Die Ausbreitung der Missionsgesellschaft als Organisationsform grenzüberschreitenden Handelns sowie ihr Erfolg in der Mobilisierung von Freiwilligenarbeit und materieller Unterstützung durch affilierte Hilfsvereine wurde auf katholischer Seite durchaus gesehen. Insbesondere Laien und Laiinnen suchten nach neuen Wegen und Formen, um das gegenrevolutionäre kirchliche Programm einer »Weltmission« aktiv zu unterstützen. Ziel war es, die Ausbreitung der katholischen Missionen spirituell und materiell zu fördern sowie unterstützende Strukturen durch die Beteiligung möglichst vieler Katholiken und Katholikinnen aufzubauen und zu verstetigen. Das 1822 gegründete *Werk der Glaubensverbreitung* (*Ceuvre de la Propagation de la Foi*) nahm dabei eine herausragende Rolle ein. Von den Geschwistern Marie-Pauline Jaricot (1799-1868) und Philéas Jaricot (1796-1830) in Lyon initiiert, wurde es innerhalb weniger Jahrzehnte zu einem international tätigen Sammel- und Gebetsverein für die katholischen Missionen, dessen Organisationsform bald zahlreichen weiteren Gründungen als Vorbild dienen sollte.³⁷

35 Paul Jenkins, *The Church Missionary Society and the Basel Mission. An Early Experiment in Inter-European Cooperation*, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Grand Rapids und Cambridge 2000, S. 43-65, hier S. 54; Jon Miller, *Missionary Zeal and Institutional Control. Organizational Contradictions in the Basel Mission on the Gold Coast, 1828-1917*, Grand Rapids und Cambridge 2003, S. 38-41.

36 Für einen umfassenden Überblick vgl. Klumpp, *Das evangelische Missionswesen*, S. 16-20; Feldtkeller, *Protestantische Mission*, 7; Hartmann Tyrell, *Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen*, in: Artur Bogner u. a. (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, S. 13-134.

37 Marianne Heimbach-Steins, Jaricot, Marie-Pauline, in: *Lexikon für Theologie und Kirchengeschichte* Bd. 5, Freiburg u. a. 1996, S. 757; Verdeil, *Missions*, S. 31-34.

Der Erfolg des *Werks der Glaubensverbreitung* ist darüber hinaus im Zusammenhang mit einer »philanthropischen Vereinskultur« zu sehen, die sich analog zu relevanten Strukturen sowie (organisatorischen, rechtlichen etc.) Rahmenbedingungen im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts herausbildete.³⁸ Diese Vereinskultur brachte einige wichtige Neuerungen. So setzten Wohltätigkeitsvereine nunmehr verstärkt auf regelmäßige Mitgliedsbeiträge und schufen sich auf diese Weise ein stabiles finanzielles Fundament, um längerfristig zu planen und Ziele umzusetzen. Darüber hinaus zielten sie zunehmend auf die geringen, jedoch regelmäßigen Gaben von vielen. Um möglichst breite Gesellschaftsschichten anzusprechen, schufen manche Vereine unterschiedliche ›Klassen‹ von Mitgliedschaften, die von verschiedenen Graden des finanziellen Engagements bis zur aktiven Mitwirkung im Verein oder der Armenpflege reichten.³⁹ Schließlich operierten die Vereine mit einem hohen Maß an freiwilligem Engagement und bald auch der aktiven Beteiligung von Frauen, was wiederum auf spezifische Konstruktionen von Weiblichkeit, geschlechtsspezifische Deutungen sozialer Verpflichtungen sowie Praktiken der Fürsorge verweist.⁴⁰ Auch in den Missionsvereinen waren es Freiwillige – darunter oft viele Frauen⁴¹ –, die in zeitintensiven Verfahren Mitgliedsbeiträge einsammelten oder Kollekten durchführten, um den Erlös an die zuständigen Priester weiterzuleiten.

Obwohl die Wohltätigkeitsvereine im kirchlichen Bereich an eine jahrhundertealte Tradition des anlassbezogenen bzw. zweckgebundenen Almosensammelns anknüpfen konnten,⁴² entwickelten sie – nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer insgesamt sehr dynamischen Entwicklung im Vereinswesen – zugleich auch neue Formen. Sie organisierten Feste, Basare oder Lotterien, druckten und verbreiteten Spendenaufrufe und kommunizierten

38 Lingelbach, *Spenden*, S. 33. Vgl. zudem Rainer Auts, *Opferstock und Sammelbüchse. Die Spendenkampagnen der freien Wohlfahrtspflege vom Ersten Weltkrieg bis in die sechziger Jahre*, Paderborn u. a. 2001, S. 1 f.; Eder, »Helfen«, S. 61-66.

39 Beispielsweise hatte der katholische *Elisabethenverein* für Frauen (1840), der sich der Armen- und Krankenpflege widmete, vier Klassen von Mitgliedern: 1.) Vereinsmitglieder, die regelmäßig ihre Beiträge zahlten und sich aktiv engagierten, 2.) monatliche Beitragszahlerinnen, 3.) jährliche Beitragszahlerinnen und 4.) gelegentliche Spenderinnen. Eder, »Helfen«, S. 238.

40 Vgl. Jean H. Quataert, *Staging Philanthropy. Patriotic Women and the National Imagination*, Ann Arbor 2001, v. a. S. 90-131; Seth Koven, *Borderlands. Women, Voluntary Action, and Child Welfare in Britain, 1840 to 1914*, in: Ders./Sonya Michel (Hrsg.), *Mothers of a New World. Maternalist Politics and the Origins of Welfare States*, New York und London 1993, S. 94-135.

41 Vgl. Schürer-Ries, *Die Sammlerinnen*, S. 99; Habermas, *Colonies*, S. 503-507.

42 Erwin Gatz, *Caritas als kirchliche Grundfunktion. Grundzüge der Entwicklung bis zur Aufklärung*, in: Ders. (Hrsg.), *Caritas und soziale Dienste*, Freiburg u. a. 1997, S. 21-35, hier S. 23-35. Einen expliziten Bezug zwischen der Unterstützung der Mission und den ›Guten Werken‹ macht Neumaier, *Missionsunterrichtsbüchlein*, S. 46 f.

mit (potenziellen) Unterstützerguppen durch Printmedien, Mitgliederzeitschriften und Rechenschaftsberichte. Der Aufbau leistungsfähiger Strukturen und Organisationsformen ermöglichte eine Expansion der christlichen Wohltätigkeit, deren Bedeutung für den Umgang mit Armut oder sozialen Missständen im 19. Jahrhundert vielfach herausgearbeitet wurde.⁴³ Weniger Beachtung fanden bislang hingegen die parallelen Gründungen und Aktivitäten derjenigen Vereine, die auf geografisch ferne Länder blickten und Spenden zugunsten von Menschen außerhalb Europas sammelten, die sie als in religiöser, sozialer oder materieller Hinsicht der Hilfe bedürftig und würdig konstruierten. Gleichzeitig geht aus den Gründungsgeschichten dieser Vereine klar hervor, dass die Anfänge der transnational bzw. -kontinental orientierten Wohltätigkeit im deutschsprachigen Europa in enger Verflechtung mit den allgemeineren Entwicklungen in der christlichen Wohltätigkeit zu betrachten sind.

Dies lässt sich insbesondere in drei Bereichen beobachten, die im Folgenden kurz dargestellt werden. Erstens entwickelten die Vereine in ihrer Sammeltätigkeit für geografisch ferne Menschen ähnliche Methoden und Praktiken wie lokal orientierte Initiativen. Das *Werk der Glaubensverbreitung* etablierte in den 1820er Jahren ein System, das ebenfalls auf das Mitgliedschaftsprinzip sowie die kleinen und regelmäßigen Beiträge vieler setzte. Dazu bedurfte es der Mitwirkung von Freiwilligen, die durch den (niedereren) Klerus sowie die kirchlichen bzw. diözesanen Strukturen unterstützt wurden. Gerade die Pfarrer machten das *Werk* in Predigten bekannt und luden die Gläubigen zur Beteiligung ein. Auch Laien und Laiinnen spielten in der Vereinsorganisation eine Rolle. So sammelte im *Werk der Glaubensverbreitung* jeweils eine Person »die bewusst niedrig gehalten[en]« Beiträge einer feststehenden Gruppe von zehn Mitgliedern und übergab sie an den lokalen Pfarrer.⁴⁴ Dieser leitete die Gelder über den zuständigen Dechant an die Diözese weiter, wo sie zunächst addiert und anschließend an den sogenannten Zentralrat in Lyon überwiesen wurden, der das wichtigste Gremium des *Werks* bildete und als seine internationale Leitung fungierte.

Der Zentralrat, der im Untersuchungszeitraum ausschließlich von Männern (und zunächst auch ausschließlich von Franzosen) besetzt war, bestimmte über die Verteilung der Gelder und organisierte den Transfer an die Missionsorden. Er bildete außerdem die zentrale kommunikative Schnittstelle zwischen dem Verein und den überseeischen Missionen. Hier wurden Gelder addiert

43 Für einen aktuellen Überblick vgl. Leen van Molle (Hrsg.), *Charity. Zum konfessionellen Vereinswesen im deutschen Kontext* vgl. Andreas Holzem, *Social Welfare in Catholic Germany, 1850-1920*, in: Leen van Molle (Hrsg.), *Charity and Social Welfare. The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780-1920*, Leuven 2017, S. 193-220; Katharina Kunter, *Diakonie and Protestantism in Germany, c. 1780-1920*, in: Leen van Molle (Hrsg.), *Charity and Social Welfare. The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780-1920*, Leuven 2017, S. 221-238.

44 Weichlein, *Mission*, S. 99. Vgl. außerdem Faschingeder, *Missionsgeschichte*, S. 19 f.

bzw. verteilt, Rechenschaftsberichte erstellt und Unterstützungsanfragen bearbeitet. Darüber hinaus organisierte Lyon die Herausgabe der »Annales de la Propagation de la Foi«, der regelmäßig erscheinenden Vereinszeitschrift, welche sowohl Briefe und Berichte aus den Missionen als auch Darstellungen der Vereinsaktivitäten in den verschiedenen Teilen Europas umfasste. Die »Annales« waren zentrales Kommunikationsmittel des *Werks*; sie waren den Mitgliedern durch ein zirkuläres Lesesystem zugänglich und sorgten durch detaillierte Angaben zu Einnahmen und Ausgaben für eine gewisse Transparenz. Diese Form der Kommunikation durch günstig produzierte Druckschriften war im Vereinswesen weit verbreitet. Insgesamt ist daher zu konstatieren, dass das *Werk der Glaubensverbreitung* im Kern ähnlich wie andere (christliche) Wohltätigkeitsvereine im Europa des 19. Jahrhunderts funktionierte.⁴⁵

Zweitens lassen sich einige Überschneidungen in den Ziel- bzw. Zwecksetzungen lokal-karitativ und grenzüberschreitend-missionarisch orientierter Vereine beobachten. Ein gutes Beispiel hierfür bildet die *Leopoldinenstiftung für das Kaiserreich Österreich zur Unterstützung der amerikanischen Missionen*. 1829 in Wien gegründet, galt die *Stiftung* als österreichischer Ableger des französischen *Werks der Glaubensverbreitung*.⁴⁶ Tatsächlich wurde ihre Gründung wesentlich durch die erfolgreiche Entwicklung des Lyoner *Werks* inspiriert: Konkret war es der deutsche Priester, Amerikamissionar und spätere Bischof von Detroit, Friedrich Reese (1791-1871), der die Errichtung eines Vereins zur gezielten Unterstützung der amerikanischen Missionen angeregt hatte. Reese, der Lyon im Rahmen einer Europareise 1827 besucht hatte, verfolgte mit seinem Vorstoß einer zweckgebundenen Neugründung das Ziel, der von ihm geleiteten – und von Armut betroffenen – Diözese Cincinnati regelmäßig und dauerhaft Hilfgelder aus Europa zu verschaffen.⁴⁷

Folglich zielte Reese dabei weniger auf die Finanzierung der Bekehrung Andersgläubiger als auf den Auf- und Ausbau einer katholischen Infrastruktur und Hierarchie zur besseren Seel- und Fürsorge in einer »Auswanderergemeinde« in den Vereinigten Staaten. Möglich wurde dies nicht zuletzt durch den breit angelegten katholischen Missionsbegriff dieser Zeit, der neben den sogenannten »Heidenmissionen« auch »Auswanderer«- und »Diasporamissionen« miteinschloss.

45 Die international karitativ tätigen *Elisabethvereine* für Frauen (1840) und *Vinzenzvereine* für Männer (1845) agierten ähnlich. Vgl. Gertraud Wopperer, Die neuen Formen sozial-caritativer Arbeit in der Oberrheinischen Kirchenprovinz 1834-1870, Freiburg im Breisgau 1957, S. 125-146; Magdalena Lüttgen, Die Elisabethvereine. Frauen im Dienst am Nächsten seit dem Jahre 1840, insbesondere in Rheinland und Westfalen, Siegburg 2003.

46 Gertrude Kummer, Die Leopoldinen-Stiftung (1829-1914). Der älteste österreichische Missionsverein, Wien 1966, S. 9.

47 Ebd., S. 10; Johannes Thaurer, Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle. Die Leopoldinen-Stiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen, Wien-Mödling 1940, S. 26 f.

Reese richtete sein Augenmerk mit Österreich, Bayern und Italien sicherlich nicht zufällig auf potenzielle Geberländer, die hohe Auswanderungsraten nach Nordamerika verzeichneten. In Wien fanden seine Pläne jedenfalls einige Zustimmung. Sowohl eine Reihe kirchlicher Vertreter und Institutionen als auch Franz I. (1768-1835) unterstützten bzw. sanktionierten die Gründung.⁴⁸ Zugleich musste Reese jedoch erkennen, dass nationale Rivalitäten sowie anti-französische Ressentiments die – von ihm zunächst avisierte – Angliederung der *Leopoldinenstiftung* an das französische *Werk der Glaubensverbreitung* verhinderten. In Wien bestand man auf die Unabhängigkeit der Neugründung, da man gegenüber Frankreich skeptisch war und das *Werk* als ein potenzielles Instrument französisch-imperialer Interessen betrachtete.⁴⁹ Folglich änderte Reese seine Strategie und gründete die *Leopoldinenstiftung* als dezidiert österreichischen Verein mit dem Ziel, den Auf- und Ausbau kirchlicher Strukturen in deutschsprachigen Auswanderergemeinden in Nordamerika durch Spenden zu fördern.

Symbolisiert wurde diese Vorstellung von einer wohltätigen Verbindung zwischen den katholischen Gemeinden in Österreich und Nordamerika durch die Namensgebung der *Stiftung*, die an die als Kaiserin Brasiliens verstorbene Tochter Franz I., Erzherzogin Leopoldine (1797-1826), erinnerte.⁵⁰ Indem die *Leopoldinenstiftung* als eine österreichische Einrichtung konzipiert war, welche ausschließlich für Amerika und insbesondere die im Norden ansässigen deutsch-katholischen Gemeinden sammelte,⁵¹ grenzte sie sich vom französischen *Werk der Glaubensverbreitung* gezielt ab. Und sie tat dies durchaus mit einigem Erfolg. Bis zur Jahrhundertwende transferierte die *Leopoldinenstiftung* mehr als drei Millionen Kronen nach Amerika.⁵² Darüber hinaus gelang es in den 1880er Jahren dem k. u. k. Außenministerium, das die von Missionsvereinen privat gesammelten Gelder wiederholt im Blick hatte, geringere Summen über die Wiener Nuntiatur und Rom an Missionen in Albanien »umzuleiten«.⁵³ Gleichzeitig zu dieser nationalen Abgrenzung kopierte die *Leopoldinenstiftung* das *Werk der Glaubensverbreitung* jedoch in seiner Anlage und Organisationsform. Die

48 Kummer, *Die Leopoldinen-Stiftung*, S. 11.

49 Sauer, *Katholisches*, S. 83; Thaurer, *Ein Gnadenstrom*, S. 60f.

50 Das Andenken an Leopoldine wurde zudem in der Satzung verankert, die »das fortwährende Andenken an Ihre Majestät, die in Amerika verstorbene höchstselige Kaiserin von Brasilien, Leopoldine, Erzherzogin von Österreich« als einen Vereinszweck anführte. O. A., Statuten des zur Unterstützung der katholischen Missionen in Amerika gebildeten Vereines unter dem Namen: Leopoldinen-Stiftung, in: *Berichte der Leopoldinen-Stiftung im Kaiserthume Oesterreich I (1831)*, S. 1.

51 Thaurer, *Ein Gnadenstrom*, S. 58f.

52 Arens, *Die katholischen Missionsvereine*, S. 268. Die *Leopoldinenstiftung* verlor im 20. Jahrhundert an Bedeutung. Für eine Aufstellung der Einnahmen und Ausgaben vgl. Kummer, *Die Leopoldinen-Stiftung*, S. 53-122.

53 Engelbert Deusch, *Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet*. In seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld, Wien 2009, S. 639.

Leopoldinenstiftung übernahm das System der Mitgliedschaft, das Prinzip der Teilnahme (sie soll 1829 100.000 Mitglieder gezählt haben),⁵⁴ die Einbindung in die Pfarr- und Diözesanstruktur, den Modus des Spendensammelns und die Kommunikation durch eine Zeitschrift. Darüber hinaus adaptierte sie die wohl-tätige Rhetorik des *Werks der Glaubensverbreitung*, wenn sie darum warb, »der fernen Menschheit in Amerika den größten Liebesdienst zu erweisen«.⁵⁵

Mit dieser gleichzeitigen Adaption und Abgrenzung vom internationalen *Werk der Glaubensverbreitung* entwickelte die *Leopoldinenstiftung* Modellcharakter für einige weitere Vereine im deutschsprachigen Raum, die insbesondere auf die religiöse und sozial-karitative Betreuung von Auswanderergemeinden zielten.⁵⁶ Offenbar ist es Bischof Reese Ende der 1830er Jahre im Zuge einer Reise nach München außerdem gelungen, Ludwig I. (1786-1868) von der Bedeutsamkeit der Gründung eines bayerischen Pendantes zu überzeugen. Der bayerische König sanktionierte die Neugründung 1838 trotz der zunächst geäußerten Sorge vor einem damit einhergehenden Abfluss wohl-tätigen Kapitals. Er agierte ferner als Protektor und Namensgeber des sogenannten *Ludwig-Missionsvereins* und unterstützte diesen sogar über seinen Tod hinaus.⁵⁷ Nach Vorbild der *Leopoldinenstiftung* beschränkte der *Ludwig-Missionsverein* seine Sammeltätigkeit »auf die königlich bayrischen Staaten«.⁵⁸ Darüber hinaus

54 Gleichwohl betont Sauer, dass die Mitgliederzahlen katholischer Vereine aufgrund unterschiedlicher Aufnahme- und Verzeichniskriterien mit Vorsicht zu betrachten sind. Sauer, *Katholisches*, S. 113.

55 Die Werbeschriften der *Stiftung* changierten ebenfalls zwischen national begründetem Engagement und einem universalen christlichen Auftrag, der in Amerika zu verwirklichen sei. Eine Werbeschrift konstatierte: »Im Kaiserthume Österreich blüht ja alles, was schön und groß und edel ist; wie sollten wir denn nicht hoffen, daß die Bürger dieser kräftigen Monarchie ihre heilige Pflicht, für die Verbreitung des Namens unsers allerheiligsten Erlösers zu sorgen, beachten und einem Vereine in großer Anzahl beytreten werden, welcher diese Verbreitung allein zum Zwecke hat, also geeignet ist, der fernen Menschheit in Amerika den größten Liebesdienst zu erweisen, ihr zur Erkenntniß des Heiligsten und zur Bildung und Gesittung zu verhelfen!« Joseph Pletz, Über den pflichtmäßigen Beytritt katholischer Christen zu der im Kaiserthume Österreich für die Ausbreitung der Nordamerikanischen Missionen errichteten Leopoldinen-Stiftung, in: *Berichte der Leopoldinen-Stiftung im Kaiserthume Oesterreich 1 (1831)*, S. 1-20, hier S. 17f.

56 Wopperer, *Die neuen*, S. 154f.

57 Mathäser, *Der Ludwig-Missionsverein*, S. 72f. 1863 bestimmte Ludwig I. angeblich, dass nach seinem Ableben 100.000 Gulden in einer Stiftung angelegt werden und die Erträge dem Verein zugehen sollten. Paul Kagerer, *The Ludwigmissionsverein*, in: *Historical Records and Studies 9 (1916)*, S. 203-216, hier S. 207.

58 Mathäser, *Der Ludwig-Missionsverein*, S. 79. Die genehmigte Satzung listete unter »Zwecke« die Unterstützung der Missionen in Amerika und Asien, die Förderung missionarischer Anstalten, die Beförderung des Gebets und die Unterstützung der in Jerusalem ansässigen Mitglieder des Ordens des heiligen Franziskus, die sich um den Erhalt der Grabeskirche und die Beherbergung von Pilgern und Pilgerinnen kümmerten. Damit lenkte sie die Wege der gesammelten Gelder. Ebd., S. 92.

bestand Ludwig I. nach einer kurzen Phase der Angliederung an das *Werk der Glaubensverbreitung* 1844 ebenfalls auf die Loslösung von Lyon und die Einrichtung eines eigenständigen Zentralrats in München.⁵⁹ Damit stand die transnational-missionarisch orientierte Wohltätigkeit in Bayern klar in einem nationalen und staatlichen Zusammenhang.⁶⁰

Der dritte Bereich, in dem enge Verflechtungen zwischen der lokal und transnational orientierten Wohltätigkeit zu beobachten sind, betrifft die beteiligten Personen und Institutionen. Oft waren es nämlich dieselben Kreise, die sich in beidem engagierte. Dies zeigte sich beispielsweise in der katholischen Presse, wie den in Mainz gedruckten »Katholischen Sonntagsblättern«, die in den 1840er Jahren unter der Rubrik »Katholische Bewegung in Paris« nicht nur die neuen Missionswerke, sondern auch diejenigen Vereine anführten, die sich für arme Wöchnerinnen, Cholerawaisen, bedürftige Familien oder Lehrlinge engagierte.⁶¹ Überschneidungen lassen sich zudem sowohl auf institutioneller (v. a. mit Blick auf Orden und Kongregationen) als auch auf individueller Ebene beobachten. Marie-Pauline Jaricot erlangte zwar als Mitgründerin des *Werks der Glaubensverbreitung* Bekanntheit, war jedoch mit dem sogenannten *Herz-Jesu-Sühnewerk* auch an der Etablierung einer Initiative für Arbeiterinnen und Dienstmädchen in Frankreich beteiligt.⁶² Ähnlich verhielt es sich mit dem Aachener Arzt und Sozialpolitiker Heinrich Hahn (1800-1882), der das französische *Werk der Glaubensverbreitung* in Aachen etabliert haben soll. Er gilt heute nicht nur als Gründer des deutschen Zweigs des *Werks*, sondern war außerdem ein stadtbekannter Philanthrop, der sich in insgesamt elf Vereinen und Hilfswerken engagierte.⁶³ Nachdem Hahn in Belgien mit dem *Werk der Glaubensverbreitung* in Kontakt gekommen war, hatte er der vereinsinternen Überlieferung zufolge unmittelbar nach seiner Rückkehr damit begonnen, dessen Ideen und Praktiken auch unter deutschsprachigen Katholiken und Katholikinnen zu bewerben. Bereits in den 1830er Jahren gründete er zusammen mit anderen selbst einen Verein unter dem Namen *Franziskus-Xaverius-Verein zur Unterstützung der katholischen Missionen*, der in den frühen 1840er Jahren zum deutschen Zweig des internationalen *Werks der Glaubensverbreitung* werden sollte.⁶⁴

59 Arens, Die katholischen Missionsvereine, S. 170 f.

60 Weichlein, Mission, S. 104.

61 O.A., Die katholische Bewegung in Paris, in: Katholische Sonntagsblätter zur Belehrung und Erbauung II (1844), 81-III.

62 Heimbach-Steins, Jaricot, S. 757.

63 Robert Hoffmann, Die katholische Missionsbewegung in Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der deutschen Kolonialgeschichte, in: Klaus J. Bade (Hrsg.), Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982, S. 29-50, hier S. 31.

64 Unterstützung erhielt Hahn in den 1830er Jahren sowohl von Pfarrern und Ordensleuten als auch von Laien und Laiinnen in Aachen. Konrad Simons, Missio. Die

1.2 Verflochtene Geschichten

Die enge personelle, kulturelle und institutionelle Verflechtung zwischen der lokal und der transnational orientierten Wohltätigkeit zeigt sich auch in kinderorientierten Initiativen, die im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts insgesamt stark expandierten.⁶⁵ Die Zunahme wohltätiger Einrichtungen und Organisationen für ›verwaiste‹, ›vernachlässigte‹, ›verlassene‹ oder ›arme‹ Kinder lag auch an neuen Idealen von Kindheit und einem Verständnis von Kindern als grundsätzlich guten und unschuldigen Menschen, die sich seit dem späten 18. Jahrhundert popularisiert hatten.⁶⁶ Da ›das Kind‹ in europäischen Gesellschaften des 19. Jahrhunderts verstärkt als ein verletzliches, hilfsbedürftiges und formbares Wesen markiert wurde, galt es als in besonderem Maße auf den Schutz sowie die Unterstützung, Anleitung und Erziehung durch Erwachsene angewiesen. Fragen nach der ›richtigen‹ Erziehung gewannen gerade im aufstrebenden Bürgertum an Bedeutung⁶⁷ und rückten dabei auch in den Fokus sozialer und religiöser Reformbestrebungen.⁶⁸ Die kinderorientierte Wohltätigkeit war folglich auch ein zukunftsorientiertes Programm, denn, so Hugh Cunningham, »[c]hildren were thought to be unformed enough to be savable. They represented the future.«⁶⁹ Gerade christliche Philanthropen und Philanthropinnen sahen es als eine lohnende Aufgabe, Kinder aus vermeintlich zerrütteten Verhältnissen zu ›retten‹ und zu ›wertvollen‹ Mitgliedern einer re-christianisierten Gesellschaft zu erziehen.⁷⁰ Parallel dazu gewannen Kinder

Geschichte einer Bewegung, Aachen 1983, S. 2-4. Arens zufolge wurde die Vereinsgründung jedoch erst 1837 kirchlich (durch den Kölner Erzbischof) und 1841 staatlich anerkannt. Arens, Die katholischen Missionsvereine, S. 175.

65 Hugh Cunningham überschreibt die Zeit zwischen 1830 und 1920 in seiner Geschichte von Kindern und Kindheit in westlichen Gesellschaften mit »Saving the Children«. Hugh Cunningham, Children and Childhood in Western Society since 1500, London 1995, S. 134-162.

66 Dem ›guten‹ Kind stand das von der Erbsünde geprägte Kind gegenüber, das es zu zivilisieren und zu disziplinieren galt. Zu diesem Dualismus vgl. Winkler, Kindheitsgeschichte, S. 71-74; Colin Heywood, Childhood in Modern Europe, Cambridge 2018, v. a. S. 81-96.

67 Gunilla-Friederike Budde, Auf dem Weg ins Bürgerleben. Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien, 1840-1914, Göttingen 1994, S. 11 f.

68 Dies zeigte sich auch in den Anfängen des Kindergartens. Vgl. Franz-Michael Konrad, »Sollen die Kinder der Armen erzogen werden?« Über einige ideengeschichtliche Hintergründe der öffentlichen Kleinkindererziehung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Sabine Hering/Wolfgang Schröer (Hrsg.), Sorge um die Kinder. Beiträge zur Geschichte von Kindheit, Kindergarten und Kinderfürsorge, Weinheim und München 2008, S. 25-38; Roberta Lyn Wollons (Hrsg.), Kindergartens and Cultures. The Global Diffusion of an Idea, New Haven 2000.

69 Cunningham, Children, S. 135.

70 Ebd., S. 134-162; Lydia Murdoch, Imagined Orphans. Poor Families, Child Welfare, and Contested Citizenship in London, New Brunswick 2006, v. a. S. 1-11; Ivan

und Kindheitsvorstellungen in den christlichen Missionen und ihren Unterstützungsvereinen an Relevanz. Bezeichnenderweise waren es oft dieselben Personen(gruppen), die sich für (vermeintlich) bedürftige Kinder vor Ort und in geografisch fernen Ländern engagierten. Dies soll im Folgenden am Beispiel der deutschen Niederlassung des katholischen *Werks der Heiligen Kindheit* herausgearbeitet werden.

Das *Werk der Heiligen Kindheit* wurde 1843 von Charles-Auguste-Marie-Joseph de Forbin-Janson (1775-1844), Bischof von Nancy, als *Œuvre de la Sainte Enfance* in Frankreich gegründet. Inspiriert von in Europa zirkulierenden Berichten über Aussetzungen und Tötungen ungewollter Kinder und insbesondere Neugeborener in China, propagierte Forbin-Janson deren ›Rettung‹ durch die Gaben der Katholiken und Katholikinnen in Europa. Letztere sollten den ›Freikauf‹, die (Not-)Taufe sowie die Unterbringung überlebender Kinder in eigens einzurichtenden katholischen Waisenhäusern finanzieren, während katholische Missionare und Missionarinnen vor Ort für die entsprechenden Akte des ›Retten‹ zuständig waren. Dabei zeigt sich bereits der enge Zusammenhang zwischen Forbin-Jansons Plänen, christlichen Heilsvorstellungen und dem Streben nach missionarischer Expansion. Die Befürworter und Befürworterinnen einer verstärkten Missionstätigkeit in China hatten durch die Aussicht auf eine forcierte Öffnung des Landes nach dem britischen Sieg im Ersten Opiumkrieg 1842 Auftrieb gewonnen; die französische Regierung, unter deren Protektion europäische Missionare und Missionarinnen im 19. Jahrhundert nach China reisten, verhandelte gerade über ihre Wiederezulassung im Land.⁷¹ Gleichzeitig kommunizierte Forbin-Janson seinen Plan jedoch in Form einer emotionalen Botschaft, die das als arm, unschuldig und hilfsbedürftig markierte Kind ins Zentrum rückte.⁷² Indem er sich außerdem primär an katholische Kinder wandte und erwachsene Personen über 21 Jahren nur dann Mitglieder im *Werk der Heiligen Kindheit* werden konnten, wenn sie zugleich

Jablonka, *Social Welfare in the Western World and the Rights of Children*, in: Paula S. Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the Western World*, London und New York 2015², S. 380-399; Edward Ross Dickinson, *The Politics of German Child Welfare from the Empire to the Federal Republic*, Cambridge und London 1996, v. a. S. 11-34. Ein bekanntes deutsches Beispiel sind die Aktivitäten Johann Hinrich Wicherns (1808-1881), der sich seit den 1830er Jahren für die ›Rettung‹ von Kindern aus den städtischen Unterschichten in Hamburg und andernorts einsetzte und dies als Teil einer umfassenden (Re-)Christianisierung der Gesellschaft betrachtete. Uwe Birnstein, *Der Erzieher. Wie Johann Hinrich Wichern Kinder und Kirche retten wollte*, Berlin 2008², v. a. S. 27-30 und 69-73. Wichern gilt als Begründer der Inneren Mission, wobei die Forschung herausgearbeitet hat, dass sich deren Diskurse und Medienarbeit parallel zur äußeren Mission entwickelten. Alexandra Przyrembel, *Der Missionar Johann Hinrich Wichern, die Sünde und das unabänderliche Elend der städtischen Unterschichten um 1850*, in: *WerkstattGeschichte* 57 (2011), S. 53-67.

71 Harrison, »A Penny«, S. 73.

72 Dies untersucht Kapitel 2.

dem *Werk der Glaubensverbreitung* beitraten, propagierte er die Neugründung nicht als Konkurrenz, sondern als kinderorientierte Ergänzung des bestehenden Angebots. Forbin-Jansons Plan traf nicht nur in Frankreich auf reges Interesse. Das *Werk der Heiligen Kindheit* expandierte bald in andere Länder Europas und Nordamerikas. Erste deutsche Zeitungen erwähnten die Neugründung bereits 1843 und die katholischen Zentren Mainz, Münster, Trier und Limburg verzeichneten schon wenig später erste Spendeneingänge.⁷³

Wie sind die Expansion des *Werks der Heiligen Kindheit* und die damit einhergehenden Spendeneinnahmen für die ›Rettung‹ von Kindern in China im deutschsprachigen Europa zu erklären? Wie wurden die Spenden gesammelt, verwaltet, verteilt und transferiert? In der Beantwortung dieser Fragen ist zunächst auf die (grenzübergreifende) Struktur und Reichweite der Katholischen Kirche und der katholischen Presse in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts zu verweisen. Die ersten Spenden aus deutschen Städten wurden von Zeitschriftenredaktionen wie den »Katholischen Sonntagsblättern« in Mainz entgegengenommen, quittiert, über die Diözesen gesammelt und anschließend in die Pariser Zentrale übersandt.⁷⁴ Gleichzeitig wurde das *Werk der Heiligen Kindheit* systematisch beworben. Der Pariser Generalvikar Abbé Jammes bereiste Anfang der 1850er Jahre Teile des heutigen Deutschlands, um die Neugründung bekannt zu machen.⁷⁵ Ausgestattet mit einem Empfehlungsschreiben von Pierre-Louis Parisis (1795-1866), Bischof von Langres und Präsident des Generalrats des *Werks der Heiligen Kindheit*,⁷⁶ besuchte Jammes diverse Städte unterschiedlicher Größe in den heutigen Bundesländern Baden-Württemberg, Bayern, Rheinland-Pfalz und Hessen. Seine Reisenotizen von 1851 verweisen auf eine lange Liste von Personen und Institutionen, die er kontaktierte und besuchte.⁷⁷ Mit hoher Mobilität und einer gezielten Reise- und Vortragstätigkeit bediente sich Jammes einerseits genau der gleichen Praktiken, auf die auch andere Aktivisten und Aktivistinnen in dieser Zeit verstärkt zurückgriffen, um

73 Jansen, *Das Päpstliche*, S. 19 f.

74 Zumindest konstatierte die Redaktion der »Katholischen Sonntagsblätter« nach einem Bericht über die diversen katholischen Missionsaktivitäten die Bereitschaft, Spenden entgegenzunehmen und zu verrechnen. O. A., Anmerkung der Redaktion, in: *Katholische Sonntagsblätter zur Belehrung und Erbauung* 16 (1842), S. 126.

75 Eine interne Geschichte des *Werks* in Deutschland spricht von »unermüdlichen Reisen für den Verein mit Kraft und Hingabe«. Jansen, *Das Päpstliche*, S. 14.

76 POSI, Serie E *Lettres des Directeurs nationaux*, 2 *Allemagne* (1850-1923), Pierre-Louis Parisis für Abbé Jammes, 3. 7. 1851.

77 Die überlieferten Notizen erwähnen die Städte Freiburg, Baden, Karlsruhe, Mannheim, Heidelberg, Frankfurt, Limburg, Würzburg, Eichstätt, München, Altötting, Passau, Linz, Salzburg, Wien, Mainz, Darmstadt, Oppenheim, Wöllstein, Alzey, Worms, Bürstadt, Bensheim, Gießen, Nassau, Wiesbaden, Bad Camberg, Montabaur, Koblenz, Heidelberg, Baden-Baden und Offenburg. Ebd., *Notes originales et autographes du Voyage de Mr Jammes en Allemagne pendant l'été de 1851*, 13. 9. 1851.

ihre Anliegen zu bewerben.⁷⁸ Andererseits nutzte er bestehende katholische Strukturen. Jammes kontaktierte Kleriker, Laien und Laiinnen sowie karitative Einrichtungen und besuchte Niederlassungen katholischer Orden sowie sozial aktiver Frauenkongregationen, die er als wichtige Multiplikatoren für sein Vorhaben erkannte.⁷⁹ Der Erfolg dieser Strategie zeigte sich insbesondere in Aachen, wo sich eine junge Frau namens Auguste von Sartorius (1830-1895) bereits seit einiger Zeit für die Etablierung einer Niederlassung des *Werks der Heiligen Kindheit* engagiert hatte. Wenngleich nicht belegt ist, auf welchem Weg die damals jugendliche Auguste von der französischen Gründung 1843 erfahren hatte,⁸⁰ galt ihre Beteiligung als bedeutsam und wurde sogar von der internationalen Leitung in Paris gewürdigt. In einem Schreiben von 1851 lobte Präsident Parisis die inzwischen Einundzwanzigjährige als »echte Verfechterin des Glaubens«, deren »aktive Nächstenliebe und Intelligenz« das *Werk der Heiligen Kindheit* in Aachen groß gemacht hätten.⁸¹

Ein aktives Verständnis von Nächstenliebe und wohlütiges Engagement waren für Auguste von Sartorius schon als Jugendliche Teil ihres Alltags. Angeleitet durch ihre streng katholischen Eltern, hatte sie sich schon früh in der Armenpflege engagiert und war mit namhaften Wohltätern und Wohltäterinnen Aachens persönlich bekannt.⁸² Mit ihrem Engagement stand Familie von Sartorius nicht alleine. Angesichts der voranschreitenden Industrialisierung und wachsender sozialer Spannungen in der Stadt waren viele katholische Bürger

78 Die Reise 1851 war nicht Jammes' erste Agitationsreise in das Gebiet des späteren Kaiserreichs. Andere Vereine etablierten ebenfalls eine intensive Reise- und Vortragstätigkeit. In den evangelischen Vereinen waren es v. a. ehemalige Missionare, die durch die Dörfer reisten, um von ihren Aktivitäten zu berichten und Unterstützung zu generieren. Laut einer im Archiv der *Norddeutschen Missionsgesellschaft* erhaltenen handschriftlichen Aufstellung von 1931 hielt der ehemalige Westafrika-Missionar Carl Spiess in nur einem Jahr 42 missionsbezogene Predigten, 28 Kindergottesdienste und 44 Vorträge. Zudem habe er sechs Mal »den Sudan-Pionier-Missionsfilm« gezeigt. StAB, 7.1025, 93/1, Predigten, Kindergottesdienste und Missionsvorträge gehalten von Missionssekretär C. Spiess in 1931.

79 Jammes erwähnte u. a. Dominikanerinnen, Ursulinen, Bernhardinerinnen, Jesuiten und Redemptoristen.

80 Auguste von Sartorius könnte entweder durch ihre in Belgien lebenden Großeltern oder aus der katholischen Presse vom *Werk der Heiligen Kindheit* erfahren haben. Jansen, *Das Päpstliche*, S. 26; *Kindermissionswerk/Die Sternsinger* (Hrsg.), *Damit Kinder leben können. Die Geschichte des Kindermissionswerkes/Die Sternsinger*, Düsseldorf 2000, S. 56.

81 POSI, Série E, 2 Allemagne, Pierre-Louis Parisis an Werk der Heiligen Kindheit Aachen, 6. 1. 1851; Jansen, *Das Päpstliche*, S. 51.

82 Isa Vermehren, Auguste von Sartorius (1830-1895), in: Elisabeth Fischer-Holz (Hrsg.), *Anruf und Antwort. Bedeutende Frauen aus dem Dreiländereck*, Aachen 1991, S. 89-117, hier S. 92 und 98-99; *Kindermissionswerk/Die Sternsinger* (Hrsg.), *Damit Kinder*, S. 56.

und Bürgerinnen karitativ aktiv.⁸³ Auch (der mit Auguste nicht verwandte) Pfarrer Wilhelm Sartorius (1805-1880), der die junge Frau beim Aufbau des *Werks der Heiligen Kindheit* unterstützte und bald zu dessen erstem Vorstand in Preußen werden sollte, galt als sozial engagiert.⁸⁴ Er hatte in Aachen eine Armenküche gegründet, förderte mehrere wohltätige Vereine und unterstützte einige sozial aktive Frauenkongregationen, die sich für die Aufnahme, Bildung und Erziehung verwaister bzw. vernachlässigter Kinder einsetzten. Damit war der erste Vorstand des *Werks der Heiligen Kindheit* in Preußen ein stadtbekannter Wohltäter, den ein Nachruf als einen »Mann der That und der guten Werke« erinnerte.⁸⁵

So betrachtet, war die Errichtung der ersten großen Niederlassung des *Werks der Heiligen Kindheit* im deutschsprachigen Raum in Aachen kein Zufall. Die Stadt bildete im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Hochburg der katholischen Wohltätigkeit und bot somit wichtige infrastrukturelle Voraussetzungen. Aachen verfügte über eine wohltätige Kultur, die seit dem frühen 19. Jahrhundert in Antwort auf soziale und wirtschaftliche Entwicklungen entstanden war. Die Stadt war mit ihren Fabriken durch die frühe Industrialisierung und deren soziale Begleiterscheinungen geprägt. Während das Bürgertum von der wirtschaftlichen Entwicklung profitierte, erlebten wachsende Teile der Arbeiterschaft Not und Bedürftigkeit. Soziale Spannungen waren die Folge, die sowohl 1830 als auch 1848 zu Unruhen und Protesten führten.⁸⁶ Diese Erfahrungen und das Auftreten von Massenarbeitslosigkeit, Hunger, Bettlertum und Kinderarmut beförderten den Ausbau städtischer und kirchlicher Fürsorgeeinrichtungen. Seit den späten 1830er Jahren entstanden mehrere – angesichts der konfessionellen Struktur Aachens insbesondere katholische – Initiativen, in denen sich neben Priestern und prominenten Stadtbewohnern vor allem bürgerliche Frauen engagierten, um die sozialen Herausforderungen durch aktive Wohltätigkeit zu meistern.⁸⁷ Es gründeten sich mehrere Einrichtungen

83 Erwin Gatz, Kirchliche Mitarbeit in der öffentlichen Armenpflege. Die Neuanfänge einer eigenständigen kirchlichen Armenpflege, in: Ders. (Hrsg.), *Caritas und soziale Dienste*, Freiburg u. a. 1997, S. 57-70, hier S. 60 f.; Relinde Meiwes, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. und New York 2000, S. 38-40; Simons, Missio, S. 41-43.

84 Jansen, *Das Päpstliche*, S. 30-34.

85 Pfarrer Sartorius war demnach auch in einer Aachener Niederlassung des *Vereins vom hl. Vincent von Paul zur Unterstützung dürftiger Familien* aktiv. Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen, 2320, o. A., Nachruf Wilhelm Johann Heinrich Clemens Sartorius. Oberpfarrer zum h. Michael in Burtscheid, Ehrenkaplan des Heiligen Vaters, Ehrenkanonikus am Liebfrauen-Münster Aachen, S. 5.

86 Beate Althammer, Die Angst vor der sozialen Revolte. Bürgertum und Unterschichten in der Fabrikstadt Aachen im März und April 1848, in: Guido Müller/Jürgen Herres (Hrsg.), *Aachen, die westlichen Rheinlande und die Revolution 1848/49*, Aachen 2000, S. 105-134, hier S. 106-111.

87 Erst in den 1860er Jahren begannen christliche Gruppen verstärkt damit, politische Lösungen für soziale Krisen zu suchen. Erwin Gatz, *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert*, München u. a. 1971, S. 3 f.; Kaiser, *Innere Mission*, S. 22.

zur Pflege der Armen, Kranken, Blinden und Alten sowie für die Unterbringung, Erziehung und Unterrichtung von Kindern.⁸⁸ Alleine in den 1840er Jahren entstanden drei neue Frauenkongregationen, die sich primär sozialen Aufgaben widmeten.⁸⁹ Diese Gründungen sind im Zusammenhang mit einer Entwicklung zu betrachten, die die Historikerin Relinde Meiwes als »Frauenkongregationsfrühling« bezeichnete und überzeugend an der Schnittstelle von religiöser Erneuerung, sozialen Herausforderungen und der sogenannten Frauenfrage vertortete.⁹⁰ Einen wichtigen Stellenwert in den Aachner Neugründungen nahm die Kinder- und Jugendwohlfahrt ein, wie die Aktivitäten der – 1844 von der Fabrikantentochter Clara Fey (1815-1894) ins Leben gerufenen – Kongregation der *Schwestern vom armen Kinde Jesus* deutlich machen. Bezeichnenderweise spielte Letztere auch im Auf- und Ausbau des *Werks der Heiligen Kindheit* in Preußen eine tragende Rolle.

Die *Schwestern vom armen Kinde Jesus* konzentrierten ihr religiös-soziales Engagement auf die »Rettung« armer, verwaister und »verwahrloster« Kinder.⁹¹ Ihre Gründerinnen sprachen von der »Liebe zu den Seelen der Kinder«,⁹² definierten die »Arbeit für das arme Kind« als kollektive Aufgabe der Kongregation und unterstrichen damit den hohen Stellenwert, den sie der Kinderwohlfahrt als einer kirchlich und sozial bedeutsamen Aufgabe beimmaßen.⁹³ Clara Fey und ihre Mitschwestern betrachteten Kinder als gute sowie erzieh- und formbare junge Menschen, denen in der religiösen und sozialen Gestaltung von Zukunft wichtige Rollen zukamen. Die Historikerin Beate Althammer konstatiert zwischen den sozialen Schichten im Aachen des 19. Jahrhunderts eine gewisse kulturelle Distanz, weswegen Philanthropen und Philanthropinnen mit ihren Aktivitäten auch danach strebten, bürgerliche Erziehungsideale sowie religiöse und säkulare Werte, Normen und Moralvorstellungen zu vermitteln.⁹⁴ Fey und ihre Mitschwestern gründeten Schulen und Erziehungsanstalten, um möglichst viele Kinder vor dem zu bewahren, was sie als »Verderben«, d. h. fehlende oder

88 Guido Müller/Jürgen Herres, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Aachen, die westlichen Rheinlande und die Revolution 1848/49, Aachen 2000, S. 7-15, hier S. 12 f.; Simons, Missio, S. 41-43.

89 Müller/Herres, Einleitung, S. 13.

90 Meiwes, »Arbeiterinnen«, S. 310.

91 Ebd., S. 27 sowie 280-287.

92 Otto Pfülf, M. Clara Fey vom armen Kinde Jesus und ihre Stiftung 1815-1894, Freiburg 1913, S. 256.

93 So hieß es z. B. in einer unveröffentlichten internen Geschichte der Kongregation: »Die Arbeit für das arme Kind wurde das besondere Ziel der Kongregation.« An anderer Stelle bezeichnete die Autorin »das Kind« als »Lebensaufgabe« der Schwestern. Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen, 4351, Schwester Clara Agneta P.I.J., Innere und äussere Entwicklung der Kongregation der Schwestern vom armen Kinde Jesus bis zur endgültigen Bestätigung der Regel (1837-1888), S. 66 und 68.

94 Althammer, Die Angst, S. 112. Vgl. Konrad, »Sollen?«, S. 26 f.

nichtkatholische Erziehung sowie materielle Armut, fürchteten.⁹⁵ Gleichzeitig begrenzten sie ihr Engagement nicht auf die Kinder Aachens, sondern beteiligten sich durch die Übernahme ehrenamtlicher Tätigkeiten auch wesentlich am Auf- und Ausbau des *Werks der Heiligen Kindheit* in Aachen und Preußen wie im Folgenden ausführlich dargestellt wird.

Während der preußische Zweig des *Werks* von einem exklusiv männlich besetzten Verwaltungsrat in Aachen geleitet wurde, war seine Entwicklung insgesamt stark von weiblichem Engagement getragen. Besonders aktiv waren dabei Frauen, die bereits in der lokalen Kinderwohlfahrt tätig waren. Mitgründerin Auguste von Sartorius trat beispielsweise 1855 in die *Gesellschaft vom Heiligen Herzen Jesu (Sacré-Cœur)* und damit in eine Frauenkongregation ein, die sich primär der Mädchenbildung widmete.⁹⁶ Nachdem auch ihre Nachfolgerin in der geschäftlichen Leitung des *Werks der Heiligen Kindheit* in Aachen, Pauline Vossen, aus gesundheitlichen Gründen zurückgetreten war, wandte sich dessen langjähriger Vorstand, der Aachner Jurist und Philanthrop Heinrich Oster (1832-1911) an Clara Fey, die offenbar nicht nur als Ordensgründerin, sondern auch als Förderin der Kinder Bekanntheit erlangt hatte.⁹⁷ Oster bat Fey um Unterstützung und schlug ihr als Vorsteherin der *Schwestern vom armen Kinde Jesus* vor, eine Ordensschwester permanent für die arbeitsintensiven Sekretariatsarbeiten im *Werk der Heiligen Kindheit* abzustellen. Offenbar bot der Fokus auf Kinder dabei eine Art logische Brücke zwischen beiden Einrichtungen bzw. erzeugte eine bestimmte Wahrnehmung von Zuständigkeit, denn Fey willigte nicht nur ein, sondern soll ihrem Biografen, dem Jesuiten Otto Pfülf, zufolge geantwortet haben: »Ich meine, wir als Genossenschaft vom armen Kinde Jesus müssen den Verein übernehmen.«⁹⁸ Seit den 1860er Jahren verantwortete Feys Kongregation zentrale Aufgaben im *Werk der Heiligen Kindheit* und richtete dafür in ihrem Aachner Kloster sogar ein eigenes Büro ein.⁹⁹ 1866 wurde Aloysia Luise Vossen (1816-1889), eine Mitgründerin der *Schwestern vom armen Kinde Jesus*,¹⁰⁰ zur

95 Schwester Angelica vom armen Kinde Jesus, Mutter Clara Fey vom armen Kinde Jesus und der Geist ihrer Stiftung, Aachen 1950, S. 53.

96 Die *Sacré-Cœur*-Schwestern wurden 1800 von Madeleine Sophie Barat (1779-1865) gegründet. Obwohl ihr Arbeitsschwerpunkt auf der Erziehung bürgerlicher Mädchen lag, unterhielten sie auch Volksschulen für Kinder aus sozialen Unterschichten. Auguste von Sartorius machte in der Kongregation Karriere. Sie arbeitete u. a. in Frankreich, Belgien und den USA, wurde 1894 zur Generaloberin gewählt und lebte fortan in Paris, wo sie jedoch nur zehn Monate nach Amtsantritt verstarb. Vermehren, Auguste, S. 101-114.

97 Die enge Assoziation von Clara Fey mit ihrer wohltätigen Arbeit für Kinder zeigen auch Buchtitel, wie z. B. Schwester Adalberta Maria, Mutter Klara Fey und ihr Werk für die Kinder, Freiburg 1926.

98 Pfülf, M. Clara Fey, S. 256.

99 Ebd., S. 256 f.; Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen, 5290, Regina Vallender, Unsere Urmütter, gebundenes Manuskript, S. 103.

100 Meiwes, »Arbeiterinnen«, S. 37 f.

Sekretärin des Aachner *Werks* bestimmt, das sich in den folgenden Jahren und Jahrzehnten zur Vereinszentrale in Preußen und später den deutschen Ländern entwickeln sollte.¹⁰¹ Der retrospektiven Darstellung einer Mitschwester zufolge, hatte die aus einer Kaufmannsfamilie stammende Schwester Aloysia durch diese Tätigkeit die Möglichkeit erhalten, ihre geschäftlichen Kenntnisse »zum Heile vieler Tausende[r]« zu verwerten.¹⁰²

Aloysia Luise Vossen wurde für mehrere Jahre zu einer Schlüsselfigur in der Administration des *Werks der Heiligen Kindheit* in Preußen, auch wenn sie als Frau keinen Sitz im Verwaltungsrat bekleidete. Die überlieferten Briefe und Dokumente zeigen, dass sie sowohl mit den Vereinsmitgliedern und Vorständen in den Pfarreien als auch mit dem Pariser Zentralrat korrespondierte. Darüber hinaus erledigte sie die Übersetzung und Zusammenstellung der Berichte für die Vereinszeitschrift, die in Aachen unter dem Titel »Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit« – sowie in Anlehnung an bzw. als Teilübersetzung der französischen Ausgabe, der »Annales De L'Œuvre De La Sainte Enfance« – viermal jährlich gedruckt und an die Mitglieder verteilt wurde. Organisatorisch kopierte das *Werk der Heiligen Kindheit* das *Werk der Glaubensverbreitung*. Es basierte ebenfalls auf geringen, jedoch regelmäßigen Mitgliedsbeiträgen und bildete Untergruppen von 12 Mitgliedern, von denen jeweils ein designierter Sammler oder eine designierte Sammlerin Monat für Monat die Beiträge einhob.¹⁰³ Im Gegenzug erhielt jede Untergruppe eine Ausgabe der »Jahrbücher«, die zirkulär gelesen wurde und am Ende dieses Reigens – quasi als Lohn für das Engagement – in den Besitz des Sammlers oder der Sammlerin übergang. Wie im *Werk der Glaubensverbreitung* speisten sich auch die Einnahmen im *Werk der Heiligen Kindheit* wesentlich aus den geringen, jedoch regelmäßigen Beiträgen vieler. Dies bedeutete freilich einen erheblichen Arbeitsaufwand. Aloysia Luise Vossen und ihre Helferinnen sammelten, addierten und verbuchten Monat für Monat die eingehenden Gelder, die sich aus unzähligen Kleinstbeträgen zusammensetzten.¹⁰⁴ Sie berechneten die Ein- und Ausgaben, berichteten nach Paris und sandten Dankeschreiben. Der Darstellung einer Mitschwester zufolge, warb Schwester Aloysia ferner in Aachen selbst um Gaben, denn, so

101 Schon 1851 hatte der Pariser Generalrat des Vereins die Gründung eines Verwaltungsrats Aachen beschlossen, der für sämtliche Diözesen Norddeutschlands zuständig sein sollte. Jansen, *Das Päpstliche*, S. 34.

102 Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen, 5290, Vallender, *Unsere Urmütter*, S. 103.

103 Den frühen Statuten zufolge bildeten jeweils 12 dieser Untergruppen bzw. »Reihen« eine »Unterabtheilung«, von denen wiederum 12 eine »Abtheilung« formten, die durchnummeriert wurde. Die Zahl 12 stand dabei auch für die »zwölf Jahre der Kindheit Jesu«. O. A., Statuten des Vereines der Heiligen Kindheit, in: O. A., *Der Verein der Heiligen Kindheit. Geschichte seines Entstehens, seines Wachstums und gegenwärtigen Bestandes*, Mainz 1845, S. 22-24, hier S. 22.

104 Ebd.

Schwester Regina Vallender, sie »war unerschöpflich in ihren Bitten, ihrer Arbeit und ihren Einfällen, wenn es um die armen Heidenkinder ging«. ¹⁰⁵ Überlieferte Dokumente legen zudem nahe, dass Schwester Aloysia Vossens Einsatz in der Stadt entsprechend wahrgenommen wurde. Ein Nachruf in der »Aachener Zeitung« von 1889 erwähnte nicht nur ihre langjährige Tätigkeit als Sekretärin des *Werks der Heiligen Kindheit*, sondern auch ihre »Liebe zu den Kindern«. ¹⁰⁶ Darüber hinaus stellte er Vossen – vor dem Hintergrund zeitgenössischer Geschlechterrollen in Kirche und Gesellschaft – als eine außergewöhnliche Frau dar, »deren langjähriges Wirken als Erzieherin der Jugend, Pflegerin der Armen und Ausbreiterin der Mission so hervorragend gewesen« sei, »wie es nur wenigen ihres Geschlechtes beschieden war«. ¹⁰⁷

Das Aachener Kloster der *Schwestern vom armen Kinde Jesus*, das für seine kinderorientierte Arbeit in der Stadt bekannt war, wurde somit auch zu einem wichtigen Zentrum des *Werks der Heiligen Kindheit* in Preußen, das sich die »Rettung« von Kindern in China zum Ziel gesetzt hatte. Hierher kamen Briefe und Geldsendungen unterschiedlicher Provenienz; und von hier aus kommunizierte Schwester Aloysia Vossen mit dem Zentralrat. Ihre Briefe zeigen, dass sie regelmäßig Einnahmen sowie Aufstellungen und Abrechnungen nach Paris übersandte, wo die Spendengelder anschließend an missionarische Einrichtungen in diversen Teilen der Welt verteilt wurden. ¹⁰⁸ Dabei korrespondierte Vossen auch über die Grenzen Europas hinaus. Überlieferten Briefen zufolge reichte das Unterstützungsnetzwerk des Aachener *Werks der Heiligen Kindheit* bereits in den 1860er Jahren bis nach Nordamerika, wo deutschsprachige Emigranten und Emigrantinnen Spenden sammelten und zumindest teilweise über Aachen nach Paris übermittelten. Aloysia Luise Vossen verzeichnete beispielsweise bis in die 1870er Jahre regelmäßig Spenden der in New York und Cincinnati lebenden Mitglieder der Familie Benziger, einer ursprünglich aus Einsiedeln stammenden katholischen Familie, die im Verlagswesen tätig war. ¹⁰⁹ Im Gegenzug sandte sie Tausende Exemplare der deutschen »Jahrbücher« nach New York, wo diese offenbar von deutschsprachigen Migranten und Migrantinnen, die im *Werk der Heiligen Kindheit* aktiv waren, verteilt und gelesen wurden. ¹¹⁰ Vereinzelt zeigen Briefe, dass die in Aachen entstehende

105 Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen, 5290, Vallender, Unsere Urmütter, S. 105.

106 Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen, 5290, Abschrift des Nachrufs aus der Aachener Zeitung vom 10. 4. 1889.

107 Ebd.

108 POSI, Série E, 2 Allemagne, Sr. Aloysia Vossen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, 12. 3. 1867.

109 Heinz Nauer, Benziger, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 10. 12. 2019. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/025035/2019-12-10/> [1. 4. 2022].

110 POSI, Série E, 2 Allemagne, Sr. Aloysia Vossen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, 29. 9. 1868.

Infrastruktur der transnationalen Wohltätigkeit außerdem zur gezielten Übermittlung von Gaben genutzt wurde. Beispielsweise sandte Vossen im Januar 1869 30 Franc aus den USA nach Paris, die für ein durch das *Werk der Heiligen Kindheit* finanziertes Waisenhaus in Algier bestimmt waren.¹¹¹ Einige Jahre später nahm sie hingegen vom Rektor der Aachener Marienkirche 12.000 Franc »für die Waisenanstalt in Persien« entgegen.¹¹² Diese Beispiele legen nahe, dass Schwester Aloysia Vossen bzw. ihr »Büro« im Hinterhof des Aachener Frauenklosters in der Tat zu einer wichtigen Schnittstelle für die transnationale Wohltätigkeit für Kinder im deutschsprachigen Raum bzw. unter deutschsprachigen Gruppen geworden waren.

Die geografische Reichweite der in Aachen organisierten Wohltätigkeit lässt sich anhand einiger überlieferter Aufstellungen ein- und ausgehender Gelder zumindest teilweise näher bestimmen. Einer Übersicht von 1869 zufolge waren im Vorjahr Mitgliedsbeiträge und Spenden aus den Diözesen Köln, Münster, Paderborn, Trier, Breslau, Berlin, Roermond, Brixen, Fulda, Limburg, Rottenburg, Sachsen, Posen, Freiburg, München, Flensburg, Osnabrück, Hildesheim sowie aus Österreich, Cincinnati und St. Louis eingegangen.¹¹³ Dies verweist nicht nur auf eine erhebliche geografische Reichweite, sondern zeigt außerdem, dass zu diesem Zeitpunkt noch keine klare, national geordnete Vorgehensweise bezüglich der Sammlung und Übermittlung der Gelder existierte. Während einige weitere Diözesen die Beiträge selbst an den Pariser Zentralrat weiterleiteten, übermittelten andere die Gelder an die – sich nach und nach als »deutsche« Zentrale etablierende – Niederlassung in Aachen. Als Ausgaben verzeichnete Schwester Aloysia Vossen Auslagen für Post, Verpackung/Kisten, Porto, Wechselkursverluste und Kosten für die Herstellung der Vereinszeitschrift sowie der Mitgliedskarten und Medaillen, die das *Werk der Heiligen Kindheit* an seine zahlenden Mitglieder verteilte. Zusätzlich hatte sie nach eigener Angabe mehrere Tausend Exemplare der in Aachen gedruckten »Jahrbücher« u. a. nach Österreich sowie in die Schweiz, die Vereinigten Staaten, Kanada und diverse Teile Preußens versandt.¹¹⁴

Doch wohin gingen nun diese in Aachen für »bedürftige« Kinder in China eingegangenen und nach Paris übersandten Gelder? Wie weit reichten die monetären Verbindungen im *Werk der Heiligen Kindheit*? Zur Rekonstruktion der Wege der Gelder können die detaillierten Rechenschaftsberichte herangezogen werden, die vom Zentralrat – wie von anderen Vereinsleitungen auch –

111 Ebd., Sr. Aloysia Vossen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, 27. 1. 1869 und 7. 2. 1869. Die Weiterleitung der Summe an den Vorsteher des Waisenhauses wurde ihr schließlich bestätigt. Ebd., Direktor Werk der Heiligen Kindheit Paris an Sr. Aloysia Vossen, 10. 2. 1869.

112 Ebd., C. M. Wermelskirchen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, 2. 7. 1875.

113 Ebd., Sr. Aloysia Vossen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, 22. 2. 1869.

114 Ebd. Ähnliches verzeichnete sie auch im Vorjahr: Ebd., Sr. Aloysia Vossen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, 29. 9. 1868.

jährlich erstellt und in der Mitgliederzeitschrift veröffentlicht wurden. Aus der Generalrechnung für 1870/71 geht beispielsweise hervor, dass die Gesamteinnahmen 1.560.002,84 Franc erreicht hatten und aus Frankreich, Belgien, Holland, Bayern, Baden, Preußen, Italien (bzw. dem Kirchenstaat), Österreich, der Schweiz, Großbritannien, Spanien, Portugal, Griechenland, Polen, sowie Schweden und Norwegen stammten. Darüber hinaus verzeichnete der Zentralrat geringfügige Einnahmen aus Missionsgebieten in Asien (v. a. Indien und China), Afrika (z. B. Alexandria, Senegambia und Sierra Leone), den Amerikas (USA, Kanada, Mexiko, Brasilien, Chile, Französisch-Guayana, Peru und Guatemala) und Ozeanien (Gambierinseln und Neukaledonien).¹¹⁵

Die Verteilung der Einnahmen aus dem Berichtsjahr wurde auf einer Sitzung des internationalen Zentralrats am 31. Juli 1871 beschlossen. Einem veröffentlichten Kommentar zufolge habe man dabei zunächst »mit Freuden« festgestellt, dass der Deutsch-Französische Krieg zwar die Verteilung verzögert, die Einnahmen jedoch nicht gemindert habe.¹¹⁶ Der Zentralrat wies den größten Teil der Gelder den offiziellen Vertretern bzw. – wenn auch zu einem deutlich geringeren Teil – Vertreterinnen der etablierten (und meist französischen) katholischen Missionsorden wie etwa der *Lazaristen*, *Spiritaner* oder *Jesuiten* zu, sofern diese kinderbezogene Missionsarbeit leisteten und dem *Werk der Heiligen Kindheit* entsprechend darüber berichteten. Die Generalrechnung umfasste eine kleine Statistik, in der die entsprechenden Tätigkeitsberichte der subventionierten Orden synthetisiert und quantitative Angaben zu den unterhaltenen Missionshäusern, Einrichtungen (z. B. Waisenhäusern und Schulen), getauften Kinder sowie »Zöglinge[n] und Schüler[n]« gemacht wurden.¹¹⁷ Darüber hinaus bestimmte, dokumentierte und veröffentlichte der Zentralrat auch den Bestimmungsort der Gelder. 1870/71 flossen Förderungen insbesondere nach China (konkret an Missionsniederlassungen in Peking, Zhenjiang, Jiangxi, Shanghai, Hongkong, Honan etc.), Indien (Madras, Bombay, Kalkutta, Coimbatore), Japan, Südostasien (Cochinchina, Siam, Burma, Malaysia etc.) sowie in einige Teile Afrikas (darunter Missionen in Madagaskar, Mayotte, Sansibar, Senegambien, Sierra Leone, Dahomey, Natal etc.). Geringe Summen gingen außerdem nach Nordamerika (Hudson Bay) und Ozeanien (Neukaledonien, Sandwichinseln und die Marquesas-Inseln in Ostpolynesien).¹¹⁸

115 O. A., Bericht des Generalrathes des Vereins der heil. Kindheit in Paris über die Einnahmen und Ausgaben desselben vom Jahre 1870/71, in: Jahrbücher des Vereins der Heiligen Kindheit 2 (1872), S. 73-86, hier S. 73-81.

116 Ebd., S. 81.

117 Das Bemühen um Transparenz wird auch durch eine Anmerkung erkennbar, welche die Unvollständigkeit der Darstellungen einräumte. Wegen des Vatikanischen Konzils sowie »anderer unglücklicher Ereignisse« seien im Berichtsjahr nur 39 Berichte eingegangen und 37 ausgeblieben. Ebd., S. 81.

118 Ebd., S. 82-86.

Aus der hier kurz zusammengefassten Aufstellung lassen sich drei breitere und für die entstehende Kultur des transnationalen Helfens relevante Punkte erschließen. Erstens, Spendenflüsse verliefen seit den 1870er Jahren überwiegend von Europa nach Asien und Afrika, wo die – aus europäisch-christlicher Sicht – sogenannten ›Heidenmissionen‹ primär verortet waren. Zweitens, der Generierung und Verteilung von Spenden lag eine gleichermaßen eurozentrische wie geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zugrunde. Es waren ausschließlich europäische (und bis in die 1880er Jahre französische) Männer, die über die globale und regionale Verteilung der Gelder bestimmten, während Frauen als Sammlerinnen oder ehrenamtliche Administratorinnen beteiligt waren. Über die Verwendung der Gelder vor Ort bestimmten letztlich die Vertreter der Missionsorden, die zwar gegenüber dem Pariser Generalrat berichtspflichtig waren, jedoch so gut wie jegliche kinderbezogene Missionsarbeit daraus finanzieren konnten. Drittens, ein überproportionaler Teil der Gelder floss in die Kassen französischer Missionsorden und damit auch oft in Gebiete französischer Kolonialinteressen; ein Punkt, der in einigen deutschsprachigen Vereinsniederlassungen durchaus kritisch zur Kenntnis genommen wurde und im späten 19. Jahrhundert zu erheblichen Spannungen führen sollte.¹¹⁹ Alle drei Charakteristika der transnationalen Wohltätigkeit sollten längerfristig wirksam bleiben.

Der Blick zurück in das Aachner Kloster der *Schwester vom armen Kinde Jesus* verdeutlicht hingegen, dass man sich dort der geografischen Dimension der Tätigkeiten von Schwester Aloysia Vossen bewusst war. Eine intern verfasste Biografie konstatierte, dass sie »ihrem Drang, anderen zu helfen« durch ihre Tätigkeit im *Werk der Heiligen Kindheit* nun »keine Fesseln mehr anzulegen« brauche. »Ihr Wirkungsfeld war riesengroß geworden und die Zahl der Kinderseelen, für die sie arbeiten und beten konnte, unübersehbar«, so eine ordensinterne Darstellung.¹²⁰ Gleichzeitig legen überlieferte Anekdoten nahe, dass die in China ›geretteten‹ Kinder in der alltäglichen Vorstellungswelt des Aachner Klosters präsent waren und dort auch mobilisierend wirken konnten. Eine Chronistin schrieb mit Blick auf Schwester Aloysia Vossens Tätigkeitsfeld: »Die kleinen Chinesen nannten sie denn auch ›Tanta Aloysia‹ und schrieben ihr Dankesbriefe, die zugleich die wirksamste Bitte um weitere Hilfe waren.«¹²¹ Wenngleich anhand der verfügbaren Quellen nicht festzustellen ist, ob bzw. inwieweit Vossen tatsächlich mit – durch Spenden aus Europa unterstützten – Kindern in China in Kontakt stand, ist doch festzuhalten, dass sich die Geografien der Wohltätigkeit in Aachen, Preußen und darüber hinaus zur Mitte des 19. Jahrhunderts nachhaltig verschoben hatten. Dies wird nicht zuletzt daran ersichtlich, dass das

119 Zu diesen Spannungen vgl. Kapitel 3.3 und 3.4.

120 Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen, 5290, Vallender, Unsere Urmütter, S. 103.

121 Ebd., S. 105.

Werk der Heiligen Kindheit zwar eine besonders internationale und erfolgreiche, jedoch bei Weitem nicht die einzige Einrichtung im deutschsprachigen Europa war, die Spenden für Menschen in fernen Ländern generierte und verteilte, die sie aus religiösen und sozialen Gründen als bedürftig erachtete. Der folgende Abschnitt nimmt die neuen Geografien der katholischen Wohltätigkeit genauer in den Blick, indem er die Entstehung und den Verlauf von Spendenströmen exemplarisch rekonstruiert und damit auch die dadurch erzeugten monetären Verbindungen sichtbar macht.

1.3 Transnationale Spendenströme

Wenngleich eine detaillierte Rekonstruktion aller im *Werk der Heiligen Kindheit* generierten, gelenkten und verausgabten Gelder die Möglichkeiten der vorliegenden Studie übersteigt, gibt der folgende Abschnitt doch beispielhafte Einblicke in die geografische Dimension der Spendenströme. Die Analyse basiert im Wesentlichen auf einer Statistik, die der Jesuit Bernard Arens (1873-1954) auf Basis der jährlichen Rechenschaftsberichte¹²² der Aachener Niederlassung im Jahr 1919 für eine Veröffentlichung über das katholische Missionsvereinswesen (1922) erstellte.¹²³ Die Daten sind aufgrund von politischen Entwicklungen, Grenzverschiebungen und Währungsfragen im Untersuchungszeitraum sicherlich mit Vorsicht zu betrachten, erlauben jedoch zumindest Einblicke in grundlegende Tendenzen. Demnach nahm das internationale *Werk der Heiligen Kindheit* zwischen 1843 und 1920 mehr als 200 Millionen Franc an Mitgliedsbeiträgen und Spenden ein. Diese Gelder waren den Vereinsstatuten entsprechend ausschließlich der christlichen Arbeit zugunsten nichtchristlicher Kinder in China und anderen außereuropäischen Regionen gewidmet. Da der Großteil der Gelder über christliche Missionsorganisationen in außereuropäische Weltregionen floss, stellten das *Werk* und andere Missionsvereine nicht nur monetäre Verbindungen zwischen Europa und geografisch fernen Missionsgebieten her. Sie luden «einfache» Mitglieder bzw. Spender und Spenderinnen außerdem dazu ein, sich als Teil dieser grenzübergreifenden Verflechtungen der Wohltätigkeit zu sehen.

Doch woher kamen die Einnahmen im *Werk der Heiligen Kindheit* und wie entwickelte sich die Spendentätigkeit im Untersuchungszeitraum? Abbildung 1 zeigt die Gesamtentwicklung der Einnahmen in Schritten von jeweils zwanzig

122 Wenngleich die nationale Zuordnung der Spenden mit Vorsicht zu betrachten ist, sind die Angaben zur Höhe der Einnahmen grundsätzlich als vertrauenswürdig einzustufen. Die Rechenschaftsberichte dienen der Legitimierung gegenüber den Spendenden und wurden von diesen zum Teil auch kommentiert. SPOSI, Série E, 2 Allemagne, Heinrich Oster an *Werk der Heiligen Kindheit* Paris, 17. 3. 1877.

123 Arens, Die katholischen Missionsvereine, S. 74f. Arens Anfrage fand auch in den Aachener Akten Niederschlag. Archiv des Kindermissionswerks »Die Sternsinger«, Aachen, Copir-Buch 2, 1914-1919, Alois Oster an Pater Arens, 15. 2. 1919.

Neue Geografien von Wohltätigkeit

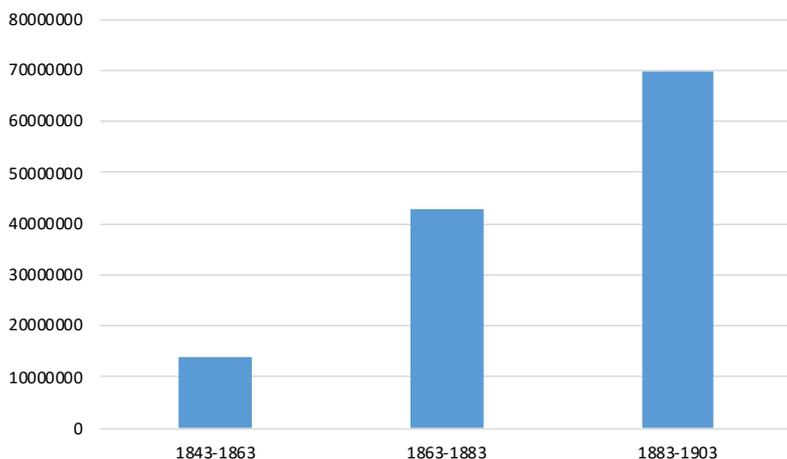


Abb. 1: Gesamteinnahmen des *Werks der Heiligen Kindheit*, 1843-1903 (in französischen Francs). Daten basierend auf: Arens, *Die katholischen Missionsvereine*, S. 74.

Jahren. Die Grafik verweist auf einen steten Anstieg, der teilweise durch die geografische Expansion des Vereins zu erklären ist. Während das *Werk* in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts geografisch stark expandierte, kam es zum Jahrhundertende nur noch vereinzelt zur Neugründung nationaler Niederlassungen, deren Auswirkungen für die Gesamteinnahmen jedoch kaum ins Gewicht fielen.¹²⁴ Die quantitativ wichtigsten Geberländer des *Werks* lagen in Europa (Abbildung 2). Frankreich und Deutschland führten die Statistik in absoluten Zahlen deutlich an; aus den beiden Ländern stammte ein Großteil der Gesamteinnahmen. Ihnen folgten – mit deutlichem Abstand – Belgien, die Niederlande, Österreich-Ungarn und Italien (inkl. Malta). Erhebliche Spendensummen kamen außerdem aus Kanada und den Vereinigten Staaten. Ein Vergleich der nationalen Spendenvolumen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt, dass das Deutsche Kaiserreich insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts einen enormen Anstieg aufwies; ein Trend, der sich im frühen 20. Jahrhundert fortsetzte, als die ›deutschen‹ Spenden die – stagnierenden, sogar leicht rückläufigen – ›französischen‹ Einnahmen erstmals – und dazu sehr deutlich – überholten (Abbildung 3). Während des Ersten Weltkriegs überstiegen die Einnahmen in Deutschland die aus Frankreich schließlich um mehr als das Doppelte.¹²⁵ Während dieser Trend im späten 19. und frühen

124 Ein Beispiel hierfür wäre Lomé in Togo, seit 1884 deutsche Kolonie, wo deutsche Missionare eigenen Angaben zufolge im frühen 20. Jahrhundert eine Niederlassung gegründet hatten. Johannes Thaurén, *Die Mission in der ehemaligen deutschen Kolonie Togo*, Kaldenkirchen 1931, S. 33 f.

125 Arens, *Die katholischen Missionsvereine*, S. 75.

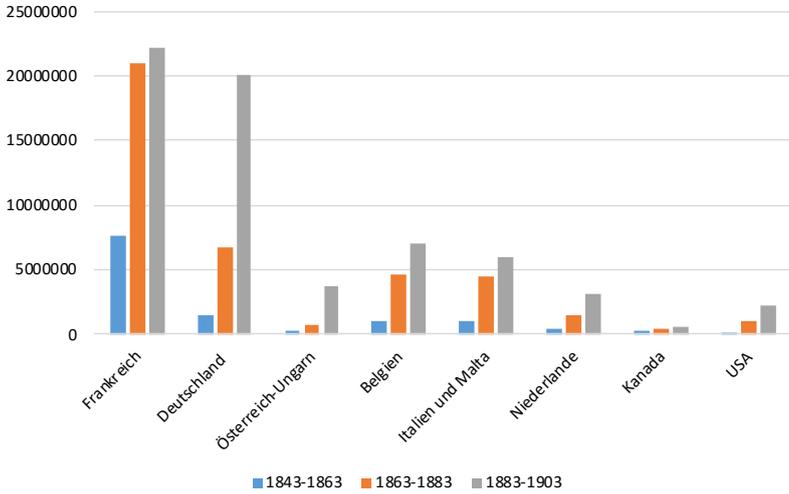


Abb. 2: Einnahmen der wichtigsten Geberländer im *Werk der Heiligen Kindheit*, 1843-1903 (in französischen Francs). Daten basierend auf: Arens, *Die katholischen Missionsvereine*, S. 74.

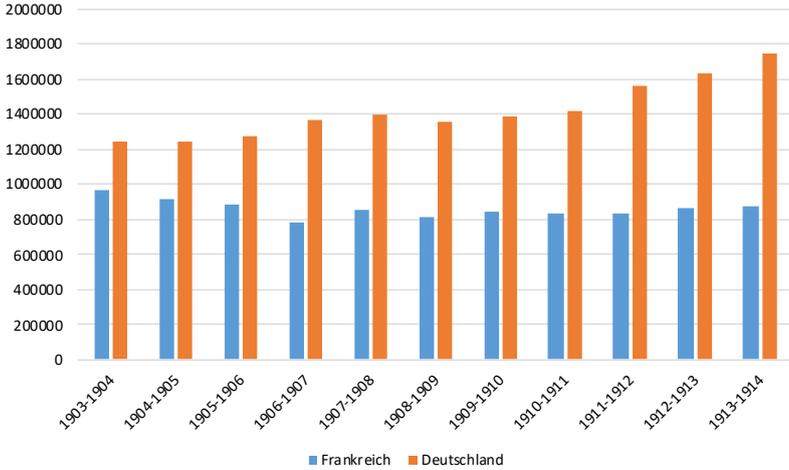


Abb. 3: Einnahmen im *Werk der Heiligen Kindheit*, französische und deutsche Niederlassungen 1903-1914 (in französischen Francs). Daten basierend auf: Arens, *Die katholischen Missionsvereine*, S. 75.

20. Jahrhundert zu nationalen Rivalitäten führte, die später behandelt werden, ist an dieser Stelle zu betonen, dass sich die Einnahmen im ›deutschen‹ Vereinszweig stabil entwickelten und stetig anstiegen. Offenbar konnte das *Werk der Heiligen Kindheit* sein kinderzentriertes Modell der transnationalen Wohltätigkeit unter den Katholiken und Katholikinnen der deutschen Länder langfristig etablieren.

Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch für andere Vereine aufzeigen, die im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts im Kontext der Missionsbewegung gegründet wurden und zur Internationalisierung der christlichen Wohltätigkeit im deutschsprachigen Europa beitrugen. Auch der sogenannte *Franziskus-Xaverius-Verein* (1832), der seinen Sitz ebenfalls in Aachen hatte, generierte erhebliche Spendensummen für die weltweiten Missionen. Seit seiner Angliederung an das internationale *Werk der Glaubensverbreitung* 1840/1841 übermittelte er seine Einnahmen an die Zentrale in Lyon, wo diese wiederum an diverse Missionsorden verteilt und in außereuropäische Weltregionen übermittelt wurden.¹²⁶

Obwohl die Einnahmen des *Franziskus-Xaverius-Vereins* im Vergleich zur französischen ›Mutterorganisation‹ bescheiden ausfielen, galt dieser dennoch als wichtiger Akteur in der Genese von Spenden. Arens zitierte in seinem Überblickswerk von 1922 eine Rechnung, der zufolge in »Deutschland« zwischen 1822 und 1913 Gesamteinnahmen von 37.953.056 Franc eingegangen waren.¹²⁷ Demnach lagen die ›deutschen‹ Beiträge im internationalen Vergleich zwar an zweiter Stelle, blieben jedoch weit hinter den Einnahmen aus Frankreich zurück, die Arens mit 253 Millionen Franc bezifferte.¹²⁸ Gleichwohl spendeten viele Katholiken und Katholikinnen in den deutschen Ländern für den *Franziskus-Xaverius-Verein*, der wie das *Werk der Glaubensverbreitung* organisiert war und damit ebenfalls auf die geringen, dafür regelmäßigen Beiträge möglichst vieler Menschen setzte. An der Generierung seiner Einkünfte waren Tausende Menschen über viele Jahre und Jahrzehnte beteiligt, die regelmäßig Beiträge zahlten, die Vereinshefte lasen, für die ›Rettung‹ sogenannter ›Heiden‹ in fernen Ländern beteten und Spenden in Form von Geld, Gütern oder Zeit zur Unterstützung der weltweiten Missionstätigkeit aufbrachten. Die Wege der Gelder ähnelten denen im *Werk der Heiligen Kindheit*. Die Beiträge aus

126 Geschichtswissenschaftliche Studien zu den (internationalen) Aktivitäten des deutschen Zweigs sind nach wie vor rar. Die quellengesättigte Arbeit von Simone Höller beschäftigt sich mit dessen Geschichte im Nationalsozialismus. Höller, *Das Päpstliche Werk. Zur Verteilung der Mittel durch die Lyoner Zentrale auf die katholischen Missionsgebiete* vgl. Drevet, *Le Financement*; Schotters, *Mission*.

127 Arens, *Die katholischen Missionsvereine*, S. 63.

128 Neben Deutschland und Frankreich zählten demnach auch Italien (27.963.800 Franc), Belgien (23.169.626 Franc), die USA (19.175.132 Dollar) und Großbritannien (13.621.902 Pfund) zu den wichtigsten Geberländern. Die Statistik listet zudem noch die Niederlande, die Schweiz, Spanien und Portugal mit jeweils einstelligen Millionenbeträgen. Ebd.

den preußischen Diözesen wurden in Aachen gesammelt und nach Lyon transferiert, wo der Zentralrat des *Werks der Glaubensverbreitung* über ihre weltweite Verteilung bestimmte, während ein geringer Teil für Verwaltungs- und Druckkosten in Europa verausgabt wurde. Folglich überrascht es nicht, dass Arens das *Werk der Glaubensverbreitung* als »Brotvater aller katholischer Missionen« bezeichnete.¹²⁹ Einer Anmerkung in der deutschen Ausgabe der Vereinszeitschrift von 1874 zufolge waren seine Aktivitäten und Mittel für die Aufrechterhaltung der Missionen von zentraler Relevanz. Es sei »wohl nicht« möglich »die Zahl der Missionäre und Ordensfrauen anzugeben, welche beinahe ausschließlich für ihren Unterhalt auf diesen Verein angewiesen sind«, hieß es im Anschluss an eine Übersicht über die Gesamteinnahmen.¹³⁰

In Anbetracht solcher Aussagen erscheint die Sorge um den »Abfluss« wohl-tätigen Kapitals, wie sie in Bayern und Österreich in den späten 1820er und 1830er Jahren geäußert worden war, nachvollziehbar. Gleichwohl sandten auch die »national« verfassten Vereine wie die *Leopoldinenstiftung* und der *Ludwig-Missionsverein* den Großteil ihrer Einnahmen außer Landes. Ihre Aktivitäten unterschieden sich von denen im internationalen *Werk der Heiligen Kindheit* und *Werk der Glaubensverbreitung*, die sich offensiv als »Weltverein[e]« stilisierten,¹³¹ im Verteilungsmodus der Einnahmen. Letzterer folgte einem nationalen Prinzip; er wurde von Gremien in Wien bzw. München vorgenommen und die gesammelten Gelder sollten insbesondere österreichischen bzw. bayerischen Initiativen zugutekommen und in den Auf- und Ausbau katholischer Infrastrukturen in deutschsprachigen Auswanderergemeinden in Nordamerika fließen.

Die Höhe der Einnahmen in der *Leopoldinenstiftung* und dem *Ludwig-Missionsverein* war ebenfalls beachtlich. Wenngleich die überlieferten Zahlen (gerade auch vor dem Hintergrund der österreichischen Währungswechsel 1850, 1860 und 1900) erneut mit Vorsicht zu betrachten sind, können sie dennoch für die Rekonstruktion von Trends und ungefähren Dimensionen grenzübergreifender Spendenströme herangezogen werden. Arens zufolge sammelte die *Leopoldinenstiftung* zwischen 1829 und 1900 insgesamt 3.300.772 Kronen.¹³² Ähnlich konstatierte auch der Missionswissenschaftler Johannes Thaurin in einer Veröffentlichung von 1940 für die Zeit zwischen 1830 und 1914 »Gesamt-

129 Ebd., S. 48.

130 O. A., Miscellen, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatsschrift 6 (1874), S. 135 f., hier S. 135. Gleichwohl unterstreicht beispielsweise Chantal Verdeil für den Nahen Osten, dass die dortigen Missionen auch lokal bzw. regional erhebliche Spendeneinnahmen verzeichneten. Verdeil, *Missions*, S. 28–30.

131 O. A., Handbuch der vier päpstlichen Missions-Vereine. Dem deutschen Klerus dargeboten, herausgegeben von den Generalsekretariaten des Xaverius-Vereins, des Kindheit Jesu-Vereins und der Unio cleri pro missionibus in Aachen, Aachen 1925, S. 29.

132 Arens, *Die katholischen Missionsvereine*, S. 268.

leistungen« von mehr als vier Millionen Kronen.¹³³ Thaurer zufolge wurden die Finanzen in der *Leopoldinenstiftung* durch Bankfachleute organisiert, die das Vereinsvermögen teilweise in Wertpapieren angelegt und die Zinserträge nach Amerika transferiert hätten.¹³⁴ Noch erfolgreicher gestaltete sich die Spendenentwicklung im *Ludwig-Missionsverein* in Bayern, den Arens mit Blick auf die Einnahmen »an der Spitze aller deutschen Länder« sah.¹³⁵ Dieser habe alleine in den ersten 50 Jahren seines Bestehens 1838 bis 1888 mehr als zehn Millionen Mark eingenommen.¹³⁶

Welche »Wege« nahmen die in Bayern gesammelten Gelder; wohin floss das wohltätige Kapital? Nachdem etwa sieben Prozent für Verwaltungs- und Druckkosten verausgabt wurden, gingen geringe Teile der Einnahmen – den Statuten entsprechend – an einen in Jerusalem tätigen Franziskanerorden sowie die Propagandakongregation in Rom. Über die Verteilung der restlichen Mittel entschied der in München etablierte Verwaltungsrat auf jährlichen Sitzungen. Eine exemplarische Auswertung der Ausgaben von 1844 bis 1868, die auf einer Zusammenstellung basiert, die der Benediktinerpater Willibald Mathäser (1901-1985) auf Grundlage der jährlichen Rechenschaftsberichte erstellt hatte, zeigt, dass 41 % der Gesamteinnahmen für katholische Missionen in deutschen Auswanderergemeinden in Amerika (und insbesondere in Nordamerika) verausgabt wurden. Indem der Verein gezielt dort tätige Ordensangehörige, einzelne Gemeinden oder Bischöfe subventionierte, sollte Mathäser zufolge die Umsetzung des Vereinszwecks, nämlich »dem deutschen Element zu Hilfe zu kommen«, sichergestellt werden.¹³⁷ Die systematische Unterstützung deutscher Katholiken und Katholikinnen in der Diaspora durch Gelder aus Bayern zeigt sich auch in der weiteren Verteilung der Einnahmen, von denen der zweitgrößte Teil (21 %) für die sogenannten europäischen Missionen, d.h. die katholischen Aktivitäten in mehrheitlich evangelischen Gebieten im Norden Europas, verausgabt wurde.¹³⁸ Erst danach wurden – weit abgeschlagen – mit Asien (11 %) und der

133 Konkret nannte er 4.257.614,14 Kronen. Thaurer, Ein Gnadenstrom, S. 124.

134 Ebd., S. 125.

135 Arens, Die katholischen Missionsvereine, S. 173.

136 Ebd., S. 173 f. Zudem seien die Einnahmen nach einer Neuorganisation des Vereins im frühen 20. Jahrhundert erneut deutlich angestiegen. Ähnliches war auch im *Franziskus-Xaverius-Verein* der Fall, der 1917 (u. a. durch die Einführung einer neuen Zeitschrift mit dem Titel »Die Weltmission der katholischen Kirche«) gezielt umgestaltet wurde. O. A., Handbuch, S. 4 f.

137 Mathäser, Der Ludwig-Missionsverein, S. 444.

138 Für die Unterstützung deutscher Katholiken und Katholikinnen im nichtkatholischen Ausland wurde 1849 mit dem in Regeenburg gegründeten *Bonifatius-Verein* ein eigener Hilfsverein geschaffen, der mit Niederlassungen in den deutschen Ländern sowie Österreich, Luxemburg und der Schweiz auch international agierte. Der *Ludwig-Missionsverein* regelte sein Verhältnis zur Neugründung 1851 nach einigem Hin und Her. Mathäser, Der Ludwig-Missionsverein, S. 413; Bernhard Neumann, Solidarität und Glaubenszeugnis. Schwerpunkte im Wirken der Akademischen Bonifatius-

Unterstützung der Propagandakongregation in Rom (10 %) katholische Unternehmungen in den ›eigentlichen‹ Missionsländern unterstützt. Nach Afrika und Ozeanien flossen insgesamt nur zwei Prozent der zwischen 1844 und 1868 generierten Einnahmen; ein Umstand, der sicherlich auch damit zu erklären ist, dass beide Kontinente erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts verstärkt in den Fokus deutscher missionarischer und kolonialer Ambitionen rückten.

Nichtsdestotrotz gründeten sich bereits um die Jahrhundertmitte vereinzelt katholische Vereine, die sich exklusiv auf ›Afrika‹ bzw. Teile des Kontinents konzentrierten. In diesem Zusammenhang ist der 1851 in Wien gegründete *Marienverein zur Beförderung der katholischen Mission in Zentralafrika* zu nennen, der insofern dem Beispiel evangelischer Hilfsvereine folgte, als er eine bestimmte missionarische Unternehmung exklusiv unterstützte. Vereinszweck war es, die 1846 von Papst Gregor XVI. (1765-1846) gegründete ›Zentralafrikanische Mission‹ zu fördern und, so die Statuten, die »Theilnahme der Gläubigen an der Verbreitung der Religion Jesu Christi in diesen Weltgegenden, so wie die Loskaufung von Sklaven und ihre christliche Erziehung« zu bewirken.¹³⁹ Das – auch in Konkurrenz zu evangelischen Initiativen dieser Zeit – etwas eilig errichtete Apostolische Vikariat ›Zentralafrika‹ umfasste theoretisch ein riesiges Territorium auf den Gebieten des späteren Sudan, des Tschad sowie angrenzender Regionen. Die Mission vor Ort mit Sitz in der Handelsstadt Khartum war jedoch von Beginn an unterfinanziert; sie kämpfte neben Krankheit, hoher Sterblichkeit und zahlreichen Konflikten mit mangelnden Mitteln; ein Umstand, der sich durch das Ausbleiben von Geldern aus dem revolutionären Europa bzw. Rom weiter verschärfte. Der Historikerin Ute Küppers-Braun zufolge ist die Gründung des *Marienvereins* vor dem Hintergrund dieser »nahezu hoffnungslosen Situation« zu betrachten. Der Leiter der Mission, der slowenische Priester Ignacij Knoblehar (1819-1858), war 1850 nach Europa zurückgekehrt und nach Wien gereist, um Unterstützung zu generieren. In Wien konnte er zwei Erfolge verbuchen. Österreich wurde zum Protektor der Mission und der *Marienverein* zu ihrer »finanzielle[n] Stütze«.¹⁴⁰ Letzteres machte sich schon bald bemerkbar. Der zweite Jahresbericht des *Marienvereins* (1853) verzeichnete Einnahmen in Höhe von 67.665 Gulden, von denen man 21.190 nach Karthum transferiert

Einigung, in: Günther Riße/Clemens A. Kathke (Hrsg.), *Diaspora. Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der Deutschen Katholiken*, Paderborn 1999, S. 63-84, hier S. 63.

139 O.A., Statuten des Marien-Vereines zur Förderung der katholischen Missionen in Central-Afrika, in: O.A., *Die Mission von Central-Afrika zur Bekehrung der N[...] und der Marien-Verein. Ein Aufruf*, Wien 1851, S. 9f., hier S. 9. Zur zentralafrikanischen Mission vgl. Dorothea McEwan, *A Catholic Sudan. Dream, Mission, Reality. A Study of the Roman Catholic Mission to Central Africa and its Protection by the Hapsburg Empire from 1846 to 1900* (1914), Rom 1997.

140 Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 211-212. Vgl. zudem Sauer, *Schwarz-Gelb*, S. 39-41.

habe.¹⁴¹ Darüber hinaus warb der Bericht um Sachspenden, da im Sudan viele Alltagsgegenstände und »technische Hilfsmittel« fehlen würden und für teures Geld aus Kairo oder Alexandria bezogen werden müssten. Der Jahresbericht enthielt eine fast dreiseitige Liste mit gewünschten Gegenständen und versicherte, dass eine entsprechende Gabe »von ebenso großem Werthe ist, als jede Gabe an barem Gelde«.¹⁴² Der *Marienverein* generierte in den ersten sieben Jahren Gesamteinnahmen in der Höhe von 250.000 Gulden sowie diverse Sachspenden und wurde somit zu einem wichtigen Instrument für die Finanzierung der katholisch-missionarischen Aktivitäten im Sudan.¹⁴³

In der Gesamtbetrachtung zeigen die angeführten Beispiele, dass sich die Wohltätigkeit im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts rasant internationalisierte: Hilfsgelder und -güter wurden durch die neu gegründeten Vereine nicht nur für geografisch ferne Regionen gesammelt, sondern – zumindest in wesentlichen Teilen – auch über große geografische Distanzen transferiert. Durch zahlreiche Neugründungen ab der Jahrhundertmitte und die damit einhergehende Vielfältigung der Spendenzwecke durchlief das Missionsvereinswesen zudem eine Differenzierung und Diversifizierung; ein Prozess, der in der Wohltätigkeit dieser Zeit generell zu beobachten ist.¹⁴⁴ Möglich wurde diese Entwicklung freilich erst durch die Ausbildung und Verbreitung funktionierender Organisations- und Kommunikationsformen, die es den jeweiligen Vereinen ermöglichten, Spenden grenzübergreifend zu generieren, zu sammeln und zu verteilen.

1.4 Organisations- und Kommunikationsformen

Die Untersuchung der Anfänge und frühen Entwicklung der genannten Vereine macht zunächst insbesondere Parallelen in ihrer Organisation und Funktionsweise sichtbar. Egal wie klein sie begannen und manchmal auch blieben, sie griffen alle auf ein Set von ähnlichen Organisations- und Kommunikationsformen zurück, das sich im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatte und für die Entstehung und Ausformung der Kultur des transnationalen Helfens essenziell war.

141 Konkret ging es um die Zeit zwischen März 1852 und Februar 1853. Ein Großteil der Einnahmen (56.562 Gulden) stammte aus Sammlungen der Diözesen. Der Rest resultierte aus gezielten Vereinssammlungen in Wien (2.630 Gulden) bzw. am »Lande und aus einigen Städten der österreichischen Provinzen« (2.652 Gulden), aus Spenden an die Zentrale (2.809 Gulden), aus diversen Einnahmen (941 Gulden) und Stiftungsgeldern (2.067 Gulden). O. A., Rechnungsbericht, in: Zweiter Jahresbericht des Marien-Vereins zur Beförderung der katholischen Mission in Zentralafrika (1853), S. 43-58, hier S. 44 f.

142 Zweiter Jahresbericht des Marien-Vereins zur Beförderung der katholischen Mission in Zentralafrika (1853), S. 37-40.

143 Sauer, Schwarz-Gelb, S. 40.

144 Lingelbach, Spenden, S. 33 f.

Zu diesen Organisations- und Kommunikationsformen zählten neben dem Mitgliedschaftsprinzip auch lange etablierte Praktiken der Mobilisierung von aktiver Wohltätigkeit im kirchlichen Bereich, sowie z. B. die Thematisierung bestimmter Sachverhalte in Gottesdiensten (Predigten) oder auf Gemeindefesten und die Durchführung zweckgebundener Kollekten. Alle Vereine organisierten spezielle Kollekten, um die Einnahmen zu steigern. Das *Werk der Heiligen Kindheit* verbreitete dafür eigens gedruckte Vorlagen für Predigten oder Vorträge, die von Priestern bezogen und genutzt werden konnten.¹⁴⁵ In Wien empfahl das Kaiserhaus dem österreichischen Klerus die Genehmigung von Sammlungen zugunsten der »zentralafrikanischen Mission«.¹⁴⁶ Die evangelische NMG rief 1858 eine sogenannte Groten-Kollekte für ihre Tätigkeiten in Westafrika ins Leben, die fortan jährlich abgehalten und durch Rundschreiben beworben wurde.¹⁴⁷ Zweckgebundene Sammlungen konnten sowohl von einzelnen Personen (v. a. von Priestern) initiiert als auch von kirchlichen Autoritäten für Amtsbezirke angeordnet werden. Darüber hinaus organisierten die Vereine anlassbezogene Sammlungen und forderten ihre (potenziellen) Unterstützerkreise mitunter gezielt dazu auf, einen finanziellen Beitrag für eine konkrete Sache zu leisten.

So verhielt es sich beispielsweise 1863, als die NMG erstmals einen Fotoapparat anschaffen wollte, um die wohltätigen Verbindungen zwischen der Mission in Westafrika und ihren Förderkreisen in Norddeutschland zu stärken. Zur Umsetzung dieses Vorhabens verbreitete ihre Leitung in Bremen zunächst über die eigene Zeitschrift, das »Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft«, einen entsprechenden Spendenaufruf. Ziel war es, erstmals fotografische Aufnahmen aus der Mission zu erhalten. Den Berichten zufolge hatte der Aufruf Erfolg; dank eines »Herrn H.« habe man einen Fotoapparat erwerben können. Fehlte nur noch das erforderliche Equipment, für das man erneut über das »Monatsblatt« um Gaben bat: »Wäre vielleicht ein Freund oder eine Freundin der Mission willig, diese Kosten unserer Casse abzunehmen?«¹⁴⁸ Gleichzeitig stellte die NMG dem potenziellen Geldgeber bzw. der potenziellen Geldgeberin in Aussicht, Abzüge der ersten Fotos aus Westafrika zu erhalten.¹⁴⁹ Tatsächlich wurden die – noch im selben Jahr eingetroffenen – Fotos aus Westafrika

145 Anton Siebert, Fünf Kapuziner-Predigten als Nachtrag zum »geistlichen Sturmbock« nebst einer Predigt über die Vereine der heiligen Kindheit und der Verbreitung des Glaubens, Regensburg 1856. Handschriftliche Vorträge von Pfarrer Sartorius finden sich im Archiv des Aachener Klosters: Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen, 3944/1, Vorträge für die Mitglieder des Vereins der hl. Kindheit von Wilhelm Sartorius.

146 Küppers-Braun, Gekauft, S. 212 f.

147 StAB 7.1025, 93/1, o. A., An die Freunde der Mission, Flugblatt, März 1861.

148 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 147/13 (1863), S. 640.

149 Der Aufruf schloss wie folgt: »Würde uns nur die Adresse aufgegeben, so würde es uns eine Freude sein, sobald wir Bilder aus Afrika erhielten, dem Geber oder der Geberin ein Exemplar derselben zuzusenden.« Ebd.

in Bremen später zu wohltätigen Zwecken reproduziert und verkauft.¹⁵⁰ Die gezielte Verwendung und Verbreitung von Bildern und insbesondere Fotografien als verbindende Medien der Kommunikation zwischen vermeintlich bedürftigen Menschen und Einrichtungen in verschiedenen Teilen der Welt und ihren Unterstützern und Unterstützerinnen in Europa wurde im späten 19. Jahrhundert zu einer wichtigen Praxis, die die Arbeit der Hilfsvereine konfessionsübergreifend charakterisierte.

Während die untersuchten Vereine also einerseits auf etablierte kirchliche Praktiken des Spendensammelns zurückgriffen, erneuerten sie diese andererseits zugleich, indem sie neue Spendenzwecke propagierten und geografische Konstellationen des Gebens schufen. Sie zielten eben nicht mehr primär auf geografisch nahe, sondern vielmehr auf ferne Länder und Personengruppen. Dieser systematische Einbezug von Distanz in die Praktiken des Sammelns führte auch zu bestimmten Stilisierungen oder visuellen Gestaltungen von Spendendosen, die im späten 19. Jahrhundert zur Massenware werden und dies auch bis weit ins 20. Jahrhundert bleiben sollten. In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf ein sehr weit verbreitetes und in gleich mehrfacher Hinsicht zutiefst rassistisches Spendenbehältnis zu verweisen, das unter der Bezeichnung »Nickn[...]« im ganzen deutschsprachigen Raum bis weit ins 20. Jahrhundert bekannt und verwendet wurde. Während Spendenbehältnisse – wie sogenannte Gotteskästen, Opferstöcke oder Sammelbüchsen – den Mitgliedern christlicher Gemeinden zweifelsfrei sehr vertraut waren und mit lange etablierten Praktiken des wohltätigen Gebens in enger Verbindung standen, eröffneten die spezifisch gestalteten Dosen, die in der transnationalen Sammeltätigkeit zum Einsatz kamen, neue Kontexte: Sie hatten oft Form und Aussehen eines ethnisch codierten und rassistisch überzeichneten Körpers und waren mit einem Mechanismus ausgestattet, der die Figur beim Geldeinwurf dankend nicken ließ.¹⁵¹ In den Vereinen verwendet, materialisierten solche figurativen Sammeldosen Akte des transnational orientierten Gebens und stellten sie außerdem in bestimmte geografische, soziale und institutionelle Zusammenhänge. Sie evozierten sowohl Vorstellungen von unterwürfiger Dankbarkeit als auch von

150 Konkret sollten die Einnahmen in die sogenannte »Invaliden-Casse« der NMG fließen, aus deren Mitteln arbeitsunfähige Missionare und ihre Frauen unterstützt wurden. Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 153/13 (1863), S. 666.

151 Klaus Reder zufolge, der sich als einer der ganz wenigen aus historisch-kulturwissenschaftlicher Sicht mit Missionssammeldosen beschäftigte, existierten vergleichbare Figuren in unterschiedlichen Varianten und mit diversen ethnischen visuellen Codierungen. Vor diesem Hintergrund erscheint die enorme Verbreitung der auf stark rassistische Weise als »afrikanisch« stilisierten Figuren besonders relevant. Klaus Reder, Missionssammeldosen. Eine sachvolkskundliche Betrachtung der sogenannten Nickn[...], in: Heidrun Alzheimer u.a. (Hrsg.), Bilder – Sachen – Mentalitäten. Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften, Regensburg 2010, S. 413-606, hier S. 413.

europäisch-christlicher Wohltätigkeit. Zudem ist für den Kontext der vorliegenden Studie relevant, dass entsprechende Figuren häufig Kinder darstellten; eine Beobachtung, die zum einen auf die wachsende Bedeutung des Kinds in der Spendenwerbung verweist, die im nächsten Kapitel untersucht wird. Zum anderen macht sie die grundlegende Rassifizierung deutlich, die das transnationale Helfen durchlief und fortan grundlegend prägen sollte. So wurden beispielsweise an den Sammeldosen oft auch Schilder mit Sprüchen angebracht, wobei »Willst du den Heiden Hilfe schicken, so lass mich Aermsten freundlich nicken!« nur eine von vielen Varianten darstellte.¹⁵² In diesem Sinne lässt die Gestaltung von Sammelbehältnissen auf die kulturellen Vorstellungen von Bedürftigkeit und Hilfe rückschließen, die mit Akten des Gebens für geografisch ferne Länder bzw. Menschen einhergingen.

Die Verwendung solcher Spendenbehältnisse beschränkte sich weder auf einzelne Vereine noch auf Konfessionen. Sie kamen länder-, konfessions- und organisationenübergreifend in unzähligen christlichen Kirchen bzw. Gemeinden zum Einsatz. Wenngleich bislang nur wenig über die Produktions- und Verbreitungswege dieser Sammeldosen geforscht wurde, steht mit Blick auf ihre weitreichende Präsenz in diversen christlichen Organisationen oder Sammlungen von Fundstücken doch außer Zweifel, dass sie von so gut wie allen untersuchten Vereinen verwendet wurden. Das *Werk der Heiligen Kindheit* schaffte entsprechende Sammelbehältnisse zentral an; letztere konnten von den Untergruppen in den Pfarreien (genauso wie anderes Werbematerial oder Vereinsgegenstände) über die Vereinsleitung bezogen werden.¹⁵³ Insgesamt waren diese Sammeldosen bis weit ins 20. Jahrhundert für unzählige Christen und Christinnen vertraute Gegenstände, die eng mit Akten des Gebens für geografisch ferne Menschen und Länder verbunden waren. In der Bundesrepublik nahmen erst in den 1960er Jahren immer mehr Vereine Abstand vom Einsatz solcher rassistisch gestalteten Spendenbehältnisse.¹⁵⁴

Neben Kollekten und Aufrufen entwickelten, verbreiteten und adaptierten die Vereine eine Reihe weiterer Kommunikationsformen, um potenzielle Unterstützer und Unterstützerinnen für ihre Anliegen zu gewinnen und langfristig an den jeweiligen Verein und seine spezifischen Ziele und Aktivitäten zu binden. Dazu zählten medial unterstützte Modi der Spendenwerbung

152 Ebd., S. 414.

153 Ebd., S. 419. Angaben zu den Modalitäten der Bestellung von »Vereins-Gegenständen« und Druckschriften fanden sich in den »Jahrbüchern« oder in Vereinshandbüchern. O. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins, Aachen 1895, S. 31 f.

154 Auf die Präsenz solcher Objekte in den Kirchen der Bundesrepublik in den 1950er Jahren verweisen Werner Balsen/Karl Rössel, Hoch die internationale Solidarität. Zur Geschichte der Dritte Welt-Bewegung in der Bundesrepublik, Köln 1986, S. 44; Asfa-Wossen Asserate, Draußen nur Kännchen. Meine deutschen Fundstücke, Frankfurt a. M. 2010, S. 171 f.

und Spendenbindung sowie der Einsatz von Freiwilligenarbeit. Männer und Frauen aus Klerus und Laienschaft beteiligten sich an der Vereinsarbeit und nahmen oft Schlüsselfunktionen im Werben, Sammeln und Verwalten der Spendengelder ein. Seit den 1840er Jahren strebten einige Vereine zudem verstärkt danach, auch Kinder für die aktive Mitarbeit zu gewinnen. Neben dem *Werk der Heiligen Kindheit*, das – wie im folgenden Kapitel gezeigt wird – offensiv mit dem Bild des wohlätigen katholischen Kinds warb, entstanden diverse Missionsvereine und Sonntagsschulen für Kinder, in denen die jungen Generationen von klein auf zu missionsspezifischen Gebeten und wohlätigem Handeln angeleitet werden sollten.¹⁵⁵ Zudem entwickelten gerade die katholischen Vereine eine ausgeprägte materielle Vereinskultur, die wesentlich auf der Verbreitung von günstig produzierten Druckschriften, Heiligenbildchen, Mitgliedskarten, Münzen und Medaillen basierte. Damit knüpften sie an die Mobilisierungsstrategien und Praktiken anderer humanitärer oder philanthropischer Bewegungen wie etwa dem Abolitionismus in Großbritannien und den Vereinigten Staaten an, die bereits seit dem späten 18. Jahrhundert Bilder und Medaillen nutzten, um kollektive Anliegen, Ideen und Werte zu verbreiten und zu kommunizieren.¹⁵⁶

Einige Vereine produzierten und verteilten von Beginn an serienmäßig Bilder und illustrierte Objekte an ihre Mitglieder. Alle Beitragszahlenden im *Werk der Glaubensverbreitung* erhielten eine – oft mit Darstellungen von Taufszenen oder karitativen Tätigkeiten – illustrierte und namentlich gewidmete Mitgliedskarte sowie eine Medaille.¹⁵⁷ Während die Karten außerdem Informationen über die Pflichten der Vereinsmitglieder, die spirituellen Vorzüge der Mitgliedschaft (Ablässe) und entsprechende Bibelzitate enthielten, verwies die Gestaltung der Medaillen oft auf den Vereinszweck und dessen geografischen Kontext. Die

155 Vgl. Brian Stanley, *Missionary Regiments for Immanuel's Service. Juvenile Missionary Organization in English Sunday Schools, 1841-1865*, in: Diana Wood (Hrsg.), *The Church and Childhood*, Oxford 1994, S. 391-403; Heywood, *Missionary*; Michelle Elleray, *Little Builders. Coral Insects, Missionary Culture, and the Victorian Child*, in: *Victorian Literature and Culture* 39 (2022), S. 223-238.

156 Akteure wie z. B. das *British Committee to Abolish the Slave Trade* verteilten seit dem späten 18. Jahrhundert illustrierte Embleme, Münzen und Medaillen. Ein besonders bekanntes Beispiel war der kniende Sklave, der mit den Worten »Am I not a Man and a Brother?« um Freilassung flehte. Die Bedeutung dieses Bildes als Ikone der Antisklaverei-Bewegung wird nicht zuletzt daran ersichtlich, dass es im 19. Jahrhundert um Darstellungen ergänzt wurde, die Sklavinnen auf ähnliche Weise ins Bild setzten. Mimi Sheller, *Bleeding Humanity and Gendered Embodiments. From Antislavery Sugar Boycotts to Ethical Consumers*, in: *Humanity* 2/2 (2011), S. 171-192, hier S. 176.

157 Vereinzelte Beispiele solcher Mitgliedskarten finden sich im Archiv des *Werks der Glaubensverbreitung* in Aachen. Ein dort vorhandenes (undatiertes) Schreiben legt nahe, dass langjährige Förderer und Förderinnen zudem den päpstlichen Segen und eine Urkunde erhielten. Archiv des Internationalen katholischen Missionswerks missio e. V. Aachen, A – 850, Material für Mitgliederbetreuung.

frühe Leitung des *Werks der Heiligen Kindheit* erließ sogar Bestimmungen darüber, wie die Medaillen für China zu gestalten waren. Sie sollten auf der einen Seite »die hl. Jungfrau Maria mit dem Jesuskinde [...] umgeben von den in chinesischer Schrift angeführten Worten ›Hl. Jungfrau Maria bitte für uns und die armen Heidenkinder‹« darstellen, während rückseitig Joseph abgebildet und als »großer Beschützer« Chinas angerufen werden sollte.¹⁵⁸ Die Bedeutung dieser Bildobjekte reichte im Vereinskontext über eine symbolische Dimension hinaus. Indem sie beim Eintritt übergeben wurden, verbanden sie das einzelne Mitglied mit dem Verein und seinen Zwecken. Ihre Verwendung war für das soziale Gefüge der Vereine konstitutiv und es ist durchaus davon auszugehen, dass die Mitgliedskarten und Medaillen einen Beitrag zur Verbreitung kollektiver Vorstellungen von Bedürftigkeit und Hilfe in geografisch fernen Ländern leisteten.

Einige Vereine nutzten die Produktion und Verwendung von Bildobjekten gezielt, um ein wohltätiges Interessenskollektiv zu schaffen, das von gemeinsamen Werten und Vorstellungen getragen wurde. Der deutsche Zweig des *Werks der Glaubensverbreitung* in Aachen produzierte sogenannte Quittungsbildchen, die in Form und Inhalt katholischen Heiligenbildchen entsprachen.¹⁵⁹ Sie wurden im Gegenzug für die Zahlung des Monatsbeitrags ausgegeben und konnten sowohl als Devotionalien als auch Sammelobjekte Verwendung finden. Im *Werk der Heiligen Kindheit* war die Verteilung der illustrierten Mitgliedskarten über mehr als 100 Jahre fester Bestandteil der Vereinskultur, um die Mitglieder zu binden und bestimmte Zwecke, Vorstellungen und Symbole zu verbreiten. Die visuelle Gestaltung der Mitgliedskarten orientierte sich eng an dem zentralen Mobilisierungsnarrativ – der ›Rettung‹ und imaginierten An- und Aufnahme unschuldiger Kinder in China und bald auch anderswo durch die Katholiken und Katholikinnen Europas (Abbildungen 4 und 5). Darüber hinaus verzeichneten die Karten neben den rückseitigen Angaben zum Verein und den Implikationen der Mitgliedschaft auf der illustrierten Vorderseite den Namen und das Eintrittsdatum ihres Besitzers bzw. ihrer Besitzerin; die Bedeutung der – nicht nur in Abbildung 4, sondern vielfach verwendeten – Passage aus dem Matthäusevangelium wird im nächsten Kapitel diskutiert.¹⁶⁰ Die Mitgliedskarten und Medaillen waren Berichten zufolge sehr beliebt. Vereinzelte Quellen

158 O. A., Einige Regeln über die Einführung des Vereines, in: O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seines Entstehens und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, München 1852, S. 68 f., hier S. 69; o. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Ursprung, Einrichtung und Entwicklung desselben urkundlich dargestellt, zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins, Aachen 1874, S. 61 f.

159 Archiv missio e. V. Aachen, A – 851, Gebetsbilder/Quittungsbildchen.

160 Mitgliedskarten finden sich vereinzelt in Archiven und Bibliotheken und können heute auch über diverse Plattformen online erworben werden.

legen nahe, dass ihnen auch spiritueller Wert beigemessen wurde; jedenfalls wurden die verteilten Medaillen oder Rosenkränze vor der Ausgabe gesegnet.¹⁶¹

Im *Werk der Heiligen Kindheit* erhielt jedes neue Mitglied zusätzlich zur Mitgliedskarte eine illustrierte Medaille. Diese Medaillen wurden zentral in Paris gefertigt und fungierten somit grenzübergreifend als materielles Zeichen der Mitgliedschaft. Schon 1850 bestellte Auguste von Sartorius beim Zentralrat für die Aachener Niederlassung 100.000 Stück.¹⁶² Vereinzelt überlieferte Anfragen aus späteren Jahren dokumentieren, dass die in Paris gefertigten Medaillen über Aachen bis nach Nordamerika verschifft wurden.¹⁶³ Einem Redner auf der Generalversammlung der Katholiken Belgiens zufolge habe das französische *Werk der Heiligen Kindheit* alleine im Jahr 1860 mehr als eine Million Medaillen und Mitgliedskarten ausgegeben.¹⁶⁴ Damit wird klar, dass bestimmte Bilder und Vorstellungen von der ›Rettung‹ hilfsbedürftiger chinesischer Kinder durch die Spenden der Katholiken und Katholikinnen Europas und Nordamerikas grenzübergreifend zirkulierten. Obwohl die nationalen Niederlassungen des *Werks* bald mit lokalen Druckerpressen kooperierten, teilweise selbst Lithografen beschäftigten und eigene Mitgliedskarten produzierten, zeigt die überlieferte Korrespondenz, dass Stich- und Druckvorlagen bis ins frühe 20. Jahrhundert zwischen Paris und Aachen getauscht wurden.¹⁶⁵ Auch diese grenzübergreifende Nutzung von Bildern und Bildobjekten war jedoch keine Erfindung des *Werks der Heiligen Kindheit*, sondern vielmehr Ausdruck eines Transfers von Praktiken und Kommunikationsformen im wohltätigen Vereinswesen dieser Zeit.

Das bei Weitem wichtigste Mittel in der Vereinswerbung und langfristigen Mobilisierung von ideeller und monetärer Unterstützung war jedoch ohne Zweifel die Produktion und gezielte Verwendung diverser Druckschriften. Die Zirkulation von Vereinszeitschriften, Handbüchern, Berichten, Aufrufen und Rundschreiben ist von der Arbeit der missionarisch orientierten Hilfsvereine grenz- und konfessionsübergreifend nicht wegzudenken.¹⁶⁶ Damit agierten

161 POSI, Série E, 2 Allemagne, Sr. Aloysia Vossen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, 7. 6. 1875.

162 Ebd., Auguste von Sartorius an Abbé Jammes, 24. 12. 1850.

163 POSI, Série E Lettres des Directeurs nationaux, 6 Allemagne Pétition des évêques allemands; demands d'images et de médailles (1859-1950), Eduard Vossen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, 10. 3. 1859.

164 Viaene, Nineteenth-Century, S. 93 f.

165 POSI, Série E, 6 Allemagne, Sr. Adalberta Maria an Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit Paris, 25. 6. 1896. Umgekehrt sandte der Präsident der deutschen Vereinsniederlassung auch Druckvorlagen einzelner Bilder nach Paris. Ebd., Alois Oster an Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit Paris, 6. 6. 1913. Eine weitere Großbestellung von 100.000 Bildern und 50.000 Medaillen aus Paris erfolgte 1914. Ebd., Sr. Johanna Gualberta an Generalrat Werk der Heiligen Kindheit Paris, 23. 6. 1914.

166 Zur Expansion von Missionszeitschriften im 19. Jahrhundert vgl. Felicity Jenz, *Origins of Missionary Periodicals. Form and Function of three Moravian Publications*, in: *Journal of Religious History* 36 (2012), S. 234-255; Felicity Jenz/Hanna Acke



Abb. 4: Mitgliedskarte des Werks der Heiligen Kindheit, Aachen (Privatsammlung Katharina Stornig).



Abb. 5: Mitgliedskarte des Werks der Heiligen Kindheit, Italien (Privatsammlung Katharina Stornig).

diese einerseits ganz ähnlich wie unzählige andere zeitgenössische Vereine und Organisationen, die ihre Mitglieder durch die Herausgabe von Jahresberichten nicht nur informierten, sondern durch regelmäßige Berichterstattung auch Transparenz und Vertrauen erzeugten, indem sie Rechenschaft über Aktivitäten, Entwicklungen sowie Einnahmen und Auslagen ablegten.

Andererseits standen die von den Vereinen produzierten und verbreiteten Druckschriften stets im räumlichen und sozialen Kontext ihrer Zielsetzung und Tätigkeitsbereiche. Die geografischen Dimensionen ihrer Aktivitäten spiegelten sich in den Vereinszeitschriften, Jahrbüchern oder Monatsblättern wider: Diese kombinierten üblicherweise unterschiedliche Textgenres und enthielten zumindest teilweise auch Texte von Autoren und – wenn auch deutlich seltener – von Autorinnen mit Lebensmittelpunkt in denjenigen Teilen der Welt, für die gesammelt wurde. So fanden sich in den Jahresberichten nicht nur Editoriale, Aufrufe und Rechenschaftsberichte der Vereinsleitungen oder lokale Berichte über das Vereinsleben und Sammelaktionen in unterschiedlichen Niederlassungen, sondern auch Briefe und Berichte aus den jeweiligen Zielländern. Letztere erhielten in den Vereinszeitschriften den Status von Augenzeugenberichten. Sie informierten gewissermaßen aus erster Hand über die spezifischen Bedürfnisse vor Ort und ›bezeugten‹ gleichzeitig die Hilfeleistungen, welche dank der Unterstützung aus Europa getätigt werden konnten. Solche Berichte aus den Zielländern dienten neben der Rechenschaftsablegung der Überbrückung von geografischer Distanz: Während die medialen und narrativen Strategien der Vereine im nächsten Kapitel untersucht werden, ist vorab anzumerken, dass bestimmte Techniken, wie etwa die Berichtsform oder die namentliche Nennung und räumliche Verortung von Berichtenden, zur Authentifizierung der Inhalte beitrugen, indem sie die jeweiligen Darstellungen und Erzählungen eben nicht als fiktiv, sondern als faktisch markierten. Schließlich figurierten auch die Vereinsmitglieder selbst in den Zeitschriften, indem regelmäßig über ihre wohltätigen Handlungen und Gaben berichtet wurde.

Der vereins- und konfessionsübergreifende Einsatz von Printmedien in der Spendenwerbung sowie bei der Spender- bzw. Spenderinnenbindung beförderte eine Medialisierung des wohltätigen Gebens. Bereits im 19. Jahrhundert setzte sich in den diversen Vereinsleitungen offenbar die Überzeugung durch, dass Investitionen von Geld und Zeit in Druckschriften als Kommunikations- und Werbematerial nicht nur zulässig, sondern unerlässlich waren. Die Kultur des transnationalen Helfens war eine medial hergestellte; die Funktion und Be-

(Hrsg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013; Judith Becker/Katharina Stornig (Hrsg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018. Auch missionsgeschichtliche Arbeiten betonen die Bedeutung von Presse und medialer Kommunikation: vgl. Hölzl, *Gläubige*, S. 439-569; Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 197-200.

deutung von Vereinszeitschriften und anderen Druckschriften für den Auf- und Ausbau der Vereine und Missionsorganisationen ist kaum zu überschätzen. Dies zeigt sich in den Aussagen und Aktivitäten ihrer Leitungen. Die NMG pries ihr seit 1840 erscheinendes »Monatsblatt« in einem Rundschreiben als unerlässliche kollektive Informationsquelle über den Stand der Dinge sowohl in der Mission in Westafrika als auch in Unterstützerkreisen in Norddeutschland, denn dort könne man nachlesen, »wie es im Allgemeinen mit unsern Angelegenheiten steht«.167 Die Herausgeber der ersten Ausgabe bezeichneten das »Monatsblatt« als ein »Bedürfnis«, das der NMG grundlegende Dienste leiste, »theils um Kund und Nachricht von ihrem Bestehen und Wirken zu geben, theils um das Band einer innigen Gemeinschaft und eines regen Lebensverkehrs zwischen ihren Mitgliedern enger zu knüpfen, und endlich um wichtige, sie betreffende Fragen zu beantworten«.168 Solche Einschätzungen erinnern an die fundamentale Bedeutung von Printmedien für die Konstruktion vorgestellter Gemeinschaften, wie sie Benedict Anderson bekanntermaßen in seinem grundlegenden Buch zum Nationalismus betont hat.169 Zudem war das »Monatsblatt«, das in den 1840er Jahren in Johann Hinrich Wicherns Druckerei im *Rauben Haus* hergestellt wurde, selbst in eine wohltätige Ökonomie eingebunden: Die Einnahmen aus seinem Verkauf wurden gesondert verwaltet und zur Unterstützung invalider Missionare oder ihrer Ehefrauen verwendet.170

Obwohl die »Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit« als kostenlos ausgegebene Mitgliederzeitschrift einer anderen Logik folgten, bildeten auch sie ein zentrales Element der wohltätigen Vereinskultur. Die vierteljährlich erscheinenden Hefte quittierten alle Einnahmen und inkludierten Briefe und Berichte sowohl aus den diversen subventionierten Missionen und Kinderheimen als auch aus den Vereinszweigen in verschiedenen deutschen und anderen Ländern. Zudem enthielten sie Anschreiben an die Vereinsmitglieder sowie ausführliche Darstellungen ihrer wohltätigen Aktivitäten. Die Vereinsleitung zeigte sich überzeugt, dass die »Jahrbücher« ein unerlässliches Mittel darstellten, um »die Begeisterung rege zu halten«.171 In der Aachener Niederlassung scheute man keine Mühen, um die deutsche Ausgabe in Anlehnung

167 StAB 7.1025, 93/1, Zirkular »An den Missionsverein«, Februar 1852.

168 Friedrich Ludwig Mallet/Johann Hartwig Brauer, Vorwort, in: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 1 (1840), S. 1-4, hier S. 1.

169 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London und New York 2006³, S. 37-46. Felicity Jenz weitete die mediale Erzeugung von Gemeinschaften in Missionskontexten um die visuelle Dimension auf »graphic reading communities« aus. Felicity Jenz, *Hope and Pity. Depictions of Children in Five Decades of the Evangelisch-Lutherische Missionsblatt, 1860-1910*, in: Judith Becker/Katharina Stornig (Hrsg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018, S. 259-281.

170 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 153/13 (1863), S. 665.

171 O. A., *Handbüchlein des Werkes der heiligen Kindheit*, Aachen 1907⁶, S. 29.

an das französische Original zusammenzustellen und an die Diözesen zu verschicken, die die weitere Verteilung über die Vereinsvorstände sowie Sammler bzw. Sammlerinnen organisierten.¹⁷² In einem Schreiben, in dem der Aachner Vorstand die Pariser Leitung über den Tod von Schwester Aloysia Luise Vossen 1889 informierte, hieß es, dass sie zusammen mit einer Kollegin über 25 Jahre Tag für Tag an der Versendung der »Jahrbücher« in einer Auflage über 100.000 Stück gearbeitet habe.¹⁷³ Eine Mitschwester sprach hingegen für das Jahr 1896 von 115.00 Exemplaren pro Ausgabe und schätzte die Leserschaft auf 1.400.000 Personen.¹⁷⁴

Während diese Zahlen die Bedeutung unterstreichen, die die Vereinsleitungen der Herausgabe und Zirkulation von Mitgliederzeitschriften und anderen Druckerzeugnissen beimaßen, macht eine vergleichende Betrachtung einen weiteren Aspekt deutlich, den die Zeitgenossen und Zeitgenossinnen (noch) nicht explizit benannten. Die Herausgabe eigener Zeit- und Druckschriften erlaubte es ihnen, in einem dynamischen und zunehmend kompetitiven Feld der transnational orientierten Wohltätigkeit ein Profil zu entwickeln und sowohl auf Gemeinsamkeiten mit anderen Vereinen und ihren Zielsetzungen hinzuweisen, als auch sich von diesen abzugrenzen. Dies erwies sich insbesondere angesichts einiger Neugründungen um die Jahrhundertmitte als relevant, welche – wie beispielsweise der *Marienverein zur Beförderung der katholischen Mission in Zentralafrika* – neue Gruppen vermeintlich bedürftiger Menschen konstruierten und entsprechende Spendenzwecke propagierten.

1.5 Differenzierung, Profilierung und neue Konkurrenz

Der *Marienverein* wurde – wie schon erwähnt – 1851 zur finanziellen und ideellen Förderung der katholischen Mission im Apostolischen Vikariat »Zentralafrika« ins Leben gerufen. Die Wiener Gründung unter Federführung des slowenischen Priesters und Staatsbeamten Andreas Meschutar (1791-1865) wurde durch Franz Joseph I. (1830-1916) sanktioniert und subventioniert.¹⁷⁵ Der Kaiser hatte 1850 nicht nur die Trägerschaft für die »zentralafrikanische Mission« übernommen, sondern auch der Einrichtung eines Konsulats zur Förderung österreichischer

172 Einem Handbuch von 1907 zufolge, sandte die Aachner Zentrale 140.000 Ausgaben der »Jahrbücher« an 3.500 Adressen. Ebd.

173 POSI, Série E, 2 Allemagne, Heinrich Oster an Generalrat Werk der Heiligen Kindheit Paris, 22. 7. 1889.

174 Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen, 5290, Vallender, Unsere Urmütter, S. 104.

175 Der erste Spendenaufruf erschien in der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei. O. A., Die Mission von Central-Afrika zur Bekehrung der N[...] und der Marien-Verein. Ein Aufruf, Wien 1851.

Handelsinteressen in Khartum zugestimmt.¹⁷⁶ Dem Historiker Walter Sauer zufolge wurden diese Schritte sowohl von dem Streben nach der Erschließung neuer Absatzmärkte als auch von kolonialen Fantasien inspiriert.¹⁷⁷ Folglich stand auch die Gründung des *Marienvereins* in einem religiösen sowie politisch-imperialen Zusammenhang. Zudem hatte der Verein mit der »Loskaufung von Sklaven und ihre[r] christliche[n] Erziehung« einen Zweck in seinen Statuten verankert, der neben der Förderung der Mission in einem bestimmten Gebiet auch eine gewisse humanitäre Komponente beanspruchte.¹⁷⁸ Die Gründung war insofern eine erfolgreiche, als der *Marienverein* – wie erwähnt – in den ersten Jahren seines Bestehens erhebliche Einnahmen verzeichnete. Sauer erklärte diesen monetären Erfolg mit der Entwicklung »neuer Methoden der Öffentlichkeitsarbeit« (etwa durch die gezielte Veröffentlichung von Spendenaufrufen und Jahresberichten inklusive Briefen und Berichten aus dem Sudan).¹⁷⁹ Dem ist freilich hinzuzufügen, dass diese Methoden weder ein Spezifikum des *Marienvereins* waren noch im Wien der 1850er Jahre entwickelt wurden. Vielmehr waren sie gängige Praxis in einem dynamischen Feld der missionarisch orientierten Wohltätigkeit, das angesichts zunehmender Konkurrenz durch einige Neugründungen ab der Jahrhundertmitte nicht nur die Differenzierung von Spendenzwecken, sondern auch die Profilbildung der Vereine beförderte.

Dies zeigt auch der Blick auf eine weitere Gründung dieser Zeit, den sogenannten *Verein zur Unterstützung der armen N[...]innen*, der 1852 in Köln seinen Anfang nahm und 1859 in *Verein zur Unterstützung der armen N[...]kinder* umbenannt wurde.¹⁸⁰ Auch dessen Initiatoren mobilisierten mit medialen Aufrufen und der Herausgabe von Jahresberichten. Wenngleich das übergeordnete Ziel bald ebenfalls mit »der Förderung der central-afrikanischen Mission« gerahmt wurde und damit dem des *Marienvereins* durchaus ähnelte,¹⁸¹ wiesen Namensgebung und Statuten einen sehr spezifischen Zugang aus. Demnach bezweckte der Verein, »den Loskauf und die Erziehung der N[...]innen« (bzw. ab 1959 »der N[...]kinder«) durch »milde Gaben« zu unter-

176 Offizieller Zweck des Konsulats in Khartum, das dem Generalkonsulat in Alexandria unterstellt war, waren die Förderung von Handelsbeziehungen sowie der Schutz österreichischer Untertanen vor Ort. Sauer, Schwarz-Gelb, S. 34.

177 Ebd., S. 39-44.

178 O.A., Die Mission von Central-Afrika, S. 9. Die erste Werbeschrift skizzierte die Aufgabe der Mission im Sudan als die Evangelisierung der afrikanischen Bevölkerung, die »Verhinderung des Sklavenhandels« und die Seelsorge für die »in jenen Gegenden zerstreuten Katholiken«. Ebd., S. 1.

179 Sauer, Schwarz-Gelb, S. 40.

180 Ab 1861 lautete der Vereinsname *Verein zur Unterstützung der armen* [bzw. teilweise auch *armer*] *N[...]kinder für die Zwecke der central-afrikanischen Mission*. Zur Vereinsgeschichte vgl. Küppers-Braun, Gekauft, S. 218-224.

181 Archiv der Erzdiözese Köln (AEK), Nachlass Geissel 169, Carl Barber, I. J. Schnitzler, L. Grubenbecher, Joh. Jos. Roemer und Dr. Sticker an Erzbischof Kardinal Johannes von Geissel, 19. 9. 1859.

stützen.¹⁸² De facto sammelte er Spenden für einige wenige katholische Priester, die seit den 1840er Jahren in Ägypten und im Sudan aktiv waren und dort versklavte Kinder, insbesondere Mädchen loskauften, welche anschließend nach Europa gebracht und dort in katholischen Einrichtungen getauft, erzogen und unterrichtet werden sollten. Der Vereinsvorstand propagierte in einem Schreiben an den Kölner Kardinal Johannes von Geissel (1796-1864) 1859 die Vision, dass »aus den befreiten und christlich herangebildeten N[...]kindern die künftigen Werkzeuge für die Bekehrung ihres so schwer zugänglichen Vaterlandes gewonnen« würden.¹⁸³ Offenbar war der Vorstand über den Misserfolg der katholischen Mission im Sudan informiert und bewarb versklavte Kinder als Teil der Lösung. Er erklärte sein spezifisches Vorgehen gerade als Reaktion auf das – in katholischen Kreisen in Köln offenbar zirkulierende – Wissen über die vielen Probleme der Mission im Sudan:

Ist doch die katholische Welt in gar schmerzlicher Weise darüber belehrt worden, dass dem schwarzen Geschlechte Afrikas der Segen des Christenthums nur dann dauernd und erfolgreich gebracht werden kann, wenn es gelingt, Eingeborene für den Dienst der Missionen heranzuziehen.¹⁸⁴

Damit legitimierte der Vorstand auch die Verwendung von Spendengeldern, die schon bald neben dem Erzbistum Köln auch aus verschiedenen Regionen Europas eingingen.¹⁸⁵ Zum Zeitpunkt des zitierten Briefes 1859 subventionierte der *Verein zur Unterstützung* insbesondere den Genueser Priester Nicolò Olivieri (1792-1864), der wiederholt nach Ägypten reiste, um auf den Sklavenmärkten von Kairo und Alexandria Kinder und insbesondere Mädchen loszukaufen und nach Europa zu bringen. Olivieri hatte dazu in den 1840er Jahren eine Unternehmung namens *Pia opera pel riscatto delle fanciulle more* (*Werk zur Rettung armer N[...]kinder*) ins Leben gerufen, die er später zusammen mit Biagio Verri (1819-1884) leitete.¹⁸⁶ Wie Ute Küppers-Braun auf Basis umfangreicher Recherchen errechnete, kauften die beiden Priester bis Mitte der 1860er Jahre mindestens 1.233 Kinder, die sie unter

182 Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 220; o. A., Statuten des Vereins zur Unterstützung der armen N[...]kinder, in: Siebenter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1959), S. 2.

183 AEK, Nachlass Geissel 169, Carl Barber, I. J. Schnitzler, L. Grubenbecher, Joh. Jos. Roemer und Dr. Sticker, 19. 9. 1859.

184 Ebd.

185 Katharina Stornig, Catholic Missionary Associations and the Saving of African Child Slaves in Nineteenth-Century Germany, in: *Atlantic Studies* 14/4 (2017), S. 519-542, hier S. 523.

186 Für eine ausgezeichnete Darstellung der Aktivitäten Olivieris, die neben den Subventionen durch den Kölner *Verein zur Unterstützung* insbesondere die Wege, den Verbleib und die Schicksale der Kinder untersucht vgl. Küppers-Braun, *Gekauft*. Vgl. zudem Ute Küppers-Braun, P. Nicolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 105 (2011), S. 141-166.

oft sehr beschwerlichen und – nach dem Verbot des Sklavenhandels durch die ägyptische Regierung – auch illegalen Bedingungen nach Europa brachten.¹⁸⁷ Ihr zufolge handelte es sich bei dem Großteil der Kinder um Mädchen aller Altersgruppen aus dem heutigen Südsudan und Äthiopien, wobei das Durchschnittsalter zwischen acht und zwölf Jahren lag. Gemeinsam war diesen Mädchen, dass sie nicht nur während ihrer Verschleppung und Versklavung, sondern auch nach der vermeintlichen ›Rettung‹ durch die italienischen Priester schlimmes Leid erleben mussten.¹⁸⁸ Im *Verein zur Unterstützung* bezog sich der Begriff ›Rettung‹ auf die Sichtweise und Logik der selbsternannten Loskäufer und die katholische Doktrin der Seelenrettung durch die Taufe, die im Fall von Krankheit oder hoher Sterblichkeit als Nottaufe durchgeführt wurde. Sowohl Küppers-Braun als auch Walter Sauer konstatierten, dass es sich bei den Aktivitäten Olivieris und Verris nicht um »einen Freikauf im eigentlichen Sinn des Wortes« gehandelt habe, da den Losgekauften nicht freigestellt war, was mit ihnen geschah.¹⁸⁹ Sie wurden auch gegen ihren Willen nach Europa gebracht, weswegen Küppers-Braun von einem »christlichen Sklavenhandel durch die Pia Opera« sprach¹⁹⁰ und Sauer die Priester überhaupt als Akteure eines »professionell aufgezogenen und religiös getarnten Kinderschmuggelrings« bezeichnete.¹⁹¹ Wie im nächsten Kapitel gezeigt wird, war die Deutung solcher Loskäufe als ›Rettung‹ zwar bereits zeitgenössisch umstritten, in katholischen Kreisen jedoch offenbar sehr wirkmächtig. Aus der Perspektive einer Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit verweist das Beispiel auf die enorme Selbstreferenzialität der Spendenwerbung und Öffentlichkeitsarbeit vieler Vereine und zeigt, dass diese Schwerpunkte setzten und somit Profile entwickelten.

Strukturell betrachtet basierte Olivieris *Opera del Riscatto* auf einem grenzübergreifenden katholischen Netzwerk sowie auf Kooperation, Kommunikation und Interaktion auf unterschiedlicher Ebene. Das *Werk* finanzierte sich durch Geldgeber wie den Kölner *Verein zur Unterstützung* sowie vergleichbare Einrichtungen in Italien und Frankreich¹⁹² und erforderte ferner auch praktische und politische Unterstützung. Insgesamt waren über 100 Frauenklöster in Ägypten, dem Nahen Osten, Italien, Frankreich, Österreich und Bayern in den Transport sowie die Versorgung und Unterbringung losgekaufter Kinder während und nach der Reise involviert.¹⁹³ Damit wurden die in Köln generierten

187 Ute Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 17.

188 Ebd., S. 59.

189 Sauer, *Schwarz-Gelb*, S. 42.

190 Küppers-Braun, P. Nicolò Olivieri, S. 47.

191 Sauer, *Schwarz-Gelb*, S. 42.

192 Olivieri veröffentlichte für seine *Pia Opera pel Riscatto* in Genua selbst jährliche Berichte.

193 Küppers-Braun, P. Nicolò Olivieri, S. 144 und 151 f. In einer aktuelleren Publikation spricht Küppers-Braun gar von »einigen Hundert Klöstern in Europa«. Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 17.

Spenden also für ein sehr spezifisches Unternehmen eingeworben und verausgabte, obwohl der *Verein zur Unterstützung* – zumindest seit den späten 1850er Jahren – ebenfalls die Förderung der Sudan-Mission als übergeordneten Zweck anführte.

Der *Verein zur Unterstützung* subventionierte zudem für einige Jahre die Aktivitäten des Franziskanerpaters Ludovico da Casoria (1814-1885) in Neapel, der sowohl ein Hospital für arme und kranke Priester als auch eine Anstalt für ehemalige Sklavenkinder unterhielt. Olivieri hatte hier wiederholt Kinder untergebracht,¹⁹⁴ über deren »Rettung« und Entwicklung in den Kölner »Jahresberichten« zu lesen war.¹⁹⁵ Die Kölner Vereinsvertreter formulierten dabei durchaus konkrete Erwartungshaltungen an die aus Neapel einzusendenden Texte und äußerten Wünsche nach »werbewirksamer Information«.¹⁹⁶ Die Jahresberichte enthielten ferner Danksagungen aus Neapel, die die geografische Distanz aufseiten der Leser und Leserinnen verringern sollten, indem sie die durch Kölner Spenden geförderten Aktivitäten als ein gemeinsames Projekt zugunsten bedürftiger Kinder in Zentralafrika reklamierten. Der Jahresbericht von 1859 zitierte einen Brief da Casorias an den Kölner Vorstand, in dem es hieß:

Sagen Sie allen Mitgliedern Ihres hochgeschätzten Vereines, daß in diesem Augenblicke die Katholiken Italiens, Frankreichs, Spaniens, Deutschlands auf einem großartigen Felde der Wohlthätigkeit sich begegnet hätten und daß die Tragweite unseres gemeinsamen heiligen Werkes noch eine unberechenbare sei.¹⁹⁷

Gleichwohl kam die Kooperation des Vereins mit Neapel in der zweiten Hälfte der 1860er Jahren zu einem Ende, nachdem das Institut infolge eines Choleraausbruchs in der deutschen Presse für negative Schlagzeilen gesorgt hatte.¹⁹⁸

Schließlich subventionierte der Kölner Verein mit dem *Istituto Mazza* in Verona eine weitere Einrichtung, die mit der »zentralafrikanischen Mission« in Verbindung stand. 1837 von Nicola Mazza (1790-1865) gegründet, widmete sich das Institut zunächst der Erziehung von Jungen aus der Region, die, so

194 Küppers-Braun errechnete »mindestens 115 afrikanische Mädchen«, die Olivieri in Neapel untergebracht habe. Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 129.

195 Diese Berichte enthielten z.T. auch Namensverzeichnisse oder biografische Skizzen von den in der Anstalt lebenden Kindern und ihren Geschichten. Siehe z. B. o. A., *Das N[...]knaben-Institut della Palma zum Zwecke der Mission in Central-Afrika*, in: Siebenter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1959), S. 42-68; o. A., *Schreiben P. Ludovico's an ein Mitglied des Vorstandes*, in: Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1863), S. 30-35.

196 Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 30.

197 O. A., *Das N[...]knaben-Institut*, S. 55.

198 Küppers-Braun zufolge verstarben »mehr als 80 % dieser Kinder und Jugendlichen innerhalb weniger Jahre an Lungenkrankheiten oder an Krankheiten, die sie bereits aus Afrika mitgebracht hatten«. Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 131.

eine in Köln veröffentlichte Darstellung seiner Geschichte, »aus Mangel an Hilfsmitteln keine vollständige Erziehung erhalten konnten«. ¹⁹⁹ Später sei das Institut um eine Einrichtung für »junge Mädchen, die ganz arm und in Gefahr sind, ihre Unschuld zu verlieren«, sowie um eine Anstalt für afrikanische Kinder erweitert worden, die man vor Ort katholisch erziehen und umfassend ausbilden wollte. ²⁰⁰ Die Errichtung Letzterer lässt sich wiederum mit der langjährigen Verbindung zwischen dem Institut und der katholischen Sudanmission erklären, die Mazza selbst mit Begeisterung unterstützte. Zwar reiste er selbst zeit seines Lebens nie nach Afrika, doch schickte er 1857 immerhin drei Priester nach Khartum. Unter diesen befand sich Daniele Comboni (1831-1881), der, selbst Absolvent des *Istituto Mazza*, als Afrika-Missionar, Missionsstrategie und -agitor sowie späterer Bischof von Khartum (1871-1881) im katholischen Europa bald einige Bekanntheit erlangen sollte.

Comboni kehrte während seiner Tätigkeit als Missionar im Sudan dreimal nach Italien zurück. Er nutzte diese Aufenthalte, um zum einen durch die Gründung neuer Organisationen Unterstützung zu generieren und zum anderen mittels gezielter Agitationsreisen für die »zentralafrikanische Mission« zu werben. ²⁰¹ Auf diesen Reisen, die ihn auch mehrmals in die deutschen Länder führten (wo er 1871 auf der Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Mainz eine Rede hielt), ²⁰² stellte Comboni ein in kirchlichen Kreisen viel beachtetes Papier mit dem Titel »Piano per la Rigenerazione dell’Africa« vor. ²⁰³ Auch in dieser Vision nahmen »afrikanische Kinder« für die Entwicklung der Missionstätigkeit im Sudan wichtige Positionen ein. Comboni wollte losgekaupte Kinder zukünftig aus finanziellen, logistischen und strategischen Gründen nicht mehr nach Europa bringen, sondern auf dem afrikanischen Kontinent durch Missionare und Missionarinnen erziehen und ausbilden lassen. Dafür gründete er eine eigene Einrichtung in Kairo, die vom Kölner *Verein zur Unterstützung*, dessen Leitung Comboni auf seinen Reisen persönlich besuchte, mit 5.000 Franc bezuschusst wurde. ²⁰⁴ Der Jahresbericht

199 O. A., Das Institut Mazza in Verona. Brief des Herrn Daniel Comboni an den Vorstand, in: Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1863), S. 59-76, hier S. 61 f.

200 Ebd., S. 62 f. Küppers-Braun verweist darauf, dass man für Verona gezielt nach gesunden Kindern suchte, bei denen man davon ausging, dass sie das körperliche und intellektuelle Rüstzeug mitbrachten, um eines Tages missionarisch tätig zu werden. Küppers-Braun, Gekauft, S. 133.

201 Comboni gründete mit dem *Werk des Guten Hirten* in Verona selbst einen Förderverein für sein Kinderheim in Kairo und die Mission im Sudan. Reinhold Baumann, Daniel Comboni, Ellwangen 2004², S. 24.

202 Ebd., S. 18.

203 Küppers-Braun, Gekauft, S. 253 f.

204 Der Vorstand verpflichtete sich laut einem veröffentlichten Bericht, »sofort 5000 Franken anzuweisen«, sobald die Nachricht über die Errichtung der Kinderheime in Kairo Köln erreichte. O. A., Vorbericht, in: Vierzehnter Jahresbericht des Vereines

von 1868 repräsentierte Comboni als jungen, dynamischen, gewandten, hochgebildeten und – mit Sprachkenntnissen in Italienisch, Latein, Französisch, Englisch, Deutsch und mehreren arabischen Dialekten – multilingualen Mann mit kosmopolitischen Zügen, der die wohlthätigen Anstrengungen deutscher Katholiken und Katholikinnen mehr als verdiene:

Mit einem Worte: Comboni ist in dieser Beziehung ein großes Genie. Gerade seine ausgezeichneten Sprachkenntnisse sind es aber, die ihn so geschickt machten auf seinen Reisen in Frankreich, Deutschland, England, Türkei, Ägypten, Central-Africa und selbst mit den höchsten fürstlichen Personen zu verkehren, um denselben seine Wünsche mit der ihm eigenen Begeisterung ans Herz zu legen.²⁰⁵

Das Zitat rückt die vielfältigen internationalen Kanäle in den Blick, über welche die Aktivitäten ein und derselben Mission subventioniert werden konnten. Die Sudanmission hatte auch jenseits von Köln, Wien oder Verona (mehr oder weniger) organisierte Unterstützerkreise. In den 1880er Jahren sammelte sogar die Erzdiözese Quebec Spenden für Khartum, weil ein von dort kommender Priester im Zuge eines Heimaturlaubs selbst eine Agitationsreise absolviert hatte.²⁰⁶ Gleichwohl soll Comboni 1862 geschrieben haben, dass Mittel am besten in Deutschland zu generieren seien.²⁰⁷

Doch das Beispiel der Sudanmission weist über die internationale Genese von Spenden für missionarische Aktivitäten in Afrika hinaus. Es macht auch die Prozesse der Differenzierung und Profilierung im rasch expandierenden Vereinswesen sichtbar: Initiativen wie der *Verein zu Unterstützung* oder der *Marienverein* warben nicht nur in allgemeinen Begriffen und mit dem Ziel einer nicht näher definierten Evangelisierung um Spenden. Sie entwickelten vielmehr bestimmte Profile, indem sie sich beispielsweise auf eine Mission oder Region konzentrierten und soziale oder humanitäre Vorstellungen und Zielsetzungen (wie z. B. die ›Rettung‹ von Kindern oder den ›Loskauf‹ von Sklaven) reklamierten. Bereits in den 1850er und 1860er Jahren sammelten die

zur Unterstützung der armen N[...]kinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1866), S. 1-7, hier S. 6. Auch danach publizierten Sudan-Missionare Berichte für den Kölner Verein. Stanislaus Carcereri, Erster ausführlicher Jahresbericht über die N[...] -Institute von Aegypten, die im Dezember des Jahres 1867 von Don Daniel Comboni gegründet wurden, gerichtet an den wohlöbl. Verein zur Unterstützung der armen N[...]kinder in Köln, Wien 1871.

205 O.A., Daniel Comboni, in: Fünftehnter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1868), S. 1-10, hier S. 6. Das 1868 veröffentlichte Portrait Combonis zeigt einen jungen Mann mit Turban und in eine Art Kaftan gekleidet, der ein aufgeschlagenes Buch in seinen leicht verschränkten Armen hält. Ebd., Einband.

206 Der Briefwechsel zwischen dem Missionar und der Erzdiözese wurde teilweise veröffentlicht. Henri Tétu, Le R. P. Bouchard. Missionnaire Apostolique, Quebec 1897.

207 Küppers-Braun, Gekauft, S. 257.

genannten Vereine in Wien bzw. Köln mit jeweils unterschiedlichen Profilen für ein – am Ende doch ähnliches – Ziel. Während der *Marienverein* durch die Verbindung zum Kaiserhaus und das österreichische Episkopat auch als eine patriotische Unternehmung verfasst war,²⁰⁸ mobilisierte der Kölner *Verein zur Unterstützung* mit sklaveri- sowie kinderbezogenen Themen, Vorstellungen und Symbolen. Damit lagen beide im Trend allgemeinerer Entwicklungen im philanthropischen und religiösen Vereinswesen dieser Zeit, das sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend ausdifferenzierte.

Differenzierungsprozesse lassen sich zum einen am Beispiel der genannten nationalen Varianten der allgemeinen Missionsvereine wie der *Leopoldinenstiftung* oder dem *Ludwig-Missionsverein* beobachten. Diese hatten zwar vieles vom *Werk der Glaubensverbreitung* übernommen, sich jedoch gleichzeitig als eigenständige Unternehmungen inszeniert und organisiert. Zum anderen kam es in der zweiten Jahrhunderthälfte zu mehreren Neugründungen von Missionsvereinen, die in Namensgebung und öffentlicher Darstellung nicht nur auf die Unterstützung ›der Missionen‹ oder ›der Evangelisierungsarbeit‹ fokussiert waren. Vielmehr legten sie ihren Schwerpunkt auf die Unterstützung einzelner Orden oder Kongregationen, Regionen, Weltteile, nationaler bzw. kolonialer Projekte oder bestimmter Personengruppen (z. B. Leprakranke, Sklaven und Sklavinnen oder Kinder).²⁰⁹ Die zunehmende Differenzierung und insbesondere die Bezugnahme auf geografisch ferne Kinder als eine besondere Gruppe von Bedürftigen ist auch in evangelischen Vereinen zu beobachten. Die NMG richtete im Jahr 1862 eine sogenannte Kinderkasse ein, die zweckgebundene Gaben für insgesamt ca. 100 ehemalige Sklavenkinder an der westafrikanischen Küste sammelte, welche durch Spenden aus Norddeutschland losgekauft und auf den Missionsstationen der NMG erzogen werden sollten. Darüber hinaus differenzierte sich das Missionsvereinswesen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts auch mit Blick auf die Mitgliederstruktur weiter aus. Es kam konfessionsübergreifend zur Gründung eigener Vereine für Kinder, (junge) Männer oder (junge) Frauen. Damit entwickelten die Vereine spezifische Profile, die mit bestimmten Konstruktionen von Bedürftigkeit oder Erwartungshaltungen bezüglich Hilfsbereitschaft oder Zuständigkeit einhergehen konnten.

Mit der Expansion und der Diversifizierung des Missionsvereinswesens wuchs die Konkurrenz. Dies betraf insbesondere Vereine mit ähnlicher Zielsetzung oder Mobilisierungsstrategie, die darauf achten mussten, als eigenständige

208 Sauer, Schwarz-Gelb, S. 40.

209 Die Dimensionen dieser Expansion und Ausdifferenzierung gehen aus Arens' Überblicksdarstellung der katholischen Missionsvereine hervor. Diese listet insgesamt 46 französische, 20 italienische, 25 belgische, 40 deutsche, sechs englische, 21 niederländische, fünf irische, drei luxemburgische, 17 österreichische, zehn schweizerische, 16 spanische, zwei ungarische, zwei kanadische, 15 US-amerikanische, zwei südamerikanische und jeweils eine tschechoslowakische und eine südafrikanische Gründung. Arens, Die katholischen Missionsvereine, S. VII-XV.

Unternehmungen wahrgenommen zu werden. Einzelne Veröffentlichungen legen nahe, dass etwa der *Verein zur Unterstützung der armen N[...]kinder* mitunter Mühe hatte, sich wirksam von dem international expandierenden *Werk der Heiligen Kindheit* abzugrenzen. Beide Vereine setzten sich für die ›Rettung‹ bedürftiger Kinder in geografisch fernen Ländern ein und bedienten sich dabei ähnlicher Diskurse und Symbole. Während dies für das *Werk der Heiligen Kindheit* kein Problem darzustellen schien, legen einige Aussagen des *Vereins zur Unterstützung* nahe, dass sich dieser gegenüber dem Konkurrenten zu behaupten suchte. Zwar räumte der Vorstand des Letzteren Parallelen mit dem *Werk der Heiligen Kindheit* ein, bemühte sich jedoch auch um Abgrenzung. In einem Brief an den Kölner Erzbischof formulierte er dies wie folgt:

Wie dieser [der *Verein der Heiligen Kindheit*] den Ankauf, die Taufe und [...] die Erziehung der grausam verstoßenen Kinder im östlichen Asien bezweckt, so haben die Almosen unserer Vereinsangehörigen die Aufgabe, für den Loskauf und die religiöse Erziehung gefangener Kinder aus der unglücklichen N[...]race Afrika's verwandt zu werden.²¹⁰

Der Vorstand verwies hier einerseits auf die gemeinsame Zielsetzung, Kinder aus schlimmen Notsituationen zu ›retten‹. Dabei wurden andererseits jedoch geografische und rassistische Kriterien herangezogen, um Unterschiede zu betonen. Darüber hinaus versuchte er sich weiter zu profilieren. So war es dem Vorstand offenbar wichtig, den eigenen Verein auch mit Blick auf die Erwartungshaltung an die ›geretteten‹ Kinder vom *Werk der Heiligen Kindheit* abzugrenzen, indem er schrieb:

Was aber unsre Tendenz von der dem Kindheitsvereine zu Grunde liegenden spezifisch unterscheidet, das ist die Idee, daß aus den befreiten und christlich herangebildeten N[...]kindern die künftigen Werkzeuge für die Bekehrung ihres so schwer zugänglichen Vaterlandes gewonnen werden sollen.²¹¹

Diese Unterscheidung ist zwar nur bedingt tragfähig, weil die Spendenwerbung des *Werks der Heiligen Kindheit* durchaus auch Hoffnungen auf ›gerettete‹ Kinder als Akteure und Akteurinnen religiösen Wandels formulierte. Allerdings zeigt sie, dass zwischen ähnlich appellierenden Vereinen Konkurrenz entstanden war, welche die Profilbildung in der Außendarstellung beförderte.

Im Vergleich zum internationalen *Werk der Heiligen Kindheit* handelte es sich bei dem *Verein zur Unterstützung* um eine viel kleinere Organisation. Außerdem konzentrierte sich Letzterer mit der Sudanmission auf die Förderung eines im Europa der 1850er und 1860er Jahre deutlich jüngeren Missionsgebiets. Es überrascht also nicht, dass er in der Außendarstellung sowohl Ähnlichkeiten als

210 AEK, Nachlass Geissel 169, Carl Barber, I.J. Schnitzler, L. Grubenbecher, Joh. Jos. Roemer und Dr. Sticker, 19. 9. 1859.

211 Ebd.

auch Unterschiede zum *Werk der Heiligen Kindheit* betonte. Der Jahresbericht von 1863 konstatierte, dass sich beide Vereine »in gleicher Sorge und Liebe der Kinder der Heiden« annähmen.²¹² Er betonte aber auch, dass der Verein zur Unterstützung nicht nur die Rettung« durch die Taufe, sondern auch die christliche Erziehung der – deutlich öfter als in China – überlebenden Kinder übernehme. Auch bei den Summen, die für den Loskauf aufzubringen waren, gäbe es klare Unterschiede zwischen China und Ägypten., denn, so der Jahresbericht, »[d]ie Kinder der Chinesen sind von ihren unnatürlichen Eltern für wenige Piaster zu erkaufen, dagegen werden die Kinder der Schwarzen oft mit hohem Preise erstanden«.²¹³ Loskaufpreise in Ägypten lägen aufgrund der dortigen Bedingungen von Sklaverei und Sklavenhandel höher als in China, wo Eltern für sehr wenig Geld dazu bereit seien, ihre Kinder an die Missionen abzugeben (wie es zeitgenössische Werbeschriften des *Werks der Heiligen Kindheit* dieser Zeit in der Tat wiederholt darstellten). Der Jahresbericht von 1865 griff die Frage nach dem Verhältnis der beiden Vereine erneut auf. Er interpretierte die Entwicklung des *Werks der Heiligen Kindheit* als eine Art Beweis für das Funktionieren seines Modells der transnationalen Wohltätigkeit, um anschließend auf das eigene Anliegen überzuleiten:

Und wie dies mit China ist, so sollte es nicht sein mit Afrika? Wie es mit den armen chinesischen Säuglingen und Kindern gemacht wird, so sollte es nicht mit der wohl noch mehr verlassenen armen schwarzen Kinderschaar Afrika's gemacht werden können[?]

Damit behauptete der Jahresbericht geografische Hierarchien von Bedürftigkeit und nutzte außerdem rassifizierte Vorstellungen von »afrikanischen Kindern«, um für den eigenen Verein zu werben.

Schließlich lässt sich insbesondere seit den späten 1860er Jahren mit dem verstärkten Rückgriff auf nationale Deutungen sowie antifranzösische Ressentiments ein weiteres Muster der Profilierung feststellen. Der *Verein zur Unterstützung* nutzte beides, um sich in einem durch Konkurrenz geprägten Feld zu behaupten. Das Vorwort zum Jahresbericht von 1868 konstatierte, dass die »deutschen Missionsvereine« leider nur selten Spenden aus dem Ausland verzeichneten, während »umgekehrt von Deutschland aus alljährlich Millionen Franken in das Ausland zumal nach Frankreich wandern«.²¹⁴ Wenngleich die Verfasser bedauerten, dem »hochherzigen katholischen Frankreich« deswegen keinesfalls Vorwürfe machen zu wollen, beklagten sie, dass die deutsche Niederlassung des *Werks der Heiligen Kindheit* »jährlich kolossale Summen nach Frank-

212 O. A., Jetzige Lage und fernere Entwicklung des Vereines, in: Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1863), S. 1-9, hier S. 5.

213 Ebd.

214 O. A., Daniel, S. 8.

reich« transferiere.²¹⁵ In dieser national gerahmten Argumentation wurden das Geben und die Verausgabung von Spenden in den Kontext nationalistisch-strategischer Überlegungen gestellt. Auch in den folgenden Jahren setzte der Kölner Verein wiederholt auf die nationale Karte. Angesichts stagnierender Spendeneinnahmen im Kriegsjahr 1870 sandte der Vorstand einen Aufruf an die Redaktionen 69 deutschsprachiger katholischer Zeitschriften in Europa und den USA mit der Bitte um Veröffentlichung.²¹⁶ Der Aufruf postulierte einen spezifisch ›deutschen‹ Charakter nicht nur des Vereins, sondern auch der Sudanmission (wobei Letztere de facto stets Priester aus diversen Ländern umfasste und somit folglich seit jeher eine internationale Unternehmung gewesen war):

Der Verein zur Unterstützung armer N[...]kinder ist ein *Deutscher Verein* [...]. Als deutscher Verein wendet er sich zunächst an das katholische Deutschland, welches die Ehre hat, zuerst den Gedanken an eine Mission innerhalb Central-Afrikas verwirklicht zu haben. Die Mission in Central-Afrika ist somit für ewige Zeiten an den Namen *Deutschland* geknüpft.²¹⁷

Offenbar passten einige Vereine ihr öffentliches Profil und insbesondere ihre Spendenwerbung an aktuelle Ereignisse und Diskurse an. Folglich erweisen sich generalisierende Begriffe wie ›Missionsverein‹ als nur bedingt hilfreich, um die Dynamik und den etwaigen Wandel in den propagierten Visionen von Spenden und Spendenzwecken – und, damit einhergehend, auch von ›Retten‹, ›Unterstützen‹ oder ›Helfen‹ – im Bereich der missionarisch und transnational orientierten Wohltätigkeit zu analysieren. Denn diese entwickelte sich nicht erst im 20. Jahrhundert zu einem komplexen Geschehen, in dem diverse Akteure, Narrative sowie Vorstellungen von ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹ um die Aufmerksamkeit und insbesondere die Gaben potenzieller Unterstützer und Unterstützerinnen konkurrierten.

Die konfessionelle Wohltätigkeit durchlief in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts eine dynamische Entwicklung, die nicht nur durch eine rasante Internationalisierung von Spendenzwecken und -strömen, sondern auch durch Kooperationen, Transfers von Ideen und Praktiken sowie Konkurrenz gekennzeichnet war. Als frommer Katholik oder fromme Katholikin hatte man beispielsweise im Köln der 1860er Jahre eine breite Auswahl an lokal oder transnational orientierten, kinder- oder erwachsenenzentrierten sowie national(istisch) oder international(istisch) orientierten Vereinen, um wohl­tätig aktiv zu sein. Mit

215 Ebd., S. 8.

216 O.A., Vorbemerkung, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1871), S. 1f., hier S. 1.

217 AEK, CR I 22.19, Aufruf, am Tage des Festes der Kreuzerfindung 1870, S. 2 [Hervorhebungen im Original]. Die Passage wurde zudem im Jahresbericht von 1871 abgedruckt. Der Central-Vorstand des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder, Aufruf, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1871), S. 3-10, hier S. 8.

den Vereinen diversifizierten sich auch die Vorstellungen von Bedürftigkeit und Hilfe, die letztlich relational gefasst und hierarchisch verhandelt wurden. Alle genannten Vereine nutzten spezifische Narrative sowie Argumentations- und Organisationsmuster, die sich teilweise überschneiden, jedoch zugleich in Teilen voneinander abgrenzen. National(istisch)e Argumente konnten gezielt eingesetzt werden, ohne das ›große Ganze‹ aus den Augen zu verlieren bzw. den eigenen Verein als Teil einer als ultramontan orientierten und supranational verstandenen Kirche zu behaupten.

Die ›Ordnung der Barmherzigkeit‹, wie sie Pfarrer Georg Schröder 1858 im bayerischen Wörth postuliert hatte, ist vor dem Hintergrund dieser dynamischen Entwicklung zu betrachten. Sie verweist sowohl auf weitreichende Verschiebungen und neue Konkurrenz in der christlichen Wohltätigkeit als auch auf Strategien, diesen Entwicklungen zu begegnen. Der *Verein zur Unterstützung* grenzte sich nicht nur vom *Werk der Heiligen Kindheit*, sondern auch von säkularen und humanitären Initiativen wie der Antisklaverei-Bewegung ab, deren Vertreter und Vertreterinnen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend nach Afrika blickten.²¹⁸ Der Jahresbericht von 1859 bezeichnete säkulare Humanitaristen verächtlich als »moderne Menschenbeglucker« und stellte ihre Aussichten auf Erfolg mangels »christlicher Liebe« grundsätzlich infrage.²¹⁹ Darüber hinaus konkurrierte der Verein mit der lokal orientierten Wohltätigkeit, wenn der Jahresbericht 1866 – gewissermaßen in einer umgekehrten Argumentation zu Schröder – betonte, dass »bei aller Sorge für die Bedürftigen in der Nähe« auch denen »herzliche Theilnahme« zukommen müsse, »welche in der Ferne eines geistlichen und leiblichen Almosen bedürfen.«²²⁰ Denn, so der Verfasser: »Die katholische Liebe läßt sich ja nicht nach Zeit und Raum beschränken. Sie umfasst Alle. Und ein katholisches Herz, welches fremdes Leid und Elend mitfühlt, ist auch bereit, eignes Gut Andern mitzutheilen.«²²¹

Solche Behauptungen einer zeitlich und räumlich unbeschränkten »katholische[n] Liebe« propagierten freilich ein irreführendes Bild. Obwohl die transnational orientierten Vereine in ihrer Selbstdarstellung und ihren Mobilisierungsnarrativen oft auf universelle Gebote (v. a. Nächstenliebe),

218 Susan Zimmermann, *GrenzÜberschreitungen. Internationale Netzwerke, Organisationen, Bewegungen und die Politik der globalen Ungleichheit vom 17. bis zum 21. Jahrhundert*, Wien 2010, S. 45-58; Lentz, »Wer helfen kann«.

219 Die Lektüre mache den Lesenden unmittelbar klar, »daß alle jenen modernen Menschenbeglucker, welche nicht aufhören, von ihrem Mitleid mit der leidenden Menschheit und ihrer Liebe zu derselben zu sprechen, aus gänzlichem Mangel an christlicher Liebe nicht im Stande sind, ein Unternehmen auch nur zu erdenken«, wie es Olivieri errichtet und umgesetzt habe. O. A., Olivieri, die N[...] und die Sklavfrage, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1859), S. 3-27, hier S. 24.

220 O. A., Vorbericht, S. 2.

221 Ebd.

Glaubenswahrheiten und Konzepte zurückgriffen, setzten sie diese gezielt ein, um konkrete – und damit auch räumlich, zeitlich und institutionell klar begrenzte – Projekte zu fördern bzw. entsprechende Spendenströme zu generieren und zu lenken. Räumliche Grenzen wurden in den untersuchten Beispielen durch die Spendenströme nicht aufgelöst, sondern überschritten bzw. neu gesetzt: Die Vereine beförderten die Entstehung neuer Geografien von Wohltätigkeit, indem sie bestimmte außereuropäische Regionen nicht nur in den Blick rückten, sondern zum Ziel wohltätigen Handelns machten.

Praktisch war die durch die Vereine generierte Wohltätigkeit zu jedem Zeitpunkt klar begrenzt. Zum einen unterlag das Sammeln von Spenden stets staatlichen und kirchlichen Vorschriften; die Entscheidung, wer wofür und wo sammeln durfte, wurde durch die entsprechenden Autoritäten bestimmt. Zum anderen war die geografische und soziale Reichweite der Wohltätigkeit von übergeordneten Interessen, Entwicklungen und Strukturen abhängig, die durch Imperialismus, Kolonialismus, Missions- und Migrationsbewegungen geschaffen wurden und ihre Richtung, Reichweite und Modalitäten grundlegend prägten. In diesem Zusammenhang ist auch auf zeitgenössische Interpretationen historischer Prozesse und Entwicklungen, wie die zunehmende Ausdifferenzierung der Welt in ›überlegene‹, ›fortschrittliche(re)‹, ›zivilisierte‹ oder ›reichere‹ und ›unterlegene‹, ›rückständige‹, ›unzivilisierte‹ oder ›ärmere‹ Teile zu verweisen, die die Aktivitäten der Vereine einerseits inspirierten und lenkten und andererseits zugleich durch diese reproduziert und verstärkt wurden. Die Vereine rückten bestimmte Räume in den Fokus und verbanden sie mit spezifischen Vorstellungen von Bedürftigkeit. Sie zielten auf die Genese von Spenden für beispielsweise einen bestimmten Ort, eine besondere Einrichtung (z. B. eine Mission oder ein Waisenhaus) oder eine definierte Gruppe (z. B. Kinder in China oder in Zentralafrika) und entschieden im Rahmen ihrer jeweiligen Strukturen und Verfahren über die Verteilung und Verwendung der Mittel. Damit zogen sie selbst Grenzen. Die Vereine schufen Muster und Logiken des Verteilens, die wiederum selbst in Machtverhältnisse eingebettet waren und die vermeintlich bedürftigen Menschen selbst von Entscheidungsprozessen ausschlossen. Niemand kam auf die Idee, Gelder direkt an Betroffene zu übermitteln oder diese in die Entscheidung über die Verteilung und Verwendung systematisch mit einzubeziehen. Die neuen Geografien der Wohltätigkeit hatten sich folglich nicht losgelöst von, sondern vielmehr in enger Verflechtung mit ungleichen Machtstrukturen entwickelt. Sie waren insofern ›weiß‹ und männlich dominiert, als dass es primär Männer aus Europa waren, die über die Verteilung und Verausgabung der unter der Mitwirkung vieler Christen und Christinnen gesammelten Einnahmen bestimmten.

1.6 Zwischenfazit

Die Aktivitäten der untersuchten Vereine in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts lassen sich am besten als ›begrenzte Wohltätigkeit über Grenzen‹ fassen. So ging es zum einen darum, religiöse und finanzielle Unterstützung für bestimmte Institutionen, Gesellschaften oder Gruppen in fernen Ländern zu generieren und zu übermitteln. Das war ein weitestgehend selbstreferenzielles Vorgehen, denn die Vereine legten selbst fest, worin ›Unterstützung‹ oder ›Hilfe‹ bestehen sollte, indem sie ›Bedürftigkeit‹ definierten, in Relationen zu anderen (kulturellen Mustern von) ›Bedürftigkeiten‹ setzten und entsprechende Vorstellungen verbreiteten. Zum anderen musste die Expansion der Wohltätigkeit auf geografisch ferne, ›andere‹ oder ›fremde‹ Menschen durchaus legitimiert und im Rückgriff auf christlich-religiöse Pflichten erklärt werden. Johannes Neumaier, Autor einer 1846 gedruckten Werbeschrift, zog dazu das Gleichnis des Barmherzigen Samariters heran, das lehre, »daß alle Menschen ohne Unterschied des Standes oder Landes unsre Nächsten sind, und daß wir jedem in der Noth beispringen sollen, er mag Inländer oder Ausländer, ein Bekannter oder Unbekannter seyn«.²²² Neumaier postulierte ferner die Untrennbarkeit von religiöser und materieller Not, wie sie auch in den untersuchten Vereinen beobachtbar ist, wenngleich das religiös-missionarische Interesse klar überwog: »Es ist also ganz einerlei, ob wir zur Bekehrung eines Deutschen oder eines Franzosen, Amerikaners u. s.w. beitragen, sowie man ja auch für die Verunglückten in fremden Ländern beisteuert.«²²³ Damit bekräftigt das Zitat einen zentralen Punkt dieses Kapitels: Das christliche Vereinswesen generierte wohlthätige Einnahmen für geografisch ferne Länder und verteilte diese über große Distanzen.

Aus Sicht der Gebenden bedeutete dies, dass sich wohlthätige Handlungsräume sukzessive erweitert hatten. Die organisierte Wohltätigkeit durchlief im deutschsprachigen Europa im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Transnationalisierung, die zur Entstehung neuer Geografien des Gebens geführt hatte. Deutschsprachige Katholiken und Katholikinnen finanzierten im *Werk der Heiligen Kindheit* zusammen mit Gläubigen aus Frankreich und anderswo katholische Missionen, Waisenhäuser und Schulen in China. Parallel kamen einige norddeutsche Gemeinden über die sogenannte Kinderkasse der NMG für den Loskauf und Unterhalt von Kindern in Westafrika auf, während die Mitglieder des Kölner *Vereins zur Unterstützung* wiederum u. a. die Errichtung und Erhaltung eines Heims für ehemalige Sklavenkinder in Kairo subventionierten. In Bayern und Österreich spendeten katholische Gemeinden für den Auf- und Ausbau kirchlicher Infrastrukturen in deutschen Auswanderergemeinden in den Vereinigten Staaten, wo wiederum deutsche Migranten und Migrantinnen über

222 Neumaier, Missionsunterrichtsbüchlein, S. 52.

223 Ebd.

die Aachner Niederlassung des *Werks der Heiligen Kindheit* für die ›Rettung‹ von Kindern in China spendeten. Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, mit welchen Vorstellungen, Narrativen und Praktiken um Spenden geworben und diese dynamische Entwicklung in Gang gesetzt wurde. Das folgende Kapitel untersucht die Vorstellungen von Bedürftigkeit und Hilfe, wie sie von den Vereinen entwickelt, erzählt und in wohltätige Praktiken eingebunden wurden.

2. Vom ›Retten‹ und ›Helfen‹ – Deutungen und Bedeutungen

Der siebte Jahresbericht des *Vereins zur Unterstützung der armen N[...]kinder* (1859) begann mit einem langen Artikel über die Anfänge und Entwicklung der von Nicolò Olivieri Anfang der 1840er Jahre in Genua gegründeten *Pia opera pel riscatto delle fanciulle more*, die der Verein seit einigen Jahren unterstützte. Unter dem Titel »Olivieri, die N[...] und die Sklavenfrage« erzählte der Artikel u. a. einen Akt des Helfens, der die Gründung inspiriert habe:

Es war im Jahre 1838 als ein hochherziger, edler Genuese den Sklavenmarkt von Kairo besuchte. Er erinnerte sich des Auftrages, den ein frommer schlichter Priester in Genua ihm gegeben, als er die Reihen durchschritt, in welche ein Haufen elender schwarzer Sklaven sorgfältig getheilt war, die hier, Männer, Weiber, Kinder, als feile Waare, jämmerlich zu Boden lagen. Dort erblickte er einen Knaben, der, die Spuren roher Mißhandlung noch an seinem Körper tragend, an einen Baum gelehnt, gar trübselig darnieder saß. Viele, viele Thränen hatten nicht vermocht den Glanz seiner großen schwarzen Augen zu trüben, die hin und wieder den prüfenden Blicken des Mannes, der nun vor ihm stand, begegneten. Es muß etwas unbeschreiblich Wehmütiges und Anziehendes in dem Antlitz dieses unschuldigen, mißhandelten Kindes gelegen haben, das seine Eltern nicht gekannt und von räuberischen Gelaba's (Sklavenhändlern) aus dem Innern Afrika's, über Darfur durch die Wüsten von Dar Sennar bis Chartum geschleppt worden und von da endlich durch Nubien, dem Nil entlang, bis nach Kairo gekommen war, – denn der Handel wurde bald abgeschlossen und der Knabe der Obhut eines Schiffcapitains anvertraut, welcher ihn nach einigen Wochen von Alexandria nach Genua brachte. Dort harrete bereits mit offenen Armen der Mann, der von nun an sein Vater wurde, der ihn in sein Haus aufnahm und in allen Dingen wie seinen eigenen Sohn hielt.¹

Dieser »bereits mit offenen Armen« harrende Mann war Olivieri, der dem Jungen in den nächsten vier Jahren »die ersten glücklichen Jahre seines Lebens« geschenkt habe. Der Erzählung zufolge war dies nicht umsonst: »Unter der väterlichen Sorgfalt« Olivieris und der »mütterlichen Pflege« seiner Haushälterin sei der Junge »an Leib und Seele« gediehen und habe die hohen Erwartungen seines selbsterklärten ›Retters‹ »nicht getäuscht«. Zur Freude Olivieris habe er sich als äußerst »talentvoll« erwiesen: Der Junge wurde 1842 in das renommierte *Collegio de Propaganda Fide* in Rom aufgenommen, wo er zu den besten Studenten gezählt und 1852 unter großer öffentlicher Anteilnahme seinen Abschluss gemacht habe.² Nach der Priesterweihe im selben Jahr bestieg

1 O. A., Olivieri, S. 4.

2 Der Verfasser beanspruchte implizit die Position eines Augenzeugen, wenn er festhielt: »Es war ein Schauspiel für alle Anwesenden, als der kräftig gewachsene, schwarze Jüng-

der ehemalige Sklavenjunge – angeblich seinem »sehnsüchtigen Wunsche« folgend – ein Schiff nach Westafrika, wo er schließlich »als Missionar unter seinen eigenen schwarzen Landsleuten in Guinea« das Evangelium predigte.³ In der Tat reiste Abbé Joseph Santamaria, dessen Name in dem Artikel nicht einmal erwähnt wurde, Anfang 1853 über Paris in den heutigen Senegal, wo er bis zu seinem Tod 1864 missionarisch tätig war.⁴ Den Verfassern zufolge interpretierte Olivieri die ›positive‹ Entwicklung des zu seinem Ziehsohn erklärten Jungen als »Fingerzeig Gottes«: Er habe daraufhin beschlossen, »sein ganzes Leben« sowie »sein Vermögen und seine Kräfte« der *Pia opera* zu widmen, die »auch uns und alle Mitglieder unseres Vereines begeisterte«.⁵

Der Artikel wurde interessengeleitet verfasst und verbreitet. Er kann folglich weder für die Motive und Aktivitäten Olivieris noch für das Leben Santamarias als Quelle dienen, ist jedoch für das vorliegende Kapitel von hoher Relevanz. Das Kapitel fragt nach den Deutungen und Bedeutungen, die die Vereine im Rahmen ihrer medialen Mitglieder- und Spendenwerbung erzeugten und verbreiteten. Es nimmt insbesondere veröffentlichte Druckschriften in den Blick und untersucht, auf welche Weise und mit welchen Genres, narrativen Mitteln, selektiven Inhalten und Vorstellungen der *Verein zur Unterstützung* und das *Werk der Heiligen Kindheit* um die spirituelle und materielle Unterstützung von Katholiken und Katholikinnen im deutschsprachigen Europa warben. Besonderes Augenmerk gilt dabei der Frage, welche Vorstellungen von Bedürftigkeit und Hilfe erzeugt, personifiziert, medial verbreitet und mit wohltätigen Praktiken des Gebens verknüpft wurden. Die zitierte Erzählung von der erfolgreichen ›Rettung‹ eines Sklavenjungen durch die Hand eines Genueser Priesters und dessen Helfershelfer ist dafür geradezu paradigmatisch. Sie verweist auf narrative Muster, stereotype Repräsentationen sowie Deutungen und Bedeutungen, die in der entstehenden Kultur des transnationalen Helfens längerfristig wirksam werden sollten. Das Kapitel argumentiert, dass ›ferne Kinder‹ im Rückgriff auf zeitgenössische Kindheitskonstruktionen in Abgrenzung zu geografisch fernen Erwachsenen konstruiert und zu besonderen Objekten der christlichen Wohltätigkeit über große geografische Distanz stilisiert wurden.

Der erste Abschnitt untersucht, wie Kinder aus Teilen Afrikas und Chinas durch bestimmte Narrative des Helfens als Objekte der religiösen Wohltätigkeit im deutschsprachigen Europa etabliert und beworben wurden. Am Beispiel

ling im Jahre 1852 den Katheder bestieg, die von ihm gestellten Theses mit dem größten Scharfsinne selbst vertheidigte und zum Schlusse mit dem Doctorhute der Theologie feierlich bekleidet wurde.« Ebd., S. 5 f.

3 Ebd., S. 6.

4 Küppers-Braun, P. Nicolò Olivieri, S. 146. Abbé Santamaria verstarb 1864 auf Gorree an den Folgen eines Fiebers. Joseph Roger de Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XVe siècle à l'aube du troisième millénaire*, Paris und Dakar 2008, S. 145 f.

5 O. A., Olivieri, S. 6.

des *Vereins zur Unterstützung* und dem *Werk der Heiligen Kindheit* werden zudem Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der medialen und narrativen Erzeugung ›ferner Kinder‹ in zwei Weltregionen herausgearbeitet. Der zweite Abschnitt fragt nach der Verknüpfung solcher Narrative mit wohltätigen Praktiken. Besonderes Interesse gilt dabei wohltätigen Handlungszusammenhängen wie dem transnationalen ›Loskauf‹, die – wie zu zeigen sein wird – symbolisch und religiös stark aufgeladen waren und in denen Narrative des ›Rettens‹ und ›Helfens‹ besonderes mobilisierendes Potenzial entfalteten. Abschnitt drei des Kapitels diskutiert die Individualisierung und Kommodifizierung der Wohltätigkeit in diesem Zusammenhang, bevor Abschnitt vier die dabei entstandenen (imaginierten) transnationalen Verbindungen in den Blick nimmt. Der letzte Teil des Kapitels arbeitet am Beispiel der vom *Werk der Heiligen Kindheit* massenhaft verbreiteten Erzählungen von wohltätigem Engagement das Identifikationspotenzial heraus, das diese gerade für junge Katholiken und Katholikinnen im deutschsprachigen Europa als aktiv ›Rettende‹ und ›Helfende‹ bereithielten. Insgesamt soll gezeigt werden, dass die gezielte Produktion, Reproduktion und Verbreitung bestimmter Erzählungen von Bedürftigkeit in fernen Regionen und Hilfe für die Sinnstiftung und Mobilisierung in den Vereinen essenziell war: Sie (re-)produzierten nicht nur wirkmächtige Deutungen und institutionalisierten Bedeutungen von wohltätigem Handeln über Grenzen, sondern wurden auch eng mit Praktiken des transnationalen Gebens verknüpft.

Historiker und Historikerinnen zeigten, dass Narrativen von menschlichem Leid in der Geschichte des Humanitarismus erhebliche Bedeutung zukam.⁶ Damit knüpften sie an die von der Narratologie vielfach akzentuierte Wirkungsmacht von Erzählungen an. Wie Ansgar und Vera Nünning im Rückgriff auf die konstruktivistische Theorie des Philosophen Nelson Goodman betonten,⁷ haben Erzählungen welterzeugende Bedeutung; sie schaffen Klarheit, wirken in der subjektiven Einordnung und Verarbeitung von Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erinnerungen und Informationen und gelten somit als konstitutive Faktoren sozialer Wirklichkeiten.⁸ Erzählungen bilden wichtige Ressourcen

6 Thomas Laqueur, Bodies, Details and the Humanitarian Narrative, in: Lynn Hunt (Hrsg.), *The New Cultural History*, Berkeley und New York 1989, S. 176-204; Richard Ashby Wilson/Richard D. Brown (Hrsg.), *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, Cambridge und New York 2009; Samuel Martínez/Kathryn Libal, Introduction. The Gender of Humanitarian Narrative, in: *Humanity* 2 (2011), S. 161-170. Für den Abolitionismus vgl. Jeannine Marie DeLombard, *Slavery on Trial. Law, Abolitionism, and Print Culture*, Chapel Hill 2007. Für die Entstehung der Menschenrechte vgl. Lynn Hunt, *Inventing Human Rights*, London 2007.

7 Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978.

8 Ansgar Nünning/Vera Nünning, *Worldmaking as a Model for the Study of Culture. Theoretical Frameworks, Epistemological Underpinnings*, New Horizons, in: Dies. u. a. (Hrsg.), *Cultural Ways of Worldmaking. Media and Narratives*, Berlin und New York 2010, S. 1-25. Vgl. außerdem Wolfgang Müller-Funk, *Architecture of Modern Culture. Towards a Narrative Cultural Theory*, Berlin 2012.

für soziale und politische Bewegungen und nehmen in der Mobilisierung von Unterstützung Schlüsselfunktionen ein.⁹ Auch der moderne Humanitarismus operiert wesentlich mit Erzählungen, die menschliches Leid spezifisch repräsentieren, begründen und mit (imaginierten) Handlungen des Helfens verknüpfen, um moralische Deutungen bzw. Urteile und emotionale Reaktionen über große geografische Distanz zu bewirken oder gar zu erzwingen.¹⁰ Dabei ist die Wahrnehmung und narrative Einordnung des dargestellten Leids durch Beobachtende in ein Vorher und Nachher für die Erzielung einer Reaktion oft relevanter als die Adäquatheit der Darstellung.¹¹ Thomas Laqueur zufolge erzeugten detaillierte Erzählungen menschlichen Leidens seit dem 18. Jahrhundert nicht nur Mitgefühl, sondern auch Handlungsdruck.¹² Dabei gilt es freilich zu beachten, dass narrative Konventionen sowie die – erzählend generierten und medial verbreiteten – Deutungen und Bedeutungen selbst über eine Geschichte verfügen, deren Wurzeln Samuel Martínez und Kathryn Libal zufolge bis in den transatlantischen Abolitionismus zurückreichen.¹³ Im Folgenden werden am Beispiel der massenhaft verbreiteten Druckschriften missionarisch-wohltätiger Vereine weitere populäre und wirkmächtige Narrative des ›Rettens‹ und ›Helfens‹ eingeführt, die zwar punktuell Anleihen aus abolitionistischen Texten nahmen, insgesamt jedoch fest in bestimmten religiösen Logiken, Deutungsmustern und Zielsetzungen verankert blieben.

Sowohl der *Verein zur Unterstützung* als auch das *Werk der Heiligen Kindheit* erzählten bestimmte Geschichten, die sie über Jahre und Jahrzehnte verbreiteten und durch stete Wiederholung zu einem festen Bezugspunkt ihrer Mitglieder- und Spendenwerbung machten. Ihre Berücksichtigung in einer längeren Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit ergänzt die Forschung in doppelter Hinsicht. Sie verweist zum einen auf die zentrale Bedeutung

9 Janet Hart, *Cracking the Code. Narrative and Political Mobilization in the Greek Resistance*, in: *Social Science History* 16/4 (1992), S. 631-668.

10 Vgl. Luc Boltanski, *Distant Suffering. Morality, Media and Politics*, Cambridge 1999; Lilie Chouliaraki, *The Spectatorship of Suffering*, London 2006; Sharon Sliwinski, *Human Rights in Camera*, Chicago 2011.

11 Fritz Breithaupt weist in einem kritischen Beitrag zum Thema außerdem darauf hin, dass empathische Reaktionen in humanitären Kontexten leichter fielen, wenn Hilfsbedürftigkeit punktuell und nicht chronisch bestehe. Fritz Breithaupt, *Why Empathy is not the Best Basis for Humanitarianism*, *Global Cooperation Research Papers* 9, Duisburg 2015, S. 6f. und S. 10.

12 Laqueur, *Bodies*, S. 176.

13 Martínez/Libal, *Introduction*, S. 162. Vgl. außerdem Richard Ashby Wilson/Richard D. Brown, *Introduction*, in: Dies. (Hrsg.), *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, Cambridge und New York 2009, S. 1-28; Thomas Laqueur, *Mourning, Pity and the Work of Narrative in the Making of »Humanity«*, in: Richard Ashby Wilson/Richard D. Brown (Hrsg.), *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, Cambridge 2009, S. 31-57, hier S. 40-43; Salvatici, *A History*, S. 20-25.

von Konstruktionen von Kindern und Kindheit in diesem Zusammenhang und bewirkt zum anderen eine Verschiebung des narrativen Fokus: Die Vereine konzentrierten ihre Schlüsselerzählungen nicht auf die Darstellung menschlichen Leidens, sondern relativierten diese zumeist durch Berichte über Linderung, ›Rettung‹ oder Erlösung infolge spezifischer Handlungen des Helfens. Diese Verschiebung ist deshalb relevant, weil sie die lesenden Vereinsmitglieder wesentlich in die Geschichten miteinbezog und ihnen eine Selbstidentifikation als ›Rettende‹ oder ›Helfende‹ ermöglichte. In diesem Sinne erzeugten diese Geschichten menschlichen Leidens nicht Ohnmacht, sondern Handlungsmacht und versprachen wohltätige Ermächtigung über große geografische Distanz hinweg.

2.1 Die Erzeugung des ›fernen Kinds‹

Die Verbreitung der Vorstellung von der Existenz bedürftiger Menschen und insbesondere Kinder in geografisch fernen Weltregionen bildete einen wichtigen Aspekt in den Mobilisierungsstrategien aller untersuchten Vereine. Nicht nur Olivieris *Pia opera* und der Kölner *Verein zur Unterstützung* nutzten entsprechende Darstellungen und machten ein – durch seine Hilfsbedürftigkeit charakterisiertes – ›fernes Kind‹ zum Teil der Lebenswelt europäischer Christen und Christinnen; auch andere Vereine beteiligten sich an dessen medialer und narrativer Erzeugung. Dabei lassen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in den Akzentsetzungen feststellen. Die wichtigste Gemeinsamkeit bildet der Umstand, dass die Vereine nicht nur über die Existenz und vermeintlichen Bedürfnisse von Kindern in bestimmten Weltregionen schrieben, sondern diese auch stereotyp darstellten, mit Zuschreibungen an Hautfarbe, Geschlecht, Alter und Herkunft versahen und ins Zentrum von sowohl wohltätigen Handlungen als auch Vorstellungen von religiösem, sozialem und kulturellem Wandel rückten. Gleichzeitig wiesen die Repräsentationen ›ferner Kinder‹ je nach geografischer, inhaltlicher und religiöser Schwerpunktsetzung des jeweiligen Vereins unterschiedliche Bezüge auf.

Die ›armen Kinder‹, auf die sich Olivieri und der *Verein zur Unterstützung* konzentrierten, waren durch ihren Sklavenstatus sowie religiöse und soziale Konstruktionen von Schwarz-Sein markiert. Obwohl der Begriff der Sklaverei in populären und wissenschaftlichen Diskursen unterschiedliche Verwendung fand und jenseits des Atlantischen Raums vielfältige Formen von Unfreiheit und Ausbeutung existierten, ist davon auszugehen, dass er für katholische Leser und Leserinnen Mitte des 19. Jahrhunderts großes Leid signalisierte und emotional besetzt war.¹⁴ Die ›zu rettenden‹ Kinder wurden durch den Verein

¹⁴ Die Verwendung des Begriffs ›Sklaverei‹ diskutiert Suzanne Miers, *Slavery. A Question of Definition?*, in: *Slavery & Abolition* 24/2 (2003), S. 1-16. Unterschiedliche Modelle

rassifiziert und als arm definiert, wie bereits der Name deutlich macht. Den Vereinsschriften zufolge bestand ihr Leid in dem, was die Gründer als doppelte Versklavung von Seele und Körper beschrieben und womit sie primär geistige (d. h. die nicht erfolgte Taufe bzw. den aus katholischer Sicht fehlenden oder ›falschen‹ Glauben) und nur sekundär soziale Unfreiheit meinten.¹⁵ Diese doppelte Definition von Sklaverei bestimmte die korrespondierenden Vorstellungen von ›Retten‹ und Helfen inhaltlich mit: ›Sklavenkinder‹ sollten primär getauft bzw. in der ›richtigen‹ Religion unterwiesen sowie (los-)gekauft und in die Obhut katholischer Europäer und Europäerinnen gebracht werden. Während diese Darstellung von Leid und Hilfe grundsätzlich auf alle versklavten Personen zutraf, erklärt sich die Fokussierung auf die Kinder der *Pia opera* auch mit Assoziationen von ›kindlicher‹ Unschuld, Hilflosigkeit sowie Wandel- bzw. Erziehbarkeit, die in den Narrativen zum Tragen kamen und ihnen besondere emotionale Kraft verliehen.¹⁶

Die in den Vereinsberichten beschriebenen Sklavenkinder stammten aus verschiedenen Regionen des nordöstlichen oder zentralen Afrika und wurden meist in sehr jungen Jahren durch Sklavenjäger geraubt. Sie hatten schon früh Gewalt, Entwurzelung und großes Leid erlebt und folglich das Gegenteil von dem erfahren, was im Europa zur Mitte des 19. Jahrhunderts als ›Kindheit‹ verstanden und im Kontext der bürgerlichen Familie idealisiert wurde. Sie wurden gewaltsam von ihren Eltern und Familien getrennt, über große Entfernungen verschleppt, misshandelt und missachtet.¹⁷ Den Berichten zufolge wussten viele aufgrund des frühen Zeitpunkts ihrer Versklavung nichts mehr über ihre Herkunft oder leiblichen Eltern.¹⁸ Die vom *Verein zur Unterstützung* beschriebenen Sklavenkinder litten an Hunger und Durst und erhielten kaum Pflege oder Fürsorge durch Erwachsene vor Ort; ganz im Gegenteil, sie waren den als grausam und auch diabolisch beschriebenen Sklavenjägern und -händlern hilflos aus-

von Unfreiheit und Sklaverei im globalen Vergleich diskutiert Ehud R. Toledano, *Models of Global Enslavement*, in: Stephan Conerman/Gül Sen (Hrsg.), *Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire*, Göttingen 2020, S. 31-51.

15 In italienischen Texten war von »schiaività del corpo e dell'anima« die Rede. Settima Relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more (1852), S. 26. Ähnlich sprach die jesuitische Zeitschrift »La Civiltà Cattolica« in einem Werbeartikel nicht nur von »doppelter Sklaverei«, sondern auch von »doppelter Freiheit als Menschen und als Christen« als Ziel von Olivieris »karitativem Werk«: »Ecco adunque qual è l'oggetto dell'opera caritativa dell'Abate Olivieri. Riscattare dalla doppia schiaività quanti fa possibile di que' miseri e ridonarli alla duplice libertà d'uomini e di buoni cristiani.« O. A., *La redenzione delle Morette per Opera del Sac. Nicola Olivieri*, in: *La Civiltà Cattolica*, Seconda Serie 2/7 (1856), S. 337-348, hier S. 342.

16 ›Unschuld‹ als wichtigen Bezugspunkt in humanitären Narrativen betonen Wilson/Brown, *Introduction*, S. 21-24; Breithaupt, *Why Empathy*, S. 7.

17 O. A., Olivieri, S. 13.

18 O. A., *Intorno ad Amna giovane etiopessa*, in: *Nona Relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more* (1857), S. 13-51, hier S. 14.

geliefert.¹⁹ Manche Berichte zitierten Olivieri, der zwischen den späten 1840er und frühen 1860er Jahren selbst 17 Mal nach Ägypten gereist sein soll²⁰ und die Behandlung von Kindern auf den dortigen Sklavenmärkten mit der von Tieren verglich: »Die armen Kreaturen« würden im Krankheitsfall nicht versorgt, so ein italienischer Bericht von 1852, die Menschenhändler ließen Kinder »sterben wie Hunde.«²¹ Auch der eingangs zitierte Bericht konstatierte, dass sowohl Kaufende als auch Verkaufende auf den Sklavenmärkten Menschen wie »Last- oder Schlachtthier« behandelten.²² Die Jahresberichte des Kölner *Vereins zur Unterstützung* balancierten solche Erzählungen von extremem Leid und unmenschlicher Behandlung mit »Erfolgsgeschichten« in Form von Kurzbiografien individueller Kinder,²³ die durch die ›lange Hand‹ des Vereins losgekauft und in christlichen Einrichtungen in Europa untergebracht worden waren. Auch die Waisen- und Erziehungsheime in Neapel und Verona veröffentlichten »biographische Skizzen der Zöglinge«, um die Vereinsmitglieder darüber zu informieren, was ihre Unterstützung im Leben ›ferner Kinder‹ bewirkt habe bzw. künftig bewirken würde, um die Spendenbereitschaft hochzuhalten.²⁴

Diese Kurzbiografien folgten – grob gesprochen – oft ähnlichen Schemata und erfüllten in den Jahresberichten unterschiedliche Funktionen. Sie stellten aufgenommene Kinder einzeln vor und beschrieben deren junge Leben, teilweise inklusive ihrer Wege in die Sklaverei. Demnach waren die Kinder oft durch List oder Raub in die Hände von Sklavenhändlern geraten.²⁵ Während die leiblichen Eltern zwar meist ebenfalls als Opfer brutaler Menschenräuber beschrieben wurden, legten die Geschichten mitunter auch nahe, dass Eltern ihre Kinder nicht ausreichend vor Raub und Versklavung schützen konnten oder wollten. Johannes Joseph Morsal aus Darfur wurde beispielsweise als kleiner Junge geraubt, während er – wie üblich – alleine die Herde seines Vaters

19 In einem Bericht über eine Reise nach Kairo und Alexandria schrieb Olivieri, dass ihm die Gesichter der Sklavenhändler wie »Fleisch gewordene Teufel« (»Demonii in carne«) erschienen. *Sesta Relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more* (1851), S. 14.

20 Küppers-Braun, P. Nicolò Olivieri, S. 146.

21 *Settima Relazione*, S. 11.

22 »Was bedarf es noch weiterer Auseinandersetzung, wenn wir sagen, daß jene Unglücklichen gekauft, verkauft, behandelt, untersucht werden, wie das Last- oder Schlachtthier?« O. A., Olivieri, S. 9.

23 Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 89.

24 O. A., *Biographische Skizzen der Zöglinge des Instituts della Palma in Neapel*, in: *Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder für die Zwecke der central-africanischen Mission* (1863), S. 35-59; o. A., *Das Institut Mazza*. Zudem enthielten die Jahresberichte verschiedene Berichte über Kinder vor bzw. nach der ›Rettung‹ durch katholische Loskäufer.

25 O. A., *Biographische Skizzen*, S. 39.

hütete.²⁶ Manche Geschichten insinuierten, dass Eltern aktiv²⁷ oder passiv in die Versklavung ihrer Kinder involviert waren. Der biografischen Skizze von Nicolaus Dominicus Giohar aus Dunqula (Dongola, im Zentrum Nubiens) zufolge war dieser in das Haus eines Händlers gebracht worden, der ihn kaufen wollte. Obwohl der Junge daraufhin in Tränen ausbrach und sein Vater aus nicht näher erklärten Gründen vorbeikam und die Verzweiflung seines Sohnes bemerkte, habe dies nichts an seinem Schicksal geändert. Er wurde nach Ägypten verschleppt, wo er viermal weiterverkauft wurde, bis ihn ein Missionspriester erworben und nach Neapel zu Ludovico da Casoria gebracht habe.²⁸ Dies führt zu einem weiteren Merkmal der Kurzbiografien: Sie beschrieben den Weg einzelner Kinder in die Obhut Olivieris bzw. katholischer Einrichtungen und informierten über ihre aktuelle Situation inklusive ihrer Beschäftigung, Ausbildung und manchmal auch Zukunftspläne. So erfuhren die Leser und Leserinnen des Jahresberichts 1863 beispielsweise über Nicolaus Dominicus Giohar und Johannes Joseph Morsal, dass beide nunmehr ungefähr 15 bzw. 16 Jahre alt und Studenten ›der italienischen und lateinischen Klasse‹ seien.²⁹ Durch solche konkreten Angaben über die Ausbildung und besonderen Talente individueller Jungen eröffneten die Kurzbiografien Perspektiven auf eine mögliche Zukunft ehemaliger Sklavenjungen, die den Vereinszielen zufolge in der Missionierung (und damit auch dem Aufbau einer christlichen und nicht sklavenhaltenden Gesellschaft) lag. Damit ›belegten‹ sie, dass sich das Leben der Kinder – zumindest aus Sicht der Leser und Leserinnen in Deutschland – durch den Loskauf zum Positiven gewandelt hätten. Der Berichtslogik zufolge beendete die durch Spenden finanzierte Intervention in ihr Leben ihr Dasein als unfreie Kinder und sicherte und erhöhte ihre Aussicht auf Erlösung.

Schließlich repräsentierten die Kurzbiografien losgekaufte Jungen und Mädchen nicht nur als unschuldig, sondern oft auch als gut, lernbereit, bildungsfähig, formbar und v. a. fromm. Gerade einige biografische Skizzen von Mädchen betonten ihre Leidensfähigkeit und Frömmigkeit. Eine der – im Rahmen der *Pia opera* – meistverbreiteten Geschichten war die Biografie der kleinen Amna, die 1856 im Alter von neun oder zehn Jahren in einem Kloster der Salesianerinnen in Pinerolo (bei Turin) verstorben war.³⁰ Von der Oberin verfasst, erzählte eine frühe Version auf 24 Seiten das Leben eines Mädchens aus Äthiopien, das 1853 im Alter von circa sieben Jahren in das Kloster gebracht

26 Ebd., S. 46.

27 Ein weiterer Junge namens Joannes Maria Farrag wurde angeblich durch seinen eigenen Vater »an einen Türken« verkauft, »der ihn nach einer langen Reise nach Alexandria brachte und an Abbate Olivieri verkaufte«. Ebd., S. 50.

28 Ebd., S. 47.

29 Ebd., S. 46f.

30 Eine Rekonstruktion der Biografie auf Basis diverser Veröffentlichungen bietet Küppers-Braun, Gekauft, S. 176-182.

wurde, wo es sogleich die »mütterlichen Herzen« der Ordensfrauen geweckt und liebevolle An- und Aufnahme gefunden habe.³¹ Die Erzählung ging zu Beginn nur sehr allgemein auf Amnas früheres Leben und Leiden als Sklavin ein.³² Sie begann mit der Darstellung ihrer Entwicklung nach der Ankunft im Kloster, wobei religiösen Ereignissen wie der Taufe (auf den Namen Giuseppina) und Erstkommunion besonderer Stellenwert zukam. Darüber hinaus rückte die Autorin Amnas Umgang mit der schweren Krankheit ins Zentrum der Darstellung, an der sie seit Herbst 1854 zu leiden hatte, und der sie mit Leidensfrömmigkeit begegnet sei. Der Erzählung zufolge ertrug das Mädchen die Krankheit und starke Schmerzen ohne »ein Wort der Klage«³³; Amna habe ihr Leid als ein religiöses Opfer begrüßt sowie fromm und glaubensstark bis zu ihrem, so die Autorin, »heiligen Tod« ertragen.³⁴

Die 1857 veröffentlichte Erzählung hat hagiografischen Charakter. Die Verfasserin bezeichnete das verstorbene Mädchen als »gewählte Braut Christi« und »potente Beschützerin«, deren Fürbitte den Ordensfrauen zugutekomme.³⁵ Ihre Erzählung enthielt darüber hinaus emotional aufgeladene Beschreibungen des Mädchens und nutzte dabei sowohl religiös (»unsere kleine Märtyrerin«³⁶, »mit eher engelhaftem als menschlichem Ausdruck«³⁷, »unschuldiges Herz«³⁸, »Maximum an heroischer Geduld«³⁹) als auch weltlich konnotierte (»unsere kleine Amna«⁴⁰, »liebe Tochter«⁴¹, »sehr liebenswertes Mädchen«⁴², »unsere kleine Leidende«⁴³) Formulierungen. Vergleichbare Erzählungen erschienen auch in den Berichten des *Vereins zur Unterstützung*.⁴⁴ Sie bilden wichtige Quellen für die mediale Erzeugung ›ferner Kinder‹, weil sie Einblick in die sozialen

31 O. A., Intorno, S. 13.

32 Die Brutalität von Versklavung und Sklavenhandel wurde zunächst nur allgemein beschrieben, ohne Amnas Geschichte besonders auszubreiten: »Diese armen Mädchen hatten so viele böse Behandlungen erlebt und waren von einem Besitzer zum anderen auf barbarische Weise verkauft und wiederverkauft worden, sodass sie in andauerndem Schrecken lebten.« (»Quelle povere fanciulle avevano sofferto tanti cattivi trattamenti, ed erano state sì barbaramente vendute e rivendute da un padrone all'altro, che vivevano in un continuo spavento.«) Die Verfasserin ließ Amna ihre Geschichte erst am Krankenbett ausführlicher erzählen. Ebd., S. 14 und 28-33.

33 Ebd., S. 32.

34 Ebd., S. 43.

35 Ebd., S. 51.

36 Ebd., S. 28.

37 Ebd., S. 34.

38 Ebd., S. 23.

39 Ebd., S. 43.

40 Ebd., S. 14.

41 Ebd., S. 21.

42 Ebd., S. 26.

43 Ebd., S. 35.

44 O. A., Die sechs N[...]mädchen im Ursulinenkloster zu Klagenfurt, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1859), S. 76-87.

und religiösen Ideen, Werthaltungen und Sinnzusammenhänge ermöglichen, die den jeweils aktivierten Verständnissen von Bedürftigkeit und Hilfe zugrunde lagen. Die Geschichte der in Ägypten losgekauften, in Italien getauften und am Ende durch einen – der katholischen Doktrin zufolge – frommen Tod erlösten Amna machte nur in einer Vorstellungswelt Sinn, in der ethnisch begründete Sklaverei ebenso existierte wie die Möglichkeit, Kinder über große Distanz loszukaufen und zu taufen. Repräsentationen von Amna und anderen Mädchen als unschuldig, gut, demütig und leidensfromm basierten auf katholischen Glaubensvorstellungen und Konstruktionen von Kindheit. Sie waren zudem geschlechtsspezifisch konnotiert. Ihre trotz schwerem Leiden ungebrochene Frömmigkeit stand in Kontrast zur dargestellten Lage von Sklavemädchen, die der *Verein zur Unterstützung* auch deshalb als besonders ›gefährdet‹ repräsentierte, weil sie als Haussklavinnen in muslimischen Haushalten potenziell Opfer von »Grausamkeit, Habsucht und Wollust« werden würden. Laut dem eingangszitierten Artikel aus dem Jahresbericht von 1859 stünden versklavte Mädchen »im Preise höher als die Knaben – aus Gründen, die wir besser verschweigen«. ⁴⁵

Europäisch-christliche Vorstellungen von Geschlecht finden sich auch in einigen wenigen Kurzbiografien losgekaufter Jungen, die in den Jahresberichten veröffentlicht wurden. Diese betonten neben der religiösen Entwicklung auch intellektuelle Fähigkeiten und Fortschritte im Studium. Jungen spielten als potenzielle Missionspriester der Zukunft in den propagierten Visionen für religiösen Wandel im nordöstlichen und zentralen Afrika eine wichtige Rolle. Gelegentliche Vermerke über den Ordenseintritt oder die Priesterweihe ehemaliger Sklavenjungen erinnerten außerdem an die einleitend zitierte Erzählung von Olivieris erster ›Rettung‹. ⁴⁶ Lerndisziplin und schulische Leistungen wurden im katholisch-klösterlichen Erziehungsideal für Jungen tendenziell höher bewertet als für Mädchen. Laut den biografischen Skizzen waren Schulen und Lerninhalte geschlechtsspezifisch organisiert. Während Studium und Berufsausbildung in der Erziehung der Jungen im Vordergrund standen, sollten Mädchen insbesondere zu frommen Frauen erzogen und je nach Talent in Haus- und Handarbeit unterwiesen werden. Gerettete Sklavenjungen im *Istituto Mazza* in Verona studierten demnach Sprachen (v. a. Arabisch und Italienisch) und erhielten Unterricht in Religion, Rechnen und der Geschichte des Alten Testaments. Die Darstellung ihrer Leistungen in den Jahresberichten des *Vereins zur Unterstützung* war oft positiv. Ein Bericht von 1863 sprach einigen Jungen in Verona »ein mehr als gewöhnliches Talent und ganz besondere Anlagen zur Malerei und zu den speculativen Wissenschaften« zu. ⁴⁷ Der Text machte deutlich, wie sehr diese Jungen als Männer-im-Werden repräsentiert wurden. »Wir erwarten viel von ihnen«, schrieb der Verfasser Daniele Comboni, der zudem

45 O. A., Olivieri, S. 9 und 14.

46 Sesta Relazione, S. 7.

47 O. A., Das Institut Mazza, S. 66.

den Gehorsam und die Gelehrsamkeit der ehemaligen Sklavenjungen hervorhob, die den Vergleich mit gleichaltrigen Italienern nicht zu scheuen bräuchten: Zwei Vorsteher aus dem Institut hätten ihm versichert, dass sie »viel lieber hundert N[...]knaben als zehn Italiener leiten wollten.«⁴⁸ Folglich konstatierte Comboni 1863 berechtigten Grund zu der Hoffnung, dass die Jungen aus Afrika, die er in rassifizierten Begriffen als eine Gruppe fasste und in Differenz zu italienischen Knaben beschrieb, die in sie gesetzten Erwartungen eines Tages auch erfüllen würden. Sie würden »zu recht brauchbaren Werkzeugen werden, um der unglücklichen Mission in Central-Africa aufzuhelfen, deren Klima fast alle Missionare hinwegrafft und deren einzige Hoffnung auf den N[...] ruht, die in Europa erzogen werden.«⁴⁹ Damit erinnerte Comboni seine Leser und Leserinnen daran, dass die Mission im Sudan mit sehr hoher Sterblichkeit kämpfte und deswegen erhebliche Rückschläge erfahren hatte.

So betrachtet, bildete das in den Berichten konstruierte ›ferne Kind‹ nicht nur aufgrund seiner besonderen Hilfsbedürftigkeit ein ideales Ziel europäischer Wohltätigkeit. Es verkörperte auch die missionarische Hoffnung auf religiösen und kulturellen Wandel. ›Helfen‹ war im *Verein zur Unterstützung* eine weitreichende Intervention. Berichte über Veränderungen einzelner Kinder in europäischen Klöstern oder Waisenhäusern waren hierfür essenziell, denn sie lieferten gewissermaßen den Beweis für die Wandelbarkeit ›der Afrikaner‹. Diverse Berichte beschrieben ›gerettete‹ Kinder oft als dankbar, andächtig, fromm und lernwillig. Darüber hinaus inszenierte man diesen Wandel auch öffentlich. Insbesondere Taufen oder Erstkommunionen, bei denen oft bekannte Personen (v. a. Kleriker oder Adelige) als Paten oder Patinnen agierten, wurden publikumswirksam durchgeführt und medial genutzt.⁵⁰ Einem Bericht von 1859 zufolge habe gerade »der Anblick dieser in Christus wiedergeborenen Kinder, wie sie flammenden Blickes, voll des heiligsten Glaubens, voller himmlischer Andacht, voller Sehnsucht zum ersten Male bei der heiligen Communion mit ihrem Heilande und Erlöser sich vereinigten« dazu geführt, dass die Anwesenden zu »Tausenden laute Thränen tiefgefühlter Rührung« vergossen.⁵¹ Freilich verweisen solche Beschreibungen in der Mitgliederkommunikation erneut auf europäisch-katholische Deutungen, Werthaltungen und Hoffnungen, und sind vor dem Hintergrund der Vereinsaktivitäten und -ziele zu betrachten.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Dies geht aus den diversen Jahresberichten des *Vereins zur Unterstützung* hervor. Vgl. außerdem Küppers-Braun, P. Nicolò Olivieri, S. 152 f.; Küppers-Braun, Gekauft, S. 203-209; Walter Sauer, »Mohrenmädchen« in Bludenz, 1855-1858, in: Montfort 46 (2003), S. 293-300, hier S. 294; Christine Sulzbacher, Beten – dienen – unterhalten. Zur Funktionalisierung von Afrikanern und Afrikanerinnen im 19. Jahrhundert in Österreich, in: Walter Sauer (Hrsg.), Von Soliman zu Omofuma. Afrikanische Diaspora in Österreich. 17. bis 20. Jahrhundert, Innsbruck u. a. 2007, S. 99-128, hier S. 113-123.

51 O. A., Olivieri, S. 11.

Die veröffentlichten Berichte propagierten die Vision, dass ›gerettete‹, getaufte und in Europa christlich erzogene Kinder eines Tages nach Afrika gehen würden und dort

[...] unter den Ihrigen, zu denen sie in Herkommen, Farbe, Sprache, Gewohnheit in so naher, ja oft innigster Verbindung stehen, als Priester, Handwerker, Ackerbauer, Diener, Nonnen, Lehrerinnen, Mägde u.dgl.m. das Christenthum durch Wort und durch That eifrigst verbreiten und befestigen werden[.]⁵²

Solche Passagen unterstreichen die interventionistische Ausrichtung der transnationalen Wohltätigkeit im *Verein zur Unterstützung*: Kinder wurden dabei nicht ›nur‹ als Kinder der Gegenwart, sondern auch als Erwachsene der Zukunft und potenzielle Träger und Trägerinnen religiösen und kulturellen Wandels betrachtet. Obwohl der Großteil der Losgekauften – wie Ute Küppers-Braun auf Basis umfangreicher Recherchen in zahlreichen (Kloster-)Archiven in Italien, Österreich, Frankreich und Deutschland eindrücklich aufzeigt – die Übersiedelung nach Europa nach der reklamierten ›Rettung‹ nur wenige Jahre überlebte,⁵³ sprach man ihnen in der Spendenwerbung entweder als zukünftige Missionare und Missionarinnen im Leben oder als potente Fürbitter und Fürbitterinnen im Tod transformatives Potenzial zu. Die Betonung des interventionistischen Charakters des ›Rettens‹ und ›Helfens‹ durch aktive Wohltätigkeit über große geografische Distanz ist nicht zuletzt deshalb relevant, weil sich parallel ein neues Verständnis von humanitär begründeten Einsätzen als militärisch-politisches Instrument des äußeren Eingreifens in die Angelegenheiten von Staaten herausbildete. Darüber hinaus dienten nur wenige Jahrzehnte später humanitäre und zivilisierungsmissionarische Argumente der Legitimierung einer aggressiven kolonialen Expansion europäischer Mächte auf dem afrikanischen Kontinent.⁵⁴ Während militärische Interventionen im 19. Jahrhundert u. a. mit der Beendigung des Sklavenhandels oder dem Schutz christlicher Minderheiten im Osmanischen Reich begründet wurden, propagierten christliche Wohltätigkeitsvereine die Vision, religiösen und sozialen Wandel in außereuropäischen Regionen durch den Loskauf und die christliche Erziehung ›ferner Kinder‹ zu befördern.

Der Kölner *Verein zur Unterstützung* war mit diesem Ansatz nicht alleine. Ähnlich verhielt es sich auch im deutlich größeren, international aufgestellten und monetär erfolgreicherem *Werk der Heiligen Kindheit*. Dieses konzentrierte sich nach seiner Gründung 1843 zunächst medial ausschließlich auf China und propagierte die ›Rettung‹ der von durch Tötung, Aussetzung und Vernachlässigung bedrohten Kinder und insbesondere Kleinkinder. Wie

52 O. A., *Jetzige Lage*, S. 3 f.

53 Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 338–368.

54 Klose, ›In the Cause‹, S. 54–69; Ribi Forclaz, *Humanitarian*, S. 14–45.

im Folgenden gezeigt wird, vertrat es dabei ebenfalls eine interventionistische Grundhaltung: Es sollten nicht nur Seelen und Körper ›gerettet‹, sondern zugleich auch religiöser Wandel befördert werden.

Der Gründungserzählung des *Werks der Heiligen Kindheit* zufolge hatte das – aus Missions- und Reiseberichten bezogene – Wissen über die schlimmen Schicksale Tausender Neugeborener bzw. Kleinkinder in China Bischof Charles de Forbin-Janson 1843 dazu bewegt, eine eigene Organisation zu ihrer ›Rettung‹ aufzubauen. Anders als die ›armen Kinder‹ in den Werbeschriften des *Vereins zur Unterstützung*, deren Leid primär durch ihren Sklavenstatus definiert war, bestand die Bedrohung der Kinder in China demnach vor allem in der Haltung ihrer unchristlichen Eltern. Grund dafür war laut *Werk der Heiligen Kindheit* das sogenannte ›Heidentum‹, das nur allmächtige Väter, jedoch keinerlei Schutz für unschuldige Kinder kenne. Das entsprechende Narrativ, das bereits von Forbin-Janson formuliert⁵⁵ und in unzähligen Werbeschriften über Jahrzehnte wiederholt wurde,⁵⁶ war historisch angelegt. »Die Kindheit« habe sich trotz oder gerade wegen der ihr immanenten »Schwäche« in »der heidnischen Menschheit über viele Jahrhunderte hindurch« in einem bedauerlichen Zustand befunden: »[B]ei den meisten alten Völkern gab das Gesetz den Vätern das Recht über Leben und Tod ihrer neugeborenen Kinder; es war ihrer Willkür überlassen, ob sie dieselben tödten, verkaufen oder auf öffentlicher Straße aussetzen wollten.«⁵⁷ Erst die Geburt Jesu in Gestalt eines Kinds habe diesbezüglich eine Änderung gebracht. Jesus vereinige »die göttliche und [die] menschliche Natur« und habe »einen Abglanz Seiner eigenen Würde und Herrlichkeit über die Kindheit« gebracht.⁵⁸ Durch den biblisch dokumentierten Umgang mit Kindern habe er erstmals ihre besonderen Rechte postuliert und somit entscheidenden Wandel initiiert. Während christliche Gesellschaften diese Lehren übernommen hätten, würden nichtchristliche Länder den Schutz der Kindheit nach wie vor nicht anerkennen. Damit diagnostizierte das *Werk der Heiligen Kindheit* Mitte des 19. Jahrhunderts nicht nur eine grundlegende Ungleichbehandlung von Kindern in christlichen und nicht-christlichen Teilen der Welt. Es verortete außerdem insbesondere in China ein ›barbarisches Heidentum‹, das gerade im fehlenden Schutz der Kinder sichtbar werde; das Land zeichne sich »durch seine Barbarei

55 O. A., Darstellung des Vereins durch den Gründer desselben, den hochwürdigsten Herrn von Forbin-Janson, in: O. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Ursprung, Einrichtung und Entwicklung desselben, urkundlich dargestellt, zunächst für Vorsteher dieses Vereins, Aachen 1874, S. 22-42.

56 Eine deutschsprachige Publikation anlässlich des 50. Jubiläums der Vereinsgründung 1895 begann ebenfalls mit so einer Darstellung der Lebensumstände ›armer Heidenkinder‹ in China. Franz Xaver Wetzel, Das goldene Jubiläum des Kindheit-Jesu-Vereins. Ein Büchlein für die Kinder, Freising 1893, S. 4-8.

57 O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, München 1852, S. 6f.

58 Ebd., S. 7.

gegen die Kinder auf eine betäubende Weise« aus, so frühe Werbeschriften.⁵⁹ Gleichwohl trug das *Werk der Heiligen Kindheit* selbst ganz wesentlich zu der Verbreitung einer solchen Sicht der Dinge bei. Es druckte seit den 1840er Jahren unzählige Erzählungen mit aufsehen- und mitleiderregenden Details über das Leid ›chinesischer Kinder‹ und verbreitete diese unter Millionen von Lesern und Leserinnen in verschiedenen Teilen Europas und Nordamerikas.

Dabei lässt sich erneut eine Schlüsselerzählung herausarbeiten, welche neben dem Leid Hunderttausender unschuldiger Kinder auch die Rollen, Haltungen und ›Natur‹ chinesischer Erwachsener und insbesondere chinesischer Väter und Mütter thematisierte. Viele nichtchristliche Eltern würden ihre neugeborenen Kinder aus verschiedenen Gründen aussetzen oder töten, was im ›heidnischen China‹ niemanden weiter interessiere. Da die Behörden solch grausamen Taten durch die Beseitigung der sterbenden und verstorbenen Kinderkörper sogar beförderten,⁶⁰ seien christliche ›Retter‹ und ›Retterinnen‹ die einzige Hoffnung dieser Unschuldigen, um ihnen insbesondere die Taufe bzw. – im Fall ihres Überlebens – eine christliche Erziehung zu ermöglichen. Die erste deutschsprachige Werbeschrift des *Werks der Heiligen Kindheit* (1845) beschrieb die Motivation des Gründers wie folgt:

Dem Tode eine Menge neugeborner Kinder ungläubiger Eltern zu entreißen, welche Laune und Elend, der gräßliche Aberglaube und die unnatürliche Barbarei zu Tausenden und Hunderttausenden in den Gewässern der Flüsse und den Abgründen des Meeres ertränken, oder den Hunden und Schweinen vorwerfen; der größtmöglichen Zahl dieser unglücklichen Wesen, die schon bei ihrer Geburt von der väterlichen Liebe ausgeschlossen wurden, vor allem durch die heilige Taufe den Himmel zu eröffnen; in ihnen ein sicheres und mächtiges Mittel zur Wiedergeburt der heidnischen Völker zu schaffen, indem jene, welche vom Tode gerettet werden, eine christliche Erziehung erhalten und später zu Werkzeugen des Heiles herangebildet werden, als da sind Lehrer und Lehrerinnen, Aerzte und Hebammen, Katechisten, ja selbst eingeborne Priester und Missionäre, sehet, das ist der Gedanke, der den Bischof von Nancy schon seit einer Reihe von Jahren beschäftigt, ein Gedanke, den er für fruchtbar und würdig hält, daß man ihn der katholischen Liebe ans Herz lege!⁶¹

Diese Schlüsselerzählung fand in der einen oder anderen Form Eingang in unzählige Druckschriften in verschiedenen Sprachen. Gerahmt wurde sie durch teilweise detaillierte und plastische Schilderungen elterlicher Grausamkeit, die Leser und Leserinnen zu moralischen Urteilen einluden bzw. diese fast schon erzwingen. Eine deutschsprachige Predigtvorlage von 1856 erzählte nicht nur

59 Ebd., S. 9.

60 Ebd., S. 11; o. A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. 10.

61 Ebd. S. 6.

von »Hunderttausende[n] von Kindern«, die jährlich in China »elendiglich um's Leben« kämen, und dem elterlichen Recht, ungewollte Kinder zu töten, sondern verwies auch auf einen »in einer gewissen Provinz herrschenden abscheulichen Aberglauben«, über den ein Missionar informiert habe: »Wenn der Vater über ein neugeborenes Töchterlein unwillig ist, so legt er ein scharfes Messer auf den Boden, legt den Hals des Töchterleins auf dasselbe und tritt ihm mit dem Fuß langsam den Hals ab.«⁶² Der Text erklärte dieses grausame Vorgehen mit dem Aberglauben des Vaters, der nach der Tötung einer Tochter der Richtung des Blutflusses entnehmen wolle, ob das nächste Kind wieder ein unerwünschtes Mädchen oder aber der ersehnte Sohn werden würde.⁶³ Während die besondere Gefährdung neugeborener Mädchen in einem als patriarchal markierten China ein wiederkehrendes Motiv bildete, blieben solch detailreiche Schilderungen von Kindstötungen durch die Hand eines Vaters eher selten. Gleichwohl ist eine veröffentlichte Sammlung mit 14 Vorlagen für werbende Vorträge aus der Zeit um 1900 überliefert, in die auch ein Text mit dem Titel »Das Schicksal der Kinder bei den vorchristlichen Heiden« aufgenommen wurde, den ein Rezensent wegen seiner Ausführungen über »Scheußlichkeiten« offenbar kritisiert hatte. Der Verfasser weigerte sich allerdings auch in der Neuauflage, den Text zu entfernen, da er offenbar von dem mobilisierenden Potenzial solcher Beschreibungen von Gewalt an Kindern ausging. Er konstatierte: »Diese Schilderung und die dadurch ausgelösten Empfindungen entsprechen vollkommen dem Ziele dieser Vorträge.«⁶⁴

Eine vergleichende Betrachtung der medialen Erzeugung ›ferner Kinder‹ durch die beiden Vereine macht trotz erheblicher Unterschiede in ihrer geografischen und thematischen Zielsetzung auch Parallelen sichtbar. Dazu zählen Appelle an Vorstellungen von kindlicher Unschuld sowie – damit einhergehend – von Hilflosigkeit bzw. Bedürftigkeit. Die Werbeschriften zielten damit sowohl auf die Emotionalisierung als auch das moralische Urteil ihrer Leser und Leserinnen in Europa, wo man ›Kinder‹ im 19. Jahrhundert verstärkt in Abgrenzung von ›Erwachsenen‹ konstruierte und als unschuldige Wesen idealisierte.⁶⁵ Sie rückten die Figur des unschuldigen Kinds implizit oder explizit

62 Anton Siebert, Eine Predigt über die Vereine der heiligen Kindheit und der Verbreitung des Glaubens, in: Ders., Fünf Kapuziner-Predigten als Nachtrag zum ›geistlichen Sturmbock‹ nebst einer Predigt über die Vereine der heiligen Kindheit und der Verbreitung des Glaubens, Regensburg 1856, S. 121-150, hier S. 128-130.

63 Ebd., S. 129 f.

64 Winand Hubert Meunier, Das Schicksal der Kinder bei den vorchristlichen Heiden, in: Ders., Das Werk der heil. Kindheit. Eine Sammlung von geistlichen Vorträgen über und für den Kindheitsverein, Köln 1908², S. 51-64, hier S. 51.

65 Winkler, Kindheitsgeschichte, S. 79-82; Désirée Waterstradt, Von der Elternzentrierung zur Kindzentrierung. Elternschaft in einer Gesellschaft der Individuen, in: Stefanie Ernst/Hermann Korte (Hrsg.), Gesellschaftsprozesse und individuelle Praxis. Öffentliche Vorlesungsreihe zur Erinnerung an Norbert Elias' Gastprofessur in Münster vor 50 Jahren, Wiesbaden 2017, S. 127-142.

in das Zentrum einer fundamentalen Kritik nichtchristlicher Gesellschaften und machten sie auf diese Weise zu einer wichtigen Projektionsfläche christlich-missionarischer Visionen und Zielsetzungen. Damit operierten die Werbeschriften auch im Rahmen einer Konstellation, die die Soziologin Doris Bühler-Niederberger als »Macht der Unschuld« theoretisierte. ›Kindliche Unschuld‹ fungiere demnach in westlichen Gesellschaften als ein Mittel oder Instrument zur Vertretung diverser Interessen; sie könne nicht nur »Gefahr« und »Rettung« signalisieren, sondern auch »über moralische Zugehörigkeit schlechthin« entscheiden.⁶⁶ Indem westliche Gesellschaften das unschuldige Kind symbolisch und normativ überhöhten und zugleich als das – essenziell bedürftige – Andere eines Erwachsenen konstruierten und sozial marginalisierten, sei der »Blick auf das Kind« zu einem mächtigen Instrument gesellschaftlicher Auseinandersetzungen geworden. Das Sprechen über ›das Kind‹ und seine Bedürfnisse verfüge demnach nicht nur über ein disziplinierendes Moment, sondern ziele oft auch auf die Bewahrung oder Veränderung gesellschaftlicher Ordnung. So betrachtet, funktioniert(e) die Figur des unschuldigen Kinds im Diskurs als ein »Vehikel des sozialen Ordners«, weswegen ihre Inanspruchnahme in sozialen und politischen Kontexten, so Bühler-Niederberger, immer auch auf ihr anklagendes und ausgrenzendes Potenzial hin zu befragen ist: Das ›unschuldige Kind‹ würde mitunter »auch zum Ankläger und obersten Richter in Sachen der jeweiligen gesellschaftlichen Vorstellungen erhoben«.⁶⁷

In den untersuchten Werbeschriften diente das – als unschuldig markierte – ›ferne Kind‹ auch der Abgrenzung von nichtchristlichen Gesellschaften. Sowohl in China als auch im nordöstlichen Afrika ging seine geschilderte Bedrohung von Erwachsenen aus. Während die Kinder auf den ägyptischen Sklavemärkten den Aktivitäten von – als skrupellos beschriebenen und als Muslime charakterisierten – Sklavenhändlern ausgeliefert waren, galten die Kinder Chinas als Opfer ›heidnischer‹ oder ›grausamer‹ Eltern. Damit wiesen die Werbetexte beider Vereine neben kulturellen Zuschreibungen einige Charakteristika auf, die für die Kultur des transnationalen Helfens längerfristig wirksam waren: Es standen ›ferne Kinder‹ im Zentrum; ihr Leid wurde vor dem Hintergrund des im Europa des 19. Jahrhunderts verbreiteten Ideals einer sowohl gesellschaftlich als auch elterlich beschützten Kindheit als ›falsch‹ dargestellt. Detailreiche und möglichst überzeugende Beschreibungen kindlichen Leids bildeten den Dreh- und Angelpunkt vieler Erzählungen und zielten auf eine aktive Reaktion

66 Doris Bühler-Niederberger, Einleitung, *Der Blick auf das Kind – gilt der Gesellschaft*, in: Dies. (Hrsg.), *Die Macht der Unschuld. Das Kind als Chiffre*, Wiesbaden 2005, S. 9-22, hier S. 9.

67 Ebd., S. 14 sowie auch S. 17. Für die lange christliche Tradition kinderzentrierter Argumentationsmuster in der Abgrenzung von religiösen Anderen vgl. Claudine Vassas, *Alte Juden und junge Christen*, in: Doris Bühler-Niederberger (Hrsg.), *Die Macht der Unschuld. Das Kind als Chiffre*, Wiesbaden 2005, S. 23-60.

der Leser und Leserinnen.⁶⁸ Das Vorwort zur ersten deutschsprachigen Werbeschrift des *Werks der Heiligen Kindheit* (1845) drückte die Hoffnung aus, dass ihre Inhalte »auch bei uns Interesse *und* Theilnahme erregenden werden«; ein Punkt, der im folgenden Abschnitt zu Strategien der Mobilisierung ausführlich diskutiert wird.⁶⁹

Zunächst ist jedoch mit Blick auf Gemeinsamkeiten in der medialen Erzeugung ›ferner Kinder‹ in beiden Vereinen anzuführen, dass deren Unterstützung als vielversprechender Ausgangspunkt für breiteren Wandel präsentiert wurde. Auch das *Werk der Heiligen Kindheit* propagierte die ›Rettung‹ kindlicher Seelen und Körper als wichtigen Schritt zur »Wiedergeburt der heidnischen Völker«.⁷⁰ Erneut wurde also die kinderzentrierte Wohltätigkeit als europäisch-christliche Intervention in nichtchristliche Gesellschaften präsentiert. Damit verfügte die transnationale Wohltätigkeit von Beginn an über eine politische Dimension. Es ging auch darum, nichtchristliche Gesellschaften entsprechend der eigenen Vorstellungen zu verändern. Dabei ist außerdem zu betonen, dass die Erzählungen von Bedürftigkeit und Hilfe ausschließlich von und für Europäer und Europäerinnen verfasst wurden; sie knüpften zwar an bestehende soziale Notlagen (die Versorgung von Kindern in Anbetracht von Armut in China, Sklaverei und Sklavenhandel in Ägypten und dem ägyptischen Sudan) an, präsentierten diese jedoch einseitig, hochselektiv und im Rückgriff auf rassifizierte sowie missionarische Diskurse ›heidnischer‹ Andersheit. Damit schufen und verbreiteten sie nicht nur wirkmächtige Narrative, sondern kreierten auch die einleitend erwähnte Leerstelle im transnationalen Helfen, indem sie die Perspektiven der betroffenen Individuen, Gruppen und Gesellschaften nicht berücksichtigten.

Im *Werk der Heiligen Kindheit* geschah dies insbesondere durch die völlige Ausblendung lokaler Traditionen und Praktiken der Wohltätigkeit bis hin zur Negierung ihrer Existenz. Dies war freilich eine unangemessene Darstellung. Wenngleich das Aussetzen oder Töten ungewollter Kinder insbesondere zu Zeiten verschärfter Armut, Lebensmittelknappheit oder Hunger in China (wie auch in anderen Teilen der Welt) praktiziert wurden, haben Historiker und

68 Das *Werk der Heiligen Kindheit* zitierte ebenfalls angebliche Augenzeugenberichte, um die Überzeugungskraft seiner Veröffentlichungen zu erhöhen. Eine Werbeschrift gab an, »Zeugnisse aus Büchern« anzuführen, »deren Verfasser China selbst bereist und die Zustände des Landes sorgfältig erforscht« hätten. Die geschilderten Szenen führten beispielsweise an, dass Neugeborene in Kübeln mit Wasser ertränkt oder auf Straßen ausgesetzt würden. O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, München 1852, S. 9 f. Die Passage findet sich fast wortgleich in: O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, Aachen 1852, S. 10. Ähnlich verhielt es sich auch in der ersten deutschsprachigen Werbeschrift von 1845, die einige Werke, Reise- und Missionsberichte zitierte, um Chinas »Sorglosigkeit und Barbarei gegen die Kindheit« zu ›belegen‹. O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. 8 f.

69 Ebd., S. 4 [Hervorhebung durch die Autorin].

70 Ebd., S. 6.

Historikerinnen gezeigt, dass man beides vor Ort durchaus als Problem wahrnahm und auch bekämpfte.⁷¹ Während das *Werk der Heiligen Kindheit* das Verlassen oder die Tötung von Kindern zum Ausdruck religiöser (›Heidentum‹) oder soziokultureller Defizite eines homogen konstruierten Chinas erklärte und als Moment der Abgrenzung von einer christlich-wohl­tätigen Religion und Kultur nutzte, zeichnete die Forschung ein differenziertes Bild. Sie verwies auf Hungerkrisen und extreme Not als Ursache für Aussetzung oder Infantizid und beschrieb beides als ultimative Mittel demografischer Kontrolle.⁷² Ferner wurde konstatiert, dass für das 19. Jahrhundert kaum demografische Daten existieren, die gesicherte Rückschlüsse auf den Umfang von Aussetzung, Infantizid oder Kindersterblichkeit in China erlauben.⁷³ Darüber hinaus gab es durchaus staatliche und private Initiativen für verlassene Kinder, in denen die Versorgungslage jedoch – ähnlich wie in den Heimen des *Werks der Heiligen Kindheit* – oft eine sehr schlechte und die Überlebenschancen der Aufgenommenen entsprechend gering waren.⁷⁴

Freilich war das Verlassen von Kindern im 19. Jahrhundert auch jenseits von China bzw. Asien bekannt. Das war auch in Europa der Fall, wo Findel- und Waisenhäuser im 19. Jahrhundert vielerorts eine Konjunktur erlebten. So wurden beispielsweise in Paris ein Viertel aller ehelich (sowie die Hälfte aller unehelich) geborenen Kinder an das öffentliche Findelhaus der Stadt übergeben.⁷⁵ Auch andernorts wusste man um die Herausforderung für ärmere Gesellschaftsschichten oder uneheliche Mütter, Kinder bei knappen Ressourcen zu ernähren und großzuziehen.⁷⁶ Die vom *Werk* verbreiteten Erzählungen thematisierten also ein soziales Problem, das ihren Lesern und Leserinnen per se nicht fremd war. Wenngleich der Verein das Verlassen oder die Tötung von Kindern als eine

71 Joanna Handlin Smith, *The Art of Doing Good. Charity in Late Ming China*, Berkeley u. a. 2009, S. 2; Harrison, »A Penny«, S. 76 f.; Lillian M. Li, *Fighting Famine in North China. State, Market and Environmental Decline 1690s-1990s*, Stanford 2007, S. 36. Für die lange historische Tradition chinesischer Wohltätigkeit insgesamt vgl. Caroline Reeves, *Developing the Humanitarian Image in late Nineteenth and Early Twentieth-Century China*, in: Heide Fehrenbach/Davide Rodogno (Hrsg.), *Humanitarian Photography. A History*, Cambridge und New York 2015, S. 115-139, hier S. 118 f.

72 Die Überlebenschancen von Jungen waren deutlich höher als die von Mädchen. Li, *Fighting*, S. 315 f.

73 Harrison, »A Penny«, S. 74 f.

74 Ebd., 78 f.; Reeves, *Developing*, S. 118.

75 Rachel Fuchs, *Foundlings and Child Welfare in Nineteenth-Century France*, Albany 1984, S. XIf.

76 Nicoleta Roman, Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Orphans and Abandoned Children in European History. Sixteenth to Twentieth Centuries*, London und New York 2018, S. 1-25, hier S. 7 f. Für den deutschen Kontext vgl. Joel F. Harrington, *The Unwanted Child. The Fate of Foundlings, Orphans, and Juvenile Criminals in Early Modern Germany*, Chicago 2009; Marina Hilber, *Institutionalisierte Geburt. Eine Mikrogeschichte des Gebärdhauses*, Bielefeld 2012, S. 10 f.

›andere‹ bzw. ›chinesische‹ Praxis präsentierte und zur Abgrenzung nutzte, erzeugten seine Erzählungen nicht zuletzt auch deshalb in Europa Resonanz, weil die grundlegende Problemlage vielen Menschen bekannt war.⁷⁷

Zusammenfassend lassen sich mit Blick auf die mediale Erzeugung ›ferner Kinder‹ drei Beobachtungen formulieren, die für die Kultur des transnationalen Helfens nachhaltig relevant werden sollten. Erstens, die verbreiteten Erzählungen von Bedürftigkeit und Hilfe waren monoperspektivisch, selektiv und eindimensional. Sie konzentrierten sich stets auf einzelne Aspekte und reduzierten die Komplexität der thematisierten Notlagen erheblich. Die Werbeschriften konstruierten das ›ferne Kind‹ als Opfer seiner Herkunftsgesellschaft und postulierten die Unterstützung aus Europa als seine einzige Hoffnung auf ›Rettung‹. Auf diese Weise warben sie für den Auf- und Ausbau christlich-wohlthätiger Einrichtungen, welche für die ›Rettung‹, Taufe und katholische Erziehung überlebender Kinder sorgen sollten. Vereinzelt wurde sogar belegt, dass Vertreter des *Werks der Heiligen Kindheit* wie der französische Missionspriester Gabriel Palatre (1830-1878), der selbst in Shanghai ein Waisenhaus unterhielt, Texte und Bilder chinesischer Kampagnen gegen Kindstötung miss- bzw. umdeuteten und verwendeten, um ihren Unterstützern und Unterstützerinnen die Ineffizienz lokaler Initiativen vor Augen zu führen und die Notwendigkeit einer katholischen Intervention quasi zu beweisen.⁷⁸ Diesem Vorgehen implizit war – zweitens – die Vorstellung, dass die ›Rettung‹ von bzw. Hilfe für ›ferne Kinder‹ primär europäischen Christen und Christinnen oblag. Es ging den Vereinen von Beginn an nicht darum, bestehende Initiativen vor Ort zu fördern oder zu stärken, sondern neue europäisch-christliche Einrichtungen auf- und auszubauen, die in der Spendenkommunikation niemals in Ergänzung zu, sondern stets als Substitution lokaler Initiativen präsentiert wurden.

Drittens macht die Analyse deutlich, dass die untersuchten Kampagnen zugunsten ›ferner Kinder‹ auf dem massiven Einsatz von Printmedien basierten und auf diese Weise weitreichenden Einfluss ausübten. Das *Werk der Heiligen Kindheit* prägte europäische bzw. westliche Vorstellungen von Wohltätigkeit in China (bzw. eigentlich von der Abwesenheit und Dysfunktion eines Fürsorgesystems) nachhaltig. Die Historikerin Joanna Handlin Smith argumentierte in der Einleitung zu ihrer Studie über Wohltätigkeit im frühneuzeitlichen China, die geringe Zahl internationaler Arbeiten zu diesem Thema sei auch mit der historischen Falschannahme zu begründen, dass China über kein elaboriertes System der Wohltätigkeit verfüge.⁷⁹ Ähnliches beobachteten neuere Forschungen zur Geschichte des modernen Humanitarismus. Dessen historische Wurzeln in China würden allzu oft mit europäisch-imperialistischen

77 Harrison, »A Penny«, S. 92.

78 Gabriel Palatre, *L'Infanticide et L'Œuvre de la Sainte-Enfance en Chine par le Père Palatre*, Lyon 1885; Handlin Smith, *The Art*, S. 2.

79 Ebd.

Einflüssen erklärt, so Pichamon Yeophantong, während lokale oder nationale historische Traditionen kaum Beachtung fänden.⁸⁰ Organisationen wie das *Werk der Heiligen Kindheit* trugen als international und über viele Jahrzehnte tätige Massenorganisationen zur systematischen Ausblendung chinesischer Perspektiven und wohlthätiger Traditionen in der westlichen Betrachtung bei. Das ›ferne Kind‹, wie es das *Werk* medial erzeugte, war auf die religiöse und materielle Unterstützung aus Europa angewiesen. Wie im Folgenden gezeigt wird, konnten die von den Vereinen entwickelten und verbreiteten Narrative und Vorstellungen in der Tat Unterstützung mobilisieren und handlungsleitendes Potenzial entfalten. Dies zeigt sich insbesondere in dem Umstand, dass sie mit Handlungen des Gebens verknüpft und in weiterer Folge als Praktiken des ›Rettens‹ bzw. ›Helfens‹ über große geografische Distanz hinweg gedeutet wurden.

2.2 Der ›Loskauf‹ und die Quantifizierung der Wohltätigkeit

Das mobilisierende Potenzial der untersuchten Erzählungen stand in engem Zusammenhang mit (vorgestellten) Praktiken transnationalen ›Rettens‹ und ›Helfens‹. ›Retten‹ verwies dabei auf konkrete sowie beschreibbare Handlungen, die aus Sicht der Lesenden entscheidende Änderungen für bedürftige Kinder in geografisch fernen Ländern bewirkten. Während die Implikationen von ›Retten‹ in den Vereinskontexten variierten und sowohl übergeordnete religiöse als auch säkulare Aspekte umfassten, ging es im Kern um ein imaginiertes Moment der An- bzw. Aufnahme ›ferner Kinder‹. Gleichzeitig bedeutete es auch ihre Aneignung: ›Retten‹ war in den Vereinen implizit oder explizit stets mit der (vorgestellten) Lösung von Kindern aus indigenen sozialen und religiösen Verhältnissen und ihrem Eintritt in den religiösen, sozialen und institutionellen Kontext christlicher Organisationen verbunden. Ähnlich wie Olivieri, der in der einleitend zitierten Episode einen Sklavenjungen loskaufte und »in sein Haus aufnahm und in allen Dingen wie seinen eigenen Sohn« annahm, beschrieben missionarische Aktivistinnen und Aktivistinnen im *Werk der Heiligen Kindheit*, wie sie ›ferne Kinder‹ dem Verantwortungsbereich wenig fürsorglicher Erwachsener entzogen und der eigenen Obhut unterstellten. Handlungen des ›Rettens‹ manifestierten sich insbesondere in einem Moment, den beide Vereine mit der jahrhundertealten Praxis des Sklavenloskaufs in Verbindung brachten. Wie zu zeigen sein wird, lag die mobilisierende Kraft eines solchen punktuellen Verständnisses von ›Retten‹ insbesondere in dem Umstand, dass es auf der Annahme einer – scheinbar eindeutigen und emotional besetzten – Verbesserung kindlicher Schicksale basierte. Zudem rückte es einzelne Kinder in den Fokus,

80 Pichamon Yeophantong, *Understanding Humanitarian Action in East and Southeast Asia. A Historical Perspective*, HPG Working Paper, London 2014, S. 1.

reduzierte Differenz und machte ›Retten‹ quantifizierbar. Die historische Idee und Praxis des Sklavenloskaufs erwiesen sich dabei als vielversprechende Anknüpfungspunkte.

Der organisierte Loskauf von versklavten, erbeuteten oder gefangen genommenen Menschen verfügte in Teilen Europas über eine lange Geschichte und kannte diverse Formen. Nachdem er bereits im Alten Testament erwähnt und im Römischen Reich praktiziert wurde, war der Loskauf im Kontext der Kreuzzüge sowie in den späteren kriegerischen Auseinandersetzungen christlicher Staaten mit dem Osmanischen Reich bzw. den sogenannten Barbareskenstaaten in Nordafrika verbreitet. Wenn christliche Soldaten oder Seefahrer im Mittelmeerraum in muslimische Gefangenschaft geraten waren, bemühten sich designierte christliche Parteien darum, sie freizukaufen und in ihre Herkunftsländer rückzuführen.⁸¹ In der christlichen Tradition galt der Loskauf als karitatives Werk und eine Form »tätige[r] Nächstenliebe«, die auch die Geldgebenden miteinschloss.⁸² Zu seiner Organisation und Durchführung wurden seit dem Spätmittelalter eigene Orden – wie beispielsweise die Trinitarier – gegründet, die gezielt Spenden sammelten, Loskäufe durchführten und Losgekauften rückführten.⁸³ Alternative Formen entwickelten sich in der frühen Neuzeit im nördlichen Europa. Dort gründeten einige der am Mittelmeerhandel beteiligten evangelischen Kommunen mit den sogenannten Sklavenkassen ebenfalls eigene Einrichtungen zur Finanzierung des Freikaufs gefangener Mitglieder.⁸⁴ Bezeichnenderweise knüpften einige religiöse Vereine des 19. Jahrhunderts sowohl an die Idee, Semantik und historische Praxis des Gefangenenloskaufs als auch an dessen wohltätige Repräsentation, Symbolkraft und Institutionen an, um Spenden zu sammeln. Ihre Werbeschriften nahmen damit also zum einen Bezug auf Altbekanntes. Zum anderen spitzten sie den Loskauf auf ein entscheidendes Moment zu, in dem sich ein postulierter Akt des ›Rettens‹ in seiner doppelten – religiösen und weltlichen – Bedeutung als die Befreiung der Seele und des Körpers manifestierte.⁸⁵ Damit wurde eine Vorstellung von religiös bedeutsamem, wohltätigem Handeln über große geo-

81 Nicole Priesching, *Sklaverei in der frühen Neuzeit*, Darmstadt 2014, S. 4 f.

82 Ebd., S. 45.

83 Ebd., S. 5. Vgl. außerdem Nicole Priesching, *Von Menschenfängern und Menschenfischern. Sklaverei und Loskauf im Kirchenstaat des 16.-18. Jahrhunderts*, Hildesheim u. a. 2012.

84 Anders als die spendenbasierten katholischen Orden bildeten die Sklavenkassen eine Art Versicherungssystem mit regelmäßigen Beitragsleistungen. Vgl. Magnus Ressel, *Zwischen Sklavenkassen und Türkenpässen. Nordeuropa und die Barbaresken in der frühen Neuzeit*, Berlin 2012.

85 Diese semantische Überschneidung wird auch an dem lateinischen Begriff *redemptio* (sowie aus Verben wie beispielsweise ›salvare‹, ›sauver‹ oder ›save‹) deutlich, der beides – Erlösung sowie Los-, Rück- oder Freikauf – bedeuten kann.

grafische Distanz hinweg erzeugt, die sich in den Vereinen als ein wirksames Instrument des Spendensammelns erweisen sollte.

Obwohl die Adaption des Los- oder Freikaufs für Olivieris Aktivitäten in der Rückschau naheliegend erscheint, ist zu betonen, dass seine *Pia opera* beides unter den Vorzeichen von Sklaverei und Sklavenhandel sowie missionarischen Ambitionen neu interpretierte. Seit der Eroberung Algiers durch die Franzosen 1830 war der Loskauf als Befreiung und Rückführung christlicher Gefangener in Nordafrika eigentlich überholt.⁸⁶ Das Mittelmeer war für die europäische Schifffahrt weitgehend sicher und die britische Marine patrouillierte seit der Jahrhundertmitte verstärkt mit dem Ziel, den 1815 erstmals international geächteten sowie in den Folgejahren durch multi- oder bilaterale Abkommen rechtlich weiter delegitimierten und ab 1857 auf Druck Großbritanniens im Osmanischen Reich – zumindest offiziell – verbotenen Handel mit Menschen einzudämmen.⁸⁷ Anders als die Los- bzw. Freikäufer früherer Jahrhunderte nahmen Olivieri und andere die Existenz und Zugänglichkeit von Sklavenmärkten in Ägypten zum Ausgangspunkt, um Kinder zu kaufen und nach Europa zu bringen, wo diese in Klöstern getauft und christlich erzogen werden sollten. Damit waren die Kinder auch nach dem postulierten Loskauf durch die Priester nicht wirklich frei, weswegen die Aktivitäten der *Pia opera* von der jüngeren Forschung selbst als »christliche[r] Sklavenhandel« charakterisiert wurden.⁸⁸ Indem Olivieri und seine Unterstützer und Unterstützerinnen das eigene Tun jedoch als ›Loskauf‹ fassten und bewarben, reklamierten sie dessen Interpretation als einen symbolisch aufgeladenen und religiös bedeutsamen Akt doppelter Befreiung individueller Seelen und Körper.⁸⁹ Auch kirchliche Autoritäten folgten dieser Logik: Wie der Jahresbericht des *Vereins zur Unterstützung* 1863 im Anschluss an einen ausführlichen Bericht über die Geschichte des Trinitarierordens schrieb, hatte Papst Pius IX. (1792-1878) verfügt, dass der – ehemals im Gefangenenloskauf am Mittelmeer aktive – Orden fortan anstelle »des alten Werkes« Olivieri unterstützen sollte; ein Schritt, den der Verfasser

86 Jürgen Osterhammel, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*, München 2000, S. 8f.

87 Die erste internationale Ächtung des Sklavenhandels erfolgte im Annex Nr. 15 zur Kongressakte des Wiener Kongresses. Sie gilt als Referenz für weitere diplomatische Verhandlungen zum Aufbau einer »Implementierungsmaschinerie« zur Bekämpfung des Sklavenhandels. Klose, »In the Cause«, S. 31f.; Zimmermann, *GrenzÜberschreitungen*, S. 38-45; Reda Mowafi, *Slavery, Slave Trade and Abolition Attempts in Egypt and the Sudan 1820-1882*, Malmö 1981, S. 53f.

88 Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 47-59.

89 Der *Verein zur Unterstützung* bewarb Olivieris Aktivitäten 1859 als »eine kleine, geringe Anzahl armer N[...]kinder der Sklaverei und dem Verderben an Leib und Seele entgehen zu lassen«. O. A., Olivieri, S. 18. Zur wandelnden Bedeutung von ›Sklavenbefreiung‹ im missionarischen Diskurs des 19. Jahrhunderts vgl. Hölzl, *Gläubige*, S. 44-57.

als Ausdruck eines »geistigen Zusammenhang[s]« beider Unternehmungen interpretierte.⁹⁰

Auch das *Werk der Heiligen Kindheit* operierte mit der Idee und Praxis des Loskaufs. Dies ist bemerkenswert, da in den chinesisch-europäischen Beziehungen keine vergleichbare historische Tradition existierte. Trotzdem propagierte der Verein schon in den 1840er Jahren die Vorstellung eines bestehenden Marktes für Kinder. 1845 konstatierte die erste deutschsprachige Werbeschrift, dass arme chinesische Eltern durchaus dazu bereit seien, ungewollte Kinder für einen geringen Betrag an die Missionare und Missionarinnen vor Ort zu verkaufen, welche diese dann annehmen, taufen und die Überlebenden in Kinderheimen erziehen würden. Der Verfasser beschrieb die Vereinsziele im Anschluss an eine ausführliche Schilderung der Leiden und Bedrohungen Neugeborener wie folgt:

Ja, wir wollen dem Tode so viele als möglich von diesen Heidenkindern entreißen, und da sie jetzt zur Befriedigung des Geizes und der Ausschweifung verkauft werden, so wollen wir sie ankaufen zum Besten unserer heiligen Religion, für Gott, für die Ehre seines Namens, um ihnen die heilige Taufe zu erteilen; wir wollen auf diese Weise jenen, welche im zarten Alter sterben, die ewige Seligkeit verschaffen und jene, welche überleben, zu Werkzeugen des Heiles für ihre eigenen Brüder machen.⁹¹

Das *Werk der Heiligen Kindheit* zeichnete hier das Bild eines Marktes für Kinder und erklärte dessen Existenz mit Verweis auf elterlichen »Geiz« und »Ausschweifung«. Ähnliche – und fast wortgleiche – Darstellungen waren Mitte des 19. Jahrhunderts in der katholischen Presse verbreitet. So hatten etwa die Mainzer Sonntagsblätter bereits 1844 über die Neugründung in Frankreich berichtet, deren Ziel es sei, »Kinder der Ungläubigen in China und anderen heidnischen Ländern anzukaufen und für deren Taufe und christliche Erziehung zu sorgen«.⁹² Solche Darstellungen lassen Parallelen zur Rhetorik und Praxis der *Pia opera* oder dem *Verein zur Unterstützung* erkennen. Die Werbeschrift von 1845 bezeichnete die »Loskaufung der Kinder« an einer Stelle sogar als Hauptzweck des *Werks*.⁹³

Für die entstehende Kultur des transnationalen Helfens war diese Verbindung zum Loskauf wichtig, weil sie ›Retten‹ zu einem punktuellen und bepreisbaren Ereignis machte. Wohltätigkeit wurde auf diese Weise quantifizierbar und konnte sowohl in relativen als auch in absoluten Zahlen ausgedrückt, beworben und vermittelt werden. Indem die Vereine sowohl den

90 O.A., Die Stiftung des »Ordens von der heiligen Dreifaltigkeit zur Erlösung der Gefangenen«, in: Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1863), S. 12-26, hier S. 26.

91 O.A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. 12 f.

92 O.A., Die katholische Bewegung, S. 82. Vgl. außerdem o.A., Der Verein der Heiligen Kindheit, München 1852, S. 12.

93 O.A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. 13 und 15.

diagnostizierten Bedarf als auch das Geleistete bezifferten, banden sie ›Retten‹ und ›Helfen‹ in geografisch fernen Ländern an die Lebenswelten potenzieller Unterstützer und Unterstützerinnen rück. Sie schufen nicht nur die Vorstellung von der konkreten Möglichkeit, das Leid ›ferner Kinder‹ aktiv und entscheidend zu beenden, sondern machten mitunter auch konkrete Angaben zu den dafür erforderlichen Summen. So forderte die Werbeschrift von 1845 im Anschluss an lange Schilderungen kindlichen Leidens in China die Leser und Leserinnen dazu auf, »nicht vor der Größe« des Vorhabens zurückzuschrecken oder »seine Ausführung [...] für zu schwierig« zu halten.⁹⁴ Das Gegenteil sei der Fall, denn, so der Text weiter, bereits geringe Summen könnten Entscheidendes bewirken, »da nach der Berechnung der Missionäre jeder Theilnehmer an unserem Vereine durch seinen geringen Beitrag jährlich eine Seele retten könnte«.⁹⁵ Das mobilisierende Potenzial solcher Darstellungen lag insbesondere in dem Umstand, dass sie – aus katholischer Sicht religiös bedeutsame – Bezüge zwischen dem Leben von Katholiken und Katholikinnen in den deutschen Ländern und der Situation bedürftiger Kinder in China herstellten. Sie zielten auf die geringen Beiträge vieler und nutzten dies, um die moralische Forderung nach aktiver Mitwirkung zu verstärken. Der propagierten Logik zufolge entschied die Zahl der Mitglieder bzw. die Höhe der Vereinseinnahmen unmittelbar darüber, wie viele unschuldige Kinderseelen gerettet werden konnten.

Damit machte das *Werk der Heiligen Kindheit* ›Retten‹ und ›Helfen‹ quantifizierbar. Sowohl die Zahl der Mitglieder als auch die Höhe der Einnahmen konnten entsprechend übersetzt werden. Diese Quantifizierung basierte freilich auf einer enormen Reduktion von Komplexität; sie bezog sich primär auf katholische Glaubensinhalte und insbesondere die Praxis der Nottaufe: Da die Überlebenschancen losgekaufter Kinder sehr gering waren, wurden diese notgetauft und galten somit – der katholischen Vorstellung entsprechend – bereits als ›gerettet‹ bzw. ›erlöst‹.⁹⁶ Die Zahlen der so ›geretteten‹ Kinder waren somit potenziell enorm hoch und wurden in verschiedenen Druckschriften als Erfolg präsentiert. Bereits die erste deutschsprachige Werbeschrift propagierte die Aussicht, dass das *Werk der Heiligen Kindheit*, »wenn die Zeit und die Gaben der Liebe unserem Vereine zu einigem Bestand verholfen haben«, Hunderte Loskaufende in das Landesinnere Chinas schicken würde, wodurch »Tausende

94 Ebd., S. 13. Diese Passage wurde außerdem in späteren Handbüchern als eine Art Ansprache durch den Vereinsgründer erneut gedruckt. O.A., Darstellung des Vereins, S. 30.

95 O.A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. 13. Auch eine amerikanische Werbeschrift verwies auf die für Amerikaner und Amerikanerinnen vergleichsweise geringen Summen, mit denen in China angeblich viel erreicht werden könnte: »4,000 children can be purchased for 1,000 francs, and 3 or 4 for 20 cents.« O.A., Institution of the Holy Childhood, o. O. 1856, S. 2.

96 Für die theologische Einordnung dieser Praxis und die daraus im *Werk* resultierenden Vorstellungen von spirituellen Verbindungen vgl. Kaell, *The Holy*, v. a. S. 828 f.

Heidenkinder [...] in der Todesgefahr getauft« würden.⁹⁷ Auch spätere Werbeschriften verwiesen auf »[h]underttausende Seelen«, die jährlich gerettet würden und präsentierten spektakuläre Zahlen. Ein nordamerikanisches Pamphlet von 1856 verwies auf 192.300 bzw. 216.404 »saved children« in den Vorjahren 1854 und 1855.⁹⁸ Im Folgenden wurde der implizierte Anstieg der Zahlen noch durch die Angabe bekräftigt, dass im laufenden Jahr 1856 bereits 329.388 Kinder getauft wurden.⁹⁹ Diese Bilanz des internationalen *Werks der Heiligen Kindheit* musste gläubige Katholiken und Katholikinnen wohl beeindruckend, denn, so die Werbeschrift weiter, »within the space of ten years, nearly two millions of children have been snatched from everlasting death!«.¹⁰⁰

Solche Akklamationen eines kollektiven Erfolgs durch spektakuläre Zahlen fanden sich in diversen Werbeschriften.¹⁰¹ Sie bestanden entweder aus Angaben zu zeitlich oder räumlich begrenzten ›Rettungen‹ oder – wie im zitierten Beispiel – aus Gesamtbilanzen von Seelen oder auch Spendeneinnahmen. In den Vereinspublikationen wurden quantitative Angaben auch zur Verstärkung narrativer oder visueller Darstellungen genutzt. So war die illustrierte Titelseite einer undatierten Werbebroschüre aus Frankreich, die Ordensleute abbildete, welche unbedeckte Säuglinge schützend in den Armen hielten, und außerdem Vereinsgründer Forbin-Janson im Kreis heranwachsender Kinder zeigte, mit dem folgenden Satz unterschrieben: »Plus de 400.000 enfants sauvés chaque année«.¹⁰² Damit propagierte sie das ›Retten‹ kleiner und unschuldiger Kinder(-seelen) im geografisch fernen China als einen nicht nur religiös entscheidenden, sondern auch quantifizierbaren Akt.

Das *Werk der Heiligen Kindheit* schuf also einen direkten Bezug zwischen der Höhe seiner Einnahmen und angeblich erfolgten ›Rettungen‹. Folglich konnten auch die jährlich veröffentlichten Rechenschaftsberichte bzw. die dort verzeichneten Angaben zum Spendenvolumen theoretisch mit erlösten Kinderseelen verrechnet werden. Gleichzeitig machten solche Darstellungen auch deutlich, dass noch mehr ›Rettungen‹ erfolgen könnten, wenn es die Finanzlage nur erlaubte. Die oben zitierte amerikanische Werbeschrift von 1856 fragte beispielsweise im Anschluss an die quantitative Darstellung der bis dato erreichten ›Rettungen‹: »How many more could have been saved, had the funds been more abundant?«¹⁰³ In eine ähnliche Richtung argumentierte der – 1852 in einer

97 O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. 14 f.

98 O. A., Institution of the Holy Childhood, o. O. 1856, S. 2.

99 Ebd.

100 Ebd.

101 Für die wachsende Bedeutung von Statistiken in der Wohltätigkeit des 19. Jahrhunderts vgl. Kaell, Christian, S. 51–70. Für die Quantifizierung menschlicher Bedürfnisse im Humanitarismus des 20. Jahrhunderts vgl. Glasman, Humanitarianism.

102 POSI, Série A Règlements et statuts, 3 Documentation sur l'Œuvre, o. A., La Sainte Enfance, [Hervorhebung im Original].

103 O. A., Institution of the Holy Childhood, o. O. 1856, S. 2.

Werbeschrift veröffentlichte – Brief einer *Barmherzigen Schwester* in Macao, die in einem Kinderheim tätig war und potenziellen Spendern und Spenderinnen versicherte: »Was Sie uns anvertrauen werden, wird für den Ankauf von armen heidnischen Kindern verwendet werden: für eines müssen wir 3, oft 6 bis 12 Franc bezahlen.«¹⁰⁴

Quantitative Angaben zu erfolgten ›Rettungen‹ finden sich auch in den Veröffentlichungen der *Pia opera* und des *Vereins zur Unterstützung*. Olivieris Berichte über seine Reisen nach Kairo enthielten aktuelle Loskaufzahlen sowie Gesamtbilanzen. Sein sechster Jahresbericht begann etwa mit der Angabe, dass man bis dato 109 Sklavenkinder losgekauft habe.¹⁰⁵ Der darauffolgende Jahresbericht (1852) bilanzierte 156 losgekaufte Kinder und schuf somit ein Bild von Fortschritt.¹⁰⁶ Zudem enthielten die Berichte Angaben zum Verbleib losgekaufter Kinder. Der Jahresbericht von 1851 schrieb von zwölf afrikanischen Mädchen, die Olivieris Haushälterin und tatkräftige Unterstützerin Maddalena Bisio auf ihrer letzten Ägyptenreise 1850 losgekauft und im Hafen von Marseille an Olivieri übergeben habe, der sie auf Klöster in Frankreich und in Italien verteilte: Zwei Mädchen kamen demnach in ein Ursulinenkloster in Dignes-Bains, zwei zu den *Sœurs de la Présentation de Marie* in Manosque und eines in das Kloster der *Dames de Nazareth* in Marseille. Sieben weitere Mädchen fanden in Frauenklöstern im Piemont sowie in der Lombardei und Emilia-Romagna »herzliche« Aufnahme, wo sie fortan unter »liebvoller Fürsorge« erzogen würden.¹⁰⁷ Diese Angaben und Bezugsgrößen ermöglichen sowohl Rückschlüsse auf historische Vorstellungen von ›Retten‹ als auch auf die damit einhergehenden Einschätzungen, welche Informationen in der Kommunikation mit Unterstützerguppen bedeutsam waren. Der Bericht nannte weder die Namen noch die individuellen Geschichten der zwölf Mädchen. Relevant war demnach vielmehr die Zahl derjenigen, die in den Augen der Unterstützergemeinschaften als ›gerettet‹ gelten konnten, weil sie sich nunmehr in der Obhut von Ordensfrauen befanden und nicht mehr ohne religiöse Unterweisung und (Not-)Taufe versterben würden. Relevant waren ferner Angaben zum Unterbringungsort der Mädchen, die vermutlich Transparenz erzeugen und Vertrauen schaffen sollten. Insgesamt zielte Olivieri offenbar darauf ab, seinen Unterstützern und Unterstützerinnen deutlich zu vermitteln, was dank ihrer Gaben erreicht wurde.

Schließlich lässt sich für den Bericht argumentieren, dass die propagierte Vorstellung von einer punktuellen ›Rettung‹ durch die Aussicht auf – länger-

104 O. A., Briefe aus China, in: O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seiner Entstehung und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, Aachen 1852, S. 35-71, hier S. 56.

105 Sesta Relazione, S. 7.

106 Settima Relazione, S. 5.

107 »Non si può dire con quale trasporto di affetto sieno state le piccole alunne ricevute in ciascun di detti religiosi istituti [sic], e con quanta amorevole cura vi sieno educate.« Sesta Relazione, S. 7-9.

fristig angelegte – ›Hilfe‹ ergänzt wurde. Während Erstere v. a. den quantifizierbaren Akt des Loskaufs beschrieb, meinte Letztere zusätzlich die materielle und immaterielle Fürsorge, die ›geretteten‹ Kindern durch die aufnehmenden Institutionen zuteilwürde. Die Vorstellung von einer längerfristig orientierten Hilfe war wichtig, um eine Vision von umfassendem Wandel zu vermitteln und Unterstützung zu sichern. Der Kölner *Verein zur Unterstützung* reklamierte sie sogar als wichtiges Merkmal, durch das sich seine Aktivitäten von denen des deutlich größeren, bekannteren und monetär erfolgreicherer *Werks der Heiligen Kindheit* unterschieden. Sein Jahresbericht von 1863 adressierte die Frage nach dem Verhältnis zum *Werk* und reklamierte dabei u. a. graduelle Unterschiede im Verständnis von ›Helfen‹: Während sich beide Vereine ›in gleicher Sorge und Liebe der Kinder der Heiden angenommen‹ hätten, »um sie durch die Taufe für die ewige Glückseligkeit zu gewinnen«, liege der Unterschied darin,

dass die vom Vereine der heil. Kindheit von ihren Müttern erkauften oder in den Wäldern oder auf den Flüssen dem Tode entrissenen Kinder meist nach empfangener h. Taufe sterben, wogegen die N[...]kinder meistens nach der h. Taufe am Leben bleiben und erzogen werden müssen.¹⁰⁸

›Helfen‹ ziele im *Werk der Heiligen Kindheit* demnach primär auf die ›Rettung‹ von Seelen, während der *Verein zur Unterstützung* zusätzlich eine längerfristig angelegte Erziehung ›ferner Kinder‹ verfolge.

Mit Blick auf diese Unterscheidung zwischen den beiden Vereinen ist jedoch zu ergänzen, dass diese in den 1860er Jahren nicht so eindeutig war wie behauptet. Der Jahresbericht ist folglich auch als ein Versuch der Abgrenzung und Profilierung des *Vereins zur Unterstützung* zu werten.¹⁰⁹ Dies erschien nicht zuletzt deshalb erforderlich, weil das *Werk der Heiligen Kindheit* seinen geografischen Fokus sukzessive erweiterte und bald auch dazu überging, die neugegründeten katholischen Missionen in Ostafrika (v. a. Sansibar) zu fördern, die sich in ihrer Anfangsphase ebenfalls auf die Evangelisierung von Sklaven und Sklavinnen konzentrierte.¹¹⁰ Ferner lassen die vorhandenen Studien keinen Zweifel daran, dass die Überlebenschancen vermeintlich ›geretteter‹ Kinder sowohl in den Waisenhäusern des *Werks der Heiligen Kindheit* als auch in den Klöstern der *Pia opera* erschreckend gering waren. In beiden Fällen erwarben katholische Loskaufende auch kranke Kinder, die man durch die Nottaufe schnell ›erlösen‹ wollte.¹¹¹ Zum anderen nahmen sie mehr Kinder auf, als

108 O. A., *Jetzige Lage*, S. 5.

109 Vgl. die Ausführungen in Kapitel I, S. 90–95.

110 Zu diesen Anfängen der katholischen Mission auf Sansibar und in Bagamoyo vgl. Paul V. Kollman, *The Evangelization of Slaves and Catholic Origins in Eastern Africa*, Maryknoll 2005.

111 Küppers-Braun, P. Nicolò Olivieri, S. 147 f.; Harrison, »A Penny«, S. 86. Auch für die evangelische NMG in Westafrika fand Rainer Alsheimer Hinweise, dass diese Kinder loskaufte, »wenn sie der Vorbesitzer wegen ihrer Schwächlichkeit und Krankheit ab-

sie versorgen konnten bzw. muteten ihnen zu viel zu. Im frühen *Werk der Heiligen Kindheit* in China lag der Fokus klar auf der ›Rettung‹ von Seelen. Henrietta Harrison zeigte, dass seine Waisenhäuser aufgrund der hohen Todesraten sogar zum Ziel von Protesten wurden. In den 1860er Jahren entstanden Gerüchte, dass missionarische Heimleiter und -leiterinnen schutzlose Kinder entführten, töteten, verstümmelten oder aßen. Dies führte beispielsweise 1870 in der Hafenstadt Tianjin dazu, dass Protestierende im Zuge sozialer Unruhen in ein Waisenhaus eindringen, die Missionsschwester töteten und ihre Körper verstümmelten.¹¹² Für die *Pia opera* rekonstruierte insbesondere Ute Küppers-Braun ebenfalls ein erschütterndes Bild: Viele der von Olivieri und Verri losgekauften Kinder waren traumatisiert und litten unter der langen und beschwerlichen Reise nach Europa.¹¹³ Oft nur mangelhaft ausgerüstet, fiel ihnen die Anpassung an das Klima sowie das strenge, durch Arbeit und Gebet gekennzeichnete Leben im Kloster oft schwer.¹¹⁴ Küppers-Braun zufolge verstarben »die allermeisten, ca. 80%« der von Olivieri und Verri nach Europa gebrachten Mädchen innerhalb der ersten drei Jahre nach der reklamierten ›Rettung‹.¹¹⁵ Folglich erscheint die Differenzierung eines grundlegend anderen Verständnisses von ›Retten‹ und Helfen in beiden Vereinen von 1862 – selbst aus religiös-katholischer Perspektive – wenig überzeugend. Vielmehr wird offensichtlich, dass beide in der Mobilisierung von Unterstützung sowohl das klar übergeordnete, punktuelle Verständnis von ›Retten‹ durch die Taufe als auch ein längerfristig angelegtes Verständnis von ›Helfen‹ durch eine europäisch-christliche Erziehung propagierten. Darüber hinaus geht daraus hervor, dass beide selbstreferenziell agierten, exklusiv die Perspektive der Helfenden einnahmen, andere Sichtweisen ausblendeten und einen sehr selektiven Zugang wählten. Dies war für die Kulturgeschichte des transnationalen Helfens relevant, weil ähnliche Vorstellungen von ›Retten‹ und ›Helfen‹ längerfristig zu wichtigen Dreh- und Angelpunkten in Mobilisierungsnarrativen werden sollten. Obwohl die Idee und Praxis des Loskaufs schon unter Zeitgenossen und -genossinnen in China, Afrika und Europa umstritten waren und vielfach Kritik hervorriefen, konnten sie als Modi der Spendenwerbung mittelfristig – zumal in katholischen Kontexten – stark expandieren.

stoßen wollte«. Rainer Alsheimer, *Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese. Die vorkoloniale Missionierung der Ewe in Westafrika (1847-ca. 1890)*, Münster 2007, S. 60.

112 Harrison, »A Penny«, S. 89.

113 Küppers-Braun, P. Nicolò Olivieri, S. 158.

114 Ebd., S. 154-158. Das zeigen auch einige Fallstudien auf Basis von Ordenschroniken. Sauer, »Mohrenmädchen«; Maria Magdalena Zunker, *Drei »arme Mohrenkinder« in der Benediktinerinnenabtei St. Walburg Eichstätt. Eine Spurensuche*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 114 (2003), S. 481-532; Sulzbacher, *Beten*.

115 Küppers-Braun, *Gekauft*, S. 306.

Im Zentrum der frühen Kritik stand die Beobachtung, dass der Loskauf einen Markt für Menschen bzw. Kinder stabilisierte oder sogar erweiterte, Preise steigerte und Gewinnspannen erhöhte. Harrison zufolge wurde der Verkauf von Kindern in China in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl von chinesischer als auch von europäischer Seite kritisiert. Insbesondere chinesische Eliten wandten sich gegen die Inanspruchnahme des väterlichen Rechts, Frauen oder Kinder zu verkaufen. Die Kritik am Verkauf ungewollter Kinder an katholische Einrichtungen verschärfte sich im Zuge der Unruhen von 1870, was teilweise dazu führte, dass sich christliche Missionen von der Praxis distanzieren. Harrison erwähnt beispielsweise eine Missionschwester, die nach 1870 öffentlich konstatierte, niemals Geld für den Ankauf von Kindern bezahlt zu haben, obwohl sie noch einige Jahre zuvor in den »Jahrbüchern des Werks der Heiligen Kindheit« vom Kauf eines kleinen Mädchens »für wenig Geld für den Himmel« berichtet habe.¹¹⁶ Laut Harrison gestaltete sich die Praxis praktisch oft so, dass katholische Missionare und Missionarinnen andere Personen (meist chinesische Christen und Christinnen) finanziell entlohnten, welche ausgesetzte Kinder in die Heime brachten.¹¹⁷ Demnach bemühte man sich vor Ort darum, den Eindruck vom Kauf von Kindern abzuschwächen, während das *Werk der Heiligen Kindheit* in Europa damit gleichzeitig offensiv um Spenden warb.

Auch in einigen afrikanischen Kontexten war der Loskauf Mitte des 19. Jahrhunderts umstritten. Olivieris *Pia opera* erfuhr von Beginn an nicht nur Unterstützung, sondern auch viel Kritik. Die liberale Presse in Italien und darüber hinaus beanstandete sein Vorgehen, während kirchliche Blätter wie die – 1850 von Jesuiten gegründete – »La Civiltà Cattolica« unterstützend auftraten.¹¹⁸ Die liberale Kritik zielte dabei meist auf breitere politische Kontexte sowie die übergeordnete Frage nach der weltlichen Macht der katholischen Kirche angesichts emanzipatorischer Bewegungen und des italienischen Nationalismus. Der Jahresbericht des *Vereins zur Unterstützung* 1859 verknüpfte diese Kritik mit dem damals europaweit debattierten Fall des jüdischen Jungen Edgardo Mortara (1851-1940), der die Frage nach Vormundschaft und Erziehungsrechten zwischen Eltern/Vätern, Staat und Kirche in den Fokus einer nationalen und internationalen Öffentlichkeit gerückt hatte.¹¹⁹ Edgardo war der sechsjährige Sohn eines jüdischen Kaufmanns aus Bologna (damals noch die zweitgrößte Stadt im Kirchenstaat), der im Juni 1858 unter Zwang durch zwei Inquisitoren aus seinem Elternhaus geholt und in ein römisches Kinderheim gebracht wurde, weil er während einer schweren Krankheit von der katholischen Haushälterin heimlich getauft worden war und folglich dem Kirchenrecht entsprechend katholisch

116 Harrison, »A Penny«, S. 85.

117 Ebd., S. 86.

118 O.A., *La redenzione*, S. 338.

119 O.A., Olivieri, S. 16f. Für eine Untersuchung des Falles und seiner weitreichenden Zusammenhänge vgl. David I. Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, New York 1997.

erzogen werden sollte. Der Fall führte Ende der 1850er Jahre zu heftigen Debatten und wurde nicht nur von internationalen jüdischen Verbänden, sondern auch von Liberalen und Nationalisten aufgegriffen.¹²⁰ Der *Verein zur Unterstützung* interpretierte das Ereignis als »Zündstoff in allen kirchenfeindlichen Gemüthern« und diagnostizierte, dass ein »wahres Mortarafieber [...] die Glieder aller müßigen Zeitungsschreiber« durchzucke, was gerade in England zu einer enormen Agitation gegen den Papst und den Kirchenstaat geführt habe.¹²¹

Auch von anderer Seite kam teils vorsichtige, teils heftige Kritik an der *Pia opera*. Zum einen äußerten sich einzelne Vertreter und Vertreterinnen katholisch-missionarischer Kreise ablehnend, da sie sowohl die hohen Sterbezahlen als auch die erheblichen Kosten für den Transport und die Erziehung losgekaufter Kinder bemängelten. Ein prominenter Vertreter dieser Position war Daniele Comboni, der Mitte der 1860er Jahre anregte, losgekaufte Kinder nicht mehr nach Europa zu bringen, sondern stattdessen in Kinderheimen in Ägypten zu erziehen.¹²² Zum anderen kritisierten Diplomaten und die ägyptischen Behörden die *Pia opera* und stellten ihre Praxis des ›Rettens‹ fundamental infrage. Diese Kritik wurde durch abolitionistische Positionen gestärkt, die den Loskauf als ökonomischen Erwerb individueller Freiheit insgesamt ablehnten.¹²³ Viele kritisierten ihn scharf, weil er die Nachfrage nach Menschenware potenziell steigere, Preise und Gewinne erhöhte und die ›Rettung‹ Einzelner über humanitär begründete Verbotsforderungen stellte.¹²⁴ Mitte des 19. Jahrhunderts vertrat insbesondere die britische Regierung eine dezidiert abolitionistische Haltung, weshalb sie zahlreiche Verträge zur Abschaffung des Sklavenhandels schloss und die Einhaltung im östlichen Mittelmeerraum verstärkt überwachte.¹²⁵ Die Verortung der *Pia opera* war demnach

120 Erzbischof Michele Viale-Prelà mobilisierte Bolognas Katholiken und Katholikinnen parallel zum Fall Mortara auch für den Einsatz zugunsten der bedrohten Kinder Chinas. Ebd., S. 27.

121 O. A., Olivieri, S. 16f., hier S. 17.

122 Daniele Comboni, Promemoria für Se. Eminenz, den Cardinal Patrizi, Generalvicar von Rom, Protector des Olivieri'schen Werkes der Loskaufung der N[...]kinder, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1866), S. 55-59.

123 Zur Umstrittenheit des Loskaufs insgesamt vgl. Margaret M. R. Kellow, *Hard Struggles of Doubt. Abolitionists and the Problem of Slave Redemption*, in: Richard Ashby Wilson/Richard D. Brown (Hrsg.), *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, Cambridge 2009, S. 118-139; Kwame Anthony Appiah/Martin Bunzl (Hrsg.), *Buying Freedom. The Ethics and Economics of Slave Redemption*, Princeton und Oxford 2007.

124 Die abolitionistische Bewegung diskutierte dabei auch die Frage, wie die Emanzipation geschehen sollte und inwieweit Sklavenhaltende zu entschädigen waren. Kellow, *Hard Struggles*, S. 121.

125 Vgl. Suzanne Miers, *Britain and the Ending of the Slave Trade*, New York 1975; Klose, »In the Cause«, S. 194-235; Zimmermann, *GrenzÜberschreitungen*, S. 26f.; Seymour Drescher, *Emperors of the World. British Abolitionism and Imperialism*, in: Derek R.

bereits zeitgenössisch eine sehr ambivalente. Während katholische Unterstützkerkreise auf der Deutung ihrer Aktivitäten als entscheidende Akte von ›Rettung‹ und Hilfe insistierten, waren diese mit abolitionistischen Positionen unvereinbar. Dies wurde auch dadurch ersichtlich, dass Olivieri und seine Unterstützkerkreise das britische Vorgehen als Hindernis und nicht als Beitrag zum Ende des Sklavenhandels ansahen.

Am deutlichsten lässt sich dieser Streit um die Deutung des Loskaufs in der *Pia opera* anhand einer Korrespondenz herausarbeiten, die habsburgische Diplomaten in Ägypten mit Wiener Ministerien und kirchlichen Vertretern in den späten 1850er und frühen 1860er Jahren führten. Der Briefwechsel entstand, da Olivieri und sein Kompagnon Biagio Verri im Januar 1859 nach Wien gereist waren, wo sie – unterstützt vom Apostolischen Nuntius – im Außenministerium erfolgreich um die Förderung ihrer Aktivitäten durch habsburgische Diplomaten in Ägypten gebeten hatten.¹²⁶ Da die Regierungen Sardinien und Neapels der *Pia opera* angesichts britischen Drucks sowie Patrouillen der ägyptischen Küstenwache Ende der 1850er Jahre die Unterstützung entzogen hatten, wies Außenminister Karl Ferdinand von Buol-Schauenstein (1797-1865) Generalkonsul Gustav Freiherr von Schreiner (1821-1886) in Alexandria dazu an, Olivieri und Verri »bereitwilligen Beistand und jeden thunlichen Vorschub angedeihen« zu lassen.¹²⁷ Schreiner leistete dem zwar Folge, äußerte jedoch gleichzeitig fundamentale Kritik an den Aktivitäten der Priester. In einem Schreiben an die vorgesetzte Behörde in Wien bezweifelte er nicht nur ihre Deutung des Loskaufs als ›Rettung‹, sondern warf Olivieri und Verri vor, »hinter dem Rücken der Landesautoritäten« selbst »eine Art von Sklavenhandel« zu betreiben.¹²⁸ Er bat das Außenministerium, ihn von der,

für dieses kais. Amt wahrhaft herabwürdigenden Intervention gnädig zu dispensieren und die Missionäre schon in Wien anweisen zu wollen, ihre Thätigkeit entweder auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit fortzusetzen, oder sich dabei von einer andern Macht beschützen zu lassen.¹²⁹

Schreiner bezeichnete Olivieri und insbesondere Verri als »fragliche Missionäre« und kritisierte, dass der Ankauf und die Ausschiffung von Kindern bisher »im Geheimen«, »bei Nacht und Nebel« und mittels Hintergehen bzw.

Peterson (Hrsg.), *Abolitionism and Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic*, Athens 2010, S. 129-149.

126 Österreichisches Staatsarchiv – Haus-, Hof- u Staatsarchiv (HHStA), Ministerium des Äußeren AR F27/8, Bl. 261-267, hier Bl. 262, Briefentwurf Außenministerium Wien an das Kultusministerium Wien, 19. 4. 1860.

127 Ebd., Bl. 268-277, hier Bl. 268, Brief von Generalkonsul Schreiner an Außenministerium Wien, 31. 3. 1859.

128 Ebd., Bl. 268 und 273.

129 Ebd., Bl. 269 f.

Bestechen der ägyptischen Küstenwache geschehe.¹³⁰ Er erklärte diese Geheimhaltung mit dem Vorwurf, dass der Loskauf nur scheinbar zur Freiheit der Kinder führe, weil Letztere in den allermeisten Fällen nicht über ihren neuen Status aufgeklärt und somit de facto gegen ihren Willen nach Europa eingeschifft würden. Dieses Vorgehen würden die ägyptischen Behörden jedoch nicht tolerieren, so Schreiner, weswegen die katholischen Loskäufer sich eben dazu entschlossen hätten, die Kinder heimlich und mit Unterstützung ausländischer Diplomaten außer Landes zu bringen.¹³¹ Als Biagio Verri 1860 die Aktivitäten der *Pia opera* in Ägypten legalisieren wollte und ihn das Generalkonsulat in Alexandria auf Anweisung Wiens dabei unterstützen sollte, erklärte Schreiner die Unmöglichkeit dieses Unterfangens, weil es unweigerlich zu einer »energischen Einsprache Englands« führen würde.¹³² Schließlich verwieß Schreiner zu einem späteren Zeitpunkt auch auf den klaren Standpunkt der ägyptischen Behörden in dieser Frage, die der Ausreise der Kinder nicht zugestimmt, sondern vielmehr betont hätten, dass losgekaufte Kinder »als Waisen unter dem besonderen Schutze der Regierung stehen, welche für ihre Erziehung Sorge trage«.¹³³

Die Deutung des Loskaufs durch die *Pia opera* als ›Rettung‹ oder ›Hilfe‹ war also bereits unter Zeitgenossen heftig umstritten. Während ihn einige als entscheidende Handlung des ›Rettens‹ und ›Helfens‹ propagierten, sahen ihn andere als eine ethisch und rechtlich verwerfliche Fortführung des Sklavenhandels. Auch die Einschätzungen Schreiners und seiner Vorgesetzten divergierten: Im Wiener Ministerium, das sich bereits seit 1850 für die Mission im Sudan engagiert hatte, folgte man der Deutung Olivieris und Verris. Einzelne Vertreter lobten die *Pia opera* als »menschenfreundliches und christliches Unternehmen« und sprachen von ihren »bewundernswerten Zwecken«.¹³⁴ Ähnlich argumentierten die Unterstützungsvereine sowie deren (mitunter ranghohe) kirchliche Unterstützer, welche die Aktivitäten Olivieris als »Liebeswerk«¹³⁵ oder – wie der Nuntius in Wien – als »heroische Nächstenliebe« (»eroica carità«)

130 Ebd., Bl. 268f. Ferner schildert der beigefügte Bericht eines Aktuars des Generalkonsulats, wie Kinder unter Bestechung bzw. Hintergehung britischer Beamter außer Landes geschafft würden. Ebd., Bl. 271f., Bericht von Johann Sajovitz, 30. 3. 1859.

131 Die ägyptische Behörde würde »den Betreffenden erklären[,] daß sie frei sind, und ihnen die Wahl überlassen, ob sie zurückbleiben oder sich einschiffen wollen, und dieß würde genügen, den beabsichtigten Zweck vollkommen zu vereiteln«. Ebd., Bl. 274.

132 Ebd.

133 Ebd., Bl. 279-281, hier Bl. 279, Brief von Generalkonsul Schreiner an Außenminister Johann Bernhard Graf von Rechberg und Rötherlöwen, 14. 1. 1860.

134 Ebd., Bl. 261-267, hier Bl. 262, Briefentwurf Außenministerium Wien an das Kultusministerium Wien, 19. 4. 1860.

135 P. Jos. Jonen u. a., Verein zur Unterstützung armer N[...]innen, in: Katholische Wochenschrift 48 (1856), S. 389-392, hier S. 390.

qualifizierten.¹³⁶ Schreiner teilte hingegen die britisch-abolitionistische Position und fand diesbezüglich klare Worte:

Man mag die Sache ansehen, wie man will, die N[...]kinder werden als Sklaven angekauft und als Sklaven verführt, und die englische Regierung würde den Vorgang stets ungescheut als förmlichen Sklavenhandel bezeichnen, weil sie von dem vielleicht nicht ganz unrichtigen Grundsatz ausgeht, daß je mehr Sklaven an den Küstenstrichen verkauft werden, desto mehr Interesse die Sklavenhändler haben, neue Sklaven im Innern Afrika's zu kaufen und an die Küste zu bringen.¹³⁷

Die abweichenden Interpretationen des Loskaufs sind mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Haltungen, Interessen und Zielsetzungen sowie Kenntnissen der Lage vor Ort zu erklären.¹³⁸ Darüber hinaus ist zu konstatieren, dass die Definitionsmacht über ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹ aufseiten – meist europäischer – Erwachsener lag; die Perspektiven der Kinder spielten keine oder – wie im Fall Schreiners – eine nur sehr untergeordnete Rolle.¹³⁹ Losgekaufte Kinder waren ihren selbsternannten ›Rettern‹ und ›Helfern‹ ausgeliefert. Befürwortende des Loskaufs führten hingegen traditionell die Annahme ins Feld, dass dieser eine direkte Methode darstelle, Menschen entscheidend zu helfen und angesichts von Leid nicht untätig zu bleiben.¹⁴⁰

Der Wunsch, direkt tätig zu werden, bildete im Kontext der untersuchten Vereine und ihrer Werbetätigkeit sicherlich eine wichtige Komponente, die den Fortbestand und die partielle Expansion des Loskaufs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ungeachtet aller Kritik, die freilich in den Veröffentlichungen keine Erwähnung fand, wenigstens teilweise erklärt. Bezeichnenderweise kam es in den katholischen Missionen und Vereinen zu einer Expansion des Loskaufs, obwohl in den entsprechenden Zielregionen in Afrika (sowie auch in China) offensichtlich wurde, dass sich der avisierte gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Wandel nicht realisierte. Diese Expansion ist daher weniger mit den realen Auswirkungen des Loskaufs vor Ort, als vielmehr mit seiner wirk-

136 HHStA, MdÄ AR F27/8, Bl. 326, Brief Antonio de Luca an Außenministerium, 19. 1. 1859.

137 Ebd., Bl. 268-277, hier Bl. 273, Brief von Generalkonsul Schreiner an Außenministerium Wien, 31. 3. 1859.

138 Der weitgereiste Dolmetscher und Diplomat Gustav Schreiner galt als Kenner Ägyptens. Rudolf Agstner, Schreiner, Gustav Frh. von (1821-1886), Diplomat, in: Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950, Band 11 (1997), S. 207.

139 In einem Fall, in dem vier – angeblich von Verri bereits losgekauft – Kinder von der Polizei aus dem Haus eines Sklavenhändlers in Kairo befreit worden waren, wurden diese anschließend auf dem englischen Konsulat verhört. Schreiner zufolge hatten sie dabei über schwere Misshandlungen durch Verri berichtet. HHStA, MdÄ AR F27/8, 294-299, hier Bl. 298, Brief Generalkonsul Schreiner an Außenminister Johann Bernhard Graf von Rechberg und Rotherlöwen, 16. 9. 1859.

140 Vgl. Kellow, *Hard Struggles*, S. 118f.

mächtigen Deutung als zentraler Akt des ›Rettens‹ in Europa zu erklären, die in den untersuchten Vereinen erhebliches mobilisierendes Potenzial entfaltete und wohlthätige Gaben motivierte. Sie resultierte folglich vor allem anderen aus dem Erfolg des Loskaufs in der Spendenwerbung. Wie im Folgenden argumentiert wird, bildete dabei insbesondere seine Verknüpfung mit der Praxis der Patenschaft einen wichtigen Faktor. Diese machte ihn nicht nur zu einer sinnstiftenden Einheit für ›Hilfe‹, sondern auch zum Ausgangspunkt für weitreichende vorgestellte Beziehungen.

2.3 Individualisierung und Kommodifizierung durch Patenschaften

Der Loskauf wurde im 19. Jahrhundert zu einer Einheit des Gebens. Die Vereine nannten oft konkrete Summen, die aufzubringen waren, um *ein* Kind aus den Händen vermeintlich ›grausamer‹, ›ungläubiger‹ oder ›wenig fürsorglicher‹ Erwachsener in einigen Teilen Afrikas bzw. Chinas zu ›retten‹ und in die Obhut von Missionaren und Missionarinnen zu bringen. Auch der Kölner *Verein zur Unterstützung*, der in den 1850er Jahren nur sporadisch feste Loskaufpreise kommunizierte¹⁴¹ und dessen Rechenschaftsberichte in den 1860er Jahren kaum zweckgebundene Spenden aufwiesen, machte die Finanzierung einzelner Loskäufe in Zentralafrika seit den späten 1870er Jahren zu einem Teil seines Angebots. 1879 gingen allein aus der Erzdiözese Köln zweckgebundene Gelder für den Loskauf von insgesamt 36 Jungen und Mädchen ein; ein Trend, der sich in diversen katholischen Vereinen zeigte und auch für evangelische Missionen zumindest zeitweise beobachtbar ist.¹⁴² Damit trugen die Vereine insgesamt dazu bei, zweckgebundene Gaben als individualisierte wohlthätige Handlungen über große geografische Distanz hinweg zu deuten.

Gleichzeitig luden einige Vereine die Loskaufenden dazu ein, sich selbst in Beziehung zu individuellen kindlichen Objekten des ›Rettens‹ und Helfens zu imaginieren. Spender und Spenderinnen im *Werk der Heiligen Kindheit* konnten mit der Gabe eines bestimmten Betrags das Geschlecht, den Taufnamen und bald auch grob die Herkunft (etwa aus »Afrika« oder »China«) des zu ›rettenden‹ Kinds bestimmen. Die Praxis der Namensgebung wurde dabei

141 Ein Werbeartikel von 1856 rechnete die Spenden des Vorjahres in der Höhe von 537 Thalern in ›gerettete Kinder‹ um: »Obgleich diese Summe jene [des] vorigen Jahres um 137 Thlr. übersteigt, so ist sie doch nur das Lösegeld für 2, höchstens 3 N[...]kinder. Der Preis eines dieser Kinder beläuft sich, Ueberfahrts- und Verpflegungskosten eingerechnet, auf circa 200 Thlr.« Jonen u. a., Verein, S. 391f.

142 Zusätzlich gingen im Berichtsjahr aus Breslau, Ermland, Münster, Osnabrück, Paderborn, Sachsen, Trier und Würzburg Gelder für Loskäufe ein. O.A., Rechenschaftsbericht für das Berichtsjahr 1879, in: Siebenundzwanzigster Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1880), S. 55-74, hier S. 57-73.

nicht nur als symbolisches, sondern auch als religiöses Band interpretiert, das auf die christliche Institution der Taufpatenschaft rekurrierte. Letztere verweist auf die Etablierung einer bedeutsamen Verbindung zwischen Täufling und Pate bzw. Patin, die in familiären Begriffen gefasst wurde und weitreichende religiöse und soziale Implikationen erhalten konnte.¹⁴³ Die historische Forschung hat auf die Zunahme individualisierender Namensgebungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verwiesen und diese als Ausdruck emotionaler Nähe in Eltern-Kind-Beziehungen gedeutet.¹⁴⁴ Das *Werk der Heiligen Kindheit* bewarb die Namensgebung als Zeichen besonderer Verbundenheit zwischen ›Rettenden‹ und ›Geretteten‹: »Alle [...] geretteten Kinder gehören den Mitgliedern an, sie erteilen ihnen daher auch ihre Namen und stehen mit ihnen unter dem Schutz derselben Heiligen«, hieß es in einer österreichischen Werbeschrift 1855.¹⁴⁵ Neben der Finanzierung von Loskäufen durch zweckgebundene Spenden, verlor das *Werk* von Beginn an regelmäßig Taufnamen loszukaufender Kinder unter den Mitgliedern. Die gelösten Namen wurden auf Listen verzeichnet und zusammen mit den Mitgliedsbeiträgen und Spenden an die Pariser Zentrale übermittelt. Ziel war es, eine religiöse Verbindung zwischen ›Rettenden‹ und vermeintlich ›Geretteten‹ über große geografische Distanz hinweg zu erzeugen bzw. sichtbar zu machen.¹⁴⁶ Diese Verlosungen erfreuten sich großer Beliebtheit und wurden im deutschen *Werk der Heiligen Kindheit* bis ins 20. Jahrhundert beibehalten. Während ein Handbuch 1895 versicherte, dass »Geld wie Namen von hier aus gewissenhaft an die Missionäre befördert werden, welche ihrerseits bei den Taufen sorgfältig darauf achten, den Kindern die von den Wohlthätern gewünschten Namen beizulegen«,¹⁴⁷ deutete eine andere Ausgabe von 1907 die Kombination von Spenden und Namensgebung als eine Art ›geistiger Elternschaft‹.¹⁴⁸ Überlieferte Namenslisten und Korrespondenzen zwischen dem *Werk*

143 Für die soziale Bedeutung solch spiritueller Verwandtschaftsbeziehungen in der europäischen Geschichte vgl. z. B. Guido Alfani/Vincent Gourdon (Hrsg.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Basingstoke und New York 2012.

144 Franz-Michael Konrad, *Die nationalstaatliche Kindheit*, in: Meike S. Baader u. a. (Hrsg.), *Kindheiten in der Moderne. Eine Geschichte der Sorge*, Frankfurt a. M. und New York 2014, S. 97-123, hier S. 103. Vgl. außerdem Colin Heywood, *A History of Childhood. Children and Childhood in the West from Medieval to Modern Times*, Cambridge 2001, S. 53-55.

145 O. A., *Der Verein der heiligen Kindheit*, Wien 1855, S. 26.

146 O. A., *Der Verein der heiligen Kindheit*, Aachen 1852, S. 25. Vgl. außerdem Kaell, *The Holy*, S. 838-840.

147 O. A., *Über die besonderen Gaben zur Loskaufung von Heidenkindern*, in: O. A., *Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins*, Aachen 1895, S. 49 f., hier S. 49.

148 Das Handbuch erklärte die Praxis wie folgt: »[D]ie Mitglieder des Werkes sollen auch noch gewissermaßen die Paten und Patinnen, also gleichsam die geistlichen Väter und Mütter der zu taufenden armen Heidenkinder werden. Deshalb ist vom Anfang des Vereins an den Mitgliedern die Vergünstigung gewährt worden, daß alljährlich

der *Heiligen Kindheit* und verschiedenen Missionen belegen, dass es sich bei Loskauf und Patenschaft um mehr als ein bloßes Instrument der Spendenwerbung handelte. So gab etwa der Aachner Vereinsdirektor Alois Oster (1868-1949) dem Südafrikamissionar Pater Schmitz im Mai 1914 zu verstehen, dass er eine zweckgebundene Spendensumme nur auszahlen könne, wenn dieser sich verpflichte, »24 Heidenkinder zu taufen, welche die untenstehenden Namen erhalten müssen«. ¹⁴⁹ Insgesamt legen die Quellen nahe, dass das *Werk der Heiligen Kindheit* diese Form der transnationalen Patenschaft als eine Art Bindung über Grenzen interpretierte und propagierte, die über den bloßen Moment des ›Retten‹ hinauswies. Die Patenschaft erzeugte die religiöse Vorstellung längerfristiger Bande, die über das Leben hinauswiesen und auch nach dem Tod bedeutsam waren. Getaufte verstorbene Kinder in China konnten demnach zu potenziell mächtigen und jedenfalls mobilen Schutzengeln werden und für ihre ›Retter‹ und ›Retterinnen‹ in Europa Gutes bewirken. ¹⁵⁰ Welch große Bedeutung die Patenschaft für Unterstützer und Unterstützerinnen bekommen konnte, wird am Beispiel der Ordensgründerin Helena Stollenwerk (1852-1900) ersichtlich, die als Siebenjährige durch das Los zur Patin eines Mädchens in China geworden war. Einer Mitschwester und Ordenshistorikerin zufolge empfand sie diesen Umstand »als ein Band[,] das sie mit dem Fernen Osten fest verknüpfte«, was u. a. dazu führte, dass die ›armen Kinder Chinas‹ nicht nur zentral in ihren Gebeten figurierten, sondern die junge Helena angeblich bis in ihre Träume verfolgten. ¹⁵¹

Für eine Kulturgeschichte der transnationalen Wohltätigkeit ist die Adaption und Erweiterung des Loskaufs deshalb relevant, weil sie transnational orientierten Handlungen des wohlätigen Gebens eine performative Dimension verlieh. Aus Sicht der Spendenden trug die Gabe eines bestimmten Betrags zur ›Rettung‹ eines Kinds bei, das durch die Bestimmung seines Geschlechts bzw. seiner Herkunft und die Namensgebung zum Individuum wurde. Der Vereinslogik zufolge kam dieses Kind in christliche Obhut und erhielt dort mindestens die Taufe sowie, sofern es überlebte, eine christliche Erziehung. Auf diese Weise wurde die ›Rettung‹ eines Kinds im medialen Raum der Vereine zu einem steuerbaren Gut, das erworben werden konnte. Spender und Spenderinnen konnten ihre Gaben an den Zweck des Loskaufs binden und (zumindest theoretisch) ¹⁵²

der vierte Teil ihrer Taufnamen auch als Taufnamen für die Heidenkinder bestimmt wird.« O.A., Handbüchlein des Werkes der heiligen Kindheit, Aachen 1907⁶, S. 23.

149 Archiv des Kindermissionswerks, Copir-Buch 2, 1914-1919, Alois Oster an Pater Schmitz, 23. 5. 1914.

150 Kaell, *The Holy*, S. 840-846.

151 Assumpta Volpert, *Ein Rebenhang im Wahren Weinberg. Geschichte der Missionsgenossenschaft der Dienerinnen des Heiligen Geistes 1889-1951*, Steyl 1951, S. 6 f.

152 Einige Listen im Archiv des *Werks der Heiligen Kindheit* legen zumindest nahe, dass die deutsche Vereinsleitung tatsächlich auch Namen sammelte und mit den Einnahmen nach Paris übermittelte. POSI, Série E, 2 Allemagne, 1912.

bestimmen, in welchem Teil der Welt sie einen Jungen oder ein Mädchen ›retten‹ wollten sowie auf welchen Namen das Kind getauft werden sollte. Vergleichbare Praktiken fanden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vereins- und konfessionsübergreifend Anwendung.¹⁵³

Für das deutsche *Werk der Heiligen Kindheit* lässt sich belegen, dass solche medial vermittelten Vorstellungen des ›Rettens‹ tatsächlich wirksam werden und sich als effektive Gaben materialisieren konnten. Dies gilt für die späten 1860er und frühen 1870er Jahre, als es den geografischen Fokus seiner Aktivitäten und Berichterstattung sukzessive auf neue missionarische Arbeitsfelder in anderen Weltregionen erweiterte. Die »Jahrbücher« berichteten damit erstmals über die Missionstätigkeit auf Sansibar – ein Umstand, der sowohl mit der (Missions-) Geschichte der Insel als auch mit der engen Verbindung zwischen dem *Werk der Heiligen Kindheit* und der französischen *Missionsgesellschaft vom Heiligen Geist*¹⁵⁴ zu erklären ist, die dort seit 1863 aktiv war.

Sansibar bildete Anfang der 1860er Jahre einen Knotenpunkt des internationalen Handels; seine Hauptstadt beherbergte einen wichtigen Markt, auf dem bis zur Schließung auf Druck Großbritanniens 1873 auch Sklaven und Sklavinnen vom Festland gehandelt wurden. Der Sklavenmarkt in Sansibar-Stadt erlangte in Europa große Bekanntheit. Dem Historiker Jonathon Glassman zufolge galt die Insel ab den 1870er Jahren als Emblem für beides, den sogenannten afrikanischen Sklavenhandel und die britische ›Zivilisierungsmission‹, diesen abzuschaffen.¹⁵⁵ Grund für diese Bekanntheit waren die vielen internationalen Händler, Diplomaten, Missionare und Reisenden, die das Sultanat besuchten und als eine exotische Mischung von orientalischem Despotismus und westlich-orientiertem ökonomischem Fortschritt beschrieben, wobei sie auch den offenen Handel mit Menschen kommentierten.¹⁵⁶ Unter ihnen waren auch bekannte Missionare wie David Livingstone (1813-1873), der Sansibar Mitte des 19. Jahrhunderts als Ausgangspunkt für seine Expeditionen genutzt und in seinen breit rezipierten Schriften über die Brutalität des Sklavenhandels berichtet hatte.¹⁵⁷

153 Auch die Berichte des *Vereins zur Unterstützung* und der evangelischen NMG belegen die Vergabe von Taufnamen. Von den erwähnten 36 Spendern und Spenderinnen von Loskäufen in der Erzdiözese Köln 1879 haben 33 Taufnamen beigelegt. O.A., Rechenschaftsbericht für das Berichtsjahr 1879, S. 57-63.

154 Der vollständige Name des 1703 gegründeten Ordens lautet *Missionsgesellschaft vom Heiligen Geist unter dem Schutz des Unbefleckten Herzens Mariens*, dessen Mitglieder oft auch als *Spiritaneer* bezeichnet werden.

155 Jonathon Glassman, Racial Violence, Universal History, and Echoes of Abolition in Twentieth-Century Zanzibar, in: Derek R. Peterson (Hrsg.), *Abolition and British Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic*, Athens 2010, S. 175-206, hier S. 176 f.

156 Ebd.

157 Ebd. Vgl. außerdem Jonathon Glassman, *War of Words, War of Stones. Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar*, Bloomington und Indianapolis 2011, S. 1; Derek R. Peterson, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *Abolition and British*

Auch für die *Missionsgesellschaft vom Heiligen Geist* spielte der Sklavenmarkt von Beginn an eine wichtige Rolle. Sie kaufte Sklavenkinder, um diese zu ›retten‹ und ihre neu errichteten Schulen zu füllen. Die Mission setzte in den 1860er Jahren große Hoffnungen auf diese Kinder und sah sie als Grundlage für den Aufbau katholischer Gemeinden.¹⁵⁸ Darüber hinaus nutzte sie befreite Sklavenkinder in der Spendenwerbung. Während bereits die ersten Missionare über den »abscheulichen Handel« mit Menschen nach Europa schrieben, um finanzielle Unterstützung zu generieren, erwies sich die Idee und Praxis des Loskaufs erneut als besonders ertragreich.¹⁵⁹ Eine Studie zur *Missionsgesellschaft vom Heiligen Geist* in Ostafrika zitiert beispielsweise einen an katholische Kreise in Frankreich gerichteten Bericht, der nicht nur die Brutalität des Sklavenmarkts skizzierte, sondern auch von versklavten Kindern erzählte, die die Missionare erwartungsvoll anblicken und selbst zur › Rettung‹ auffordern würden (»Blanc, achète-moi!«).¹⁶⁰ Solche Berichte erzeugten moralischen Handlungsdruck. Ihre Verfasser verwiesen teilweise auch auf die Qual, die sie selbst empfanden, wenn sie solchen Aufforderungen aufgrund fehlender Mittel nicht nachkommen konnten. Darüber hinaus sandte die Mission Fotos losgekaufter Kinder nach Frankreich, die sie als »lebende Skelette« bezeichnete und ebenfalls in der Spendenwerbung nutzte.¹⁶¹ Schließlich konstatierten einzelne veröffentlichte Berichte aus Sansibar, dass befreite Sklavenkinder selbst Mittel für den Loskauf weiterer Kinder sammeln würden.¹⁶²

Im deutschsprachigen Raum fanden in den 1860er und 1870er Jahren insbesondere die Berichte des Vorstehers der Sansibarmission, Antoine Horner (1827-1880), Verbreitung, die von mehreren Priestern, Orden und wohltätigen Vereinen ediert, übersetzt und veröffentlicht wurden.¹⁶³ Horner erzählte darin ebenfalls von den Leben und Leiden versklavter Kinder und bekräftigte katholische Loskaufambitionen.¹⁶⁴ Auch die »Jahrbücher des Werks der Heiligen

Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic, Athens 2010, S. 1-37, hier S. 6 f.; Eve M. Troutt Powell, *A Different Shade of Colonialism. Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*, Berkeley 2003, S. 138 f.; Ribi Forclaz, *Humanitarian*, S. 19. Auch katholische Zeitgenossen zitierten Livingstone. Jean Gaume (Hrsg.), *Reisen in Zanguebar in den Jahren 1867 und 1870* von P. Horner, Regensburg 1873, S. 45.

158 Kollman, *The Evangelization*, S. 90-101.

159 Gaume (Hrsg.), *Reisen*, S. 42.

160 Kollman, *The Evangelization*, S. 93.

161 Ebd.

162 Ebd., S. 121-123.

163 Horner's Texte wurden in diversen Ausgaben und Übersetzungen veröffentlicht. Gaume (Hrsg.), *Reisen*; Gebhard Schneider, *Die Katholische Mission von Zanguebar. Thätigkeit und Reise des P. Horner, Missionärs aus der Congregation vom hl. Geist und hl. Herzen Mariä*, Regensburg 1877.

164 Eine Veröffentlichung zitierte Horner wie folgt: »Die reinste Verthierung erscheint auf allen Gesichtern dieser Unglücklichen, die Kniee mit den Armen umfassend, damit der Leib in Folge der Schwäche nicht rückwärts falle, sitzen sie da, und haben

Kindheit« von 1871 enthielten Auszüge aus seinen Texten und Briefen, die den Loskauf als effektive ›Rettung‹ propagierten:

Wenn man, wie wir, den Schmerz hat, den Sklavenmarkt täglich vor Augen zu haben, dann erst ist man im Stande, das große Werk zu begreifen und das große Verdienst zu ermessen, welches mit der Loskaufung der armen Sklaven, dieser unglücklichen Schlachtopfer, verbunden ist.¹⁶⁵

Horners Berichte aus Sansibar entfalteten im Rahmen der »Jahrbücher« handlungsleitendes Potenzial: Sie initiierten zweckgebundene Handlungen des Gebens. Nachdem das dritte Heft von 1871 mehrere Auszüge mit berührenden Beschreibungen menschlichen Leidens auf dem Sklavenmarkt unter den Vereinsmitgliedern verbreitet hatte,¹⁶⁶ veröffentlichte bereits die erste Ausgabe des Folgejahres eine mehrseitige Liste mit Spenden, die »für den Hochw. P. Horner, zum Loskauf armer N[...]sklaven auf dem Sklavenmarke von Zanzibar« eingegangen seien.¹⁶⁷ Das dritte Hefts 1872 konstatierte sogar, dass Horners Berichte aus Sansibar im Vorjahr eine »allgemeine Begeisterung« ausgelöst hätten, welche sich auch in wohltätigen Handlungen gezeigt habe, da »schon allein aus Deutschland« über 2.200 Thaler für den Loskauf eingegangen seien: »Aus allen Gegenden Deutschlands strömten die Gaben, von Arm und Reich, von Nah und Fern, von Priestern, Seminaristen, ganzen Familien, armen Dienstboten, Arbeiterinnen, Tagelöhnern.«¹⁶⁸ Auch später verzeichnete Spendeneingänge zeigen, dass es dem *Werk der Heiligen Kindheit* mit der gezielten Veröffentlichung von Horners Texten in der Vereinszeitschrift offenbar

nichts Menschliches an sich, als den Ausdruck unaussprechlichen Leidens.« Gaume (Hrsg.), *Reisen*, S. 50.

165 Antoine Horner, Auszug aus einem Briefe des hochw. P. Horner, Missionar in Zanguebar in Africa, in: *Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit* 3 (1871), S. 83-85, hier S. 83. In Anbetracht solcher Passagen überrascht es nicht, dass der Herausgeber der 1873 erschienenen Schrift »*Reisen in Zanguebar*« Horner in der Tradition des inzwischen verstorbenen Nicolò Olivieri verortete. Er bezeichnete die *Pia opera* einleitend als »menschenfreundliche Unternehmung« und stellte sowohl Olivieri als auch Horner in eine lange christliche Tradition des Sklavenloskaufs. Gaume (Hrsg.), *Reisen*, S. 5f.

166 »Wie viele unserer Christen in Europa würden bis zu Thränen gerührt sein, wenn sie mit ihren eigenen Augen das ganze Elend der armen, unglücklichen Sklaven ansehen und ermessen könnten, die wie das verächtliche Vieh behandelt und öffentlich auf dem Markte von Zanzibar verkauft werden! – Man findet sie in gänzlicher Nacktheit, abgemagert wie Skelette und in einem solchen Zustande, daß dieser Anblick auf das härteste, gefühlloseste Herz Eindruck machen muß, so zwar, daß es nicht widerstehen kann und vom größten Mitleid bewegt und hingerissen wird.« Antoine Horner, Auszug aus einem anderen Briefe des hochw. P. Horners, in: *Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit* 3 (1871), S. 85-91, hier S. 88f.

167 *Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit* 1 (1872), S. 41-47.

168 O. A., Wichtige Nachricht, die Mission in Zanguebar betreffend, in: *Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit* 3 (1872), S. 227f.

gelang, Sansibar als Ort wohlütigen Handelns zu etablieren und entsprechende Spenden einzuwerben. Damit wird deutlich, dass die Verbreitung bestimmter Erzählungen von Bedürftigkeit und Hilfe im Vereinskontext wohlütige Handlungsräume mitbestimmte. Solch zweckgebundene Gaben für den Loskauf versklavter Kinder können als Ausdruck einer spezifischen – narrativ gerahmten und kulturell erlernten – Praxis des ›Rettens‹ interpretiert werden.

Das *Werk der Heiligen Kindheit* war damit nicht alleine. Auch andere Organisationen generierten in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts zweckgebundene Spenden für einzelne Kinder in fernen Ländern. Evangelische Missionsgesellschaften griffen (zumindest zeitweise) ebenfalls auf den Loskauf zurück, um ihre neu errichteten Missionsschulen zu füllen und Spenden einzuwerben. So auch die NMG, die 1862 mit der sogenannten Kinderkasse nicht nur in Bremen einen eigenen Spendentopf für den Loskauf in Westafrika einrichtete, sondern parallel dazu auch ein einigermaßen elaboriertes System transnationaler Spendenpatenschaften aufbaute. Seit 1847 in Westafrika aktiv, war es der NMG erst in den 1850er Jahren gelungen, in den Gebieten des heutigen Ghana und Togo dauerhaft Stationen in Keta (1853), Waya (1856), Anyako (1859) und Ho (1859) zu errichten.¹⁶⁹ 1859 begannen die Missionare vor Ort, unfreie Kinder los- bzw. – um die Sprache der NMG zu verwenden – ›freizukaufen‹. Das missionsstrategische Ziel war dabei ein doppeltes: Einer Studie von Sonja Sawitzki zufolge ging es der NMG erstens darum, die bislang sehr bescheidene Zahl der Taufkandidaten und -kandidatinnen zu erhöhen. Die Zahl afrikanischer Christen und Christinnen in Westafrika war mit sieben im Jahr 1855 hinter allen Erwartungen zurückgeblieben und die Missionsarbeit erforderte angesichts der zeitgleich zu verzeichnenden sieben Todesfälle unter dem europäischen Personal eine neue Legitimation. Deshalb konzentrierte man sich Ende der 1850er Jahre auf den Freikauf von Kindern, die man christlich erziehen und zu den Grundpfeilern einer avisierten christlichen Gemeinde machen wollte.¹⁷⁰ Zweitens sah die NMG im Freikauf ein Instrument, um ihre Unterstützer und Unterstützerinnen enger an die Mission zu binden und aktiv zu beteiligen.¹⁷¹ Die

169 Zu den Anfängen der NMG in Westafrika vgl. Alsheimer, *Zwischen*; Sonja Sawitzki, *Ho/Wegbe*. Die Etablierung einer Missionsstation in West-Afrika, Bremen 2002; Kokou Azamede, *Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884-1939*, Stuttgart 2010; Werner Ustorf, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989.

170 Die Missionare projizierten große Hoffnungen auf die Kinder und teilten dies ihren Unterstützern in Bremen über das Monatsblatt auch mit. »Darum [...] setzen wir keine geringe Hoffnung auf diese Kinder. Was kann nicht aus dieser Schaar junger N[...], aus deren Mund sich der Herr ja auch ein Lob zubereiten will, werden? Welchen Segen können sie nicht empfangen und geben, wenn sie unter treuer christlicher Hut und Pflege aufwachsen?« Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 141/12 (1862), S. 628.

171 Sawitzki, *Ho/Wegbe*, S. 26.

sogenannte Kinderkasse basierte auf dem Prinzip, dass Personen oder Gruppen in Bremen den Freikauf einzelner Kinder in Westafrika finanzierten und im Gegenzug dafür deren Tauf- und Familiennamen bestimmen durften.¹⁷² Anders als in den katholischen Vereinen, in denen eine punktuelle Vorstellung von ›Retten‹ (durch die Kombination von Loskauf und gegebenenfalls Nottaufe) klar im Zentrum stand, avisierte die NMG eine längerfristig angelegte Idee von ›Helfen‹, indem sie die Notwendigkeit einer fortdauernden Versorgung und Erziehung betonte. Deutsche Spender und Spenderinnen sollten nicht nur für den Freikauf, sondern auch für den Unterhalt der Kinder aufkommen. Im Gegenzug würden sie durch die NMG regelmäßig Informationen über ›ihre Kinder‹ in Westafrika erhalten.

Der Auf- und Ausbau dieser Spendenpraxis in der NMG konnte gelingen, weil sie mit dem »Monatsblatt« seit den 1840er Jahren ein Printmedium etabliert hatte, über das sie regelmäßig mit ihren Unterstützerkreisen kommunizierte. Das »Monatsblatt« war der zentrale Ort, an dem norddeutsche Christen und Christinnen westafrikanischen Sklavenkindern ›begegneten‹ und wo sie erfuhren, wie sie aktiv zu dem beitragen konnten, was viele als eine entscheidende Verbesserung der Lebens- und Glaubensumstände dieser Kinder verstanden. So warb beispielsweise ein Artikel im Sommer 1861 für den Freikauf und konstatierte, dass mit den bis dato gesammelten Geldern demnächst circa 150 Kinder auf den Missionsstationen »nach viel Elend und Angst und den allerschrecklichsten Erfahrungen eine Friedensstätte« finden würden.¹⁷³ Gleichzeitig berichtete das »Monatsblatt« wiederholt über wohltätige Handlungen zugunsten einzelner Kinder; es veröffentlichte Aufstellungen über Sach- und Geldspenden sowie ihre Zwecke und Herkunft. Die Januarausgabe von 1861 verwies beispielsweise auf »10 Thlr. 60 Gr. für von Kindern gebrachte Rosenblätter und Kartoffeln nebst 24 Thlr. 12 Gr. zum Loskauf eines N[...]knaben. Name Johannes Sonntagsfreude«.¹⁷⁴ Ein 1862 veröffentlichtes Verzeichnis aller bis dato finanzierten Freikäufe listete wiederum ein Kind unter dem Namen »Sonntagsfreude«, für das insgesamt 35 Thaler aus dem Bremer Stadtteil Oberneuland eingegangen waren.¹⁷⁵ Der gewählte Familienname »Sonntagsfreude« verwies in diesem Fall vermutlich auf einen Sonntagskreis o. Ä., der die Summe aufgebracht

172 Ebd. Vgl. außerdem Alsheimer, *Zwischen*, S. 59-64; Rainer Alsheimer, *Bild als missionarisches Traktat. Protestantische Fotos des 19. Jahrhunderts aus Westafrika*, in: Irene Ziehe/Ulrich Hägele (Hrsg.), *Fotografien vom Alltag – Fotografieren als Alltag*, Münster 2004, S. 149-166; Katharina Stornig, *Authentifizierung kultureller Begegnungen durch Fotografie*, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 66/2 (2016), S. 207-228.

173 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 126/11 (1861), S. 571.

174 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 121/11 (1861), S. 520.

175 O. A., *Verzeichnis der aufgegebenen Namen und der losgekauften Kinder*, in: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 144/12 (1862), S. 629.

hatte.¹⁷⁶ In den meisten Fällen deutete der verzeichnete Familienname auf den Namen oder die Herkunft der – individuell oder in Gruppen – Spendenden. Demnach lebten in den 1860er Jahren in Westafrika ca. 100 Kinder mit Namen wie August Blumenthal, Johannes Oldenburg oder Samuel Blankenese.¹⁷⁷

Die überlieferten Dokumente zur Kinderkasse belegen, dass diese Praxis des Helfens in der NMG individualisiert war. Das einzelne Kind und seine angenommenen Bedürfnisse (betreffend Loskauf, Nahrung, Kleidung etc.) bildeten den zentralen Bezugspunkt. Das Kassabuch zeigt, dass die wohlthätigen Gaben über die Finanzierung von Freikäufen hinausreichten. Für einen Jungen namens Kwasi, der 1859 mit der Spende eines Pastors Daitjen aus Seehausen für 40 Thaler freigekauft und anschließend auf den Namen Karl (bzw. Carl) Seehausen getauft wurde, gingen zwischen August 1862 und Dezember 1872 regelmäßig personengebundene Spenden ein. Der genannte Pastor Daitjen (laut Kassabuch auch Deetjen) übermittelte als Pate und Namensgeber in Abständen von wenigen Wochen bis Monaten oder Jahren Mittel für den Unterhalt des Jungen, der auf der Missionsstation in Wegbe untergebracht war.¹⁷⁸ Dem letzten Eintrag zufolge, hatte der Pastor im Dezember 1872 zudem die NMG darum gebeten, von Karls »Befinden und Wirken Nachricht geben zu wollen«.¹⁷⁹ Insgesamt geht aus den überlieferten Dokumenten hervor, dass einzelne Spender und Spenderinnen oder Spendengruppen in der Tat längerfristig für den Unterhalt und die Verpflegung ›ihrer Kinder‹ aufkamen bzw. sammelten. Manche übermittelten zudem Sachspenden, wie etwa Kleidung oder Spielsachen, für Westafrika.¹⁸⁰ Damit erfüllten sie die Erwartungen der NMG, die im »Monatsblatt« nicht nur an eine Art ›elterliche‹ Verantwortung, sondern auch an elter-

176 Zumindest lässt sich ein entsprechendes Vorgehen für ein sogenanntes Montagskränzchen feststellen, dessen Mitglieder den Freikauf und die Verpflegung eines Mädchens finanzierten, das auf den Namen Susanna Montag getauft werden sollte. Ebd.; StAB, 7.1025 Norddeutsche Missionsgesellschaft, 84/5 Sklavenfreikauf (»Kinderkasse«) 1862-1875.

177 Ebd.; o. A., Verzeichnis.

178 StAB, 7.1025, 84/5, S. 1-70.

179 Ebd., S. 70.

180 Das »Verzeichnis der im März, April, Mai und Juni eingegangenen Gaben« 1862 listete u. a. die folgenden Güter: »5 Kleider, 2 Tücher, 4 Kittel, 1 Schürze, 3 Kittel und 3 Hosen für August Blumenthal; 2 zinnerne Löffel und eine do. Schüssel, 3 Paar Socken, 1 Paar Socken, 1 Paar Kinderstrümpfe.« Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 139/12 (1862), S. 609. Bei dem erwähnten »August Blumenthal« handelte es sich um einen Jungen, der dem Verzeichnis zufolge im Dezember 1859 durch die Mittel eines Spendenkreises in Blumenthal freigekauft worden war. O. A., Verzeichnis. Der Herausgeber des »Monatsblatts« konstatierte zudem 1861, dass einige konfirmierte Mädchen »immer den 2. Montag im Monat, Nachmittags von 4 Uhr an« in sein Haus kämen »und helfen, die nackenden zu kleiden«, während er ihnen aus dem »Monatsblatt« vorlese. Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 126/11 (1861), S. 571-574, hier S. 572.

liches Wissen appellierte: »Die Kinder brauchen allerlei, wie ja jeder Vater weiß[,] und die Geber werden die Kinder als ihre Kinder ansehen.«¹⁸¹

Die NMG beförderte die Individualisierung des Helfens in den 1860er Jahren, indem sie die losgekauften Kinder in den Berichten im »Monatsblatt« namentlich erwähnte und Paten und Patinnen auf diesem Weg mit Informationen über den Aufenthalt und die Entwicklung »ihrer« Kinder versorgte. Das Inhaltsverzeichnis wies Nennungen einzelner Kinder aus, wodurch sich lesende Spender oder Spenderinnen gezielt über das unterstützte Kind informieren konnten.¹⁸² Schließlich produzierten NMG-Missionare in den frühen 1860er Jahren auch einige Fotos losgekaufter Kinder, die sie anschließend nach Bremen sandten, wo sie reproduziert und verbreitet wurden. Aus Sicht des Herausgebers des »Monatsblatts« entfalteten diese Fotos in Bremen große Wirkung, da sie den Spendenden gewissermaßen vor Augen führten, was die Erzählungen seit Jahren behaupteten. Er reagierte nicht nur mit großem Enthusiasmus auf die ersten ihm vorliegenden Fotos aus Westafrika, sondern interpretierte diese auch als eine Art Beweis für die Effektivität des Helfens aus der Ferne:

[...] was geht Einem alles durch's Herz, wenn man beim Ansehen der großen und kleinen schwarzen Gestalten daran denkt, noch vor wenig Jahren wußten sie Nichts von dem Herrn, der sie theuer erkauf hat; sie waren meistens arme Sklaven, und welchem Loose wären sie entgegen gegangen! Und nun sind sie in Christenpflege, stehen da von der Liebe losgekauft, bekleidet und versorgt und werden unterwiesen in dem Worte, das unsere Seelen kann weise machen zur Seligkeit!¹⁸³

Während die Fotos freigekaufter Kinder für den Herausgeber des »Monatsblatts« die vielfach wiederholte Erzählung von Bedürftigkeit und Hilfe einerseits beglaubigte, maß er ihnen andererseits eine erweiterte Bedeutung bei. Er ging davon aus, dass die Fotos gerade für Loskaufende in Bremen besonders wichtig seien, denn: »Die, welche Kinder losgekauft und Kittel und Kleider für sie genäht haben, haben sicher nicht daran gedacht, daß sie noch einmal die Kinder und gar in diesen Kleidern sehen würden.«¹⁸⁴ Dies legt wiederum nahe, dass Fotos in der Herstellung und Aufrechterhaltung individualisierter Spendenbeziehungen über geografische Distanz hinweg bereits in den 1860er Jahren wichtige Funktionen erfüllten.¹⁸⁵ Sie beglaubigten die Existenz (individualisierter) Objekte des Helfens und erzeugten Nähe. Der Herausgeber des »Monatsblatts« imaginierte sogar, wie die Lippen der fotografierten Kinder, an einer Bremer Wohnzimmer-

181 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 141/12 (1862), S. 628.

182 Inhaltsverzeichnis des Monatsblatts der Norddeutschen Missionsgesellschaft 13 (1863), S. 695 f.

183 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 153/13 (1863), S. 665.

184 Ebd.

185 Vgl. Stornig, Authentifizierung.

wand hängend, »ohne sich zu bewegen« ihre Betrachter und Betrachterinnen adressierten:

Wir haben noch viele schwarze Brüder und Schwestern, denen geht es nicht so gut als uns; das weißt Du doch? Und weißt Du auch, daß der Herr Jesus Christus gesagt hat: wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf?¹⁸⁶

Die NMG stand mit dem Glauben an die Wirkmacht (individueller) Fotografien ›ferner Kinder‹ in der Spendenwerbung nicht alleine. Auch katholische Vereine erkannten in der technischen Bildproduktion großes Potenzial. So legten etwa die Missionare auf Sansibar ihren Bittbriefen nach Europa ebenfalls schon früh Fotos ›geretteter Kinder‹ bei.¹⁸⁷ Die »Jahrbücher« warben 1875 für den Verkauf einer Fotografie von Antoine Horner mit einem Jungen namens Ferdinand, der einige Jahre zuvor durch die Mittel des *Werks der Heiligen Kindheit* in Sansibar losgekauft worden sei.¹⁸⁸ Einem Bericht des *Vereins zur Unterstützung* von 1868 zufolge habe sogar Pius IX. um ein Foto der ehemaligen Sklavenkinder gebeten, die ihn auf der Durchreise in Rom besucht hatten.¹⁸⁹

Das Beispiel der NMG verweist auf die konfessionsübergreifende Adaption von Loskauf und Patenschaft in der Spendengenesse. Gleichzeitig macht es deutlich, dass beides auf einer medialen Erzeugung von Bedürftigkeit und Hilfe beruhte, die den Umständen in Westafrika nicht gerecht wurde. Am Ende erwies sich der Freikauf als eine – in der Spendenwerbung wirkmächtige – Fiktion von effektiver Hilfe: Die übermittelten Summen und Namen überstiegen die in Westafrika de facto durchgeführten Loskäufe deutlich. Einem Artikel zufolge waren in der Bremer Zentrale bis 1862 bereits Mittel für 117 Loskäufe eingegangen, von denen allerdings bislang nur 69 durchgeführt worden waren. Der Verfasser gab zu bedenken, »daß noch nicht für alle Namen Kinder da sind«, und versicherte, dass man in der nächsten Zeit entsprechend freikaufen würde.¹⁹⁰ Offenbar gab es lange Wartezeiten. Beispielsweise bestätigte erst ein Artikel aus dem Sommer 1865 den Freikauf des erwähnten Johannes Sonntagsfreude,¹⁹¹ dessen Loskaufsumme bereits im Dezember 1859 eingegangen war.¹⁹²

186 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 153/13 (1863), S. 666.

187 Kollman, *The Evangelization*, S. 93 f.

188 Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit 2 (1875), S. 49.

189 Daniel Comboni, *Die erste schwarze Colonie Central-Africa's zu den Füßen Pius IX.*, in: *Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder* (1868), S. 40-66, hier S. 58.

190 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 141/12 (1862), S. 628.

191 O. A., Anyako, in: *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* 180/15 (1865), S. 787.

192 Bei Johannes handelte es sich dem Artikel zufolge um einen etwa siebenjährigen Jungen aus dem Landesinneren, der »recht artig und lieb« sei, »große Freude an seinem ABC« habe und bereits fließend das in der Mission gebräuchliche Ewe spreche, obwohl es nicht seine Muttersprache sei. Ebd.

Diese Divergenz zwischen der Finanzierung und der Durchführung von Loskäufen zeigt, dass Letztere zwar in der in Bremen verbreiteten Vorstellung von wohlütigem Handeln (und damit in der Spendenwerbung) sehr erfolgreich funktionierten, jedoch nicht in Westafrika. Wie Rainer Alsheimer im Rückgriff auf unveröffentlichte Quellen und die Lebenserinnerungen freigekaufter Kinder argumentierte, existierten im westafrikanischen Einflussgebiet der NMG keine Sklavenmärkte, die unabhängig von der Mission florierten. Vielmehr seien dort »Kinder und Jugendliche direkt für die Mission gefangen genommen und versklavt« worden.¹⁹³ Demnach habe sich im Umfeld der Stationen ein Markt für Kinder gebildet und die NMG durch ihre Freikaufpraxis wesentlich dazu beigetragen, genau die Form von Bedürftigkeit zu kreieren bzw. auszuweiten, für deren Linderung sie in Norddeutschland mobilisierte. Während der Vorwurf einer Beförderung des Handels durch den »Freikauf« bereits Anfang der 1860er Jahre geäußert wurde, sollte es noch einige Jahre dauern, bis man einen Kurswechsel einleitete.¹⁹⁴ Erst 1867 kündigte das »Monatsblatt« an, dass man ab sofort keine Spenden und Namen für neue Freikäufe mehr entgegennehme. Allerdings mahnte es gleichzeitig, Unterhaltszahlungen für bereits losgekaufter Kinder fortzusetzen, da die »Kasse« mangels Eingänge »der Unterstützung« bedürfe.¹⁹⁵ Darüber hinaus konnten Spendende ihre Gaben weiterhin einzelnen Kindern widmen, die ihnen im »Monatsblatt« begegneten: »Freunden, die ihre Liebe einem bestimmten Kinde zuwenden wollen, weisen wir gerne ein Kind nach, das seine Pfleger vergessen oder auch ein freies Schulkind, für das sie sorgen können.«¹⁹⁶

Die NMG begründete die Beendigung des Freikaufs einerseits mit der langen Warteliste von »zu rettenden« Kindern und verwies andererseits auf missionsstrategische Überlegungen. Da die rasch wachsende Zahl losgekaufter Kinder die Missionsschulen gefüllt und sich zudem die Zahl der »freien Kinder« auf den Stationen erhöht habe, sah man keinen Bedarf mehr, die Praxis fortzusetzen.¹⁹⁷ Was die veröffentlichten Texte allerdings nicht erwähnten, ist die Tatsache, dass die NMG in Westafrika seit den 1860er Jahren selbst mit der Institution der Sklaverei in Verbindung gebracht wurde. Afrikanischen Beobachtern und Beobachterinnen sowie Betroffenen erschien die neugewonnene Freiheit oft eher als ein Postulat der Mission als ein neugewonnenes Gut.¹⁹⁸ Sawitzki zufolge

193 Alsheimer, *Zwischen*, S. 59.

194 Das Monatsblatt thematisierte 1862 zwar kurz die Frage, »ob wir mit solchem Loskauf nicht die Sklaverei beförderten oder doch den Schein des Sklavenhandels auf uns zögen«, erklärte beides jedoch als unzutreffend. Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 141/12 (1862), S. 628.

195 O. A., Verschiedenes, in: Beilage zum Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 195/17 (1867), S. 865.

196 Ebd.

197 Ebd.

198 Ustorf, *Die Missionsmethode*, S. 186 f.

betrachteten einige Afrikaner und Afrikanerinnen die freigekauften Kinder in Ho als »Missionssklaven«. ¹⁹⁹ Ähnlich wie in den zuvor diskutierten katholischen Beispielen wurden die Kinder oft nicht über ihren freien Status informiert, sondern unter Zwang auf den Missionsstationen gehalten. ²⁰⁰ Die Deutung und Bedeutung von ›Sklaverei‹ und ›Freiheit‹ sowie die mit beidem verknüpften Vorstellungen von ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹ in der transnationalen Spenden-genese wurden demnach auch im Kontext der NMG durch die Perspektive der Helfenden bestimmt.

Für eine längere Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit erscheinen insbesondere die Parallelen in den Praktiken, Erzählungen und Deutungen in den verschiedenen Organisationen bedeutsam. In den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts lässt sich vereins- und konfessionsübergreifend ein Trend zur Kommerzialisierung und Individualisierung der kinderorientierten Wohltätigkeit feststellen. Dies geschah im selbstreferentiellen Rahmen der Vereine und der von ihnen verbreiteten Geschichten, Glaubensvorstellungen und Praktiken, welche andere (z. B. politische, rechtliche oder soziale) Aspekte, Definitionsfragen, Eigeninteressen oder komplexe Problemlagen weitestgehend ausblendeten. Ein Akt des Spendens wurde durch die Verknüpfung mit dem transnationalen Loskauf zu einem moralisch, religiös und vermutlich auch emotional aufgeladenen Akt des ›Rettens‹. ²⁰¹ Mit solchen individualisierten Spendenpraktiken nahmen christliche Vereine einige Entwicklungen vorweg, die die Forschung lange als Innovationen des 20. Jahrhunderts darstellte. Dies gilt beispielsweise für die transnationale Spendenpatenschaft, die oft als Produkt neuer PR-Abteilungen und Strategien einer bewusst emotionalisierenden Spendenwerbung beschrieben und mit Verweis auf die veränderte Qualität eines zunehmend umkämpften Spendenmarkts seit den 1960er Jahren betrachtet wurde. ²⁰² Als Spendenpate oder -patin darf man in diesen Programmen mitbestimmen, ›was für ein Kind‹ (bzgl. Geschlecht, Herkunft und manchmal auch Alter) man gerne unterstützen möchte; für eine regelmäßige Spende erhält man Informationen, Fotos und Berichte über dessen Entwicklung. ²⁰³ Die Untersuchung der Aktivitäten christlicher Vereine macht nicht nur die langen

199 Sawitzki, Ho/Wegbe, S. 71. Vgl. außerdem Martin Papst, *Mission und Kolonialpolitik. Die Norddeutsche Missionsgesellschaft an der Goldküste und in Togo*, München 1988, S. 515f.

200 Alsheimer, *Zwischen*, S. 60. Für die ebenfalls in Westafrika tätige *Basler Mission* vgl. Catherine Koonar, *Using Child Labor to Save Souls. The Basel Mission in Colonial Ghana, 1855-1900*, in: *Atlantic Studies. Global Currents* 11/4 (2014), S. 536-554.

201 Ein katholischer Autor und Anhänger Olivieris bezeichnete diesen 1873 lobend als »Kaufman neuer Art«. Gaume (Hrsg.), *Reisen*, S. 5.

202 Suski, *Children*, S. 213; Lingelbach, *Spenden*, S. 354. Wichtige Ausnahmen bilden Taithe, *Pyrrhic*, S. 169 f.; Kaell, Christian; Hillary Kaell, *The Long History of Child Sponsorship, c. 1700-1950*, in: *Historical Research* Vol. 95, Nr. 267 (2022), S. 45-61.

203 Patenschaften bilden bis in die Gegenwart eine erfolgreiche Methode der Spendenwerbung, die seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert wird. Deutsches Zentralinstitut

historischen Wurzeln dieser Spendenpraxis, sondern auch ihre Verankerung in sozialen Situationen massiver Ungleichheit sichtbar. Vergleichbare Modelle und individualisierte Vorstellungen und Praktiken des Gebens über große Distanz waren von Beginn an Teil der transnationalen Wohltätigkeit.²⁰⁴ In Anbetracht dieser langen Geschichte, die gerade in evangelischen Kontexten wie der NMG schon Mitte des 19. Jahrhunderts zur Entwicklung entsprechender Programme geführt hatte,²⁰⁵ verwundert es nicht, dass ein Bremer Pastor die Spendenpatenschaft bereits in den 1930er Jahren als einen »alten Brauch« bezeichnete. Diese habe deshalb zu großen Erfolgen geführt, so Pastor Schreiber, weil Paten und Patinnen »durch die unmittelbaren Beziehungen mit ihren Patenkindern draussen [...] in die Arbeit eingeführt und in ihrer Freudigkeit zur weiteren Mithilfe gestärkt wurden«.²⁰⁶

Während diese Vorstellung von Unmittelbarkeit am Ende freilich eine Fiktion war, verweist sie dennoch auf einen wichtigen Faktor der transnationalen Wohltätigkeit, wie sie sich im Kontext der Vereine herausgebildet hatte. Die verbreiteten Erzählungen, Vorstellungen und Praktiken des ›Rettens‹ und ›Helfens‹ schufen Verbindungen und ein komplexes Geflecht (imaginiertes) Beziehungen und Bezugnahmen über große geografische Distanzen hinweg. ›Helfen‹ war im Untersuchungskontext kein abstraktes Konzept; es wurde vielmehr in bestimmten Zusammenhängen konkretisiert. Die Vereine erzeugten mit geografisch verorteten und als unschuldig markierten ›fernen Kindern‹ nicht nur eine besondere Zielgruppe der Wohltätigkeit, sondern adressierten potenzielle Unterstützer und Unterstützerinnen auch als Menschen bestimmten Geschlechts, Alters, Religionszugehörigkeit oder sozialer und geografischer Herkunft, vermittelten ihnen helfende Handlungsmacht und wiesen ihnen damit einen bestimmten Platz in der christlichen Ökonomie des transnationalen Helfens zu. Diese Vorgehensweise war am Ende offenbar so erfolgreich, dass Männer, Frauen, Jungen und Mädchen im deutschsprachigen Europa wohlthätige Handlungen tätigten, um die Schicksale bestimmter Gruppen von Menschen – d. h. im vorliegenden Fall insbesondere Kinder in Teilen Afrikas oder Chinas – zu dem zu verändern, was sie als eine Verbesserung verstanden.

für soziale Fragen (Hrsg.), Ethik im Fundraising. Kinderpatenschaften, Selbstverpflichtungen und weitere Spannungsfelder, Berlin 2007.

- 204 Die Praxis transnationaler Spendenpatenschaften reicht auch in der deutschen Missionsbewegung weit zurück. Eine Publikation der *Kindernothilfe* bezeichnete sie »als ein[en] Teil christlicher Nächstenliebe«, der aus der indischen Kirchengeschichte nicht wegzudenken sei, wo sie die evangelische *Hallesche Mission* im 18. Jahrhundert eingeführt habe. Veronika Kölle, *Kindernothilfe. Die Entfaltung einer Idee*, Moers 1986, S. 14 f. Vgl. außerdem Kaell, *The Long*, S. 48 f.
- 205 Für eine Verortung der Geschichte der Spendenpatenschaft im evangelischen Kontext aufgrund konfessionell unterschiedlicher Verständnisse von ›Erlösung‹ ebd., S. 50.
- 206 StAB, 7.1025, 93/1, Pastor Schreiber an Emilie Bultman, 25. 9. 1937.

2.4 Vorgestellte Beziehungen des Helfens

Doch welche realen bzw. vorgestellten Beziehungen bildeten sich nun im Kontext der Vereine und ihrer Programme der transnationalen Wohltätigkeit heraus? Zur Beantwortung dieser Frage sind zunächst der religiöse Rahmen bzw. die Glaubensdimension der christlichen Wohltätigkeit sowie die individuelle Beziehung wohlthätiger Menschen zu Gott zu berücksichtigen. Alle Vereine bewarben die Unterstützung ›ferner Kinder‹ (in der einen oder anderen Form) als besonders geeignetes Mittel, um Gott näherzukommen und im Jenseits Belohnung zu erfahren.²⁰⁷

Es ist sicherlich kein Zufall, dass eine Passage aus dem Matthäusevangelium (18:5) in den Werbeschriften sehr präsent war. In dieser weithin bekannten Bibelstelle parallelisiert Jesus die Aufnahme eines bedürftigen Kinds mit der Aufnahme seiner selbst; eine Vorstellung, die die Vereine häufig aufgriffen und mit ihren Programmen des Helfens in Verbindung brachten. »Wer ein solches Kind aufnimmt in Meinem Namen[,] der Nimmt Mich auf«, hieß es etwa am Beginn eines Leitartikels über den Sklavenloskauf im »Monatsblatt« der NMG 1861.²⁰⁸ Nachdem der Autor konstatierte, dass viele Wohltäter und Wohltäterinnen in Bremen und Umgebung diese biblische Wahrheit bereits erkannt hätten, erklärte er die Bedeutung ihres Engagements für Sklavenkinder in Westafrika mit einem weiteren Verweis auf das Matthäusevangelium (25:35-37): »Denn an den armen Sklavenkindern findet sich das: hungrig, durstig, nackend, krank und gefangen[,] meistens Alles zusammen in einer Person.«²⁰⁹ Er appellierte also an das religiöse Fundament der christlichen Wohltätigkeit, demzufolge gute Taten zugunsten hilfsbedürftiger Menschen stets auch gottgefällige Taten waren, und gab ferner seiner Hoffnung Ausdruck, dass »noch manche Einzelne und Familien und Ortschaften« durch die NMG »solch« ein Kind aufnehmen wollen«.²¹⁰ Auch katholische Vereine repräsentierten das Geben zugunsten ›ferner Kinder‹ als eine besondere Form des Dienstes an Gott. Matthäus 18:5 fand sich beispielsweise auch auf den Sammelbögen des Wiener *Werkes der Heiligen Kindheit*²¹¹ und wurde auf Vereinstagesdiensten zitiert. Anlässlich der

207 Die Gemengelage von religiösen und säkularen Motiven in der christlichen Wohltätigkeit betonen Rainer Liedtke/Klaus Weber, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Religion und Philanthropie in den europäischen Zivilgesellschaften. Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn u. a. 2009, S. 9-17, hier S. 12.

208 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 126/II (1861), S. 571. Für Erwähnungen der Passage vgl. Das Heimatlose N[...]kind und Bote des »sel. Peter Klaver Vereins« 4/3 (1886), S. 8; o. A., Predigt bei der Einweihung, S. 12. Auch die 1959 gegründete Kindernothilfe nannte diese Passage sowie Matthäus 24:40 als Leitmotiv. Kölle, Kindernothilfe, S. 1.

209 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 126/II (1861), S. 571.

210 Ebd.

211 O. A., Sammelbogen für das Werk der heiligen Kindheit Jesu in Österreich-Ungarn (Centralrath in Wien), o. O. und o. D.

Einführung des *Werks* in der – primär von Deutschen besiedelten – ›Kolonie‹ Marienthal (Entre Ríos, Argentinien) 1899 nahm der Redner die Bibelstelle zum Ausgangspunkt, um die Hilfe für ›ferne Kinder‹ als Dienst gegenüber Gott zu bewerben.²¹² Eine Werbeschrift von 1852 konstatierte wiederum, dass katholische Kinder sowohl aus Liebe zu Jesus als auch aus Liebe zu »ihren armen Brüderchen und Schwesterchen in China« im Verein aktiv seien.²¹³

Biblische Erwähnungen der Kinder spielten in der Spendenwerbung aller untersuchten Vereine eine Rolle. Eine zweite vielfach zitierte Passage war Jesu Segnung der Kinder, die in der Bibel gleich mehrfach Erwähnung findet. Im Besonderen referenzierten die Vereine den Part, in dem Jesus die Kinder gegen den Willen seiner Jünger zu sich ruft. Die erste deutschsprachige Werbeschrift des *Werks der Heiligen Kindheit* konstatierte im Anschluss an einleitende Schilderungen des Leids unschuldiger Kinder in China:

Wer von uns erinnert sich nicht jener rührenden Erzählungen, in welchen das Evangelium uns Jesum zeigt, wie er die Kinder liebkoset und segnet, wie er sie zu sich ruft mit den Worten: Lasset die Kindlein zu mir kommen und weiset sie nicht zurück.²¹⁴

Gleichzeitig wurde die Passage auch in der Vereinspraxis genutzt. Sie wurde etwa beim ersten offiziellen Gottesdienst des *Werks* in Mainz 1851 verlesen, das zu dem Zeitpunkt ca. 2.000 Kinder als Mitglieder zählte.²¹⁵ Auch im *Verein zur Unterstützung* wurde die Hilfe für ›ferne Kinder‹ mit der biblischen Kindersegnung in Verbindung gebracht. Ein anonymer Spender aus Breslau hatte seiner Gabe von »300 Stück Silberzwanziger à 34 Kreuzer« im Jahr 1868 genau diese Passage als Motto beigefügt.²¹⁶

Die zitierten Beispiele bekräftigen nicht nur den religiösen Kontext der Vereine, sondern verweisen auch auf den besonderen Stellenwert von Kindern

212 P. W. Klocke, Vereinsnachrichten, in: Jahrbücher des Vereins der heiligen Kindheit, Heft 1 (1890), S. 47–51, hier S. 50.

213 O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, München 1852, S. 23.

214 Der Text zitierte weitere biblische Nennungen der Kinder, um den Status der Kindheit im Christentum zu unterstreichen. O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. 7. Die Passage verlor in der kinderzentrierten Wohltätigkeit nicht an Bedeutung und wurde überkonfessionell genutzt. Die erste Ausgabe des »Missions-Kinderfreunds«, der 1904 gegründeten Kinderzeitschrift der NMG, begann ebenfalls mit dem Verweis darauf, um anschließend auszuführen, dass Jesus ein besonderer Freund der Kinder, und zwar »der schwarzen und der braunen, der gelben und der roten Kinder [...] wie der weißen«, sei. *Missions-Kinderfreund* 1 (1904), S. 2.

215 O. A., Der erste Gottesdienst des Vereins der heiligen Kindheit in Mainz, in: O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seines Entstehens und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, München 1852, S. 19–30, hier S. 19 und 24.

216 O. A., Rechenschaftsbericht für das Vereinsjahr 1868, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1869), S. 63–76, hier S. 70.

in der christlichen Wohltätigkeit dieser Zeit. Kinder, so Hugh Cunningham, waren »not the only people to be on the receiving end of nineteenth-century philanthropy, but they largely featured in philanthropic plans«. ²¹⁷ Christen und Christinnen schrieben den Kindern mitunter besondere Nähe zu Gott zu. Solche Ideen fanden sich beispielsweise bei aufgeklärten Theologen wie Friedrich Schleiermacher (1768-1834), der die Bildsamkeit der Kinder mit ihrer besonderen Gottesnähe erklärte, ²¹⁸ sowie auch in evangelisch-missionarischen Texten. Die erste Ausgabe der Kinderzeitschrift der NMG, der sogenannte »Missions-Kinderfreund«, konstatierte, dass Jesus die Kinder »sehr lieb gehabt und sie an sein Herz gezogen und sie gesegnet und ihnen das Himmelreich verheißten« habe. ²¹⁹ Für die katholischen Vereine ist mit Blick auf die religiöse Bedeutung der aktiven Wohltätigkeit zu betonen, dass alle Mitglieder in den Genuss bestimmter – durch kirchliche Autoritäten bzw. den Papst gewährte – religiöse Privilegien in Form von Ablässen kamen. Solche Ablässe waren für gläubige bzw. kirchlich gebundene Personen wichtig, weswegen die Vereinszeitschriften entsprechende Schreiben oder Regularien stets prominent auswies. ²²⁰ Für die Kultur der transnationalen Wohltätigkeit ist zudem von einer erweiterten Bedeutung solcher Ablässe auszugehen: Ihre Zuerkennung durch den Papst signalisierte, dass die oberste Autorität der Kirche einen Verein bzw. dessen Aktivitäten nach bestimmten kirchlichen Kriterien geprüft und für gut befunden hatte. In diesem Sinn akzentuierte die Gewährung von Ablässen in einer ultramontanen Kirche die Förderungswürdigkeit einer Initiative. Zumindest legen viele Ansuchen um die Gewährung kirchlicher Privilegien nahe, dass die Vereine päpstlichen Ablässen nicht nur großen religiösen Wert, sondern auch praktische Bedeutung beimaßen.

Allerdings erschöpften sich die im Kontext der Vereine entstandenen Beziehungen des Helfens nicht in den genannten religiösen Dimensionen. Die Werbeschriften adressierten potenzielle Unterstützer und Unterstützerinnen von Beginn an als zentrale Akteure und Akteurinnen, deren Handlungen die herausgebende Organisation überhaupt erst in die Lage versetzten, ›rettend‹

217 Cunningham, *Children*, S. 135.

218 Edmund Hermsen, *Faktor Religion. Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln u. a. 2006, S. 150 f.

219 *Missions-Kinderfreund* 1 (1904), S. 2.

220 Der *Verein zur Unterstützung* fügte z. B. den Verweis auf den vom Papst am 4. April 1853 gewährten »vollkommenen Ablass in der Todesstunde« den – in den Jahresberichten stets gedruckten – Vereinsstatuten bei. Auch die Handbücher des *Werks der Heiligen Kindheit* wiesen die Schreiben oder Verordnungen hoher kirchlicher Autoritäten prominent aus. O. A., *Breve unseres heiligen Vaters Papst Pius IX.*, in: O. A., *Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Ursprung, Einrichtung und Entwicklung desselben urkundlich dargestellt, zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins*, Aachen 1874, S. 3-6; o. A., *Breve des heiligen Vaters Pius IX.*, in: O. A., *Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins*, Aachen 1895, S. 6-9.

bzw. helfend tätig zu werden. Indem sie die Vorstellung von einem kausalen Zusammenhang zwischen konkreten wohltätigen Handlungen in Europa und der Linderung von Leid in fernen Ländern verbreiteten, erzeugten die Vereine einen Effekt, der für die Transnationalisierung der Wohltätigkeit nachhaltig relevant war. Sie schufen den Eindruck von Unmittelbarkeit und Nähe. Beispielsweise begann ein umfassender Werbeartikel für den Kölner *Verein zur Unterstützung* in der »Katholischen Wochenschrift« von 1856 mit der Nachricht, dass Olivieri gerade »im Begriffe« sei, »abermals mit 40 N[...]kindern nach Europa zurückzukehren«. ²²¹ Die bislang »geretteten« Kinder, so der Artikel weiter, befänden sich »in der besten Obhut«, denn: »Durch Herrn Olivieris Fürsorge eröffnete sich denselben eine Zufluchtsstätte in den verschiedenen Frauenklöstern Frankreichs und Italiens, wo sie die sorgfältigste und liebevolle Pflege erhalten.« ²²² Während so ein Einstieg bereits einen Eindruck von Aktualität erzeugte, wurde dieser durch die Bezugnahme auf etwaige Handlungen der Lesenden weiter bekräftigt. Während Olivieris »Eifer«, »alle in der Sklaverei schmachtenden N[...]kinder auf diese Weise zu beglücken [...] fast keine Grenze« kenne, ²²³ würden ihm solche durch die Limitiertheit der Ressourcen gesetzt. Demnach waren es am Ende also nicht die Handlungen von Sklavenhändlern, die Olivieris »grenzenlosen Eifer« behinderten, sondern die begrenzte Bereitschaft der Katholiken und Katholikinnen Europas, Mittel für »Loskäufe« aufzubringen. Olivieri müsse aus Mangel an Ressourcen stets leidende Kinder zurücklassen: »Die Zahl der zum Verkaufe ausgestellten N[...]kinder ist nämlich zu groß, als daß er mit den in Europa gesammelten Almosen für Alle das Lösegeld bestreiten könnte.« ²²⁴ Die Verfasser konstatierten des Weiteren nicht nur die emotionale Last, die Olivieri angesichts der Bezeugung extremen Leidens zu tragen habe, sondern legten außerdem nahe, dass es letztlich an den Spendern und Spenderinnen in Europa liege, das zu verändern:

Der Anblick dieser durch die harten Schläge der Sklavenpeitsche, durch Hunger und Durst, durch Leiden aller Art abgemagerten, elenden Geschöpfe, der Gedanke an die unchristliche, mitleidslose und grausame Behandlung, der sie neuerdings entgegen gehen, ist jedes Mal herzerreißend für den Priester, der der Rettung der Kinder sein Leben geweiht hat. Darum bittet und beschwört Herr Olivieri alle guten Katholiken, um ihr Gebet und Almosen, damit er auch das letzte dieser unglücklichen Kinder aus den Händen der rohen Sklavenhändler zu entreißen vermöge. ²²⁵

221 Jonen u. a., *Verein*, S. 389.

222 Ebd., S. 390.

223 Ebd., S. 391.

224 Ebd.

225 Ebd.

Der Artikel setzte die in Aussicht gestellte Linderung ›herzzerreißenden‹ Leidens in Ägypten in direkten Bezug zu den Handlungen der Leser und Leserinnen in Deutschland. Die Verfasser gaben abschließend zu bedenken, dass die Gesamteinnahmen des Vereins im Vorjahr mit einer Summe von 537 Thalern zwar um 137 Thaler gestiegen, letztlich jedoch ›nur‹ »das Lösegeld für 2, höchstens 3« Kinder seien.²²⁶ Während sich die zahlenden Mitglieder also einerseits als aktive ›Retter‹ bzw. ›Retterinnen‹ ›ferner Kinder‹ verstehen durften, hielt man ihnen andererseits auch vor Augen, dass noch viel zu tun sei. Durch die Betonung helfender Handlungsmacht und -möglichkeiten erzeugten die Texte moralischen Druck, den »unglücklichen Kinder[n]« zu Hilfe zu kommen.

Vergleichbare Darstellungen, die eine Unmittelbarkeit des ›Rettens‹ postulierten und auf diese Weise sowohl die Handlungsmacht als auch die moralische Verpflichtung ihrer Mitglieder zur aktiven Wohltätigkeit betonten, finden sich auch in den Veröffentlichungen anderer Vereine. Die erste deutschsprachige Werbeschrift des *Werks der Heiligen Kindheit* konstatierte, dass eine Verzögerung der Vereinsgründung nicht vertretbar sei, »ohne uns in gewisser Beziehung einer Grausamkeit schuldig zu machen«.²²⁷ Darüber hinaus adressierte sie ihre Leser und Leserinnen direkt, um die Dringlichkeit des Vorhabens zu betonen:

Wie könnten wir warten, da es sich um Menschen handelt, bei welchen ein Augenblick des Lebens über ihr Heil oder ihren Untergang entscheidet? Wie könnten wir die Sache noch vertagen, da jeden Tag Tausende von Kindern sterben und zwar ohne Taufe sterben!²²⁸

Eine Werbeschrift von 1852 formulierte ähnliche Fragen, erhöhte jedoch die Dringlichkeit durch eine emotionale Sprache. Nachdem sie einige Berichte über grausame Kindermorde in China zitiert hatte, fragte sie:

Wessen Herz sollte nun, wenn er so traurige Schilderungen vernimmt, nicht tief bewegt werden? Wer sollte nicht ein tiefes Mitleid mit diesen armen Wesen empfinden, und nicht alsbald nach Mitteln fragen, ihnen zu Hilfe zu kommen und sie dem Tode zu entreißen?²²⁹

Als Antwort auf diese Fragen verwies der Verfasser auf den Zweck des Vereins, um an späterer Stelle zu behaupten, dass dieser angesichts seiner hehren Zielsetzung keine Gegner oder Gegnerinnen haben könne. Er wählte erneut eine emotionale Sprache, um sowohl die christlich-wohltätige Bedeutung des Vereins als auch die Dringlichkeit seines Anliegens zu unterstreichen:

Sicherlich werden, wenn es [das *Werk der Heiligen Kindheit*] einmal bekannt geworden ist, nur Wenige gleichgültig dagegen bleiben; sicherlich wird

226 Ebd., S. 392.

227 O.A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. 16.

228 Ebd., S. 16 f.

229 O.A., Der Verein der heiligen Kindheit, München 1852, S. 11.

Niemand feindlich gegen dasselbe auftreten! Wer sollte es auch über sich bringen, auf irgend eine Weise einen Arm zurückzuhalten, der sich schon erhoben hatte, um ein Kind dem Tode zu entreißen, eine Hand abzuwenden, die ihm den Himmel eröffnet haben würde, wenn sie das Wasser der Taufe auf seine Stirne ausgegossen hätte.²³⁰

Die propagierten Vorstellungen von wohlthätiger Verpflichtung und helfender Handlungsmacht wurde schließlich dadurch verstärkt, dass die Vereine potenzielle Unterstützer und Unterstützerinnen nicht als anonyme Masse, sondern als Männer, Frauen, Jungen oder Mädchen in bestimmten Lebenssituationen und mit bestimmten Dispositionen, Werthaltungen und Anliegen adressierten. Sie definierten die imaginierten Beziehungen wohlthätiger Männer, Frauen, Jungen und Mädchen zu den Vereinen bzw. den betroffenen Kindern im Rückgriff auf zeitgenössische Vorstellungen und Praktiken von Familie sowie geschlechts- und altersspezifische Rollen innerhalb der Familie. »Alle Mitglieder der heil. Kindheit sind Väter und Mütter, Brüder und Schwestern der armen kleinen Heidenkinder«, behauptete eine Werbeschrift 1855, denn, so der Text weiter: »Sie [die Mitglieder] sind es, die ihnen [den Kindern] so zu sagen ein zweites leibliches Leben geben [...]. Welch ein erhabener Gedanke diese schöne Verbindung der geretteten Kinder und ihrer Retter!«²³¹ Demnach schuf das transnationale Helfen eine sinnstiftende Verbindung zwischen ›Rettenden‹ und ›Geretteten‹, die auch im Rahmen familiärer Beziehungskonstellationen und sozialer Ordnungsmuster europäischer Gesellschaften gedeutet wurde.

Im Besonderen appellierten einige Vereine an Frauen, die sie als – von Natur aus – fürsorgliche, empathische und mütterliche Wesen adressierten. Damit lagen sie durchaus im Trend der Zeit; die mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts verzeichneten mit dem Aufkommen der Pädagogik und Reformbewegungen eine Zunahme mütterorientierter Texte bzw. erzieherischer Ratgeber, die auch nicht vor religiösen Kreisen haltmachten.²³² Frauen rückten als Mütter in den Fokus diverser sozialer und religiöser Reformbewegungen; das Konzept der Mütterlichkeit gewann in der zweiten Jahrhunderthälfte inner- und außerhalb der sich formierenden Frauenbewegungen soziale und politische Bedeutung.²³³ Die Vereine appellierten an bürgerliche Geschlechterkonstruktionen und insbesondere die kulturelle Vorstellung von einer emotionalen und mitfühlenden Weiblichkeit; einige inszenierten christliche Frauen geradezu als

230 Ebd., S. 12 f.

231 O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, Wien 1855, S. 26.

232 Yvonne Schütze, Die gute Mutter. Zur Geschichte des normativen Musters »Mutterliebe«, Bielefeld 1986, S. 19–46.

233 Einen Überblick bietet: Seth Koven/Sonya Michel (Hrsg.), Mothers of a New World. Maternalist Politics and the Origins of Welfare States, New York und London 1993.

Schlüsselfiguren eines weltumspannenden ›Rettens‹ und ›Helfens‹.²³⁴ Als gute katholische Mütter sollten Frauen im *Werk der Heiligen Kindheit* nicht nur ihr Mutter-Sein auf hilfsbedürftige Kinder in geografisch fernen Weltregionen ausdehnen, sondern auch ihre eigenen Kinder zur aktiven Wohltätigkeit anleiten.

Mehrere frühe deutschsprachige Werbeschriften enthalten die in der Einleitung zu diesem Buch zitierte Passage, die sich explizit an die »christlichen Mütter« wandte und ihnen den Erfolg der Unternehmung »vertrauensvoll in die Hand« legte.²³⁵ Während die Passage einerseits erneut ein Verständnis von ›Retten‹ als einem gleichermaßen religiös entscheidenden wie emotionalen Akt der Annahme ›chinesischer Kinder‹ »an Kindesstatt« propagierte, machte sie andererseits deutlich, dass ›Helfen‹ als ein Geflecht von Beziehungen imaginiert wurde. ›Ferne Kinder‹ in China, die von ihren – als »grausam«²³⁶, »herzlos«,²³⁷ »unnatürlich«,²³⁸ »unmenschlich«²³⁹ oder »entmenschte«²⁴⁰ charakterisierten – Eltern völlig verlassen dargestellt wurden, baten die christlichen Mütter Europas um die ›Rettung‹ ihrer Seelen und Körper. Der Verein lud katholische Frauen als von Natur aus ›mitleidige‹ und fürsorgliche Wesen dazu ein, wohl tätige Handlungen zugunsten ›ferner Kinder‹ als eine Art Ersatzmutterschaft über große geografische Distanz hinweg zu verstehen. Damit setzte er europäisch-christliche Mutterschaft nicht nur in Relation zu einer ›anderen‹ – nichtchristlichen – Mutterschaft, sondern grenzte beides auch scharf ab. Europäisch-christliche Mutterschaft wurde auf diese Weise idealisiert und als universelle Norm bzw. als Maßstab etabliert. Dies sollte für die Kultur des transnationalen Helfens langfristig wirksam werden: Transnationale Fürsorge und kinderorientierte Wohltätigkeit operierten mit dem bürgerlichen Ideal von Familie und seinem Fokus auf die Eltern-Kind-Beziehung. Das Plädoyer für die Hilfe zugunsten ›ferner Kinder‹ produzierte oft Abgrenzungen von ›fernen Erwachsenen‹. Im *Werk der Heiligen Kindheit* geschah dies durchaus explizit. Eine in Montreal um 1860 veröffentlichte Werbeschrift konstatierte über seine Anfänge in Kanada, dass

234 Für einen Überblick über emotionale Komponenten moderner Geschlechterkonstruktionen vgl. Ute Frevert, *Emotions in History. Lost and Found*, Budapest und New York 2011. Zu weiblich konnotierten Gefühlen im 19. Jahrhundert vgl. Elisabeth Badinter, *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*, München 1982²; Drenth/Haas, *The Rise of Caring Power*; Budde, *Auf dem Weg*, S. 166f.

235 O. A., *Der Verein der heiligen Kindheit*, München 1852, S. 13f. Vgl. außerdem S. 8f.

236 Edmund Hager, *Die Heilige Kindheit. Ein Büchlein für Kinder, Eltern und Erzieher, Katecheten und Lehrer*, Salzburg 1874, S. 15.

237 Ebd.; Wetzel, *Das goldene*, S. 7.

238 O. A., *Institution of the Holy Childhood for the Redemption of the Children of Infidels*, Montreal 1860, S. 16.

239 O. A., *Der Verein der heiligen Kindheit*, München 1852, S. 1.

240 Eine österreichische Werbeschrift von 1855 sprach mit Blick auf Kindstötungen in China explizit von einem »entmenschten Verfahre[n]« und »entsetzlichen Zügen heidnischer Entmenschung«. O. A., *Der Verein der heiligen Kindheit*, Wien 1855, S. 4 und 35.

»mothers, deeply affected by such narratives, would see at once that this was a means of re-placing these unnatural parents«. ²⁴¹ Vergleichbare Deutungen fanden sich auch in den Berichten des Kölner *Vereins zur Unterstützung*, der das Engagement für ›arme Sklavenkinder‹ an einer Stelle sogar als Ersatz für ungewollte Kinderlosigkeit bewarb. Der Jahresbericht von 1866 behauptete, dass es vorgekommen sei,

daß christliche Eheleute, deren Ehe aber ohne Kinder geblieben war, es sich zur Aufgabe machten, jedes Jahr ein bedeutendes Almosen an den Verein zur Unterstützung armer N[...]kinder zu spenden, um so sich mit Kindern zu bereichern, die der Vater- und Mutterliebe ganz besonders bedürfen. ²⁴²

Während Angaben zu der geschlechts- und altersspezifischen Zusammensetzung der Vereinsmitglieder fehlen, verweisen einige Quellen dennoch auf die große Beteiligung von Frauen. Der Beitrag von Gründerinnen und Frauenorden wurde bereits im vorhergehenden Kapitel ausgeführt. Ergänzend ist anzumerken, dass Ordensfrauen für die Vereine auch in ihrer Eigenschaft als Lehrerinnen und Erzieherinnen von hoher Relevanz waren, weil sie diese unter Kindern bekannt machten. Darüber hinaus betonten viele die besondere Mitwirkung christlicher Laiinnen und Mütter. Ein Werbeartikel für Olivieris *Pia opera* akzentuierte die Mitwirkung von Frauen, die »den unglücklichen Losgekauften« von Beginn an »ihre besondere werktätige Liebe erwiesen« hätten. ²⁴³ Der Jahresbericht des *Vereins zur Unterstützung* von 1866 schrieb mit Blick auf das *Werk der Heiligen Kindheit*, dass sich gerade »die Damen« in »dem Eifer, den Verein zu verbreiten und die gewonnenen Mitglieder für denselben zu erhalten«, auszeichneten. Ohne ihre Aktivitäten sei es kaum möglich, »die Anzahl der Mitglieder auf der Höhe zu halten, auf welcher sie jetzt steht«. ²⁴⁴ Auf ähnliche Weise appellierten auch neue Vereine oder Bewegungen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert an die aktive Mitwirkung christlicher Frauen. ²⁴⁵

Schließlich geht aus den Werbeschriften des *Werks der Heiligen Kindheit* hervor, dass ›Retten‹ und ›Helfen‹ als Beziehung propagiert wurden, die zwar nicht auf Gleichheit, aber doch auf Gegenseitigkeit beruhte. Wohltätige Personen konnten demnach nicht nur mit der Dankbarkeit, sondern insbesondere mit den Gebeten und der spirituellen Fürsprache der ›Geretteten‹ rechnen. Dem katholischen Verständnis zufolge überdauerten die durch wohlthätige Intervention, Taufe und Patenschaft geschaffenen spirituellen Bande das irdische Leben, weshalb ›Retten‹ und Helfen am Ende zwar als grundlegend ungleiche,

²⁴¹ O. A., Institution of the Holy Childhood for the Redemption, S. 16. Zur wichtigen Rolle von Frauen im *Werk der heiligen Kindheit* in Kanada und Nordamerika vgl. Kaell, *The Holy*, S. 831 f.

²⁴² O. A., Vorbericht, S. 4 f.

²⁴³ O. A., Olivieri, S. 9.

²⁴⁴ O. A., Vorbericht, S. 4.

²⁴⁵ Vgl. S. 176 f. und 352.

jedoch nicht als einseitige Beziehungen beschrieben wurden. Beispielsweise betonten Appelle an die christlichen Mütter, dass die spirituellen Rückwirkungen der aktiven Wohltätigkeit nicht nur ihnen, sondern stets auch ihren Kindern und Familien zugutekämen. Eine englischsprachige Werbeschrift von 1856 fragte: »What mother will neglect this opportunity of drawing down the blessing of heaven on herself and child?«²⁴⁶

Das *Werk der Heiligen Kindheit* adressierte die katholischen Mütter im deutschsprachigen Europa und darüber hinaus schließlich auch als Erzieherinnen. Wie im folgenden Abschnitt ausgeführt wird, zielte es neben der Evangelisierung Chinas auch auf die Re-Christianisierung Europas und plädierte daher mit Nachdruck für die aktive Beteiligung der Kinder, der sie erhebliches religiös-erzieherisches Potenzial beimaß. Katholische Mütter bzw. Eltern sollten ihre Kinder als Mitglieder einschreiben, weil diese durch die aktive Einbindung in das *Werk* zur Dankbarkeit gegenüber Gott, ihren Eltern, den Priestern und der Kirche sowie zur Mitwirkung in der katholischen Wohltätigkeit angeleitet würden.²⁴⁷ Die Mitgliedschaft mache wohlätiges Handeln zugunsten geografisch ferner Gleichaltriger zu einem Teil des kindlichen Alltags und katholische Kinder zu nützlichen Mitgliedern von Kirche und Gesellschaft. Eine Predigtvorlage von 1856 adressierte »christliche Eltern« mit dem Hinweis, dass das Engagement im Verein zum »größten Nutzen und Segen« ihrer Kinder sei, weil diese »dadurch immer mehr mit religiösem Eifer erfüllt und für den Glauben, für Tugend und Unschuld immer mehr begeistert« würden.²⁴⁸ Für die Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit ist dabei festzuhalten, dass diese von Beginn an nicht nur auf ›bedürftige Kinder‹ in geografisch fernen Ländern blickte, sondern mit der Erzeugung des ›wohltätigen Kinds‹ auch religiöse, soziale und politische Ziele zu Hause verfolgte.

2.5 Die Erzeugung des ›wohltätigen Kinds‹

Die explizite Bewerbung kindlicher Wohltätigkeit und ihre Deutung als erzieherisch wertvoll und sozial bedeutsam nahm in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu. Die Werbeschriften argumentierten, dass transnationale Wohltätigkeit nicht nur theoretisch gutgeheißen, sondern auch praktisch geübt werden müsse. Nur wenn Kinder wohlätiges Handeln von klein auf erlernten, würde es zur »Gewohnheit«.²⁴⁹ Ein Handbuch des *Werks der Heiligen Kindheit* appellierte 1874 an die katholischen Mütter, ihren Kindern durch die Bereitstellung der monatlichen Spende die Einübung dieser Tugend zu ermöglichen:

246 O. A., Institution of the Holy Childhood, o. O. 1856, S. 3.

247 Heywood, Missionary, S. 451.

248 Siebert, Eine Predigt, S. 139.

249 O. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit, Aachen 1874, S. 12 f.

»Indem das Kind das Almosen seiner Mutter in die Hand des Armen legt, erlangt es die süße Gewohnheit, wohlzuthun.«²⁵⁰ Die Einübung wohlthätigen Handelns von jungen Jahren an wurde zu einem wichtigen Teil einer positiven religiös-menschlichen Entwicklung erklärt, welche sowohl über rationale als auch emotionale Komponenten verfüge. Das Handbuch argumentierte:

[...] wenn das Kind monatlich aus seinen kleinen Ersparnissen den Obol nimmt, der für das leibliche und geistige Wohl jener einem zweifachen Tode ausgesetzten Kleinen bestimmt ist, entwickeln sich in ihm die Vorstellungen des Glaubens und die Gefühle christlichen Eifers, die bei der Gleichgültigkeit und dem Unglauben unseres Jahrhunderts so leicht unerschlossen bleiben.²⁵¹

Solche Aussagen sind freilich vor dem Hintergrund allgemeiner sozialer und politischer Entwicklungen dieser Zeit wie Säkularisierung, Liberalisierung, Modernisierung und Kulturkampf zu verorten. Eine 1874 in Salzburg erschienene Schrift für Eltern, Erziehungs- und Lehrpersonen sprach explizit von einer doppelten Zwecksetzung des *Werks*, nämlich der »Rettung der Heidenkinder« und der »Heiligung der Christenkinder«.²⁵² Katholische Kinder galten demnach als Ressource für die Kirche und Gesellschaft der Zukunft; sie sollten durch wohlthätiges Handeln und die Sorge um das religiöse und materielle Wohl anderer karitativ sozialisiert werden. Dabei ging es nicht zuletzt darum, religiöse Initiativen in Anbetracht einer wachsenden Konkurrenz durch säkulare Organisationen und Formen des Helfens zu behaupten. Eine Werbeschrift in Kanada äußerte sich gegen eine »mere human and natural love«, mit der sich die »enemies of the Catholic faith« brüsten würden, und mahnte die Katholiken und Katholikinnen zur verstärkten Mitarbeit, damit die christliche Caritas »that empty human philosophy« klar überstrahle.²⁵³

250 Ebd., S. 13.

251 Ebd. Ähnlich argumentierte eine US-amerikanische Werbeschrift, die ein – an katholische Kinder gerichtetes – Schreiben des Direktors des *Werks* veröffentlichte, das konstatierte: »In short, beloved children, allow us to say it, in those evil times, you are the hope of religion and society.« Und in dem Schreiben hieß es weiter – erneut großen erzieherischen Nutzen der transnationalen Wohlthätigkeit reklamierend: »What indeed should we not expect from children who thus early evince such charity? How, after having manifested such admirable zeal when young, will you not still be the support of good works at a more advanced age? After having been resources of brothers unfortunate and unknown, will you not be the protectors of others nearer and dearer?« O. A., To the Associates of the Holy Childhood, in: O. A., The Society of the Holy Childhood, o. O. 1861, S. 34.

252 Hager, Die heilige Kindheit, S. 1. Die positive Rückwirkung des Helfens auf die religiöse und allgemeine Entwicklung der Kinder betont auch Winand Hubert Meunier, Das Werk der heil. Kindheit. Eine Sammlung von geistlichen Vorträgen über und für den Kindheitsverein, Köln 1908².

253 O. A., Institution of the Holy Childhood for the Redemption, S. 16.

Vergleichbare Argumentationslinien fanden sich auch verschiedenen Orts in Europa, wo Kinder verstärkt in die transnationale Wohltätigkeit integriert wurden. Bis zur Jahrhundertwende etablierten so gut wie alle Missions- und Hilfsvereine im westlichen Europa (sowie auch in Nordamerika) eigene Zweigvereine für Kinder und warben auf diese Weise um junge Mitglieder und ihre Spenden und Unterstützung für ›ferne Andere‹.²⁵⁴ Begründet wurde dies zu meist doppelt: Die Vereine verwiesen zum einen auf die Größe und Bedeutung des Vorhabens, das eben eine Mitwirkung aller – d. h. Männer, Frauen und Kinder – erfordere. Zum anderen argumentierten sie analog zum *Werk* mit dem erzieherischen Nutzen der transnationalen Wohltätigkeit. Spätestens um die Jahrhundertwende gaben die Vereine aller Konfessionen eigene Literatur für Kinder heraus. Im Kaiserreich plädierten prominente Vertreter der entstehenden Missionswissenschaft für die systematische Integration des Themas in den Schulunterricht.²⁵⁵ Die Anleitung der Kinder zur aktiven Wohltätigkeit sollte vor dem Hintergrund der Ausweitung der Bildung in den (neuen) Nationalstaaten Teil des europäisch-christlichen Erziehungskanons werden.

Die Integration christlicher Kinder in die transnationale Wohltätigkeit geschah durch ihre Inklusion in Narrative des ›Rettens‹ und ›Helfens‹ und bedeutete ihre Ausstattung mit helfender Handlungsmacht. Das *Werk der Heiligen Kindheit* versicherte seinen jungen Unterstützern und Unterstützerinnen bereits 1852: »Ihr könnt es. Ja, es ist euch sogar leicht. Wir verlangen von euch nur ein tägliches, kurzes Gebet und eine kleine Gabe.«²⁵⁶ Solche Appelle an die Kinder verbreiteten die Vorstellung, dass alle Katholiken und Katholikinnen unabhängig von Alter, Geschlecht oder sozialer Herkunft einen bedeutsamen Beitrag leisten könnten und sollten. Die materiellen Voraussetzungen der Mitgliedschaft waren bewusst niedrig angesetzt; man zielte auf die Teilnahme der Massen. Darüber hinaus betonten die Vereine die Notwendigkeit, dem Mitgliedsbeitrag regelmäßig spirituelle ›Gaben‹ in Form von Gebeten für ›ferne Kinder‹ beizugeben.²⁵⁷ Dies ist für das vorliegende Kapitel von großer Relevanz, weil es erneut

254 Die Literatur dazu ist vielfältig. Vgl. Elleray, *Little Builders*; Heywood, *Missionary*; Richard Hölzl, »Mitleid« über große Distanz. Zur Fabrikation globaler Gefühle in Medien der katholischen Mission, 1890-1940, in: Rebekka Habermas/Ders. (Hrsg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u. a. 2014, S. 265-294; Katharina Stornig, »Don't You Take Pity on Your Little Brothers and Sisters in China?«, *Missionary Literature for Children and the Distribution of Relational Knowledge in Imperial Germany*, in: Simone Lässig/Andreas Weiß (Hrsg.), *The World of Children. Foreign Cultures in Nineteenth-Century German Education and Entertainment*, Oxford und New York 2020, S. 182-199.

255 Gustav Warneck, *Die Mission in der Schule. Ein Handbuch für Lehrer, Gütersloh 1887*; Friedrich Schwager, *Die katholische Mission im Schulunterricht. Hilfsbuch für Katecheten und Lehrer, Kaldenkirchen 1912*.

256 O. A., *Der Verein der heiligen Kindheit*, München 1852, S. 4.

257 Im *Verein zur Unterstützung* war dies ebenfalls in den Statuten verankert. Die evangelische NMG organisierte hingegen eigene Gebetskreise.

auf die Beziehungsebene des transnationalen Helfens verweist: Indem Helfende regelmäßig für ›ferne Kinder‹ beteten, integrierten sie diese in ihren Alltag. Die katholischen Vereine verankerten die Pflicht zum regelmäßigen Gebet in ihren Statuten. Die Mitgliedschaft im *Werk der Heiligen Kindheit* erforderte neben der monatlichen Gabe eines Kreuzers auch ein tägliches ›Ave Maria‹ mit dem Zusatz: »Heilige Jungfrau Maria, bitte für uns und für die armen Heidenkinder!«²⁵⁸ Für ganz junge Mitglieder, die zum selbstständigen Beten noch zu klein waren, sollten dies die Eltern übernehmen. Insgesamt maß das *Werk der Heiligen Kindheit* dem Alter, wie bereits im Namen angedeutet – zumindest symbolisch –, herausragenden Wert bei. Es wandte sich in besonderer Weise an die Kinder und maß ihren Gaben und ›unschuldigen Gebeten‹ besondere Kraft zu.²⁵⁹ Alle Personen über 21 Jahren durften hingegen überhaupt nur unter der Voraussetzung Mitglieder im *Werk der Heiligen Kindheit* bleiben, dass sie zusätzlich dem – an Erwachsene gerichteten – *Werk der Glaubensverbreitung* beitraten.²⁶⁰ Diese Bestimmung hatte der Gründer Forbin-Janson bereits 1843 festgelegt, auch um dem *Werk der Glaubensverbreitung* keine Konkurrenz zu machen.²⁶¹ Gleichwohl war der Vereinsleitung schon bewusst, dass sie die Erwachsenen gewinnen musste, um Spenden zu generieren und das *Werk der Heiligen Kindheit* unter den Kindern zu etablieren. In Aachen interessierte man sich deshalb besonders für die Erwachsenen, da sie, wie die Generalsekretärin 1885 an die Pariser Zentrale schrieb, den Großteil der Mitglieder stellten.²⁶²

Dies tat dem Appellieren an eine aktive Rolle der Kinder in der transnationalen Wohltätigkeit jedoch keinen Abbruch. Ganz im Gegenteil, die Werbeschriften adressierten von Beginn an auch die Kinder selbst und luden sie dazu ein, ihre eigene Situation in Relation zu den Lebensumständen ›ferner Kinder‹ zu setzen. Eine 1852 in Aachen gedruckte Schrift des *Werks der Heiligen Kindheit* begann mit einer direkten Ansprache an die »geliebte[n] christliche[n] Kinder«: »O daß ihr, die ihr Jesu und Seiner Heiligkeit so Vieles zu verdanken habt, es wüßtet, wie sehr diejenigen Kinder zu beklagen sind, deren Eltern diese Religion nicht kennen, besonders die Kinder in China!«²⁶³ Des Weiteren

258 O. A., Statuten des Vereines der heiligen Kindheit, S. 22 f.

259 O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, Mainz 1845, S. I. Laut Statuten nahmen junge Kinder im Zeitraum zwischen ihrer Taufe und Ersten Kommunion einen besonderen Stellenwert ein. Gleichwohl konnten sie grundsätzlich auch darüber hinaus weiter teilnehmen.

260 O. A., Statuten des Vereines der heiligen Kindheit, S. 22.

261 Trotzdem war das Verhältnis zwischen den beiden Vereinen bzw. die Furcht vor Konkurrenz von Beginn an ein Thema. O. A., Zweiter Jahresbericht vom 6. Mai 1843, in: Der Verein der heiligen Kindheit. Geschichte seines Entstehens, seines Wachstums und gegenwärtigen Bestandes, Mainz 1845, S. 36-63, hier S. 38 f.

262 POSI, Série E, 2 Allemagne, Sr. Aloysia Vossen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, 6. 6. 1885.

263 O. A., Der Verein der heiligen Kindheit, Aachen 1852, S. 3. Dieselbe Passage findet sich auch in o. A., Der Verein der heiligen Kindheit, München 1852, S. 3.

forderte sie die katholischen Kinder aller sozialen Schichten dazu auf, das Privileg der eigenen Situation zu erkennen, Mitleid mit den weniger glücklichen Gleichaltrigen zu empfinden und die ›richtigen‹ Schlüsse aus dem Vergleich mit der traurigen Lebensrealität der Kinder in China zu ziehen:

Ihr möget arm sein oder reich, und wäret ihr die ärmsten, so habet ihr doch eine Mutter, einen Vater, die euch lieben und für euch sorgen, oder Jemanden, der Vaters- und Muttersstelle an euch vertritt; ihr seid Kinder Gottes geworden durch die heilige Taufe, ihr werdet glücklich sein, eure erste heilige Communion zu halten oder seid schon zum Tische des Herrn hinzutreten, und der Himmel erwartet euch! Alles dieses aber fehlt den armen unglücklichen Kindern in China: die Freuden dieses irdischen Lebens und die Hoffnung auf den Himmel. Für sie, wenigstens für eine sehr große Zahl unter ihnen gibt es keine Taufe, wenn ihr sie ihnen nicht verschaffet; keinen Priester um sie zu unterrichten, wenn ihr ihnen keinen Priester sendet; kein elterliches Haus, nicht einmal eine Zufluchtsstätte, wenn ihr ihnen nicht eine solche eröffnet.²⁶⁴

Hier werden insbesondere zwei Aspekte ersichtlich, die für die Entwicklung der Kultur des transnationalen Helfens relevant waren. Erstens macht die Passage die enge Verflechtung von religiösen und säkularen Aspekten in der propagierten Vorstellung von einer guten bzw. glücklichen Kindheit als einer besonderen Lebensphase sichtbar. Die Kinder in China seien der Hilfe von außen bedürftig, weil sie weder über religiöse Unterweisung noch über liebende und fürsorgliche Eltern oder Elternersatz verfügten. Zweitens appellierte sie an die Vorstellung einer wohlthätigen Handlungsmacht der Kinder. Es liege insbesondere an den katholischen Kindern in Europa, den Gleichaltrigen in China das zu verschaffen, was ein ›glückliches Kinderleben‹ erfordere: die Taufe, Priester und Zuflucht vor »unmenschlichen Eltern«.²⁶⁵ Junge Katholiken und Katholikinnen im deutschsprachigen Europa (und darüber hinaus) sollten ihr eigenes Leben und ihre eigenen Handlungen in Beziehung zu dem Leben hilfsbedürftiger Kinder im fernen China setzen, die die kinderorientierten Werbeschriften wiederholt als ihre »armen Brüderchen und Schwesterchen« bezeichneten.²⁶⁶ Das *Werk der Heiligen Kindheit* strebte danach, kindliche Handlungsräume gezielt zu erweitern, indem es erklärte, dass auch geringe Gaben große Auswirkungen haben konnten. Zur Forcierung dieses Ziels griff es erneut auf die massenhafte Verbreitung und vielfache Wiederholung bestimmter Erzählungen zurück, die

264 O.A., Der Verein der heiligen Kindheit, Aachen 1852, S. 3f.; o.A., Der Verein der heiligen Kindheit, München 1852, S. 3.

265 So ging die Passage weiter: »Unmenschliche Eltern verkaufen ihre Kinder, weisen sie aus ihrem Hause hinaus und verschließen ihnen die Thüre, werfen die kleinsten derselben auf die Straße in den Unrath oder ertränken sie in einem Flusse: Väter und Mütter schlachten oder ersticken ihre eigenen Kinder!« Ebd., S. 3f.

266 Ebd., S. 23.

sich nun allerdings weniger mit dem Schicksal der Kinder in China als mit den wohlthätigen Handlungen katholischer Kinder in Europa beschäftigten.

Sowohl diverse Werbeschriften als auch die »Jahrbücher« enthielten von Beginn an regelmäßig Erzählungen über kindliches Engagement in Europa. Die Vereinszeitschrift hatte dazu in den 1850er Jahren eine eigene Rubrik geschaffen. Frühe deutschsprachige Veröffentlichungen übersetzten dafür oft Erzählungen aus den französischen »Annales«, weswegen zunächst meist französische Kinder als Vorbilder dienten, bis Kinder in anderen Ländern sukzessive hinzukamen. Diese Erzählungen zeichneten sich dadurch aus, dass sie die Selbstlosigkeit, das nahezu grenzenlose Engagement und den Einfallsreichtum wohlthätiger Kinder – insbesondere Kinder, die selbst von Armut betroffen waren – »dokumentierten«. Sie dienten damit als eine Art Beweis für die Existenz und weite Verbreitung kindlichen Engagements. Beispielsweise berichtete eine 1852 gedruckte Werbeschrift von zwei Mädchen in Le Mans, die die Idee entwickelt hatten, »zu Gunsten der kleinen unglücklichen Chinesen eine Lotterie zu veranstalten«. ²⁶⁷ Der Plan ging der Erzählung zufolge auf und das Ergebnis übertraf alle Erwartungen: Die Mädchen hätten »mehr als 400 Francs gesammelt« und »als Opfergabe für die armen Heidenkinder« gespendet. ²⁶⁸ Eine weitere Erzählung beschrieb die wohlthätigen Handlungen von Waisenkindern, wobei die Jungen regelmäßig einen Teil ihres ohnehin geringen Taschengelds für das *Werk der Heiligen Kindheit* zur Seite gelegt und die Mädchen Kleidungsstücke »für die unglücklichen kleinen Heidenkinder« angefertigt hätten. ²⁶⁹ Darüber hinaus erzählte die Werbeschrift von wohlthätigen Kindern, die kleinere Arbeiten verrichteten und beispielsweise Kreuze oder praktische Dosen anfertigten, um Geld für den Verein zu verdienen. Hierin diagnostizierte der Verfasser einen doppelten Nutzen, da sich die Kinder zur Freude ihrer Eltern nicht nur in der Wohlthätigkeit übten, sondern zugleich auch »an Fleiß und Arbeitsamkeit gewöhnten«. ²⁷⁰

Eine in Wien veröffentlichte Werbeschrift (1855) nutzte hingegen Erzählungen von kindlicher Wohlthätigkeit im christlichen Europa zur Abgrenzung von einer angeblichen Grausamkeit chinesischer Erwachsener. Sie stellte die »zarte Veredelung jugendlicher Gemüther durch [die] Theilnahme an dem Verein der heiligen Kindheit« den »entsetzlichen Zügen heidnischer Entmenschung« in China gegenüber und provozierte somit ein starkes moralisches Urteil der Leser und Leserinnen. ²⁷¹ Dieselbe Schrift enthielt zudem mehrere Geschichten, die

267 O.A., Ausbreitung des Vereins. Einzelne Züge von Eifer für denselben, in: O.A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seines Entstehens und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, München 1852, S. 25-30, hier S. 27.

268 Ebd.

269 Ebd.

270 Ebd., S. 28.

271 O.A., Der Verein der heiligen Kindheit, Wien 1855, S. 35 f.

kindliche Wohltätigkeit idealisierten und als verbindendes Moment katholischen Engagements zelebrierten: Reiche Schülerinnen beglichen die Mitgliedsbeiträge von Klassenkameradinnen »aus der unvermöglichen Klasse«; arme Kinder bettelten zweckorientiert, obwohl sie selbst nicht ausreichend zu essen hätten, und andere Kinder verkauften ihren Sitzplatz in der Kirche, um den Mitgliedsbeitrag zu erwirtschaften.²⁷² Diese Geschichten folgten stets ähnlichen Mustern und fanden sich in diversen Veröffentlichungen des *Werks der Heiligen Kindheit*. Eine kanadische Werbeschrift berichtete von einem Mädchen aus Montreal, das müde und erschöpft Früchte sammelte. Und obschon diese Früchte sehr verlockend waren, kehrte das Mädchen mit einem leeren Korb nach Hause zurück, weil es den Inhalt vollständig verkauft hatte, um den Ordensfrauen im Konvent St. Denis am nächsten Tag viereinhalb Penny mit der Bestimmung zu übergeben: »That's for my little brethren in China.«²⁷³ Andere Protagonisten und Protagonistinnen aus derselben Veröffentlichung standen dem Mädchen aus Montreal in nichts nach: Sie sammelten und verkauften Blumen, Tierfutter oder Ginster oder sparten sich Tag für Tag Groschen vom Mund ab, um für die ›armen‹ Kinder in China zu spenden. Ein Mädchen mit ärmlichem Hintergrund verkaufte nach langem Überlegen für den Mitgliedsbeitrag ihre geliebte Katze, während Waisenjungen in Algier besonderen Einfallsreichtum bewiesen: Selbst von großer Armut betroffen, jagten sie Ratten und Mäuse, wobei sie für jedes getötete Tier eine geringe Prämie erhielten und wofür sie laut der Werbeschrift nicht nur ein Schmunzeln, sondern auch Bewunderung verdienten: »This ingenious device may excite a smile, but it deserves admiration!«²⁷⁴ Schließlich enthielt die Werbeschrift auch gute Beispiele für Kinder aus wohlhabenden Familien. Ein Mädchen aus Sevilla sparte bereits seit Langem auf eine Puppe, als sie erstmals von dem *Werk der Heiligen Kindheit* erfuhr und ohne Zögern vorbildlich reagierte: »[I]mmmediately, without saying a word to any one, she ran to fetch her purse, and, giving it to her mother, said, ›That is for the poor little Chinese.«²⁷⁵

Die Verbreitung solcher Geschichten zielte neben der Anleitung zur aktiven Wohltätigkeit auch auf eine monetäre Erziehung im christlichen Sinn. Der religiös und moralisch ›richtige‹ Umgang mit Geld war sowohl im *Werk der Heiligen Kindheit* als auch in anderen Vereinen bzw. Werbeschriften wiederholt Thema. Handbücher warben für Konsumverzicht bzw. die Reflexion der eigenen Bedürfnisse und enthielten mitunter konkrete Ratschläge, wie Erwachsene und Kinder wohltätige Mittel generieren konnten, ohne selbst in finanzielle Schieflage zu geraten oder das christliche Ideal von Sparsamkeit infrage zu stellen.

272 Ebd., S. 36 f.

273 O. A., Interesting and Edifying Examples, in: O. A., Institution of the Holy Childhood for the Redemption, Montreal 1860, S. 40-45, hier S. 40.

274 Ebd., S. 42.

275 Ebd., S. 43.

Bereits Neumaiers »Missionsunterrichtsbüchlein« von 1846 betonte, dass der Einbehalt von Spenden für das *Werk der Glaubensverbreitung* eine »ganz übel verstandene Sparsamkeit« sei.²⁷⁶ Stattdessen sollten die Leser und Leserinnen in sich gehen und sich selbst befragen, welche Summen sie in ihrem Alltag überflüssigerweise ausgaben, um sich »eine schnell vorübergehende Freude und Er götzlichkeit zu bereiten.«²⁷⁷ »Die Liebe ist erfinderisch«, hieß es ferner in einer katholischen Predigtvorlage für das *Werk der Heiligen Kindheit* von 1856, denn

man kann sich leicht alljährlich so viel vom Munde ersparen, indem man sich einigemal enthält von irgendeiner Speise oder einem Getränk, oder wenn man ein unnötiges Kleidungsstück weniger anschafft, oder wenn man sich ein- oder zweimal irgendein Vergnügen oder eine Lustbarkeit versagt, oder wenn man weniger Geld im Tabakdampf aufgehen läßt.²⁷⁸

Ähnlich adressierte auch das evangelische »Monatsblatt« seine Leser und Leserinnen. Gott gebe den meisten doch häufig deutlich mehr, als sie benötigten, so ein langer Artikel 1861:

Solltest du sagen müssen, lieber Leser, das thut Er bei mir auch – und ich glaube, es sind [...] Wenige oder wohl gar keine, die das Blatt lesen, die das nicht sagen müssen, wenn sie das Wort: *was sie bedürfen* nur recht verstehen wollen – dann kannst du aus dem Folgenden wohl sehen, wohin du mit einem guten Theil dessen, was du nicht bedarfst, hinsollst.²⁷⁹

Die dezidierte Verbreitung guter Beispiele aktiver Wohltätigkeit von und für Kinder verweist auch auf die wachsende Bedeutung von Geld und Konsum in kindlichen Lebenswelten in Europa. Sie belegen den Versuch einer Moralisierung von Geld durch religiös-erzieherische Interventionen. Wie die Historikerin Sandra Maß aufzeigte, wurden Kinder im 19. Jahrhundert zu einer relevanten Gruppe von Konsumenten und Konsumentinnen; Geld erhielt in ihrem Leben sowohl materiell als auch immateriell Präsenz. Während Kinder in Europa nach und nach aus der Arbeitswelt verbannt und in Schulen verortet wurden, kamen sie durch die Einführung von Spardosen, Taschengeld, Literatur oder Spielen zunehmend mit Geld bzw. der Frage nach dem ›richtigen‹ Umgang mit Geld in Berührung.²⁸⁰ Vor diesem Hintergrund erscheint es wenig überraschend,

276 Neumaier, *Missionsunterrichtsbüchlein*, S. 48 f.

277 Ebd.

278 Siebert, *Eine Predigt*, S. 146.

279 Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 126/11 (1861), S. 571-574, 572, [Hervorhebung im Original]. Der Artikel erinnerte ferner explizit an die 100 losgekauften Sklavenkinder, welche die NMG zum Zeitpunkt seines Erscheinens in Westafrika versorgte: Diese bedürften ganz grundsätzlich der Nahrung, und zwar »alle Tage, 365mal im Jahr Morgens, Mittags und Abends«, sowie auch der Kleidung.

280 Sandra Maß, *Kinderstube des Kapitalismus? Monetäre Erziehung im 18. und 19. Jahrhundert*, Oldenburg 2018, S. 163. Vgl. außerdem Dennis Denisoff (Hrsg.), *The*

dass sich das *Werk der Heiligen Kindheit* gezielt darum bemühte, Kinder in den ihnen auferlegten wohlthätigen Pflichten zu instruieren und sie gleichzeitig von dem abzuhalten, was religiöse Autoritäten als übermäßigen Konsum einstufte und ablehnte. Dabei griffen seine Vertreter und Vertreterinnen neben den bereits zitierten Geschichten guter Beispiele und pädagogischer Ansprachen auf die Instruktionen der erwachsenen Vereinsleiter und -leiterinnen zurück. Das *Werk* gab in eigenen Texten für Eltern, Lehrpersonen oder Priester mitunter auch konkrete Anleitungen darüber, wie man junge Menschen zu einem ›guten‹ Umgang mit Geld erziehen könne. Ein Handbuch stellte 1874 explizit die Frage, wie katholische Kinder überhaupt an Geld für ›ferne Kinder‹ kämen.²⁸¹ Der Verfasser antwortete mit einer Erzählung, in der ein anonym bleibender Mann (vermutlich ein Priester) schilderte, wie er ›seine Kinder‹ mit umfangreichen Ausführungen über die Notlage der Kinder in China am Ende dazu gebracht habe, ihr geringes Taschengeld nicht für den heiß ersehnten Besuch einer Schau-bude, sondern für die ›Rettung‹ eines nichtchristlichen Kinds auszugeben:

Ich stellte ihnen vor, daß sicher noch ein Kindchen mehr gekauft werden könnte, wenn sie dem Vergnügen, in die Bude zu gehen, entsagen wollten, um statt dessen ihren Groschen dem Jesuskinde zum Opfer für die armen Heidenkinder zu bringen. Und nun hatte ich die Freude, Alle zustimmen zu sehen.²⁸²

Die unzähligen, in den Vereinsschriften verbreiteten, Geschichten von ›wohlthätigen Kindern‹, die Süßigkeiten, Spielsachen oder geliebte Haustiere opferten, Vergnügungen entsagten oder Geld verdienten, um für bedürftige Kinder in geografisch fernen Ländern zu spenden, sind vor dem Hintergrund umfassender religiös-wohlthätiger Mobilisierungsbestrebungen zu betrachten. Die »Jahrbücher« reproduzierten und verbreiteten emotional aufgeladene Narrative von idealisiertem kindlichem Aktivismus und elterlicher Zufriedenheit. Mit ihrem Fleiß, ihrem Einfallsreichtum und ihrer Selbstlosigkeit erfüllten die jungen Protagonisten und Protagonistinnen dieser Erzählungen ihre Eltern, Lehrpersonen oder Priester mit Stolz; manche – wie ein sechsjähriges Mädchen, das sich für den Verdienst des Mitgliedsbeitrags freiwillig die Zähne ziehen lassen wollte – rührten ihre Mütter zu Tränen.²⁸³ Für die Kultur des trans-

Nineteenth-Century Child and Consumer Culture, London und New York 2008; Daniel Thomas Cook, *Children as Consumers. History and Historiography*, in: Paula Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the Western World*, London and New York 2015, S. 283-295.

281 O. A., Wie bekommen aber die Kinder ein Geld für die armen Heidenkinder?, in: Edmund Hager, *Die heilige Kindheit. Ein Büchlein für Kinder, Eltern und Erzieher, Katecheten und Lehrer*, Salzburg 1874, S. 15 f.

282 Ebd., S. 16.

283 Nachdem das Mädchen von dem Plan berichtet hatte, weinte »die gerührte Mutter vor Freuden und sagte zu ihm: hier hast du 12 Kreuzer, lasse dich einschreiben und behalte deine Zähne«. O. A., *Der Verein der heiligen Kindheit*, Wien 1855, S. 45.

nationalen Helfens sind diese Beobachtungen relevant, weil sie erstens erneut deutlich machen, dass die Vereine geografisch entfernte Lebenswelten miteinander in Beziehung setzten. Sie erzeugten vielfältige Alltagsbezüge und thematisierten (z. B. mit liebenden Eltern, der Familie, Schule, Spielsachen, Süßigkeiten oder Vergnügungen) verschiedene Aspekte, die in dem Leben von Kindern im deutschsprachigen Europa eine Rolle spielten. Gleichzeitig setzten sie diese in Relation zu den vermeintlichen Bedürfnissen Gleichaltriger in geografisch fernen Ländern: Für junge Vereinsmitglieder blieb eine Süßigkeit damit nicht »nur« eine Nascherei; durch die Geschichten aus China hatte sie eine ethische Dimension erhalten und konnte sogar in »Rettungen« umgerechnet werden. Zweitens sind diese Beobachtungen auch deshalb zentral, weil sie die pädagogische Dimension sichtbar machen, die die transnationale Wohltätigkeit längerfristig prägen sollte. Auch spätere Vereine oder Hilfsorganisationen bezogen Kinder und Jugendliche wesentlich in ihre Aktivitäten mit ein, um sie nicht nur für die Mitwirkung zu gewinnen, sondern auch zu bestimmten religiösen und sozialen Haltungen zu erziehen. Der kinderorientierte Ansatz des *Werks der Heiligen Kindheit* steht damit auch für die historischen Anfänge einer gezielten Mobilisierung junger Generationen für diverse organisierte Bewegungen der Wohltätigkeit und des Helfens, wie sie nicht nur in der christlichen Missionsbewegung, sondern auch in unterschiedlichen Initiativen des 20. Jahrhunderts – wie beispielsweise dem internationalen *Jugendrotkreuz* – beobachtbar wurde.²⁸⁴

2.6 Zwischenfazit

Die Transnationalisierung der Wohltätigkeit und die Entgrenzung wohlthätiger Spendenzwecke in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts wurden medial ermöglicht und vermittelt. Dieses Kapitel fragte nach den Deutungen und Bedeutungen, die religiöse Vereine im Rahmen ihrer Spendenwerbung und -kommunikation erzeugten und verbreiteten. Indem der Fokus nicht auf der – für die historische Forschung generell schwer zu beantwortende²⁸⁵ – Frage nach persönlichen Motivlagen für wohlthätiges Handeln, sondern viel-

284 Zum *Jugendrotkreuz* vgl. Branden Little, *A Child's Army of Millions. The American Junior Red Cross*, in: Lissa Paul u. a. (Hrsg.), *Children's Literature and Culture of the First World War*, New York und London 2016, S. 283-300; Sarah Carlene Glassford, *Bearing the Burdens of their Elders. English-Canadian Children's First World War Red Cross Work and its Legacies*, in: *Études canadiennes/Canadian Studies* 80 (2016), S. 129-150.

285 Keir Waddington, »Not for Ourselves, but for Others«. Die Rhetorik der Wohltätigkeit und der sozialen Zurschaustellung, in: Rainer Liedtke/Klaus Weber (Hrsg.), *Religion und Philanthropie in den europäischen Zivilgesellschaften. Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 2009, S. 55-71, hier S. 58.

mehr auf der Untersuchung kultureller Muster in wohlthätigen Mobilisierungsstrategien lag, konnte die zentrale Bedeutung bestimmter Schlüsselerzählungen von Bedürftigkeit und Hilfe herausgearbeitet werden. In diesen nahmen Vorstellungen von – durch Zuschreibungen an Alter, Hautfarbe, Geschlecht und Herkunft als gleichermaßen essenziell bedürftig wie auch erziehbar markierten – ›fernen Kindern‹ ebenso eine zentrale Rolle ein wie bestimmte Deutungen von Handlungen des wohlthätigen Gebens als Ausdruck einer durch Spender und Spenderinnen initiierten und von den Vereinen bzw. ihren Netzwerken umgesetzten ›Rettung‹ oder ›Hilfe‹. Zahlreiche Geschichten repräsentierten ›ferne Kinder‹ als unschuldige Opfer ihrer Herkunftsgesellschaften und zugleich auch als besondere Objekte christlich-wohlthätigen Engagements. Erst die massenhafte Verbreitung, Zirkulation und Reproduktion dieser Geschichten durch die Vereine erzeugte die sinnstiftenden Verbindungen und vorgestellten Beziehungen zwischen ›Helfenden‹ und ›Bedürftigen‹ in unterschiedlichen Teilen der Welt, die die grenzübergreifenden Spendenflüsse aus dem deutschsprachigen Europa letztlich ermöglichten.

Christliche Vereine wurden in dem Kapitel somit als wesentliche Akteure für die formative Phase einer längeren Geschichte der transnationalen Wohlthätigkeit sichtbar und in ihren Rollen näher bestimmt. Geografisch ferne Bedürftigkeit und Hilfe waren nicht ›einfach da‹, sondern wurden vielmehr narrativ erzeugt und medial vermittelt. Die Vereine etablierten sowohl die ›Objekte‹ und ›Subjekte‹ ihrer wohlthätigen Programme wie auch wirkmächtige Vorstellungen von den Mitteln, durch welche geografisch ferne Lebenswelten auf bestimmte Weise verändert bzw. – aus europäisch-christlicher Sicht – ›verbessert‹ werden sollten. Sie generierten durch ihre Aktivitäten in der Spendenwerbung und -bindung erhebliche Deutungsmacht: Sie verbreiteten Erzählungen, in denen nicht nur definiert wurde, worin ›Not‹ und ›Bedürftigkeit‹ bestanden, sondern die auch formulierten, wie ›Rettung‹ und ›Hilfe‹ auszusehen hatten und messbar wurden sowie welche Maßnahmen – wie der transnationale Loskauf – dabei als effektiv galten. Der folgende Teil des Buchs widmet sich nun dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert und arbeitet heraus, wie sich die transnationale Wohlthätigkeit im deutschsprachigen Europa vor dem Hintergrund eines verstärkten Nationalismus, missionarischen Expansionismus und Kolonialismus strukturell und diskursiv entwickelte.

EXPANSIONEN
(ca. 1880 – 1918)

3. Politiken der Wohltätigkeit

1892 erschien in Salzburg eine ca. 60-seitige Broschüre mit dem Titel »Was geht das uns an?«.¹ Ziel des Verfassers Alexander Halka war es, für die Antisklaverei-Bewegung, die seit den späten 1880ern in Europa größere Aufmerksamkeit erfahren und auch katholische Kreise erfasst hatte, zu werben. Anders als Abolitionisten und Abolitionistinnen früherer Jahre blickten Halka und andere dabei nach Afrika und insbesondere Ostafrika, von wo diverse Reise- und Missionsberichte über die Grausamkeiten von Sklaverei und Sklavenhandel nach Europa gelangt waren. Halka konstatierte, dass sich inzwischen zwar viele Katholiken und Katholikinnen »durch Gebet und Geld« entsprechend engagierten, während sich allerdings »wohl der weitaus größere Theil der Bewohner des civilisierten Welttheiles [...] der großen Bewegung gegenüber kalt und teilnahmslos, wenn nicht gar missbilligend« verhalte.² Er kritisierte die vielfachen »Entschuldigungen«, die die »Gegner des Werkes der Antisclaverei« zur Rechtfertigung ihres Nichthandelns vorbrächten, und wollte diesen mit der Broschüre entgegenwirken. »Was geht das uns an« sollte »den Gegenstand möglichst klar und populär behandeln, damit derselbe gleichsam in Fleisch und Blut der gesammelten Christenheit eindringe und so festen Boden gewinne«.³ Unterstützung kam dabei von dem Wiener Priester und katholischen Vereinsfunktionär Anton Schöpfleuthner (1845-1921),⁴ der in einem Vorwort die religiöse Bedeutung der Bewegung hervorhob, auch wenn sich in diese »irdisch gesinnte Menschen [...] einmengen« würden, »um dabei ihre Sonderzwecke zu erreichen«.⁵

Während Schöpfleuthner und Halka also säkularen Aktivisten und Aktivistinnen partikulare Interessen unterstellten, reklamierten sie für christliche und insbesondere katholische Kreise gewissermaßen »rein« ethisch-religiöse Beweggründe. Diese Darstellung ist aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive freilich nicht haltbar. Die historische Forschung hat die katholische Antisklaverei-Bewegung des späten 19. Jahrhunderts als Teil eines »humanitären Imperialismus« charakterisiert und die enge Verflechtung zwischen humanitären

1 Alexander Halka, Was geht das uns an? Gedanken und Erwägungen über das Werk der Antisclaverei und die katholische Missionsthätigkeit in Afrika, Salzburg 1892.

2 Ebd., S. 5.

3 Ebd., S. 8.

4 Schöpfleuthner war u. a. Mitgründer des *Katholischen Waisenhilfs-Vereins*. 1897 wurde er in das Domkapitel von St. Stephan aufgenommen und zum Referatsleiter für das katholische Vereinswesen bestimmt. F. Loidl, Schöpfleuthner, Anton, in: Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1959, <https://doi.org/10.1553/oxo028450e>.

5 Anton Schöpfleuthner, Geleitwort, in: Alexander Halka, Was geht das uns an? Gedanken und Erwägungen über das Werk der Antisclaverei und die katholische Missionsthätigkeit in Afrika, Salzburg 1892, S. 1-4, 4.

Initiativen und imperialistischen Interessen bzw. Haltungen herausgearbeitet.⁶ Dabei wurde insbesondere auf den französischen Kardinal und Afrikamissionar Charles Martial Lavigerie (1825-1892), Erzbischof von Algier und Gründer des Missionsordens der *Weißten Väter*, verwiesen. Dieser reiste 1888 durch mehrere europäische Hauptstädte und hielt viel beachtete Reden, in denen er über die Brutalität des Sklavenhandels berichtete⁷ und ein entschlossenes Vorgehen dagegen forderte.⁸ Dazu zählte für Lavigerie auch militärisches Eingreifen; er erinnerte die europäischen Regierungen daran, dass sie sich auf der Berliner Afrika-Konferenz 1884/85 zur Bekämpfung des Sklavenhandels verpflichtet und die koloniale Expansion humanitär legitimiert hatten.⁹ Obwohl Lavigeries katholisch-humanitäre Rhetorik eng mit imperialen Strategien und Zielsetzungen verknüpft war, gingen Halka und Schöpfleuthner in »Was geht das uns an?« gar nicht auf diese ein. Sie qualifizierten Lavigeries Bewegung vielmehr als eine Unternehmung von eminent religiöser und humanitärer Bedeutung.¹⁰

Halka und Schöpfleuthner argumentierten in »Was geht das uns an?« aus der Perspektive einer internationalen Kirche, die die Bekämpfung des Sklavenhandels seit dem späten 19. Jahrhundert in direkten Bezug zur Expansion der Missionstätigkeit im kolonialen Kontext rückte.¹¹ Dieses spezifische Programm von Antisklaverei durch den Auf- und Ausbau der Missionen auf dem afrikanischen Kontinent wurde seit 1888 auch durch den Papst unterstützt. Leo XIII. hatte zu dessen Finanzierung 1890 sogar eine jährliche Kollekte angeordnet, die in allen Kirchen weltweit durchgeführt werden und bald erhebliche Summen generieren sollte. Die Einnahmen wurden in der Römischen *Kongregation für die Verbreitung des Glaubens* (*Propaganda Fide*) gesammelt, verrechnet und verteilt. Damit initiierten und lenkten katholische Vertreter seit dem späten 19. Jahrhundert unter dem Schlagwort der ›Antisklaverei‹ erhebliche wohltätige Geldflüsse und nutzten diese zur Umsetzung ihrer Ziele. In den 1880er Jahren kam es zu engen Verflechtungen zwischen der missionarischen Expansion und den kolonialen Herrschafts- und Ausbeutungsbestrebungen nationaler Regierungen; christliche Missionen propagierten zivilisierungsmissionarische Visionen und anti-islamische Haltungen, die gerade in Kampagnen gegen Sklaverei und

6 Ribi Forclaz, *Humanitarian*, S. 17f. Vom »philanthropischen Imperialismus« spricht Sauer, *Schwarz-Gelb*, S. 74-78; Laqua, *The Tensions*.

7 Die Reden wurden übersetzt und gedruckt und erzielten damit eine große Reichweite.

8 Miers, *Britain*, S. 201-206; Laqua, *The Tensions*, S. 706f.

9 Klose, »In the Cause«, S. 277-279. Lavigerie forderte sogar die Bildung einer freiwilligen Armee, deren Mitglieder den Sklavenhandel vor Ort bekämpfen sollten; eine Forderung, die letztlich jedoch nie realisiert wurde. Bertrand Taithe, *Missionary Militarism? The Armed Brothers of the Sahara and Léopold Joubert in the Congo*, in: Owen White/James P. Daughton (Hrsg.), *In God's Empire. French Missionaries and the Modern World*, Oxford und New York 2012, S. 129-144, hier 281f.

10 Halka, *Was geht das uns an?*, S. 11.

11 Hölzl, *Gläubige*, S. 44-57.

Sklavenhandel Ausdruck fanden.¹² Auch Halka vertrat die Vorstellung von der weitreichenden Mission eines christlichen Europas, dem es obliege, ›Afrika‹ gleichermaßen zu ›bekehren‹ wie zu ›zivilisieren‹ und zu ›befreien‹ und lieferte damit dem aggressiven europäischen Expansionismus dieser Zeit eine religiös-humanitäre Begründung.

Schließlich ist mit Blick auf partikulare Zielsetzungen im Rahmen der katholischen Antisklaverei-Bewegung zu ergänzen, dass auch Halka selbst in »Was geht das uns an?« nicht transparent agierte. Bei Alexander Halka handelte es sich nämlich um das Pseudonym von Maria Theresia Ledóchowska (1863-1922), einer in Niederösterreich geborenen Gräfin, die in den kommenden Jahren zu einer wichtigen Figur in der afrikaorientierten Wohltätigkeit werden sollte. Ledóchowska stammte aus einer katholischen Adelsfamilie mit polnischen Wurzeln; sie war mehrsprachig und gebildet, verfügte über beste Verbindungen in den hohen Klerus und trat im Zuge von Lavigeries Kampagne nicht nur in Sachen ›Antisklaverei‹ öffentlich in Erscheinung, sondern strebte schon bald auch danach, die zunächst überkonfessionelle Bewegung in streng katholische Bahnen zu lenken.¹³ Kurz nach dem Erscheinen von »Was geht das uns an?« wurde sie unter ihrem eigenen Namen aktiv. 1894 gründete sie mit der *St. Petrus Claver Sodalität* eine eigene Organisation zur Unterstützung der katholischen Antisklaverei und Missionstätigkeit in Afrika. Wie zu zeigen sein wird, war Ledóchowska eine talentierte Autorin und geschickte Verhandlerin, die es verstand, ihre Agenden in einer männerdominierten Kirche voranzubringen. Ihr Beispiel verweist somit auch auf die Handlungsspielräume, die sich auf dem Feld der katholischen Wohltätigkeit zwischen Europa und dem kolonialen Afrika ergaben, um partikulare Interessen zu verfolgen.

Das vorliegende Kapitel nimmt einige afrikaorientierte Wohltätigkeitsvereine und -initiativen im deutschsprachigen Europa der 1880er Jahre in den Blick und fragt nach den politischen Dimensionen ihres Handelns. Im Besonderen wird dabei untersucht, wie diese in zunehmend national und kolonial verfassten Strukturen operierten und zugleich selbst solche Strukturen generierten bzw. auf diese einwirkten. Das Kapitel fragt damit nach den Verflechtungen zwischen der religiösen Wohltätigkeit – d.h. von spezifisch orientierten Handlungen des Gebens sowie der Lenkung von Geldflüssen – einerseits und

12 Ebd., S. 70 f. und S. 85-88; Laqua, *The Tensions*, S. 716-719; Armin Owzar, *The Image of Islam in German Missionary Periodicals*, in: Felicity Jenz/Hanna Acke (Hrsg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013, S. 133-150; Jörg Haustein, *Islam in German East Africa, 1885-1918. A Genealogy of Colonial Religion*, Basingstoke 2023, S. 117-148. Auch Halka argumentierte dezidiert antiislamisch.

13 Sauer, *Schwarz-Gelb*, S. 75-78; Katharina Stornig, *Frauen, Kirche und transnationales Engagement in geschlechtergeschichtlicher Perspektive*, in: Andreas Henkelmann u. a. (Hrsg.), *Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten*, Münster 2019, S. 101-122, hier S. 105-111.

breiteren politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen wie Nationalismus, Kolonialismus und religiösem Expansionismus andererseits. Es argumentiert, dass sich im deutschsprachigen Europa des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts Muster des transnationalen Helfens entwickelten und festigten, die bis ins 20. Jahrhundert nachwirkten: Das afrikaorientierte Spenden wurde für viele Menschen zu einem Teil ihrer Lebenswelt und die Höhe der Einnahmen galt in wohltätigen Initiativen als ein zentraler Marker von ›Erfolg‹ und wichtiger Faktor wohltätiger Gestaltungsmacht.

Das Kapitel untersucht zunächst, wie ›Afrika‹ im späten 19. Jahrhundert zum Ziel nicht nur kolonial expandierender Nationalstaaten, sondern auch religiöser Vereine wurde. In einem zweiten Schritt nimmt es die grenzüberschreitenden Wege wohltätiger Einnahmen in den Blick. Der dritte Abschnitt fragt nach nationalen, internationalen und kolonialen Logiken im Umgang mit Spendengeldern. Er zeigt, dass Geld – je nach Herkunft und institutionellem Kontext – oft nationalisiert wurde, weswegen seine Verwendung in bestimmten nationalen Organisationen oder Kolonien oft selbstverständlich wurde, wenngleich mancherorts auch inter- oder supranationale Argumentationsmuster weiterhin relevant blieben. Abschnitt vier fragt nach den Auswirkungen des Weltkriegs in diesem Zusammenhang, bevor Abschnitt fünf die Hierarchien und strukturellen Ungleichheiten reflektiert, die durch die untersuchten wohltätigen Initiativen auf unterschiedlicher Ebene entstanden. Die transnationale Wohltätigkeit, so das Argument, war im späten 19. Jahrhundert ein politisiertes Feld, in dem bestehende Hierarchien und Ungleichheiten naturalisiert und somit machtvoll bestätigt, aber zugleich punktuell auch herausgefordert werden konnten. Ihre Analyse macht die unterschiedlichen Politiken diverser Akteure und Akteurinnen sichtbar und zeigt dabei, dass die häufig beanspruchte religiös-humanitäre Bedeutung des transnationalen Helfens faktisch stets mit den jeweiligen Agenden und Zielsetzungen einzelner Vereine bzw. Organisationen zusammengebracht wurde. Wenngleich also christliche und humanitäre Ideale sowie universelle ethische Normen zwar in der Spendenwerbung wichtige Bezugspunkte bildeten, verhandelten die Vereine diese übergeordneten Ziele in ihrer täglichen Arbeit stets in Bezug zu den spezifischen Entwicklungszielen der eigenen Organisation und damit auch in Rivalität zu anderen.

3.1 Neuer Fokus auf ›Afrika‹

Wenngleich weder der wohltätige Fokus auf Afrika noch die christliche Thematisierung von Sklaverei und Sklavenhandel eine Erfindung der 1880er Jahre waren, so gewann doch beides enorm an Bedeutung. Die Gründe dafür sind vielschichtig und stehen jedenfalls in engem Zusammenhang mit den Forschungsreisen in das Innere des Kontinents, kolonialen Inbesitznahmen und

der missionarischen Expansion der letzten Jahrzehnte, die neue Gruppen von als hilfsbedürftig konstruierten Menschen in den Fokus rückten.

Europäische Regierungen legitimierten die koloniale Expansion auf dem afrikanischen Kontinent im späten 19. Jahrhundert mit humanitären und ›zivilisatorischen‹ Argumenten. Auch die sogenannte Afrika-Konferenz, zu der Otto von Bismarck im Herbst 1884 nach Berlin geladen hatte, um das unkontrollierte Vordringen einiger europäischer Mächte auf dem afrikanischen Kontinent abzusprechen und territoriale Konflikte um das rohstoffreiche Gebiet des Kongo beizulegen, stand unter diesen Vorzeichen. Obwohl es den Teilnehmern primär darum ging, die wirtschaftlichen, politischen und militärischen Interessen der europäischen Regierungen zu koordinieren, legitimierten die Vertreter der 14 Signatarstaaten die koloniale Expansion in Afrika auch im Rückgriff auf eine humanitäre Rhetorik.¹⁴ Dies deckte sich mit den Argumenten, die einige europäische Regierungen – darunter die des Kaiserreichs – bereits im Vorfeld angeführt hatten, um koloniale Inbesitznahmen durchzusetzen.¹⁵ In diesem Zusammenhang ist freilich insbesondere auf die Aktivitäten des belgischen Königs Leopold II. zu verweisen, der sich bereits seit den 1870er Jahren als Philanthrop und Verfechter einer ›zivilisierenden‹ Mission Europas inszenierte und sich als solcher 1884/85 die Aneignung eines riesigen Gebiets am Kongo als Privatbesitz absegnen ließ.¹⁶ Die Berliner Generalakte vom Februar 1885 formulierte erstmals Bedingungen für die ›rechtmäßige‹ Besitzergreifung von Territorien auf dem afrikanischen Kontinent und legte entsprechend einige internationale Grundsätze fest. Dazu zählten neben der freien Schifffahrt auf Kongo und Niger, dem Freihandel im Kongo und der Freiheit der christlichen Missionen auch einige humanitäre Bestimmungen, wie die Verpflichtung zum allgemeinen Schutz der Bevölkerung, die Verbreitung von ›Zivilisation‹ sowie – auf Druck der britischen Regierung – der aktive Beitrag zur Unterdrückung von Sklaverei und Sklavenhandel.¹⁷ Während mit der Konferenz bei Weitem nicht alle politischen Ziele erreicht wurden und die festgelegten Kriterien für die völkerrechtliche Anerkennung von Kolonialbesitz den ›Wettlauf‹ um die noch

14 Miers, *Britain*, S. 169-173; Klose, »In the Cause«, S. 277 f.; Andreas Eckert, *Die Berliner Afrika-Konferenz (1884/85)*, in: Jürgen Zimmerer (Hrsg.), *Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*, Frankfurt a. M. und New York 2013, S. 137-149.

15 Jan-Georg Deutsch zeichnete dies für Deutsch-Ostafrika nach, wo die Kolonialregierung zwar verschiedentlich gegen die Sklaverei vorging, diese jedoch nicht abschaffte. Jan-Georg Deutsch, *Emancipation without Abolition in German East Africa, c. 1884-1914*, Athens und Oxford 2006, S. 102-104. Für die moralische Legitimierung der kolonialen Inbesitznahme Afrikas durch Antisklaverei vgl. Richard Roberts/Suzanne Miers, *The End of Slavery in Africa*, in: Dies. (Hrsg.), *The End of Slavery in Africa*, Madison 1988, S. 3-68, hier S. 16 f. und 20 f.; Hölzl, *Gläubige*, S. 51 f.

16 Petrus Agricola, *Der Wettlauf um Afrika*, in: Inge Grau u. a. (Hrsg.), *Afrika, Geschichte und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien 2000, S. 110-128, hier S. 118.

17 Klose, »In the Cause«, S. 278 f.

nicht kolonialisierten Gebiete Afrikas weiter verschärfen,¹⁸ trug sie wesentlich zur Konsolidierung des europäischen Kolonialismus bei. Die Folgen sind bekannt: Innerhalb weniger Jahre wurde der ganze Kontinent mit Ausnahme von Liberia und Äthiopien kolonialisiert.

Für die strukturelle Entwicklung der transnationalen Wohltätigkeit erwiesen sich v. a. zwei Aspekte der Berliner Afrika-Konferenz als relevant. Erstens, die in der Kongressakte getroffenen humanitären Vereinbarungen und insbesondere die Verpflichtung zur Bekämpfung von Sklaverei und Sklavenhandel verschwanden bald wieder von der politischen Agenda der verantwortlichen Regierungen;¹⁹ erst Lavigeries Kampagne von 1888 brachte diese wieder auf die politische Tagesordnung.²⁰ Letztere erzeugte in der Tat einigen öffentlichen Druck und verschaffte dem Thema sowohl in der Zivilgesellschaft als auch in der internationalen Politik neue Aufmerksamkeit. Im Kaiserreich spielten christliche Akteure und Akteurinnen dabei prominente Rollen. International war es Leopold II., der auf Initiative Großbritanniens 1889 zu einem weiteren internationalen Kongress nach Brüssel einlud, auf dem das Thema behandelt und eine entsprechende Schlussakte verabschiedet wurde.²¹ Zweitens wurde auf der Berliner Konferenz eine Form von imperialer Fürsprache und Bevormundung sichtbar, die auch das organisierte Helfen im späten 19. Jahrhundert nachhaltig prägte: 1884/85 debattierten ausschließlich Regierungsvertreter aus Europa und Nordamerika über ›Afrika‹, ohne auch nur einen einzigen Vertreter des Kontinents einzuladen. Sie verpflichteten sich zu dem, was sie als »Hebung der sittlichen und materiellen Wohlfahrt der eingeborenen Völkerschaften« bezeichneten, und legitimierten ihren kolonialen Expansionismus damit philanthropisch.²² Die Frage nach Souveränitätsrechten afrikanischer

18 Der Begriff ›Wettlauf um Afrika‹ (›Scramble for Africa‹) wurde erstmals in einem Bericht der »New York Times« im September 1884 erwähnt. Er wurde seitdem von der historischen Forschung übernommen, um die schnelle koloniale Inbesitznahme des Kontinents durch die sowohl rivalisierenden als auch kooperierenden Regierungen europäischer Staaten zu beschreiben. Vgl. dazu Gisela Graichen/Horst Gründer, *Deutsche Kolonien. Traum und Trauma*, Berlin 2007, S. 94 f.; Albert Wirz/Andreas Eckert, *The Scramble for Africa. Icon and Idiom of Modernity*, in: Oliver Pétré Grouilleau (Hrsg.), *From Slave Trade to Empire. Europe and the Colonisation of Black Africa 1780-1880*, London 2004, S. 133-153.

19 Eckert, *Die Berliner Afrika-Konferenz*, S. 144 f.; Deutsch, *Emancipation*, S. 104.

20 Miers, *Britain*, S. 201-206; Klose, »In the Cause«, S. 278 f.

21 Neben den Signatarstaaten nahmen die Vertreter des formell unabhängigen Freistaats Kongo und der Sultan von Sansibar teil. Obwohl die Initiative zur Konferenz begrüßt wurde, verliefen die Verhandlungen mühsam und wurden durch imperiale Interessenkonflikte überlagert. Klose, »In the Cause«, S. 278 f.; Miers, *Britain*, S. 236-240; Suzanne Miers, *The Brussels Conference of 1889-1890. The Place of the Slave Trade in the Policies of Great Britain and Germany*, in: Prosser Gifford/W. M. Roger Louis (Hrsg.), *Britain and Germany in Africa. Imperial Rivalry and Colonial Rule*, New Haven und London 1967, S. 83-118; Laqua, *The Tensions*, S. 711 f.

22 Eckert, *Die Berliner Afrika-Konferenz*, S. 141.

Staaten wurde dabei genauso wenig gestellt, wie die in den nächsten Jahren gezogenen kolonialen Grenzen auf ihre Bedeutung für die Leben der Menschen vor Ort befragt wurden.²³

Insgesamt waren ›Afrika‹ und der ›afrikanische Sklavenhandel‹ in den späten 1880er und 1890er Jahren in Europa ein viel diskutiertes Thema. Dies hatte wesentlich mit Lavigerie zu tun, der im Mai 1888 mit einer symbolträchtigen Gruppe aus Missionspriestern, Bischöfen, Konvertiten und ehemaligen Sklaven aus dem zentralen Afrika nach Rom pilgerte, um die Unterstützung von Papst Leo XIII. im Kampf gegen Sklaverei und Sklavenhandel zu sichern.²⁴ Der Papst richtete zunächst mit »In Plurimis« (1888) und zwei Jahre später mit »Catholicae Ecclesiae« (1890) zwei Enzykliken an die Bischöfe Brasiliens bzw. alle Missionen auf dem afrikanischen Kontinent und forderte sie zur Mitwirkung an der Beendigung der Sklaverei auf.²⁵ Darüber hinaus bestärkte er Lavigerie, öffentlich gegen die Sklaverei aufzutreten und entsprechende Vereine und Komitees zu gründen.²⁶ Der Kardinal reiste später nach Brüssel, Paris und London, wo er viel beachtete Reden hielt, die vielfach übersetzt sowie in Broschüren aufgegriffen und gedruckt wurden und somit eine große Reichweite erzielten. Wenn gleich Lavigerie das Kaiserreich nicht persönlich besuchte, adressierte er 1888 den Katholikentag in Freiburg und verschaffte sich somit auch dort Gehör.²⁷ Insgesamt knüpfte er mit seiner Kampagne 1888 an bewährte Praktiken der Mobilisierung an: Er reiste viel und nutzte bestehende wohltätige und mediale Infrastrukturen; seine Texte wurden durch Übersetzungen, Drucklegungen sowie Zitate weit verbreitet und erzeugten erhebliche Resonanz.

1888 kam es im Anschluss an Lavigeries Kampagne sowohl zur Wiederbelebung bereits existierender als auch zur Gründung neuer Antisklaverei-Vereine in verschiedenen Ländern Europas, darunter Italien, Belgien, Frankreich, Österreich-Ungarn, Großbritannien, die Schweiz und das Deutsche Reich. Im Kaiserreich gründete sich neben einigen überkonfessionellen Initiativen insbesondere der *Afrikaveroin deutscher Katholiken* mit Sitz in Köln, der missionarisch-imperialistische Fürsprache mit humanitärer Rhetorik verband und reichsweit

23 Graichen/Gründer, *Deutsche*, S. 94f.

24 Jede Gruppe war angeblich durch die symbolträchtige Zahl von zwölf Personen vertreten. Felix Klein, *Cardinal Lavigerie und sein afrikanisches Werk*, Straßburg 1893, S. 212.

25 Leo XIII., *In Plurimis*. Lettera Enciclica di Sua Santità Leone PP. XIII, 5. 1888, in: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html [26. 2. 2020]; Leo XIII., *Catholicae Ecclesiae*. Lettera Enciclica di Sua Santità Leone PP. XIII, 20. 11. 1890, in: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20111890_catholicae-ecclesiae.html [17. 1. 2024].

26 Ribi Forclaz, *Humanitarian*, S. 17 f.; Laqua, *The Tensions*, S. 707.

27 Maria Theresia Ledóchowska, *Die Antisklaverei-Bewegung und die St. Petrus Claver-Sodalität*. Ansprache der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität, Gräfin M. Theresia Ledóchowska. Gehalten in der III. Festversammlung des I. österr. Antisklaverei-Congresses zu Wien am 22. November 1900, Wien 1900, S. 2.

zahlreiche Niederlassungen etablierte – die Historikerin Marianne Bechhaus-Gerst spricht in diesem Zusammenhang von »mehr als 500 Zweigvereine[n] mit mehreren Tausend Mitgliedern«. ²⁸ Auf evangelischer Seite gründete sich 1893 der *Evangelische Afrika-Verein*, ²⁹ der es sich seiner Satzung zufolge zur Aufgabe machte,

in den deutschen Schutzgebieten die Verbreitung christlicher Gesittung und Kultur unter der eingeborenen Bevölkerung zu fördern, und dadurch insbesondere ihre soziale Lage zu verbessern, für die Wahrung der Menschenrechte einzutreten und an der Beseitigung des Sklavenhandels und Sklaverei mitzuwirken. ³⁰

Bezeichnenderweise zählten in beiden Fällen erneut Personen wie der Kölner Domkapitular Karl Hespers (1846-1915) ³¹ oder Pastor Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910) ³² zum Gründerkreis, die in der lokalen Wohltätigkeit sehr aktiv waren. Und auch sonst machten beide Vereine das, was christliche Hilfsvereine bereits seit Jahrzehnten taten: Sie mobilisierten durch Reden, Versammlungen, Predigten sowie Druckschriften und sammelten Spenden für ›Afrika‹, mittels welcher sie bestimmte Teilbereiche der katholischen bzw. evangelischen Missionstätigkeit, wie etwa Schulen, Krankenhäuser und Aufnahmestätten für befreite Sklavenkinder, finanzierten. ³³ Geografisch orientierten sich beide Vereine, die sich explizit als nationale Unternehmungen definierten, an den Grenzen des Deutschen Kolonialreiches, dessen afrikanische Kolonien sie gezielt unterstützten. Deutsch-Ostafrika stand dabei aufgrund der weit verbreiteten Berichte über Sklaverei und Sklavenhandel besonders im Fokus. Ins-

28 Marianne Bechhaus-Gerst, »Das finstere Heidentum mit seinen Greueln«. Der Afrika-Verein deutscher Katholiken in Köln, in: Marianne Bechhaus-Gerst/Anne-Kathrin Horstmann (Hrsg.), Köln und der deutsche Kolonialismus. Eine Spurensuche, Köln u. a. 2013, S. 113 f., hier S. 113.

29 Zum *Afrika-Verein* vgl. Kathrin Treins, »Wie beschämt der Eifer der katholischen Landsleute uns evangelische Deutsche!« Der Evangelische Afrika-Verein in Köln, in: Marianne Bechhaus-Gerst/Anne-Kathrin Horstmann (Hrsg.), Köln und der deutsche Kolonialismus. Eine Spurensuche, Köln u. a. 2013, S. 121-124.

30 Regierungsrat Steinhausen, Was will der Evangelische Afrika-Verein?, in: Afrika 1 (1894), S. 1-3, hier S. 2.

31 Zu Hespers als Vereinsgründer und kolonialem Aktivist vgl. Anne-Kathrin Horstmann, Franz Karl Hespers. Domkapitular und Kolonialaktivist, in: Marianne Bechhaus-Gerst/Anne-Kathrin Horstmann (Hrsg.), Köln und der deutsche Kolonialismus. Eine Spurensuche, Köln u. a. 2013, S. 115-119.

32 Unter von Bodelschwinghs Leitung wurde die Epilepsie-Krankenanstalt in Bethel zu einer Siedlung von Kranken- und Pflegeeinrichtungen und Standbein der *Inneren Mission* ausgebaut. Vgl. dazu Matthias Benad, Eine Stadt für die Barmherzigkeit, in: Ursula Röper/Carola Jüllig (Hrsg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998, Berlin 1998, S. 122-129.

33 Ebd.; Treins, »Wie beschämt«, S. 123 f.

gesamt stand die afrikazentrierte Wohltätigkeit im Kaiserreich der 1880er Jahre deutlich unter sowohl nationalistischen als auch kolonialistischen Vorzeichen.

Dies zeigt sich auch am Beispiel des *Deutschen Anti-Sklaverei-Komitees*, das 1890 von Mitgliedern der *Deutschen Kolonialgesellschaft* sowie einigen kirchlichen Vertretern gegründet wurde.³⁴ Wie Jan-Georg Deutsch in seiner Studie über das Ende der Sklaverei in Deutsch-Ostafrika gezeigt hat, realisierte das *Komitee* einen Vorschlag, den die *Kolonialgesellschaft* bereits zuvor eingebracht und die Reichsregierung am Ende auch sanktioniert hatte. Es rief eine Antisklaverei-Lotterie ins Leben, um Mittel für einen neu geschaffenen *Hilfsfonds zur Rettung Afrikas* zu generieren.³⁵ Die Lotterie wurde als Teil von »großen humanitären Unternehmungen« propagiert³⁶ und erwies sich mit Blick auf die Spendenwerbung in der Tat als ein einigermaßen erfolgreiches Unterfangen. Beworben durch diverse Zeitungsannoncen (insbesondere in der »Deutschen Kolonialzeitung«)³⁷ und in Kirchen verteilte Flugschriften, verkaufte die Lotterie 1891 über 400.000 Scheine und sammelte mehr als zwei Millionen Reichsmark. Namhafte Kolonialisten wie der Reichskommissar, Schutztruppenkommandeur und spätere Gouverneur Deutsch-Ostafrikas Hermann von Wissmann (1853-1905) zeigten sich über den Erlös hocheifrig. Weniger erfolgreich waren hingegen ihre effektiven Auswirkungen bezüglich der ›Antisklaverei‹. Während die Einnahmen zunächst in den Erwerb eines Dampfschiffs flossen, das Wissmann zur Bekämpfung des Sklavenhandels am Victoriasee anschaffen ließ,³⁸ war die Verwendung der Mittel am Ende wenig zielführend. Der Dampfer kam letztlich am Nyassa-See zum Einsatz, wo er primär der Sicherung der kolonialen Westgrenze sowie der Demonstration des deutschen Herrschaftsanspruchs diente.³⁹

34 1887 in Berlin gegründet, verstand sich die *Deutsche Kolonialgesellschaft* (DKG) als wichtiges Organ in der Werbung für den deutschen Kolonialismus und des Erhalts des ›Deutschtums‹ im Ausland. Sie etablierte zahlreiche Zweigvereine und war besonders für ihre Diavorträge bekannt. Wolfgang Fuhrmann, *Imperial Projections. Screening the German Colonies*, New York 2015, S. 32-34.

35 Deutsch, *Emancipation*, S. 104-106.

36 O. A., Zur Jahreswende, in: *Deutsche Kolonialzeitung. Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft* 5/1 (1892), S. 1.

37 Die »Deutsche Kolonialzeitung« berichtete in den frühen 1890er Jahren wiederholt über die Lotterie und die aus dem Erlös finanzierten Expeditionen. O. A., Die Antisklaverei-Lotterie, in: *Deutsche Kolonialzeitung. Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft* 4/9 (1891), S. 113 f.; o. A., Die Expedition des Antisklaverei-Komitees, in: *Deutsche Kolonialzeitung. Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft* 5/10 (1892), S. 133 f., hier S. 133.

38 Wissmann hatte bereits anlässlich einer Deutschlandreise 1890/91 Spenden für den Erwerb des Dampfschiffs gesammelt und zeigte sich hocheifrig, dass der fehlende Betrag aus der Lotterie bezuschusst wurde. O. A., Vortrag des Herrn Reichskommissars Major von Wissmann, in: *Deutsche Kolonialzeitung. Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft* 8 (1891), S. 107 f., hier S. 107.

39 Marianne Bechhaus-Gerst, »Hedwig von Wissmann« auf dem Tanganyika-See, in: Marianne Bechhaus-Gerst/Anne-Kathrin Horstmann (Hrsg.), *Köln und der deutsche Kolonialismus. Eine Spurensuche*, Köln u. a., 2013, S. 51-53, hier S. 51 f.

Die verbleibenden Gelder flossen primär in Expeditionen in Ostafrika, die zum größten Teil in der Durchführung scheiterten. Deutsch zufolge hatte die Lotterie, die bereits 1893 in finanzielle Schwierigkeiten geriet und folglich schon 1894 wiedereingestellt wurde, am Ende keinen direkten Einfluss auf das Ende der Sklaverei in der Kolonie.⁴⁰

Lavigeries Kampagne von 1888 erzeugte allerdings auch jenseits des Kaiserreichs Resonanz. Dies zeigt sich insbesondere am Beispiel der damals 26-jährigen Maria Theresia Ledóchowska (alias Alexander Halka), die damals in Salzburg lebte und im Dienst der Herzogin Alice von Toskana stand. Ihrer eigenen retrospektiven Aussage zufolge habe sie sich zunächst gar nicht für die Fragen von Sklaverei oder die afrikanischen Missionen interessiert, bis sie sich »von einer protestantischen Dame eine Broschüre über die Antisklaverei-Bewegung *aufdrängen*« habe lassen, die Lavigeries Londoner Rede enthielt.⁴¹ Diese Lektüre habe sie zutiefst bewegt, so Ledóchowska auf einem Kongress 1901: »Die Greuel der Sklaverei, das physische und moralische Elend der armen N[...] Afrikas, wovon ich darin las, erschütterten mich von Grund aus.«⁴² Insbesondere habe sie Lavigeries Appell an die Frauen Europas⁴³ mobilisiert:

Ich las darin Folgendes: Mögen die Frauen und Mädchen Europas, welche Talent zum Schreiben haben, es wohl bedenken, dass es der Roman einer Frau war – Onkel Toms Hütte – welcher die Veranlassung gab zur Aufhebung der Sklaverei in Amerika.⁴⁴

Talent zum Schreiben hatte sie. Ledóchowska veröffentlichte zunächst unter Pseudonymen sowie bald auch unter ihrem eigenen Namen zahlreiche Texte

40 Allerdings sieht Deutsch einen indirekten politischen Einfluss der Initiative, da die Thematik der Antisklaverei dazu führte, dass sich die katholische Zentrumsparterie und die Reichsregierung in kolonialen Fragen annäherten. Deutsch, *Emancipation*, S. 105f.

41 Ledóchowska, *Die Antisklaverei-Bewegung*, S. 3 [Hervorhebung im Original].

42 Ebd., S. 3f.

43 Während Lavigerie die Mitwirkung aller an der Abschaffung des Sklavenhandels einforderte, adressierte er – auch mit Blick auf deren Rollen im amerikanischen Abolitionismus – insbesondere die Frauen: »[M]eine Damen[,] ein Werk der Barmherzigkeit und des Mitleids ist vor Allem das ihre. Sie wissen besser als der Mann den Weg zum Herzen zu finden, weil sie lebhafter empfunden als er.« O. A., Cardinal Lavigerie über die afrikanische Sklaverei, in: Humanus, *Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern*, Münster 1888, S. 9-22, hier S. 17f. Für Einblick in die umfangreiche Literatur zu Frauen im christlichen Vereinswesen insgesamt vgl. Ann Taylor Allen, *Religion and Gender in Modern German History*, in: Karen Hagemann/Jean H. Quataert (Hrsg.), *Gendering Modern German History. Rewriting Historiography*, New York und Oxford 2007, S. 190-207; Patrick Pasture, *Beyond the Feminization Thesis. Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in: Jan Art/Ders. (Hrsg.), *Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2013, S. 7-34.

44 Ledóchowska, *Die Antisklaverei-Bewegung*, S. 4.

unterschiedlicher Gattung zum Thema. 1889 publizierte sie als »Africanus« das Drama »Zaïda, das N[...]mädchen«, das in den 1890er Jahren in mehreren Städten in Österreich und Bayern aufgeführt wurde.⁴⁵ Zudem gab sie mit dem »Echo aus Afrika« seit 1889 eine Zeitschrift zur Förderung der katholischen Antisklaverei-Bewegung sowie mehrere Pamphlete heraus. 1890 erschien die Broschüre »Ein Wort an alle, welche der Antisklavereibewegung Österreichs Erfolg wünschen«, die sich explizit an die »Katholiken Österreichs« wandte und Hinweise für die Gründung entsprechender Vereine gab.⁴⁶ In den 1890er Jahren stieg Ledóchowska massiv in die afrikazentrierte Publikations- und Sammel-tätigkeit ein, für die sie 1894 mit der *St. Petrus Claver Sodalität* sogar eine eigene Organisation ins Leben rief.

Ledóchowskas frühe Aktivitäten erlauben einige Beobachtungen über die Entwicklung der afrikazentrierten Wohltätigkeit im späten 19. Jahrhundert. Zum einen bildete die schreibende Aktivistin in der internationalen Anti-sklaverei-Bewegung einen Bezugspunkt.⁴⁷ Eine Reihe von Autorinnen problematisierten Sklaverei und Sklavenhandel in ihren Texten.⁴⁸ In den späten 1880er Jahren war diese Form eines geschlechtsspezifischen Engagements auch in der Mobilisierung von Unterstützung relevant. Sie findet sich in Lavigeries Reden⁴⁹ und in anderen Gründungserzählungen. Einem Bericht über die Anfänge des *Evangelischen Afrika-Vereins* zufolge war dabei mit Julie Sutter auch ein Frau involviert, »deren gewandte Feder sich bereits früh um die Förderung der Antisklaverei-Bewegung verdient gemacht« habe.⁵⁰

45 Africanus, Zaïda, das N[...]mädchen. Volksdrama in fünf Aufzügen, Salzburg 1889.

46 Hier findet sich Ledóchowskas späteres Programm bereits in Grundzügen. Sie argumentierte, dass die Vereine eine »echt katholische Basis« erforderten. Alexander Halka, Ein Wort an alle, welche der Antisklavereibewegung Österreichs Erfolg wünschen, Wien 1890, S. 1 und 5.

47 Die Resonanz auf Harriet Beecher Stowes »Uncle Tom's Cabin« bildete dabei eine Referenz. Zur Geschichte des Buchs vgl. Claire Parfait, The Publishing History of Uncle Tom's Cabin, 1852-2002, Aldershot und Burlington 2007.

48 Vgl. Sarah Lentz, Abolitionists in the German Hinterland? Therese Huber and the Spread of Anti-slavery Sentiment in the German Territories in the Early Nineteenth Century, in: Felix Brahm/Eve Rosenhaft (Hrsg.), Slavery Hinterland. Transatlantic Slavery and Continental Europe, 1680-1850, London 2016, S. 187-211; Pia Wiegink, Antislavery Discourses in Nineteenth-Century German American Women's Fiction, in: Atlantic Studies. Global Currents 14/4 (2017), S. 476-496.

49 Humanus, Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 19 f.

50 Steinhausen, Was will?, S. 1. Sutters Mitwirkung an der Gründung geht auch aus ihrer Korrespondenz mit dem späteren Ehrenpräsidenten Fürst Hermann zu Hohenlohe-Langenburg hervor. Landesarchiv Baden-Württemberg – Hohenlohe-Zentralarchiv Neuenstein (HZAN), La 140, Bü 219 (Nachlaß Fürst Hermann zu Hohenlohe-Langenburg, Gründung eines »Evangelischen Afrikavereins« durch Julie Sutter und Pastor von Bodelschwingh; Wahl des Fürsten Hermann zum Ehrenpräsidenten; Sitzungs-

Zum anderen stellte Ledóchowska ihre Aktivitäten schon bald in einen streng konfessionellen Zusammenhang. Während sie in einem Brief an ihre evangelische Freundin Ilse von Düring 1889 noch konstatiert hatte, dass alle Konfessionen an der Antisklaverei-Bewegung teilnahmen und ihr Salzburger Komitee u. a. von einer Protestantin geleitet würde,⁵¹ plädierte sie schon bald mit Nachdruck dafür, dezidiert katholisch aufzutreten. Ledóchowska begründete dies mit einem – aus ihrer Sicht unauflöselichen – Zusammenhang zwischen Antisklaverei und Missionstätigkeit. Katholischer Aktivismus müsse als solcher deklariert werden, da, so Ledóchowska in ihrer Rede auf einem von ihr mitorganisierten Kongress in Wien 1900, »die ganze Antisklaverei-Bewegung nothwendig mit den Missionen verbunden ist und es da *keine Interconfessionalität* geben kann«.⁵²

Drittens zeigen Ledóchowskas Aktivitäten, dass nationale bzw. imperiale Logiken und Argumente in der afrikaorientierten Wohltätigkeit des späten 19. Jahrhunderts an Bedeutung gewonnen hatten. Wenngleich sie sich selbst stets gegen Versuche einer nationalen Vereinnahmung ihrer *Sodalität* wehrte, spielten nationale Rahmungen in ihrer Mobilisierungsstrategie durchaus eine Rolle. So konstatierte sie Ende der 1880er Jahre, dass »die Sache« im Kaiserreich, »wo das praktische mit dem civilisatorischen und religiösen Moment zusammenfällt«, im Vergleich zu Österreich-Ungarn »ganz anders vorwärts« gehe.⁵³ Darüber hinaus setzte Ledóchowska zunächst argumentativ auf den Aufbau einer österreichischen Bewegung, die sie allerdings stets international verankern wollte. 1900 war sie federführend an der Durchführung des ersten österreichischen Antisklaverei-Kongresses beteiligt, auf dem neben einigen Adeligen vor allem Priester aus diversen Teilen Österreich-Ungarns teilnahmen.⁵⁴ Ledóchowska nutzte ihre Rede in der – von 2000 bis 3000 Personen besuchten⁵⁵ – Festversammlung im Wiener Musikverein, um für einen österreichischen Beitrag zu

protokolle; Mitteilungen aus den Arbeitsgebieten in Deutsch-Ostafrika), Julie Sutter an Fürst Hermann zu Hohenlohe-Langenburg, 5. 2. 1892 und 19. 4. 1892.

51 Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Bergheim bei Salzburg, Briefe an die Baronin Ilse von Düring, 14. 5. 1889.

52 Ledóchowska, *Die Antisklaverei-Bewegung*, S. 5 [Hervorhebung im Original].

53 Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Briefe an die Baronin Ilse von Düring, 18. 1. 1889.

54 Ein Bericht des Präsidenten des Kongresses an die Propagandakongregation verweist neben der Mitwirkung von Ledóchowska und Schöpfleuthner auf die Beteiligung des Priesters Hugo Mioni aus Triest, der selbst als Redner für die *St. Petrus Claver Sodalität* in Erscheinung trat, eines Prälaten Fischer-Colbrie, Franz Graf Harrachs, eines Abts Hrubik aus Prag und eines Abts Albert aus Straßburg. APF, Nuova Serie, Vol. 648, Bl. 249-251, Franz Kuefstein an Propaganda Fide, 27. 12. 1900. Zur Vortragstätigkeit Mionis vgl. Hugo Mioni, Afrika und das Werk des hl. Petrus Claver. Rede des Hochwürdigen Dr. Hugo Mioni gehalten im Gesellenvereins-Saal zu Innsbruck, Salzburg 1899.

55 APF, N. S., Vol. 648, Bl. 249-251, hier Bl. 250r, Franz Kuefstein an Propaganda Fide, 27. 12. 1900.

einer internationalen Bewegung zu werben. Sie sprach zunächst über Lavigeries Kampagne in Frankreich, England und Belgien und verwies anschließend auf entsprechende Aktivitäten und Sammlungen in Italien, Spanien, Portugal, Schweden, den Niederlanden und der Schweiz, bevor sie die Zuhörenden fragte: »Und unser geliebtes Österreich?«⁵⁶

Anders als einer ihrer Vorredner, der die überschaubare Beteiligung aus Österreich mit fehlendem Kolonialbesitz begründete, erklärte Ledóchowska gerade dies zu einem idealen Ausgangspunkt: Sie sei »stolz darauf, dass Oesterreich noch keine Colonien in Afrika besitzt, weil dadurch seine Missionsthätigkeit umso idealer« hervortrete.⁵⁷ Zugleich erinnerte sie an die Anfänge der katholischen Sudanmission 1848, die nicht nur unter dem Protektorat der Habsburger stand, sondern auch wesentlich von Priestern aus der Monarchie getragen wurde. Ledóchowska leitete aus dieser ›nationalen‹ historischen Tradition missionarischen Engagements ab, dass sich Österreich »zur Sklavenfrage nicht fremd stellen« könne. Für sie war es nur folgerichtig, dass Lavigeries »Kreuzzug durch ganz Europa« auch hier Anklang fände.⁵⁸ Mit diesen Ansätzen stellte sie die afrikaorientierte Wohltätigkeit ebenfalls in einen nationalen bzw. imperialen Zusammenhang, der sich schließlich auch darin zeigte, dass ihre Aktivitäten in den folgenden Jahren im Besonderen auf die Länder Österreich-Ungarns zielten: So erschien etwa das »Echo aus Afrika« bald nicht nur auf Deutsch, Italienisch, Französisch und Englisch, sondern auch auf Polnisch, Ungarisch, Tschechisch und Slowakisch.⁵⁹

Schließlich zeigt die Untersuchung von Ledóchowskas frühen Aktivitäten, dass Kinder in ihren Mobilisierungsstrategien schon bald eine besondere Rolle einnahmen, obwohl die Zielsetzung der *St. Petrus Claver Sodalität* eigentlich keine altersspezifische Ausrichtung vornahm. Während dies im nächsten Kapitel ausführlich untersucht wird, ist an der Stelle bereits zu erwähnen, dass die *Sodalität* massiv auf etablierte Praktiken der Spendenwerbung wie den Loskauf von Sklavenkindern und außerdem – ganz in der Tradition des *Werkes der Heiligen Kindheit* – auf die aktive Mitwirkung katholischer Kinder setzte. Schon 1893 hatte Ledóchowska mit der »Kleinen Afrika-Bibliothek« dafür eine eigene Monatsschrift ins Leben gerufen, die dem Untertitel zufolge der »Förderung der Liebe zu unseren ärmsten schwarzen Brüdern« dienen sollte.⁶⁰ 1912 wurde

56 Ledóchowska, Die Antislaverei-Bewegung, S. 2.

57 Ebd., S. 3.

58 Ebd. Die Repräsentation der Antisklaverei-Bewegung als Kreuzzug fand sich schon bei Lavigerie und war in der katholischen Wohltätigkeit dieser Zeit verbreitet. Horst Gründer, »Gott will es«. Eine Kreuzzugsbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 28 (1977), S. 210-224.

59 APF, N. S., Vol. 620, Bl. 47 f., hier Bl. 47, Maria Theresia Ledóchowska an Propaganda Fide, 12. 4. 1919.

60 Der vollständige Titel lautete »Kleine Afrika-Bibliothek. Illustrierte Monatsschrift zur Förderung der Liebe zu unseren ärmsten schwarzen Brüdern«.

diese neu gestaltet und erschien fortan unter dem Titel »Das N[...]kind« in bis zu acht Sprachen und einer Auflage von 110.000 Stück (1919).⁶¹ Zusätzlich gründete Ledóchowska mit dem *Kinderbund* 1912 einen eigenen Verein für Kinder, den sie allerdings nicht als Konkurrenz zu dem nach wie vor sehr aktiven und weithin bekannten *Werk der Heiligen Kindheit* verstanden wissen wollte. Sie bewarb den *Kinderbund* vielmehr als ergänzendes Angebot auf dem Markt des transnationalen Helfens, denn es sei eine »Tatsache, dass heutzutage viele Kinder sich speziell für Afrika interessieren«.⁶² Insgesamt zeigt sich, dass Ledóchowska unter den strukturellen und politischen Bedingungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts neue Akzente setzte, während sie gleichzeitig auf der Kultur des transnationalen Helfens früherer Jahrzehnte aufbaute.

Zuletzt verweisen Ledóchowskas Aktivitäten auf die zunehmende Bedeutung Roms bzw. zentraler kirchlicher Behörden, die früher oder später alle genannten internationalen katholischen Werke in der einen oder anderen Form betreffen sollte. Ledóchowska suchte selbst den engen Anschluss zu internationalen Protagonisten der katholischen Antisklaverei-Bewegung und den Vertretern der kirchlichen Hierarchie in Rom. Dies zeigte sich nicht nur in ihrer Rhetorik, sondern auch in ihren Aktivitäten, die sie entsprechend koordinieren wollte. Dabei griff sie auch auf ihre familiären Verbindungen zurück und kontaktierte bereits 1889 ihren Onkel Kardinal Mieczysław Ledóchowski (1822-1902), der nur wenig später zum Präfekten der Propagandakongregation ernannt und somit zum kirchlichen Verantwortlichen für Antisklaverei und Missionstätigkeit werden sollte.⁶³ Der Kardinal bestärkte seine Nichte in ihren Plänen und vermittelte ihr sogar eine 20-minütige Unterredung mit Lavigerie in Luzern, die Ledóchowska zehn Jahre später als »Augenblicke« bezeichnete, die »auch jetzt noch mit Flammenschrift« in ihrer »Seele geschrieben« stünden.⁶⁴ Laut eigener Aussage gestärkt durch den Zuspruch dieser und anderer kirchlicher Autoritäten, bemühte sie sich jedenfalls seit Anfang der 1890er Jahre intensiv um den Aufbau einer Antisklaverei-Bewegung auf rein katholischer Grundlage. Ledóchowska gab ihre Stellung als Hofdame auf,⁶⁵ zog sich zunächst in ein Kloster der *Barmherzigen Schwestern* zurück und gründete schließlich 1894 mit

61 APF, N. S., Vol. 620, Bl. 47 f., hier Bl. 47, Maria Theresia Ledóchowska an Propaganda Fide, 12. 4. 1919.

62 Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen der Sodalität (1902-1913), 9. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1913, S. 63-68, 77.

63 Bernhard Stasiewski, Ledóchowski, Mieczyslaw Graf, in: Neue Deutsche Biographie 14 (1985), S. 45 f., in: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd19066459.html> [13. 3. 2020].

64 Ledóchowska, Die Antisklaverei-Bewegung, S. 4.

65 Ledóchowskas Rede zufolge drohte ihr »doppelter Beruf – der einer Hofdame und [der] einer Redacteurin« ihre »Kräfte aufzureiben«. Ebd., S. 5.

der *St. Petrus Claver Sodalität* eine eigene Organisation, um »Propaganda für die afrikanischen Missionen und das Werk der Sklavenbefreiung zu machen« und zweckgebundene Spenden zu akquirieren.⁶⁶ Nachdem Leo XIII. die Neugründung noch im selben Jahr sanktioniert hatte, erarbeitete Ledóchowska die Statuten der *Sodalität*, deren Generalleiterin sie bis zu ihrem Tod 1922 bleiben sollte.⁶⁷

Gemessen an der zitierten Zielsetzung entwickelte sich die *Sodalität* durchaus sehr erfolgreich. Bis 1900 gründete Ledóchowska eine Zentrale in Bergheim bei Salzburg sowie Filialen in Salzburg, Innsbruck, Krakau, Triest, Breslau, München und Paris.⁶⁸ Die *Sodalität* druckte in den nächsten zwei Jahrzehnten eine unüberschaubare Zahl unterschiedlicher Druckschriften und generierte enorme Einnahmen, mit welchen sie bald katholische Einrichtungen in allen Teilen des afrikanischen Kontinents subventionierte, wie im folgenden Abschnitt ausführlich dargestellt wird. An dieser Entwicklung hatten das geschickte Vorgehen und die beharrlichen Aktivitäten der Gründerin zweifelsfrei erheblichen Anteil. Doch wie gelang es Maria Theresia Ledóchowska, als Frau in der männerdominierten Kirche und Gesellschaft der 1890er Jahre, innerhalb nur weniger Jahre eine Organisation aufzubauen, die grenzübergreifend Spenden ›für Afrika‹ bzw. ›für die Afrikaner‹ generierte und verteilte?

Um diese Frage zu beantworten, muss man zunächst berücksichtigen, dass Ledóchowska für ihre »Propagandagesellschaft«⁶⁹ eine besondere Organisationsform gewählt hatte: Die *Sodalität* umfasste sowohl Ordensfrauen als auch Laien und Laiinnen. Die Ordensfrauen bildeten als »interne Mitglieder« eine Frauenkongregation und den »Kern« der *Sodalität*. »Helfende« Unterstützung erhielten sie durch einen »fromme[n] Verein von Weltleuten«, die sogenannten »externen Mitglieder«.⁷⁰ Die Ordensfrauen legten Gelübde ab und weihten sich somit ganz dem religiösen Leben und Dienst in der *St. Petrus Claver Sodalität*. Sie bildeten einen Grundstock ›hauptamtlicher‹ Mitarbeiterinnen, die den afrikanischen Missionen »eine feste Zukunft« durch »dauernde Propaganda und Hilfe« sichern sollten. Die Ordensfrauen, so eine Publikation von 1900,

weihen sich nämlich ganz und für immer den afrikanischen Missionen, sie widmen sich dem Wirken für dieselben nicht nur für eine kurze Zeit, sondern für die ganze Dauer ihres Lebens; überall stehen sie denselben

66 Hugo Mioni, Die Sodalität des hl. Petrus Claver, eine Propagandagesellschaft für Afrika, Salzburg 1900, S. 16.

67 Zur Gründungsgeschichte vgl. Loder-Neuhold, Crocodiles, S. 109–112; Stornig, Frauen, S. 109–112. Mehrere Bischöfe und Kardinäle in Österreich, Italien und dem Kaiserreich bestätigten die Statuten bis Kardinal Johannes Haller die *Sodalität* 1896 als religiöse Kongregation approbierte. Mioni, Die Sodalität, S. 27.

68 Ebd., S. 44 f.

69 Ebd., S. 16.

70 Ebd., S. 27.

helfend bei, suchen durch Wort und Schrift immer größere Kreise für Afrika zu begeistern [...].⁷¹

Damit war die *St. Petrus Claver Sodalität* als eine Organisation angelegt, die eine »ständige, geordnete, praktische« Form und langfristige Planung der Unterstützung für die afrikanischen Missionen und ihren Kampf gegen die Sklaverei ermöglichen sollte.⁷² Dies implizierte auch die Befugnis über eine flexible Verteilung der Einnahmen, wie eine Publikation 1900 erklärte. Denn wengleich alle Missionen in Afrika grundsätzlich bedürftig seien, würden Hungersnöte, Seuchen, Kriege oder Naturkatastrophen mitunter dazu führen, dass »eine [...] manchmal bedürftiger als eine andere« sei.⁷³ Folglich solle der Spendenfluss durch stetes Engagement möglichst stabil gehalten und die Verteilung der Hilfsgelder geordnet und durch eine wohlinformierte zentrale Instanz vorgenommen werden.⁷⁴ Die Repräsentation so einer zentralen Instanz durch eine Frau war in der katholischen Kirche des späten 19. Jahrhunderts letztlich freilich nur in sehr wenigen organisatorischen Konstellationen denkbar. Folglich erscheint die Gründung von Ledóchowskas Hilfswerk in Form einer Frauenkongregation wenig überraschend; damit hatte sie eine Organisationsform gewählt, in der sie als Frau eine zentrale Leitungsfunktion ausüben konnte. Die *Sodalität* war zwar Teil kirchlicher Strukturen und Gegenstand hierarchischer Kontrolle, agierte im Tagesgeschäft jedoch weitgehend unabhängig. Indem sie direkt der Propagandakongregation unterstellt war, konnten sich ihre Mitglieder im Fall von Uneinigkeiten mit lokalen kirchlichen Autoritäten vor Ort zudem jederzeit an die Römer Behörde wenden. Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive ist dies nicht zuletzt deshalb relevant, weil die Unterstellung auch Berichtspflicht bedeutete, weswegen zahlreiche Briefe und detaillierte Jahresberichte über die Einnahmen und Ausgaben der *Sodalität* im Archiv der Propagandakongregation überliefert sind.

Ledóchowska und ihre *Sodalität* griffen auch darüber hinaus auf existierende Strukturen und etablierte Praktiken der transnationalen Wohltätigkeit zurück. Sie setzten auf (internationale) Reise- und Vortragstätigkeit, die massenhafte Herstellung und Verbreitung von Druckschriften, Mitgliedsbeiträge und die Beteiligung von Freiwilligen.⁷⁵ Die *Sodalinnen* besuchten Katholikentage und organisierten Reden von in Europa weilenden Afrikamissionaren, die im Ver-

71 Ebd., S. 29.

72 Mioni, Afrika, S. 9.

73 Ebd., S. 9 f.

74 Mioni, Die Sodalität, S. 30.

75 Zudem etablierte die *Sodalität* neben dem Verein für Förderer bzw. Förderinnen diverse »Werke« mit jeweils unterschiedlichen Adressatenkreisen bzw. Bedingungen für die Mitgliedschaft oder Mitwirkung. Dazu zählten das *Antoniusbrot* (1896), der *Claverheller* (1902), der *Kinderbund für Afrika* (1902), der *Meißbund* (1908) sowie das *Werk der afrikanischen Presse* (1920). Ziel war es, ein möglichst vielfältiges Angebot zu schaffen. Valerie Bielak, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska. Gründerin der St. Petrus

einskontext als Experten für geografisch ferne Bedürftigkeiten galten und entsprechend als Augenzeugen berichteten. Indem sie über diese Veranstaltungen zusätzlich im »Echo aus Afrika« publizierten, multiplizierten sie deren Reichweite erheblich. Beispielsweise berichtete die Januarausgabe 1896, dass der Apostolische Präfekt der Goldküste Maximilian Albert (1866-1903) im November des Vorjahres auf Einladung der *Sodalität* in Salzburg gesprochen und die Zuhörenden im »dicht gefüllt[en]« Saal über die politischen, geografischen und religiösen Verhältnisse in der Kolonie informiert habe.⁷⁶ Darüber hinaus war in der Ausgabe zu lesen, dass auch Ledóchowska selbst zu einer zwölf-tägigen »Propagandareise« nach Tirol aufgebrochen war, wo sie zunächst in Innsbruck zu 500 Personen gesprochen habe, während man 100 weitere Gäste aus Platzmangel habe abweisen musste. Anschließend sei Ledóchowska zu Vorträgen nach Brixen und Bozen gereist, bevor sie erneut nach Innsbruck zurückgekehrt sei, wo die *Sodalität* einen zweitägigen Bazar zur Veräußerung gespendeter Gegenstände, den Verkauf und Ausschank von Muskatwein aus Afrika sowie die Ausstellung von »Africa-Curiositäten« und Fotografien veranstaltet habe.⁷⁷ Die *Sodalität* setzte den systematischen Einsatz von ›Propagandareisen‹ ihrer Protagonistinnen auch im frühen 20. Jahrhundert fort. So absolvierte Ledóchowska, die neben Deutsch und Polnisch auch Italienisch und Französisch sprach, 1911 eine Vortragsreise nach Bologna, Turin, Mailand, Trient, Wien, Krakau, Breslau, Posen, Berlin, Köln, Geistingen, Oberhausen, Aachen, Bingen, Mainz und München.⁷⁸

Freilich bildete auch die deklarierte Hauptaktivität der *Sodalität*, die massenhafte Herstellung und grenzübergreifende Verbreitung von Druckschriften, kein Alleinstellungsmerkmal. Allerdings waren sowohl die Quantität als auch die zunehmende Professionalität, mit der die *St. Petrus Claver Sodalität* die neuen Möglichkeiten kostengünstiger Druckverfahren nutzte, beachtlich. Ihre Mitglieder maßten den Printmedien enorme Macht bei: Man lebe in »einer Welt der Reclame«, so der externe Unterstützer Hugo Mioni 1900, was man sowohl in der modernen Geschäftswelt als auch in der Mediennutzung im »gegnerische[n] Lager« – er nannte »Freimaurer«, »Liberale« oder »Protestanten« – beobachten könne. Anders als protestantische und liberale Gruppen, hätten die Katholiken und Katholikinnen den »Riesenwert der Propaganda« allerdings bis dato nicht

Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen und die Befreiung der Sklaven, Salzburg 1931, S. 196; Arens, Die katholischen Missionsvereine, S. 272-284.

76 O. A., Chronik der St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen und das Werk der Sklavenbefreiung, in: Echo aus Afrika 1/8 (1896), S. 1-3, hier S. 1.

77 Der Bericht schloss mit der Feststellung, dass der Aufenthalt in Innsbruck nicht nur Spenden, sondern auch sechs neue Mitglieder gebracht habe. Ebd., S. 2f. Zu den diversen Missionsmuseen der *Sodalität*, die ebenfalls der Spendenwerbung dienen vgl. Loder-Neuhold, Crocodiles, S. 122-173.

78 Archiv der Missionsschwester v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 8. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1912 S. 55-62, hier S. 56.

vollumfänglich erkannt. Doch »Afrika braucht wirksame Hilfe vonseiten des katholischen Europa[s]«, so Mioni, welche die *Sodalität* durch ihre »Propaganda für Afrika« nun schließlich auch generiere.⁷⁹

Die *St. Petrus Claver Sodalität* schuf sich seit den 1890er Jahren ein an dieser Zielsetzung orientiertes Umfeld. 1897 erwarb Ledóchowska in Bergheim bei Salzburg ein Anwesen, das unter dem Namen »Maria Sorg« zum Hauptsitz wurde. Noch im selben Jahr bewarb sie sich um eine unbeschränkte Konzession zur Errichtung einer Druckerei, was seitens einiger Beobachtender wie beispielsweise der »Österreichisch-Ungarischen Buchdrucker-Zeitung« mit einer Mischung aus Unglauben, Spott, Kritik und Empörung kommentiert wurde, denn der »Gräfin am Setzkasten« fehle jegliche professionelle Qualifikation.⁸⁰ Obwohl die bestehenden Druckereien in Salzburg durchaus in der Lage gewesen wären, die Schriften der *Sodalität* herzustellen,⁸¹ erteilte das Innenministerium die Konzession; ein Akt, den nicht nur die Buchdrucker-Zeitung als willkürlich und nicht gerechtfertigt kritisierte.⁸² Der Betrieb einer eigenen Druckerpresse, die Ledóchowska selbst als »Himmelsmaschine« bezeichnet haben soll, weil sie sowohl den »Himmel [...] bevölkern« als auch als »Blitzableiter für unser armes Europa« fungieren sollte,⁸³ erwies sich für die *Sodalität* spätestens seit Ausbruch des Ersten Weltkriegs als großer Vorteil, weil sie ihre publizistischen Aktivitäten dadurch fortsetzen konnte.⁸⁴ In Bergheim bei Salzburg entwickelte sich jedenfalls eine rege Tätigkeit: Hier schrieben, redigierten, übersetzten, setzten, druckten und versandten die *Sodalinnen* als hauptamtlich Verantwortliche unzählige Zeitschriften, Broschüren oder Flugschriften. Zudem produzierten sie auf Anfrage kostenlose Bücher in afrikanischen Sprachen für die Missionen und organisierten den Versand der hauseigenen Publikationen in diverse Teile Europas und der Welt.⁸⁵ Die *Sodalität* wollte ihre Propagandaaktivitäten von

79 Mioni, *Die Sodalität*, S. 17f.

80 O. A., Eine gräfliche Buchdruckerei?, in: Österreichisch-Ungarische Buchdrucker-Zeitung. Wochenblatt für sämtliche graphische Zweige, 25. Jg. (1897), S. 559.

81 Ebd.

82 O. A., Die »Himmelsmaschinen«-Druckerei in Salzburg, in: Österreichisch-Ungarische Buchdrucker-Zeitung. Wochenblatt für sämtliche graphische Zweige, 26. Jg. (1898), S. 473f.

83 Josef Scheicher, Eine Himmelsmaschine, in: Korrespondenz-Blatt für den katholischen Klerus Österreichs 19, 12. Jg. (1903), S. 716.

84 Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen der Sodalität (1914-1922), II. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitarbeiter, Förderer und Förderinnen 1915 S. 13-19, hier S. 13f.

85 Die *Sodalität* klassifizierte ihre internen Mitglieder in »Sodalinnen« und »Laienschwestern« (oder »Dienerinnen«). Beide Gruppen hatten unterschiedliche Aufnahmebedingungen und Aufgaben. Während Erstere »höher gebildet und womöglich einiger fremden Sprachen mächtig sein« sollten, um die redaktionellen Arbeiten, Übersetzungen und Vortragstätigkeiten auszuführen, oblagen Letzteren die Hausarbeit

Beginn an nicht auf Österreich beschränken; schon frühe Anzeigen im »Echo aus Afrika« bewarben Abonnements auch für Deutschland und alle Länder des Weltpostvereins.⁸⁶ Ledóchowska maß dem regelmäßigen Bezug ihrer Blätter große Bedeutung bei und bewarb ihn offensiv. In einem Rundschreiben bezeichnete sie die Abonnenten und Abonnentinnen ihrer Zeitschriften als wichtige »Pioniere«, die der *Sodalität* »den Weg bahnen« würden.⁸⁷

Inhaltlich speisten sich die Zeitschriften der *Sodalität* vor allem aus unzähligen Briefen und Berichten aus denjenigen Missionen und kirchlichen Einrichtungen auf dem afrikanischen Kontinent, die sie finanziell unterstützte. Praktisch führten Ledóchowska und ihre Mitarbeiterinnen umfangreiche Korrespondenzen mit kirchlichen Vertretern, zivilgesellschaftlichen Akteuren sowie Missionaren und Missionarinnen in allen Teilen Afrikas, die ihnen die benötigten Berichte und entsprechendes Bildmaterial übermittelten.⁸⁸ Einem Bericht von 1919 zufolge bearbeitete die *Sodalität* alleine im Jahr 1918 58.937 eingehende sowie 55.034 ausgehende Briefe bzw. Postsendungen.⁸⁹ Zusätzlich adressierte Ledóchowska seit 1902 die externen Mitglieder der *St. Petrus Claver Sodalität* jährlich per Rundschreiben, in denen sie als Generalleiterin über die personelle, finanzielle und geografische Entwicklung der Organisation berichtete und um weitere Unterstützung in Form von Mitarbeit und Spenden bat. Obwohl weder Ledóchowska noch ihre Mitarbeiterinnen jemals selbst nach Afrika reisten, waren sie durch die intensive Korrespondenz doch gut über die Entwicklung vieler katholischer Missionen auf dem Kontinent informiert. Dies war unerlässlich, weil Ledóchowska – wie der folgende Abschnitt zeigt – selbst darüber bestimmte, wie die wohlthätigen Einnahmen ›für Afrika‹ verteilt und wohin bzw. an wen diese am Ende gehen sollten.

sowie Tätigkeiten »in der Druckerei und Setzerei und beim Falzen, Heften, Schneiden und Expedieren der Zeitschriften«. Mioni, *Die Sodalität*, S. 32 f.

86 So enthielt z. B. die Flugschrift »Was geht das uns an?« auf der letzten Seite eine Anzeige, der zufolge ein Abonnement für Österreich 50 Kronen, für Deutschland 1,20 Mark und für die Länder des Weltpostvereins 2 Franc kostete. Halka, *Was geht das uns an?*, S. 63.

87 Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 2. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die Förderer und Förderinnen 1903, S. 9-14, hier S. 13.

88 Einen wertvollen Einblick in die Dimension und Qualität der Korrespondenz Ledóchowskas bietet die von dem Wiener Historiker und Afrikawissenschaftler Clemens Gütl herausgegebene Briefsammlung des österreichischen Missionars Franz Mayer: Clemens Gütl (Hrsg.), »Adieu ihr lieben Schwarzen«. Gesammelte Schriften des Tiroler Afrikamissionars Franz Mayr (1865-1914), Wien 2004. Zu den Netzwerken der *Sodalität* in Afrika vgl. außerdem Loder-Neuhold, *Crocodiles*, S. 154 f.

89 APF, N. S., Vol. 620, Bl. 47 f., hier Bl. 47r, Maria Theresia Ledóchowska an Propaganda Fide, 12. 4. 1919.

3.2 Die Wege des Gelds

Welche Wege nahmen die von der *Sodalität* generierten Gelder? Wie wurden sie gesammelt und nach welchen Kriterien verteilt? Zur Beantwortung dieser Fragen ist zunächst auf die existierende Struktur der Kirche zu verweisen, die – wie bereits in den früheren Vereinen – relevant blieb. Vielerorts bildeten die Pfarreien erste Anlaufstellen, in denen Geld- und Sachspenden abgegeben wurden. Insofern unterschied sich der Modus des Sammelns nicht wesentlich von den anderen transnational orientierten Vereinen, wie dem *Werk der Heiligen Kindheit* oder dem *Verein zur Unterstützung*, die in den 1880er und 1890er Jahren nach wie vor aktiv waren und sich ebenfalls im Rahmen kirchlicher Strukturen organisierten. Gleichwohl errichtete die *Sodalität* zusätzlich ein Netz von eigenen Filialen und Abgabestellen, das sich zur Hochzeit ihrer Aktivitäten im frühen 20. Jahrhundert über mehrere Länder in Europa und bis nach Nordamerika erstreckte. Diese Filialen und Abgabestellen, die durch externe Mitglieder, insbesondere Frauen, betrieben wurden, stellten Publikationen sowie Werbematerial bereit und nahmen Spenden entgegen. Die Einrichtung neuer Filialen oder Abgabestellen folgte offenbar oft auf Vortragsreisen. So gründeten sich im Anschluss an eine »Propagandareise« Ledóchowskas durch Deutschland 1907 beispielsweise elf neue Abgabestellen an den besuchten Orten.⁹⁰ Zudem nutzte die *Sodalität* katholische Kongresse und die Katholikentage, um Versammlungen für ihre Förderer und Förderinnen einzuberufen oder Beratungstreffen für die Leiterinnen der Filialen und Abgabestellen durchzuführen.⁹¹ Darüber hinaus etablierte die *Sodalität* Unterstützungsvereine für Kinder bzw. Erwachsene, deren Mitglieder regelmäßig geringe Beiträge einbrachten. Letzteres korrespondierte mit Ledóchowskas Rhetorik, die wiederholt den »einfachen Unterstützer« bzw. die »einfache Unterstützerin« in den Fokus rückte und dazu aufrief, sich durch »für Afrika« zu engagieren.

Beispielsweise zeichnete Ledóchowskas Rundschreiben an die Förderer und Förderinnen von 1913 u. a. das Bild »eines Ideal-Förderers«, der über zwei charakteristische Merkmale verfüge. Dieser bemühe sich einerseits darum, immer eifrig und gut informiert zu sein, indem er das »Echo aus Afrika« abonniere und begeistert lese. Er »verschlingt es förmlich, sobald er es er-

90 Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 4. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1908, S. 21-30, hier S. 22. Auch ein späteres Rundschreiben klagt, dass die Gründung neuer Abgabestellen erst nach persönlicher Kontaktaufnahme passiere. Ebd., 7. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1911, S. 46-54, hier S. 53.

91 Ebd., 8. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1912, S. 55-62, hier S. 58 f.

halten hat«, so Ledóchowska.⁹² Zweitens bemühe sich der »Ideal-Förderer« stets darum, seinen Eifer auf andere zu übertragen: Dies sei »sein erster Gedanke beim Aufstehen und sein letzter beim Schlafengehen«.⁹³ Das Rundschreiben gab im Folgenden mehrere Beispiele von Männern und Frauen in unterschiedlichen Positionen, darunter Damenschneiderinnen, Verkäuferinnen, vornehme Damen oder Priester-Förderer, die die *Sodalität* durch den Verkauf von Druckschriften und Abonnements gewinnbringend unterstützen könnten.⁹⁴ Diese Form der aktiven Unterstützung schätzte Ledóchowska für die Genese von Spenden mittelfristig als erfolgversprechender ein als punktuelle Gaben Einzeler, die in keiner engeren Verbindung mit der *Sodalität* standen. Ziel war es, möglichst viele Menschen an die Organisation zu binden, um dauerhafte Unterstützung zu generieren. Entsprechend hatte sie es bereits in einem Rundschreiben 1909 formuliert: »Den Missionen nützen zehn neue »Echo«-Abonnenten viel mehr als 100 K[ronen], die die Leute als Almosen auf die Tasse legen. Glauben Sie mir, ich spreche aus Erfahrung. Wenn man beides erzielt, ist's freilich noch besser.«⁹⁵

Quantitativ betrachtet war Ledóchowskas Modus des afrikaorientierten Spendensammelns ein erfolgreicher. Während detaillierte Aufzeichnungen über die geografische Herkunft der Gelder fehlen (bzw. mir nicht zugänglich waren), verteilte die *Sodalität* einer Biografin zufolge bis zum Tod Ledóchowskas 1922 insgesamt 11 Millionen Franken. Hinzu kamen Sachspenden im Wert von 800.000 Franken sowie knapp 200.000 Bücher in 19 afrikanischen Sprachen, die die *Sodalität* zwischen 1894 bis 1922 auf eigene Kosten produzierte und nach Afrika expedierte.⁹⁶

Wie die unveröffentlichten Jahresberichte der *Sodalität* belegen, verteilte Ledóchowska die Geld- und Sachspenden auf diverse Regionen des afrikanischen Kontinents. Dabei lassen sich drei Trends identifizieren. Erstens, die Gesamteinnahmen und damit auch die faktisch expedierten Summen stiegen sukzessive; eine Entwicklung, die der grundlegenden Vorgabe der Generalleiterin entsprach, die stets organisatorisches Wachstum und Expansion

92 Ebd., 9. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1913, S. 78.

93 Ebd.

94 Ebd., S. 79 f.

95 Ebd., 5. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1909, S. 31-38, hier S. 36.

96 Bielak, Maria, S. 197. Der Umfang der Sachspenden war erheblich. Alleine 1908 versandte die *Sodalität* neben 203.000 Kronen 97 Kisten und Pakete mit Gegenständen im Wert von 37.000 Kronen. Archiv der Missionsschwester v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 5. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1909, S. 32. Sachspenden setzten sich insbesondere aus liturgischen Objekten sowie aus Kleidung, Stoffen, Medizin, Mikroskopen und Rosenkränzen zusammen. Loder-Neuhold, Crocodiles, S. 123.

propagierte und für die Zunahme der Spendeneinnahmen, Ordenseintritte, externen Mitglieder oder Auflagen von Publikationen plädierte.⁹⁷ Zweitens, die Verteilung der Gelder orientierte sich primär an den eingehenden Briefen, Anfragen oder Berichten aus den einzelnen Missionen auf dem afrikanischen Kontinent; sie berücksichtigte weder die Nationalität der jeweiligen Kolonialmacht noch die des verantwortlichen Ordens. Die der Verteilung zugrunde gelegte Logik war also zunächst eine kirchlich-geografische: Alle katholischen Missionsgebiete in Afrika sollten Unterstützung erhalten. Wenngleich aus den Jahresberichten kein transparenter Schlüssel für die Verteilung hervorgeht, so wird doch deutlich, dass nationale oder kolonialpolitische Überlegungen dabei weitestgehend keine Rolle spielten. Auch die Existenz von Sklaverei und Sklavenhandel, die zumindest in den frühen Mobilisierungsnarrativen der *Sodalität* zentral waren, fanden keine Berücksichtigung. Vielmehr legt die Aufstellung der Ausgaben in den Jahresberichten nahe, dass man Engagement gegen die Sklaverei und katholische Missionstätigkeit synonym betrachtete. Obwohl die katholische Antisklaverei-Bewegung der späten 1880er Jahre stark auf Ostafrika blickte, subventionierte die *Sodalität* die katholische Missionsarbeit in allen Teilen des Kontinents, wenngleich die Höhe der übermittelten Summen z.T. erheblich variierte. Drittens geht aus der Spendenverteilung hervor, dass die *Sodalität* dabei wesentlich auf die bestehende katholische Infrastruktur zurückgriff. Indem sie das geografische Ziel der Gelder im Detail festlegte und Spenden nicht nur einem bestimmten Missionsorden, sondern zugleich einer bestimmten Präfektur oder einem Vikariat zuwies, überließ sie wenig dem Zufall. Die *Sodalität* widmete die Gelder einem kirchlichen Verwaltungsbezirk und vertraute auf dessen interne Bestimmungen in Bezug auf die Verwendung der Gelder. Auf diese Weise stellte sie sicher, dass die in Europa gesammelten Spenden – parallel zu der im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert expandierenden und sich ausdifferenzierenden Struktur der Kirche – zunehmend in all jene Teile des Kontinents flossen, wo Missionen aktiv waren. Folglich ist die Verteilung von Spenden durchaus als ein Versuch zu betrachten, ›Afrika‹ aus europäisch-katholischer Sicht bestmöglich abzudecken. Allerdings fällt auf, dass einzelne Missionsorganisationen wie Lavigeries *Weisse Väter* deutlich stärker von der *Sodalität* profitierten als andere, weil sie zahlreiche afrikanische Präfekturen und große Vikariate leiteten.

Doch wohin flossen die Gelder konkret? Die Jahresberichte zeigen, dass aus den Einnahmen zunächst die Kosten für den Erhalt der *Sodalität*, ihrer Niederlassungen und Druckerei sowie für die Korrespondenz und den Ankauf und den Versand von Devotionalien für die Missionen bestritten wurden. Der Rest wurde überwiegend auf die in Afrika tätigen Missionsorganisationen verteilt; meist wurde nur ein geringer Teil der Einnahmen in das kommende

97 So begannen die Rundschreiben meist mit einer Präsentation der Zahlen und einer Reflexion auf ihre Entwicklung seit dem vergangenen Jahr.

Jahr übertragen. Die Entscheidung über die Verteilung dieser Gelder traf die Leitung der *Sodalität* und damit vermutlich Ledóchowska selbst. Obwohl die Spenden zu einem erheblichen Teil an spezifische Zwecke gebunden waren, bezogen sich diese meist auf die Art der Verausgabung (etwa für Loskäufe, Messen etc.⁹⁸) und deutlich seltener auf bestimmte Räume oder Missionsorganisationen. So lag beispielsweise der Anteil der Spenden, die bestimmten Missionen oder Missionsgebieten zukommen sollten, im Berichtsjahr 1905 bei circa 15 Prozent der Gesamteinnahmen.⁹⁹ Demnach bestimmte die Leitung der *Sodalität* in Salzburg bzw. – seit ihrer Verlegung im frühen 20. Jahrhundert – in Rom, welchen Weg die in Europa gesammelten Spenden nehmen würden und wo in ›Afrika‹ welche kirchlichen Autoritäten am Ende über diese verfügen konnten.

Die Folgen dieser Entscheidung bzw. die daraus resultierenden Wege der Gelder lassen sich am besten anhand eines Beispiels illustrieren. Der Bericht für das Jahr 1905 begann mit einer Aufstellung der Gelder, die die *Sodalität* den großen und für ihre afrikaorientierten Aktivitäten einschlägigen Missionsorden zugewiesen hatte.¹⁰⁰ 1905 (und damit 11 Jahre nach Gründung der *Sodalität*) flossen demnach etwas mehr als 17.500 Kronen in die diversen Arbeitsfelder der *Weißten Väter* im zentralen und insbesondere im östlichen Afrika. Dabei legte die *Sodalität* genau fest, welche Summe welchem kirchlichen Verwaltungsbezirk zukommen sollte. Konkret listete der Bericht die Vikariate Nyanza-Nord, Nyanza-Süd, Unyanyembe, Niassa sowie »Oberer Kongo« (»Congo Superiore«). Darüber hinaus verteilte sie im Berichtsjahr knapp 16.100 Kronen zu ungefähr gleichen Teilen auf die Missionsgebiete der *Spiritaner*, nämlich die Vikariate Sansibar Nord, Madagaskar Nord, Oubanghi, Gabun sowie die Präfekturen Lunda und »Unterer Kongo« (»Congo inferiore«). Mit den *Weißten Vätern* und den *Spiritanern* unterstützte die *Sodalität* also zwei der großen französischen Missionsorden, deren Aktivitäten und Arbeitsfelder auf dem afrikanischen Kontinent eng mit dem französischen Imperialismus und seiner ›Zivilisierungsmission‹ verflochten waren.¹⁰¹ Als dritter großer Missionsorden fand die *Gesellschaft Jesu (Jesuiten)* Berücksichtigung, die 1905 insgesamt knapp 20.000 Kronen für ihre Vikariate bzw. Präfekturen im zentralen Madagaskar (»Madagascar Centrale«), am Kap der Guten Hoffnung (»Distretto Orientale del Capo di Buona Speranza«), Kwango (heute in der

98 Eine exemplarische Auswertung der Spendenzwecke in der *Sodalität* erfolgt in Kapitel vier, S. 258–261.

99 APF, N.S., Vol. 340, Bl. 804–810, hier Bl. 805, Rapporto circa la ripartizione delle offerte pervenute al Sodalizio di S. Pietro Claver per le missioni africane nell'anno 1905.

100 Ebd.

101 Zur Beziehung zwischen Mission und französischem Imperialismus vgl. Daughton, *An Empire*.

Demokratischen Republik Kongo) sowie am Sambesi (»Zambese Superiore« und »Zambese Inferiore«) erhielt.¹⁰²

Neben diesen drei großen Orden und ihren Missionsgebieten im zentralen und östlichen Afrika flossen Mittel der *Sodalität* in zahlreiche weitere Regionen bzw. Organisationen. So unterstützte sie etwa die inzwischen traditionsreiche Mission im Sudan, die 1905 von Daniele Combonis Nachfolgern aus Verona geleitet wurde, und im Berichtsjahr knapp 3.000 Kronen erhielt. Zudem listete der Bericht Subventionen für diverse katholische Präfekturen und Vikariate in den Gebieten der heutigen Staaten Mozambique, Ägypten, Somalia, Äthiopien, Eritrea, Tansania, Südafrika, Elfenbeinküste, Benin, Niger, Demokratische Republik Kongo und Angola. In allen Fällen gingen die Gelder an die Leiter der jeweiligen kirchlichen Verwaltungsbezirke, die in den Berichten stets namentlich verzeichnet waren. Allerdings ist in diesem Zusammenhang zu ergänzen, dass die *Sodalität* zusätzlich einige in Afrika tätige Frauenkongregationen – wenn gleich in deutlich geringerem Umfang – subventionierte. Dies ist beachtlich, weil somit – anders als in anderen kirchlichen Sammlungen, wie etwa der im Folgenden dargestellten Antisklaverei-Kollekte der Propagandakongregation – auch Frauen über die Verausgabung von in Europa gesammelten Spenden »für Afrika« verfügen konnten. Der Bericht von 1905 nannte 17 begünstigte Frauenkongregationen mit geografischen Tätigkeitsfeldern in diversen Teilen Afrikas von Natal (Südafrika), über Harar (Äthiopien) und Porto Novo (Benin) bis Kisantu (Demokratische Republik Kongo).¹⁰³ Darüber hinaus übermittelte die *Sodalität* 1905 2.000 Kronen an die Koptische Gemeinde in Alexandria, die offenbar als zweckgebundene Spenden für die Lesung von Messen eingegangen waren.¹⁰⁴ Letzteres legt nahe, dass Spendende in Europa die *Sodalität* auch dazu nutzten, wohl tätige Gaben gezielt zu übermitteln.

Insgesamt zeigen die Jahresberichte, dass die Leitung der *Sodalität* über die katholische Missionstätigkeit auf dem afrikanischen Kontinent im Detail informiert war. Offenbar legte sie diese Informationen der Distribution der Spenden zugrunde. Basis dafür bildeten sicherlich die umfassenden Korrespondenzen, die die *Sodalinnen* über die Grenzen von Ländern, Imperien und Kontinenten hinweg führten. Folglich berücksichtigten sie die territoriale Expansion der katholischen Missionstätigkeit auf dem afrikanischen Kontinent bei der Verteilung, die im 20. Jahrhundert einer steten Ausdifferenzierung und der Schaffung neuer kirchlicher Verwaltungsbezirke unterlag. Beispielsweise

102 APF, N. S., Vol. 340, Bl. 804-810, hier Bl. 806 f., Rapporto circa la ripartizione delle offerte pervenute al Sodalizio di S. Pietro Claver per le missioni africane nell'anno 1905.

103 Ebd., Bl. 809 f. Zudem erhielten auch einzelne deutsche Männerorden, die 1905 in Afrika tätig waren, eine geografisch nicht gebundene Unterstützung. Dies traf z. B. auf die *Gesellschaft des Göttlichen Wortes* (Steyler Missionare) zu, die seit 1896 die Apostolische Präfektur Togo leitete. Ebd., Bl. 807.

104 Ebd., Bl. 808r.

geht aus dem Jahresbericht für das Jahr 1913, in dem die Gesamteinnahmen auf 467.122,62 Kronen gestiegen waren,¹⁰⁵ hervor, dass sich die Zahl der begünstigten Präfekturen und Vikariate analog zur katholischen Expansion und Verdichtung missionarischer Präsenz weiter erhöht hatte. 1913 förderte die *Sodalität* bereits zehn Präfekturen bzw. Vikariate der *Weißten Väter* im nördlichen, zentralen und östlichen Afrika mit insgesamt knapp 49.000 Kronen.¹⁰⁶ Auch die Zahl der subventionierten Missionsgebiete der *Spiritaner* war auf nunmehr neun Vikariate, sechs Präfekturen sowie zwei weitere Missionen angewachsen, in die insgesamt 57.714 Kronen flossen.¹⁰⁷ Damit unterstützte die *Sodalität* 1913 viele der von der Propagandakongregation (neu) errichteten kirchlichen Einheiten. Einer einfachen Zählung zufolge erhielten zusätzlich zu den genannten kirchlichen Verwaltungsbezirken weitere 25 Vikariate, 19 Präfekturen sowie sechs Missionen eine Förderung.¹⁰⁸ Hinzu kamen Überweisungen an ägyptische Kopten und an insgesamt 53 in Afrika tätige Frauenkongregationen.¹⁰⁹ Da Letztere in der Höhe stark variierten und teilweise auch sehr gering ausfielen, ist anzunehmen, dass es sich dabei um Gelder handelte, die Spender und Spenderinnen gezielt für die Weitergabe an eine bestimmte Niederlassung bestimmt hatten. Der Jahresbericht 1913 legt ferner nahe, dass einige Wohltäter und Wohltäterinnen die Präsenz und Kontakte der *Sodalität* für die Übermittlung von Spenden nutzten: Er verzeichnete u. a. die Weitergabe von 35,20 Kronen an den *Marien-Verein zur Beförderung der katholischen Mission in Central-Afrika* in Wien, der seine Hochzeit bereits lange überschritten hatte, sowie die Übermittlung von 151 Kronen an die Propagandakongregation. Zusammenfassend ist für die Verteilung wohl-tätiger Einnahmen in der *Sodalität* also festzuhalten, dass diese zum einen die Zweckbindung von Spenden berücksichtigte, während sie zum anderen danach strebte, den selbstgesetzten Anspruch (bzw. die Behauptung) umzusetzen, Hilfe für ganz ›Afrika‹ zu generieren. Letzterem lag freilich ein extrem verengter bzw. maximal selektiver Blick auf den Kontinent und die Bedürfnisse seiner Bewohner und Bewohnerinnen zugrunde, denn Ledóchowskas Politik des Helfens berücksichtigte ausschließlich die katholische Präsenz. Diese Form der afrika-orientierten Wohltätigkeit blieb demnach fest in europäisch-katholischer Hand.

105 APF, N. S., Vol. 540, Bl. 167-180, hier Bl. 168, Rendiconto circa le elemosine pervenute al Sodalizio di S. Pietro Claver e da esso ripartite fra le varie missioni dell'Africa.

106 Der Bericht listete die Vikariate Französisch-Sudan, Oberer Kongo, Nyanza Nord, Nyanza Süd, Unyanyembe, Tanganika, Niassa, Bangweulu, Kivu sowie die Präfektur Sahara. Ebd., Bl. 170.

107 Berücksichtigt wurden die Vikariate Senegambia, Sierra Leone, Gabu, Loango, Französisch-Kongo, Sansibar, Diego-Suárez, Kilimanjaro, Bagamoyo sowie die Präfekturen Französisch-Guinea, Unterer Niger, Ubangi-Schari, Portugiesisch-Kongo, Cimbebasia und Katanga und die beiden Missionen Cunene und Lunda. Ebd., Bl. 170f.

108 Ebd., Bl. 171-176.

109 Ebd., Bl. 176-181.

Ähnlich verhielt es sich auch in anderen katholischen Initiativen dieser Zeit. Eine der größten afrikaorientierten Kampagnen war die bereits erwähnte Antisklaverei-Kollekte der Propagandakongregation, deren Einführung auf die Enzyklika »Catholicae Ecclesiae« von Leo XIII. zurückgeht und die im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert erhebliche Summen für die afrikanischen Missionen generierte.¹¹⁰ Die Enzyklika vom November 1890 bezeichnete die Bekämpfung der Sklaverei nicht nur als ein gemeinsames Anliegen der Kirche und des christlichen Europas, sondern etablierte die sogenannte »Antisklaverei« auch als ein wichtiges Feld aktiver Nächstenliebe. Wenig überraschend bezeichnete Leo XIII. die katholische Missionstätigkeit ebenfalls als zentrales Instrument für dieses Vorhaben, weil sie die Abschaffung der Sklaverei durch die Verbreitung »der göttlichen Wahrheit« bewirken würde. Deshalb ordnete der Papst in der Enzyklika an, dass sich alle Bischöfe sowie Katholiken und Katholikinnen weltweit durch wohltätige Gaben am Werk der Antisklaverei beteiligen sollten: »We desire that everybody participates«, so Leo XIII., der – ähnlich wie die Hilfsvereine – nicht auf die Großspenden weniger, sondern auf die kleinen Gaben vieler setzte: »[E]ven if the collection is small, the burden spread among many people will make it lighter for all.«¹¹¹ Deshalb sollte in allen Kirchen jährlich am 6. Januar eine zweckgebundene Kollekte durchgeführt und ihr Erlös an die Propagandakongregation übermittelt werden.¹¹² Letzterer sollte es schließlich obliegen, die Einnahmen zentral auf alle diejenigen afrikanischen Missionen zu verteilen, die sich primär in der »Antisklaverei« engagierten.¹¹³ Übergeordnetes Ziel war es freilich auch, den neu gegründeten bzw. expandierenden Missionen eine Aufbauhilfe zu geben, bis diese selbstfinanziert arbeiten konnten. Da die humanitäre Rhetorik in der afrikazentrierten Missionsarbeit dieser Zeit einen wichtigen Stellenwert einnahm und offenbar wohltätige Gaben mobilisieren konnte, verwundert es nicht, dass die Propagandakongregation die Kollekte unter dem Schlagwort des »Antischiasmismo« behandelte und verwaltete.¹¹⁴

Die päpstliche Anordnung einer zweckgebundenen Kollekte wurde in den folgenden Jahren vielerorts umgesetzt; schon am 6. Januar 1891 fanden international zahlreiche Sammlungen statt. Meist übermittelten die Diözesen oder

110 Leo XIII., *Catholicae Ecclesiae*.

111 Ebd.

112 Die Mobilisierung der Spendentätigkeit aller Katholiken und Katholikinnen durch zweckgebundene Kollekten für den Heiligen Stuhl war keine Erfindung Leos XIII. Sie verfügte insbesondere durch den sogenannten »Peterspfennig« über eine lange Tradition, die 1871 von Pius IX. neu geregelt und auf einen festen Tag gelegt wurde. Viaene, *Nineteenth-Century*, S. 99 f.

113 Die Enzyklika blieb bezüglich der Spendenverteilung vage. Sie hielt fest, dass die Propagandakongregation »will divide the money among the missions which now exist or will be established primarily to eliminate slavery in Africa«. Leo XIII., *Catholicae Ecclesiae*.

114 Das geht auch aus der Archivierung in der Propagandakongregation hervor, die die Akten unter der Rubrik 55 (»Antischiasmismo. Schiavi. Scivitu«) der N. S. ablegte.

Nuntiaturen die gesammelten Einnahmen aus den einzelnen Kirchen bzw. Pfarreien nach Rom. Die Begleitschreiben bieten ein diverses Bild von der Umsetzung und insbesondere dem monetären Erfolg der Kollekte: Viele Absender bezogen sich explizit auf die Enzyklika Leos XIII. und sahen die Realisierung der Kollekte offenbar als beides, Engagement gegen die Sklaverei und einen Akt des Gehorsams gegenüber dem Papst. So übermittelte etwa der Bischof von Tortosa in Katalonien im März 1891 etwas mehr als 3.000 Lire an die Propagandakongregation, die er in einem kurzen Begleitschreiben als Beitrag zur »Abolition der Sklaverei« (»abolición de la esclavitud«) gemäß »der Wünsche Seiner Heiligkeit« (»los deseos de Su santidad«), wie im Rundschreiben vom 20. November des Vorjahres angeordnet, bezeichnete.¹¹⁵ Ähnlich formulierte es der Bischof von Barcelona, der 3.400 Peseten nach Rom übermittelte und dabei versicherte, die Durchführung der Kollekte in allen Kirchen seiner Diözese angeordnet zu haben.¹¹⁶

Für die Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit im späten 19. Jahrhundert ist es wichtig zu betonen, dass am 6. Januar 1891 in katholischen Kirchen Europas und darüber hinaus unter dem Schlagwort der »Antisklaverei« Spenden gesammelt (und sicherlich auch entsprechend gebetet) wurde. Dies geht aus den überlieferten Dokumenten klar hervor. Während einzelne Bischöfe auch mit Verweis auf die sozialen Herausforderungen vor Ort zurückhaltend reagierten, übermittelten zahlreiche ihrer Kollegen in Teilen Italiens, Frankreichs, Deutschlands, Portugals, Spaniens, Englands und Österreich-Ungarns die Erlöse durchgeführter Kollekten nach Rom. Zudem gingen Spenden aus weiteren Ländern wie beispielsweise Griechenland (276 Lire aus Athen¹¹⁷ und 95 Lire aus Korfu)¹¹⁸, Schweden (217 Lire aus Stockholm)¹¹⁹, Holland (27.842 Lire aus Utrecht)¹²⁰ oder Irland (106 Lire aus Cork)¹²¹ ein. Manche bedauerten in begleitenden Schreiben, dass in ihren Diözesen nur geringe Gaben akquiriert werden konnten. Beispielsweise übermittelte Bischof Bernardo De Riso aus dem süditalienischen Catanzaro 250 Lire nach Rom und betonte, dass die Spendensumme trotz der überschaubaren Höhe einen relevanten Beitrag darstelle, da seine Diözese sowohl die großen missionarischen Unterstützungsvereine als auch die römische Propagandakongregation faktisch seit Jahren ignoriere.¹²² Deshalb regte er ferner an, das Interesse der Pfarrer für eine aktive Mitwirkung an der Kollekte durch die gezielte Vergabe religiöser Privilegien oder Ablässe

115 APF, N. S., Vol. 19, Bl. 234, Francisco Aznar y Pueyo an Propaganda Fide, 1. 3. 1891.

116 Ebd., Jaime Catalá y Albosa an Propaganda Fide, 14. 4. 1891.

117 Ebd., Bl. 521.

118 Ebd., Bl. 522.

119 Ebd., Bl. 538.

120 Ebd., Bl. 544.

121 Ebd., Bl. 599.

122 Ebd., Bl. 318, Bernardo Antonio De Riso an Propaganda Fide, 21. 1. 1891.

zu erhöhen.¹²³ Schließlich belegen einige weitere Schreiben die Abhaltung von Kollekten auch außerhalb Europas. Neben den Vereinigten Staaten und Kanada, wo am 6. Januar 1891 offenbar fleißig gesammelt wurde, verzeichnete die Propagandakongregation Einnahmen aus Regionen, die in der kirchlichen Verwaltung dieser Zeit selbst als Missionsgebiete galten. Beispielsweise sandte der Apostolische Vikar von Ägypten 1.147,90 Franc nach Rom und zeigte sich in dem Begleitschreiben positiv überrascht, denn der Erlös der »öffentlichen Sammlung für die Abschaffung der Sklaverei« habe seine Erwartungen übertroffen.¹²⁴ Auch der Apostolische Vikar auf Hawaii übermittelte über den Prokurator seines Ordens, der *Congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (Picpus)*, 1.024,10 Lire für die »Werke der Antisklaverei in Afrika«.¹²⁵

Die Antisklaverei-Kollekte wurde in den folgenden Jahren zu einer festen Institution der katholischen Wohltätigkeit für »Afrika«. Aufgrund ihrer Reichweite generierte sie erhebliche Summen und begründete vielerorts eine Tradition des Sammelns und Gebens für »ferne Andere«, deren Nachwirkungen mitunter bis heute beobachtbar sind.¹²⁶ Mit der päpstlichen Anordnung eines kollektiven und weltweiten Akts nutzte sie außerdem ein Instrument, auf das auch Papst Benedikt XV. nach Ende des Ersten Weltkriegs zur Genese von Spenden für die hungernden Kinder Europas zurückgreifen sollte, wie im letzten Kapitel dieses Buchs gezeigt wird. Gleichzeitig trug die Kollekte sicherlich auch zur Stärkung der Position der Propagandakongregation (und damit auch zur Zentralisierung von Missionsfragen) bei. Da die *Propaganda Fide* ab 1891 über die Distribution der weltweit gesammelten Spenden bestimmte, erhielt sie nicht nur eine zusätzliche Funktion, sondern auch neue Macht. Während sie bislang primär für die Koordination der Missionstätigkeit zuständig gewesen war, wurde sie 1891 – zumal für Afrika – zu einer wichtigen finanziellen Förderin, der es zudem oblag, über die Verteilung der Mittel zu bestimmen.

Doch wie wurden die Gelder aus der Kollekte in Rom interpretiert und nach welchen Kriterien wurden sie verteilt? Obwohl die abolitionistische Rhetorik als zentrale Maxime der katholischen Missionstätigkeit auch in der Propagandakongregation bald wieder in den Hintergrund trat, blieb sie für die Legitimation und Einordnung der Kollekte wichtig. Einem Schreiben an die Bank *Signori Fratelli Guerrini* zufolge lagen die Einnahmen auf einem Girokonto mit der Bezeichnung »für die Abschaffung der Sklaverei in Afrika«, über das der Präfekt der *Propaganda Fide* verfügte.¹²⁷ Und obwohl die Kriterien für die Verteilung der Gelder nicht im Detail rekonstruiert werden können,

123 Ebd.

124 Ebd., Bl. 605, Guido Corbelli an Propaganda Fide, 25. 2. 1891.

125 Ebd., Bl. 619, Palmace Eberhard an Propaganda Fide, 25. 6. 1891.

126 So initiieren katholische Hilfswerke in Deutschland und Österreich bis heute um den 6. Januar spezielle Sammlungen im Rahmen von Dreikönigsaktionen oder -singen.

127 APF, N.S., Vol. 20, Bl. 4, Propaganda Fide an Bank Signori Fratelli Guerrini, 12. 2. 1891.

legen die vorhandenen Dokumente immerhin nahe, dass diese nicht willkürlich vorgenommen wurde, sondern an die Übermittlung von Informationen über den Stand der Sklaverei im jeweiligen Vikariat geknüpft war. Die Briefe und Berichte über die Verausgabung der Gelder betonten jedenfalls die Existenz von Sklaverei und Sklavenhandel in dem subventionierten Gebiet und informierten über Aktivitäten im Bereich katholischer ›Antisklaverei‹.

Die Vikare bzw. Präfekten knüpften in ihren Schreiben wesentlich an einige Praktiken des ›Rettens‹ und ›Helfens‹ an, die durch wohl tätige Vereine bereits seit Jahrzehnten bekannt waren. Gerade der Loskauf, der seit den späten 1880er Jahren auch vom Papst beworben wurde, spielte dabei erneut eine wichtige Rolle.¹²⁸ Viele Schreiben verwiesen auf Aktivitäten in diesem Bereich und einige enthielten zudem Namens- und Preislisten losgekaufter Kinder. Die Dokumentation von Loskäufen diente offenbar dazu, Aktivismus gegen die Sklaverei zu belegen und Rechenschaft über die Verwendung der Einnahmen aus der Kollekte abzulegen. Dies entspricht auch den Befunden von Historikern und Historikerinnen, die gezeigt haben, dass der Loskauf in einigen katholischen Missionen im zentralen Afrika der 1890er Jahre ausgebaut wurde, während evangelische Missionen die Praxis vermehrt mit dem Argument aufgaben, dass sie den Sklavenhandel befördere.¹²⁹

Aus Sicht der Propagandakongregation galt der Loskauf jedenfalls als ein wichtiges Instrument des »Antischiasmus«. So sandte etwa der Leiter der Mission in Kita im Vikariat Senegambia (Französisch-Westafrika) 1892 eine Aufstellung französischer Namen und Preise an die Propagandakongregation.¹³⁰ Demzufolge hatte er mit den Mitteln aus der Kollekte in den Monaten März bis Juli insgesamt 20 versklavte Kinder für insgesamt 3.187,50 Franc losgekauft. Die restlichen Gelder (1.875 Franc) hatte er für den Unterhalt der Losgekauften verwendet, womit sie – im Sinn der Kollekte – zweckkonform verausgabt worden waren.¹³¹ Auch Pascal Campana (1849-1901), Apostolischer Präfekt im »Unteren Congo«, betonte in einem Schreiben, das sowohl als Bericht über die bereits erhaltenen wie auch als Bitte um neue Mittel fungierte, dass der Loskauf in seiner Präfektur über eine lange Tradition verfüge: In den vergangenen 20 Jahren habe man dort mehr als 2.000 Sklaven und Sklavinnen losgekauft und auch aktuell würden mehr als 300 losgekaufte Kinder bzw. junge Männer und Frauen auf drei Missions-

128 William G. Clarence-Smith, *The Redemption of Child Slaves by Christian Missionaries in Central Africa, 1878-1914*, in: Gwyn Campbell u. a. (Hrsg.), *Child Slaves in the Modern World*, Athens 2011, S. 173-190, hier S. 176.

129 Ebd., S. 173-178. Vgl. außerdem Jelmer Vos, *Child Slaves and Freeman at the Spiritan Mission in Soyo, 1880-1885*, in: *Journal of Family History* 35/1 (2010), S. 71-90.

130 Dabei handelte es sich zum Großteil um französische Männernamen. APF, N. S., Vol. 20, Bl. 23, *Mission in Kita an Propaganda Fide*, 12. 9. 1892.

131 Ebd.

stationen leben.¹³² Ähnlich den wohltätigen Vereinen früherer Jahrzehnte, reklamierte Campana, dass er im Kongo »eine weit größere Zahl loskaufen und retten könnte«, wenn er nur mit entsprechenden Mitteln ausgestattet würde.¹³³ Mit dieser Argumentation war er nicht alleine, Vergleichbares findet sich in einer Reihe weiterer Briefe, wie z. B. aus dem Vikariat Senegambia¹³⁴ oder der Präfektur »Süd-Sansibar«.¹³⁵ Diese zeigen, dass der Loskauf in Rom nicht nur als ein (besonders) förderungswürdiges Instrument von katholischer »Antisklaverei« anerkannt wurde,¹³⁶ sondern zumeist auch exklusiv auf Kinder angewandt wurde; ein Fakt, der weder von den berichtenden Instanzen noch der Propagandakongregation thematisiert wurde. Offenbar wurden sowohl die anhaltende Beliebtheit des Loskaufs als Praxis des Helfens als auch seine Kinderzentriertheit als selbstverständlich erachtet; ein Aspekt, der im nächsten Kapitel ausführlich diskutiert wird.

Ihren Schreiben nach Rom zufolge verausgabten die Präfekten und Vikare die Mittel aus der Kollekte neben dem Loskauf für die Versorgung und Ernährung von Kindern, Alten und Kranken, auch zu Zeiten von Hungersnöten.¹³⁷ Zudem nannten sie die Errichtung von Krankenhäusern, Waisenhäusern und insbesondere Schulen sowie den Aufbau christlicher Dörfer zur Ansiedelung ehemaliger Sklaven und Sklavinnen.¹³⁸ Demzufolge flossen die Mittel aus der jährlichen Antisklaverei-Kollekte in diverse, im weitesten Sinne soziale Aktivitäten der Missionen. Damit kamen sie letztlich auch den Kolonialregierungen zugute. Diese wurden entlastet, weil es im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert oft die Missionen waren, welche Schulen, Ausbildungsbetriebe

132 Ebd., Bl. 25 f., hier Bl. 25, Pascal Campana an Propaganda Fide, 10. 9. 1892.

133 Präfekt Campana stellte einen direkten Zusammenhang zwischen einer verstärkten Loskaufstätigkeit im Kongo und dem Erhalt von Hilfsgeldern aus Europa her. Ebd.

134 Der Vikar argumentierte, dass in seinem Vikariat drei Kategorien von Sklaverei existierten. Beim dritten Typ, der besonders in Französisch-Sudan zu finden sei, handle es sich um den Kauf und Verkauf von Menschen, die in Karawanen durch die Kolonie getrieben würden. Der Preis dieser Sklaven und Sklavinnen liege je nach Alter, Geschlecht und Gesundheit zwischen 100 und 2.000 Franc und eine verstärkte Loskaufstätigkeit sei eine Frage von Ressourcen. Ebd., Bl. 28 f., hier Bl. 28r, Magloire-Désiré Barthelet an Propaganda Fide, 12. 9. 1892.

135 Dem Administrator zufolge behinderten Armut und mangelnde Mittel den Loskauf. Ebd., Bl. 71 f., Franz Mayer an Propaganda Fide, 24. 9. 1891.

136 APF, N. S., Vol. 624, Bl. 543, Rundschreiben der Propaganda Fide an alle Bischöfe, 29. 9. 2019.

137 APF, N. S., Vol. 20, Bl. 26, Pascal Campana an Propaganda Fide, 10. 9. 1892.

138 Ebd., Bl. 28 f., hier Bl. 29, Magloire-Désiré Barthelet an Propaganda Fide, 12. 9. 1892. Der Apostolische Präfekt von Kamerun, Heinrich Vietor, behauptete, dass die Kombination von Loskäufen und der Gründung christlicher Dörfer einen »sicheren Effekt« bringe: »Diese befreiten und gebildeten Sklaven werden später das Material für die Gründungen von christlichen Ländern sein.« (Quei schiavi educati e fatti liberi saranno più tardi il materiale per le fondazioni di paesi cristiani.) Ebd., Bl. 67-69, hier Bl. 68r, Heinrich Vietor an Propaganda Fide.

und Gesundheitseinrichtungen für die afrikanische Bevölkerung betrieben.¹³⁹ Schließlich argumentierten die Präfekten und Vikare auch mit dem Kampf gegen die Ausbreitung des Islams, um Antisklaverei-Gelder zu beantragen oder ihre Verausgabung zu legitimieren.

Die Breite der geförderten Aktivitäten legt bereits nahe, dass die Mittel aus der Kollekte in verschiedene Gebiete des afrikanischen Kontinents flossen. Eine Untersuchung der Wege der Gelder im Jahr 1900 zeigt, dass das zentrale Afrika eine wichtige Empfängerregion bildete. Insgesamt überwies die Propagandakongregation Mittel in Höhe von jeweils 20.000 Lire an die Präfekturen bzw. Vikariate Togo¹⁴⁰, Nyanza¹⁴¹, Nyanza Süd¹⁴², Französisch Guinea¹⁴³, »Oberer Kongo« (»Alto Congo«)¹⁴⁴, Unyanembe¹⁴⁵, Victoria Nyanza Süd (»Vittoria Nyanza Settentrionale«)¹⁴⁶, Sansibar Süd¹⁴⁷, Oubanghi¹⁴⁸, Cunene¹⁴⁹, Kamerun¹⁵⁰, Oberer Nil (»Nilo Superiore«)¹⁵¹ sowie Unterer Niger (»Bas Niger«)¹⁵². Hinzu kamen 30.000 Lire für das Vikariat Tanganjika¹⁵³ sowie 100.000 für die fünf Missionen am westafrikanischen Golf von Guinea.¹⁵⁴ Darüber hinaus überwies die Propagandakongregation jeweils 10.000 Lire aus der Antisklaverei-Kollekte von 1900 an die Vikariate Sahara¹⁵⁵, Eritrea¹⁵⁶ und Kimberly in Orange (»Fiume Orange«)¹⁵⁷ sowie 2.000 an die Mission in Tripolis¹⁵⁸. Interessanterweise unterstützte man zudem zwei einschlägige Organisationen in Europa: die *Comboni-Missionare* in Brixen einerseits,¹⁵⁹ die theoretisch nach wie vor im Sudan tätig, praktisch jedoch wegen des Mahdi-Aufstands aus dem Land verbannt waren, und die von Lavigerie 1888 gegründete *Société antiesclavagiste de France* andererseits, die nach eigenen Angaben um das Überleben kämpfte und daher in Rom

139 Martin Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Afrika*, Cambridge und New York 1998, S. 115-119.

140 APF, N. S., Vol. 201, Bl. 252.

141 Ebd., Bl. 263.

142 Ebd., Bl. 254.

143 Ebd., Bl. 256.

144 Ebd., Bl. 258.

145 Ebd., Bl. 263.

146 Ebd.

147 Ebd., Bl. 266.

148 Ebd., Bl. 273.

149 Ebd., Bl. 274.

150 Ebd., Bl. 284.

151 Ebd., Bl. 281.

152 Ebd., Bl. 286.

153 Ebd., Bl. 267.

154 Ebd.

155 Ebd., Bl. 275.

156 Ebd., Bl. 278.

157 Ebd., Bl. 279.

158 Ebd., Bl. 261.

159 Ebd., Bl. 283.

um Unterstützung angesucht hatte.¹⁶⁰ Damit war die geografische Reichweite der Kollekte insgesamt eine erhebliche. Die überlieferten Dokumente zur Verteilung von 1900 zeigen außerdem, dass die Mittel keinesfalls »einfach« aus einem sich globalisierenden Norden in den Süden »strömten«. Vielmehr unterlagen die »wohlthätigen Geldflüsse« den Entscheidungen historisch, sozial und religiös situierter Personen und Institutionen.

Anhand der weltweiten Antisklaverei-Kollekte lassen sich insbesondere drei relevante Beobachtungen herausarbeiten. Erstens, die katholische Kirche war bereits im späten 19. Jahrhundert dazu in der Lage, in der Zeitspanne von einigen Monaten zweckgebundene Spenden europa- bzw. weltweit zu generieren, zu sammeln und afrikaweit zu verteilen. Dazu griff sie zum einen auf ihre expandierende Infrastruktur und die Integration der neu geschaffenen, territorial verfassten Verwaltungseinheiten im kolonialen Afrika zurück. Zum anderen basierte die Genese und Verteilung von Geldern auf den neuen Möglichkeiten des Austauschs und der Kommunikation, zu deren geografischer Verdichtung und zeitlicher Intensivierung sie auch selbst beitrug. Das wird an der enormen Menge an Post- und Geldsendungen ersichtlich, die mit der jährlichen Durchführung der Kollekte und der Verteilung ihres Erlöses, welche wiederum erheblichen bürokratischen Aufwand im transnationalen Raum bedeutete, einherging. Die Propagandakongregation operierte dabei mit den übermittelten Informationen aus den jeweiligen kirchlichen Verwaltungseinheiten. Folglich entstand im Rahmen der Kollekte eine paradoxe Situation: Während die Propagandakongregation (genauso wie die *St. Petrus Claver Sodalität*) über umfangreiche Informationen und damit auch einen guten Überblick über die Diversität der afrikanischen Missionsgebiete verfügte und selbst festlegte, welche Summen in welche Präfektur oder welches Vikariat fließen sollten, operierte die Spendenwerbung mit der stark generalisierenden und stereotypen Vorstellung eines »unfreien«, »heidnischen«, »unzivilisierten« und bedürftigen »Afrikas«. Während also die Propagandakongregation einerseits zweifelsfrei über Wissen von Unterschieden in und zwischen den verschiedenen afrikanischen Regionen sowie der spezifischen Situationen vor Ort verfügte, warb sie mit der komplexitätsreduzierten und hierarchisierenden Darstellung von einem »christlichen und freien Europa« versus einem »heidnischen versklavten Afrika« um wohlthätige Gaben.

Die zweite Beobachtung im Hinblick auf die afrikaorientierte Wohltätigkeit im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert betrifft das Prinzip einer massenhaften Mitwirkung. Mit der Antisklaverei-Kollekte hatte Leo XIII. Altbewährtes und Neues kombiniert: Während die Kollekte in der historischen Tradition der

160 In einem undatierten Bericht aus den frühen 1890er Jahren klagte die *Société antiesclavagiste de France* über mangelndes katholisches Interesse und Konkurrenz von protestantischer und atheistischer Seite. APF, N. S., Vol. 20, Bl. 145-147, Note sur l'Œuvre antiesclavagiste en France. 1900 erhielt sie zwei Zuwendungen aus der Antisklaverei-Kollekte von jeweils 6.000 Lire. APF, N. S., Vol. 201, Bl. 270 und 287.

Kirche einen festen Bestandteil des Gottesdienstes und der praktischen Ausübung von kollektiver Nächstenliebe bildete, war ihre Verknüpfung mit den Themen Sklaverei und Sklavenhandel 1890 neu. Indem sie jährlich am 6. Januar in unzähligen Kirchen weltweit durchgeführt wurde, erreichte die Propagandakongregation finanzielle Planungssicherheit und das Thema erfuhr eine erhebliche Multiplikation. Katholische Priester erklärten den Messebesucherinnen und -besuchern am 6. Januar weltweit, wofür gesammelt wurde und warum dies relevant war. Dadurch wurde das Thema ›Antisklaverei‹ in die Gemeinden getragen und mit Akten des Gebens verknüpft. Die Kollekte beförderte außerdem eine neue Wahrnehmung der Propagandakongregation als spendensammelnde bzw. -vermittelnde Organisation. Das legen jedenfalls überlieferte Briefe ›einfacher‹ Katholiken und Katholikinnen nahe, die sich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert an die vatikanische Behörde wandten, um Spenden für geografisch ferne Andere in Afrika oder anderen Teilen der Welt zu übermitteln.¹⁶¹

Drittens zeigt das Beispiel der Kollekte, dass durch die Genese und Verteilung der Spenden ein System der transnationalen Wohltätigkeit etabliert wurde, das die Machtpositionen von Priestern auf den oberen Rängen der kirchlichen Hierarchie stärkte: Letztlich bestimmten die Leiter kirchlicher Institutionen bzw. Vikariate oder Präfekturen über die Verteilung oder Verausgabung der Gelder. Obwohl eine Untersuchung der effektiven Verwendung der Gelder in den diversen Teilen Afrikas die Möglichkeiten der vorliegenden Studie übersteigt, ist festzuhalten, dass mit der Kollekte Modi der Distribution etabliert wurden, die bestehende Machtbeziehungen und Ungleichheiten stärkten. Vor Ort verfügten ausschließlich die aus Europa stammenden Amtsträger der katholischen Kirche über die Mittel. Anders als in der *St. Petrus Claver Sodalität*, die immerhin einige in Afrika tätige Frauenkongregationen zumindest mit geringen Summen förderte, flossen die Mittel aus der Kollekte ausschließlich in die Kassen kirchlicher Leitungen. Folglich dienten die Gelder insbesondere den männlichen katholischen Eliten aus Europa dazu, ihre Position zu festigen und Handlungsräume zu vergrößern. Afrikaner und Afrikanerinnen hatten in keinem Fall direkten Zugang zu den, vermeintlich zu ihren Gunsten gesammelten, Spenden.

Schließlich wies die Antisklaverei-Kollekte ein weiteres Merkmal auf, das in der Kultur des transnationalen Helfens zunehmend eine Rolle spielte: Sie etablierte Nationalität als Prinzip in der Distribution wohltätiger Einnahmen und festigte damit nationalstaatliche Logiken des Helfens. Bereits die Enzyklika von 1890 bestimmte, dass die Spenden aus Ländern, die »eigene Missionen« zur Befreiung von Sklaven und Sklavinnen unterhielten, diesen nationalen Initiativen zugutekommen sollten.¹⁶² Nur die Spenden aus Ländern, die selbst

161 Vgl. die Ausführungen in Kapitel vier, S. 259-265.

162 »The money coming from those countries which have their own Catholic missions to free the slaves, as We mentioned, will be given to sustain and help those missions.« Leo XIII., *Catholicae Ecclesiae*.

keine entsprechenden Aktivitäten betrieben, würden durch die Propagandakongregation »frei« und ohne Berücksichtigung der nationalen Herkunft der Gelder verteilt werden.¹⁶³ Die Grundlegung dieses nationalen Prinzips in der Verteilung von – im Namen von »Antisklaverei« generierten – Geldern ist deshalb relevant, weil die Missionstätigkeit in Anbetracht kolonialer Rivalitäten zunehmend national-imperialen Logiken folgte. Das hatte u. a. zur Folge, dass der Erlös aus der Antisklaverei-Kollekte im Kaiserreich, der (auch im internationalen Vergleich) ein erheblicher war, zu großen Teilen in die Kassen deutscher Missionen und damit letztlich in die deutschen Kolonialgebiete floss. Der folgende Abschnitt greift die Frage nach der Überlagerung, dem Ineinanderwirken und dem Konfliktpotenzial unterschiedlicher (nationaler, kolonialer sowie internationaler) Prinzipien in der Genese und Verteilung von afrikaorientierten Spenden auf und zeigt, wie stark diese sowohl die transnationale Wohltätigkeit als auch die zeitgenössische Wahrnehmung der untersuchten Organisationen als politisch relevante Akteure prägten.

3.3 Nationale, internationale und koloniale Logiken

Das Erstarren eines nationalen Prinzips in der Genese und Verteilung von Spenden ist im Rahmen der Antisklaverei-Kollekte an mehreren Stellen zu beobachten. Neben Leo XIII. griffen auch andere Mitwirkende auf nationale Argumentationsmuster zurück. Einige ranghohe Priester präsentierten die Spenden für die Befreiung von Sklaven und Sklavinnen nicht nur als eine menschlich-karitative, sondern auch als eine kollektiv-nationale Aufgabe bzw. Leistung. In einem offenen Brief zur Bewerbung der Kollekte in England 1897 konstatierte Kardinal Herbert Vaughan (1832-1903), Erzbischof von Westminster und Gründer der *Missionengesellschaft vom hl. Joseph von Mill Hill*, mit Blick auf den Erlös der Vorjahre, dass der Papst über »die praktische Mitwirkung der Katholiken Englands« sehr befriedigt gewesen sei.¹⁶⁴ Auch der Präfekt der Propagandakongregation habe sich gefreut und die »unmittelbare Bedeutung der andauernden und erweiterten Mitarbeit der Katholiken Englands« betont.¹⁶⁵ Vaughan appellierte außerdem an die Vorstellung einer britisch-imperialen

163 »The Sacred Council will divide the rest of the money among those missions which show the greatest need, according to its discretion.« Ebd.

164 »The Holy Father was much gratified by the practical cooperation of the Catholics of England, and I have received letters from the Cardinal Prefect of Propaganda expressive of his warm and grateful thanks for the alms sent to him from this Dioceses, in response to the appeal made by the Bishops.« APF, N. S., Vol. III, Bl. 671-674, hier Bl. 672, Herbert Vaughan, Letter on the Papal Collection for African Missions made on the Feast of Epiphany.

165 »[...] His Eminence urges the immediate importance of continued and extended cooperation by the Catholics of England.« Ebd.

Verantwortung, indem er die Lesenden im Anschluss an eine Beschreibung der Mission in Nyassa daran erinnerte, dass sich diese »vollständig auf englischem Territorium« befinde.¹⁶⁶

Solche Rahmungen der transnationalen Wohltätigkeit als eine nationale Angelegenheit waren freilich weder eine Erfindung der Antisklaverei-Kollekte noch ein Novum der 1890er Jahre. Wie bereits im ersten Kapitel ausgeführt, waren sowohl die staatliche Sorge vor dem Abfluss wohltätigen Kapitals in andere Länder bzw. imperiale Interessensgebiete als auch Darstellungen von Wohltätigkeit als nationale Leistung bereits seit den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts wiederholt Thema. Allerdings gewann beides zum Jahrhundertende stark an Relevanz. Die Bedeutung nationaler Prinzipien in der Genese und Verteilung von Spenden musste im Rahmen der Antisklaverei-Kollekte nicht mehr erklärt werden – sie wurde vielmehr von den meisten Beteiligten als unmittelbar eingängig anerkannt oder sogar als selbstverständlich vorausgesetzt. Nationale Prinzipien fungierten im späten 19. Jahrhundert verstärkt als implizites und damit immer weniger thematisiertes Element in der Zuweisung wohltätiger Einnahmen.

Dies zeigte sich auch im Kaiserreich, wo viele Pfarreien am 6. Januar regelmäßig Kollekten durchführten und dabei teils hohe Erlöse erzielten. Aus der Korrespondenz zwischen den deutschen Diözesen bzw. Nuntiaturen und der Propagandakongregation geht hervor, dass man die Einnahmen teilweise schon zusammen mit konkreten Empfehlungen mit Blick auf ihre Verteilung an deutsche Missionsorganisationen übermittelte.¹⁶⁷ Die Einnahmen aus den bayerischen Diözesen flossen so gut wie ausschließlich in die Kasse der 1884 in Bayern gegründeten *St.-Benediktus-Missionsgesellschaft*, die zu den ersten katholischen Orden im Kaiserreich zählten, die in den deutschen Kolonien tätig waren. 1887 gingen die ersten *Missionsbenediktiner* in das damalige Deutsch-Ostafrika, wo sie die Leitung der neu errichteten Apostolischen Präfektur Sansibar-Süd (heute Erzdiözese Daressalam) übernahmen.¹⁶⁸ Damit wurde der Orden in einem Gebiet aktiv, das besonders im Fokus humanitär bzw. abolitionistisch argumentierender Imperialisten und Imperialistinnen stand, und zweifelsfrei als eine bestens geeignete Empfängerregion für Antisklaverei-Gelder galt. Die Mittel aus der Kollekte nahmen insgesamt folgenden Weg: Sie wurden am 6. Januar in den Kirchen Bayerns gesammelt und an die Diözesen weiter-

166 Ebd., Bl. 672r.

167 So übermittelte etwa der Apostolische Nuntius in München im März 1897 nicht nur die Bestätigung über den Transfer von 11.000 Mark aus den Diözesen Trier und Rottenburg, sondern auch konkrete Vorschläge, an welche Vikariate bzw. in Afrika tätigen Missionsorganisationen diese zu übersenden waren. Ebd., Bl. 564-566, Benedetto Lorenzelli an Propaganda Fide, 1. 3. 1897.

168 Zu den Missionsbenediktinern in Ostafrika vgl. Hölzl, Gläubige; Christine Egger, *Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922-1965*, Köln 2015.

geleitet. Dort wurden die Gesamteinnahmen errechnet und an die Nuntiatur in München weitergeleitet, welche wiederum die Propagandakongregation über die erzielte Summe informierte. Nach formaler Zustimmung Roms überwies die Nuntiatur den Erlös der Kollekte an den Prokurator (d. h. den finanziellen Verwalter) der Präfektur Sansibar-Süd, der den Erhalt quittierte und Rom entsprechend informierte.

Durch diese regionale bzw. nationale Bindung der Spenden aus der Antisklaverei-Kollekte erhielten die *Missionsbenediktiner* in Ostafrika erhebliche Zuwendungen: Alleine 1898 erzielte die Kollekte bayernweit 54.703,43 Mark, wobei die Pfarreien im Erzbistum München und Freising sowie das Bistum Augsburg mit 10.500 bzw. 14.118 Mark den größten Teil beitrugen.¹⁶⁹ Die Einnahmen blieben auch in den folgenden Jahren relativ stabil bzw. stiegen sogar weiter an. 1901 bestätigte der Prokurator den Erhalt von 52.536,69 Mark;¹⁷⁰ 1909 waren es bereits 67.181,80.¹⁷¹ Im Januar 1914 unterstützten die Katholiken und Katholikinnen Bayerns die *Missionsbenediktiner* in Deutsch-Ostafrika im Namen von ›Antisklaverei‹ sogar mit 83.227,10 Mark.¹⁷²

Die bayerischen bzw. deutschen Diözesen waren jedoch nicht die einzigen, die die im Zuge der päpstlich angeordneten Kollekte generierten Gelder an nationale Missionen übermittelten. Die Schweizer Bischöfe erhielten 1908 von Pius X. (1835-1914) sogar die Erlaubnis, die am 6. Januar eingegangenen Gaben für die Innere Mission zu verwenden.¹⁷³ Aus der Korrespondenz der Nuntiatur in Wien mit der Propagandakongregation geht ebenfalls hervor, dass immerhin die Hälfte der in den österreichischen Diözesen gesammelten Gelder an die Niederlassung der *Comboni Missionare* in Brixen, die *Söhne des Heiligsten Herzen Jesu*, flossen. Dies ist bezeichnend, denn sowohl der genannte Orden als auch die Stadt Brixen standen seit Jahrzehnten in enger Verbindung mit der – aufgrund ihrer historischen Anfänge Mitte des 19. Jahrhunderts mitunter als ›österreichische Unternehmung‹ reklamierten – Mission im Sudan.¹⁷⁴ Dass

169 Die weiteren Beiträge kamen aus Bamberg (2.625 Mark), Eichstätt (4.585 Mark), Würzburg (7.260 Mark), Passau (6.266 Mark), Regensburg (5.349,43) sowie Speyer (4.000). APF, N. S., Vol. 138, Bl. 95, Aufstellung Dominicus Enshoff, 9. 7. 1898.

170 APF, N. S., Vol. 208, Bl. 775, Aufstellung Dominicus Enshoff, 16. 8. 1901.

171 APF, N. S., Vol. 473, Bl. 568, Aufstellung Cyrillus Wehrmeister, 5. 7. 1909.

172 APF, N. S., Vol. 574, Bl. 469, Aufstellung Chrysostomus Schmid, 5. 10. 1914.

173 Auf diese Regelung berief sich jedenfalls der Bischof von Chur nach dem Ersten Weltkrieg. APF, N. S., Vol. 624, Bl. 566, Georgius Schmid von Grüneck an Propaganda Fide, 26. 11. 1919. Allerdings appellierte die Propagandakongregation 1920 an den Bischof von Chur, der Not der katholischen ›Antisklaverei‹ freiwillig zu Hilfe zu kommen. Ebd., Bl. 567, Propaganda Fide an Georgius Schmid von Grüneck, 31. 1. 1920.

174 APF, N. S., Vol. 473, Bl. 608 f., Anton Joseph Gruscha an Propaganda Fide, 8. 1. 1903. Für die Verbindungen der Stadt Brixen zur katholischen Mission in Zentralafrika vgl. Peter Rohrbacher, Franz Xaver Logwit-lo-Ladú (1848-1866). Seine Bedeutung als afrikanische Gewährsperson in der Frühphase der österreichischen Afrikanistik,

diese ›nationale‹ Tradition für die Logik des Gebens längerfristig relevant blieb, lässt sich auch aus einigen rekonstruierbaren Einzelspenden ersehen. Beispielsweise spendete die Gräfin Sofia Pálffy aus Wien 1915 über das vatikanische Staatssekretariat 320 Kronen an das Vikariat Khartum bzw. an dessen Leiter Franz Xaver Geyer (1859-1943).¹⁷⁵ Die Summe wurde im Folgenden durch den Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri (1852-1934) und die *Propaganda Fide* an den Prokurator von Geyers Orden, den *Comboni-Missionaren* in Verona, weitergeleitet, der ihren Erhalt sowie ihre Herkunft und Weiterleitung nach Khartum bestätigte.¹⁷⁶ Offenbar konnten historische nationale Bezüge oder Verbindungen den Weg und das Ziel wohlthätiger Gelder beeinflussen. In den zitierten Fällen waren es nicht Wahrnehmungen von Bedürftigkeit vor Ort, die die geografische Zwecksetzung bestimmten. Vielmehr sollten nationale Einrichtungen in Afrika gefördert werden. Gleichzeitig zeigen die Beispiele, dass der Weg wohlthätiger Gelder nicht nur nationalen Logiken unterlag, sondern auch von konkreten Entscheidungen historischer Akteure und Akteurinnen abhängig war. Die Umsetzung dieser Entscheidungen erforderte wiederum komplexe Interaktionen und administrative Abläufe mittels zeitnaher und grenzübergreifender Korrespondenzen.

Grundsätzlich gilt für alle an die Propagandakongregation übermittelten Einnahmen aus der Kollekte, dass nicht nur ihr Eingang, sondern auch etwaige Zweckbindungen akribisch notiert und zeitnah bestätigt wurden. So informierte beispielsweise der Apostolische Nuntius in München am 5. Juli 1897 die Propagandakongregation, dass man den Betrag von 2.140 Mark aus der Antisklaverei-Kollekte der Diözesen Mainz und Eichstätt über die Bayerische Landesbank nach Rom transferiert habe. Ein Teil der Einnahmen war offenbar zweckgebunden; eine Information, die der Nuntius genau weitergab: Demnach stammten 1.850 Mark aus der Diözese Mainz, die ganz allgemein »für die Missionen in Afrika« (»per le Missioni d’Africa«) vorgesehen waren. In Eichstätt war es hingegen komplizierter. Dort sollten nur 230 Mark den afrikanischen Missionen allgemein zukommen, während der Rest besonderen Zwecksetzungen unterlag: 50 Mark waren an die Widmung von Messen gebunden, 45 Mark sollten an das – von dem österreichischen Abt Franz Pfanner gegründete – Missionskloster Mariannahill (Südafrika) gehen, 10 Mark waren für die Dominikanerinnen in King-William-Town (ebenfalls Südafrika) bestimmt und 5 Mark sollten den »schwarzen Kindern« zugutekommen.¹⁷⁷ Auch in einigen weiteren dokumentierten Fällen hatten die Gebenden selbst festgelegt, in welche Region ihre Spenden fließen und wofür sie verwendet werden

in: Michel Espagne u. a. (Hrsg.), *Afrikanische Deutschland-Studien und deutsche Afrikanistik. Ein Spiegelbild*, Würzburg 2014, S. 49-74, hier v. a. S. 56-58.

175 APF, N. S., Vol. 559, Bl. 255, Pietro Gasparri an Propaganda Fide, 21. 9. 1915.

176 Ebd., Bl. 258, Giovanni Bendinelli an Propaganda Fide, 25. 10. 1915.

177 APF, N. S., Vol. 111, Bl. 605, Benedetto Lorenzelli an Propaganda Fide, 5. 7. 1897.

sollten. Der kurze Antwortbrief der Propagandakongregation zeigt hingegen zweierlei. Erstens, die Bearbeitung solcher Eingänge ging rasch, der Antwortbrief datiert nur eine Woche nach dem Münchner Schreiben.¹⁷⁸ Zweitens, Rom bestätigte nicht nur den Erhalt der Summe, sondern auch deren Herkunft und Zweckbindung.¹⁷⁹ Offenbar hatte man eine Vorgehensweise entwickelt, die die jährliche Durchführung der Kollekte international ermöglichte und das erforderliche Vertrauen in ihre administrativen Abläufe sicherte, um die großen Spendenaktion »für Afrika« erfolgreich umzusetzen und individuelle Wünsche sowie nationale Begehrlichkeiten strukturell mitzubersichtigen.

Die Zunahme nationaler Logiken in der Genese, Widmung und Verausgabung von wohltätigen Geldern lässt sich auch jenseits der Antisklaverei-Kollekte beobachten. In den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts spielten nationale und – damit einhergehend – imperiale bzw. koloniale Interessen und Bezugnahmen in mehreren spendensammelnden Vereinen eine wachsende Rolle.¹⁸⁰ Dies traf einerseits auf die eingangs genannten und unter nationalistischen Vorzeichen neu gegründeten Initiativen – wie den *Afrikaverein deutscher Katholiken* oder den *Evangelischen Afrika-Verein* – zu. Andererseits fand eine verstärkte Nationalisierung auch in den älteren Organisationen statt. Dies traf sowohl auf die geografisch oder institutionell gebundenen Vereine als auch auf die großen internationalen Initiativen wie das *Werk der Heiligen Kindheit* zu, die zunehmend mit nationalen Rivalitäten zu kämpfen hatten.

Als Beispiel für die nationale Rahmung des Gebens in einer institutionell und geografisch gebundenen Einrichtung wäre die evangelische NMG zu nennen, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts verstärkt deutsch-nationale Positionen vertrat, die historische Bedeutung der engen Kooperation mit den englischen Missionen betonte und sich von Frankreich abgrenzte. In einem Leitartikel von 1871 konstatierte ihr »Missionsblatt«, dass Deutschland Frankreich überlegen sei, was sich auch im Engagement für die internationalen evangelischen Missionen zeige.¹⁸¹ Ein weiterer Artikel vom Juli 1872 thematisierte die Einführung von Mark und Pfennigen als neue Einheitswährung und fragte nach etwaigen Folgen für die Spendentätigkeit im Kaiserreich: »Unter den gewohnten Zahlen und

178 Manchmal war die Kommunikation zwischen den kirchlichen Behörden in München und Rom sogar noch schneller. Ein Schreiben zu den Einnahmen aus Limburg wurde nur fünf Tage später beantwortet. Ebd., Bl. 612-614, Benedetto Lorenzelli an Propaganda Fide, 10. 7. 1897 und Entwurf Propaganda Fide an Benedetto Lorenzelli, 15. 7. 1897.

179 Ebd., Bl. 607, Entwurf Propaganda Fide an Benedetto Lorenzelli, 12. 7. 1897.

180 Vgl. Gründer, *Christliche*, S. 19-79.

181 Gerade die englischen Missionen würden den deutschen viel verdanken, denn: »Bis zum März 1862, gingen in Verbindung mit der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft 562 Männer verschiedener Länder und Racen in den Missionsdienst; von denen waren nicht weniger als 121 deutsche Missionare.« O.A., *Der Lohn der Schmerzen*, in: *Missionsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* Nr. 244/22 (1871), S. 1099 f., hier S. 1100.

Münzen hat sich ja eine bestimmte Gewohnheit beim Nehmen und Geben eingelebt; wie wird das nun werden?«¹⁸² Gleichzeitig unterstrich der Verfasser, dass er sich wegen des international hohen Spendenaufkommens keine großen Sorgen mache und kokettierte implizit mit der Vorstellung eines internationalen Wettbewerbs national verfasster Gebergemeinschaften: »In England hat man die große Münze, das Pfund Sterling, in America den kleinen Dollar, in der Schweiz den kleinen Franc und doch wird in allen drei Ländern reichlich gegeben.«¹⁸³ Solche nationalen Rahmungen der Wohltätigkeit erhielten in der NMG spätestens in den 1890er Jahren eine koloniale Komponente. Nachdem das Kaiserreich das westafrikanische Togo 1884 formal zu seinem ›Schutzgebiet‹ erklärt und nach Abschluss von Verträgen mit Großbritannien 1890 auch im Hinterland faktisch mit dem Aufbau einer Kolonialverwaltung begonnen hatte, lagen einige Stationen der NMG nun auf deutsch-kolonialem Gebiet.¹⁸⁴ Zudem befürwortete die Kolonialabteilung in Berlin den Einsatz deutscher Missionen in den sogenannten Schutzgebieten, weswegen die NMG ihr Engagement im kolonialen Togo in den nächsten Jahren weiter ausdehnte.

Parallel dazu wies die NMG die Bedeutung ihres Handelns verstärkt als Beitrag zu einem national-kolonialen Projekt in Togo aus, wie ein Rundbrief zur Mobilisierung von Spenden 1891 deutlich zeigt.¹⁸⁵ Während dieser zunächst auf die 40-jährige Tradition der NMG in Westafrika verwies und dabei reklamierte, dass diese bis dato nicht nur Fortschritte in der Christianisierung gemacht, sondern auch Grundlagen »für deutsche Cultur« gelegt habe, stellte er auch zukünftige Aktivitäten in Togo in einen national-kolonialen Zusammenhang: Die »deutschen Gebietseröffnungen« ermöglichten »neue Gesichtspunkte«, die »wohl geeignet sein dürften, [um] für die Christianisierung Deutsch Togos allgemeines Interesse zu wecken.«¹⁸⁶ Die NMG, so der Rundbrief weiter, möchte ihre »langjährigen Erfahrungen und Kenntnisse in den Dienst dieses deutschen Gebietes stellen und demselben zugute kommen lassen« und den Auf- und Ausbau nicht nur von Kirchen und Schulen, sondern auch von Handelsbeziehungen »zwischen dem Mutterland und dem Naturvolke« fördern. Deshalb müsse man versuchen, neue Spender und Spenderinnen zu finden und wende sich »an Alle, welche gleich uns den Wunsch hegen, dass in Deutsch Togo neben Faktoreien und Plantagen auch evangelische Missionsanstalten errichtet werden, mit der Bitte um gütige Beihülfe für das Zustandekommen dieses Werkes.«¹⁸⁷ Ein weiteres Flugblatt von 1913 reklamierte, dass die Togomission der NMG seit

182 O.A., Die neue Münze, in: Missionsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft Nr. 259/22 (1872), S. 1169 f., hier S. 1169.

183 Ebd.

184 Alsheimer, Zwischen, S. 13 f.; Gründer, Christliche, S. 28-30.

185 StAB 7.1025, 93/1, Dr. Dünzelmann u. a., Deutsch Togoiland, Mai 1891.

186 Ebd.

187 Ebd.

einigen Jahren Unterstützung »aus ganz Deutschland« erfahren habe.¹⁸⁸ Die genannten Beispiele verweisen auf eine Nationalisierung der afrikaorientierten Wohltätigkeit unter kolonialen Vorzeichen, wie sie für den imperialen Humanitarismus der späten 1880er Jahre insgesamt festzustellen ist. Auch die beiden konfessionellen Afrikavereine sowie die Antisklaverei-Lotterie der *Deutschen Kolonialgesellschaft* banden die Verausgabung der Einnahmen per Statuten an die deutschen Kolonialgebiete.¹⁸⁹

Ähnliche Entwicklungen sind auch in den katholischen Vereinen zu beobachten. Der Kölner *Verein zur Unterstützung der armen N[...]kinder* stilisierte sich in einem in mehreren Zeitungen verbreiteten Spendenaufruf 1871 als »deutscher Verein« und wandte sich explizit an das »katholische Deutschland« mit der Bitte, die Mission in Zentralafrika als eine – angeblich seit jeher deutsche – Unternehmung zu fördern.¹⁹⁰ Das Flugblatt zeigt folglich eine veränderte Selbstdarstellung und Mobilisierungsstrategie des Vereins, dessen Jahresbericht noch zwölf Jahre zuvor einen Priester in Neapel zitiert hatte, der die transnationale Wohltätigkeit als ein dezidiert internationales katholisches Anliegen beschrieben hatte.¹⁹¹ Die Zunahme nationaler Logiken lässt sich auch in der *St. Petrus Claver Sodalität* beobachten, die zunächst zwar als ein spezifisch österreichischer Beitrag zu einer internationalen katholischen Antisklaverei-Bewegung gerahmt war, deren Leiterin sich am Ende jedoch stets gegen die Versuche einer Nationalisierung des afrikaorientierten Spendenwesens wehren sollte.

Obwohl Ledóchowska in der Mobilisierung von Unterstützung auch national orientierte Aufrufe formulierte¹⁹² und in Rundschreiben an das »goldene Herz der Österreicher«, das ihren »Bitten zugunsten der Sklaven und Heiden nicht widerstehen« könne, appellierte,¹⁹³ insistierte sie auf einen bedarfsorientierten Verteilungsmodus der Spenden ohne Rücksicht auf nationale Logiken oder Forderungen. Bereits in ihrer Rede auf dem ersten österreichischen Antisklaverei-Kongress im November 1900 wandte sie sich gegen die Gründung eines »ausschließlich patriotischen Verein[s]« und argumentierte, dass ent-

188 StAB 7.1025, 93/1, A. W. Schreiber, Herzliche Bitte der Norddeutschen Mission in Bremen für die evangelische Missionskirche in Togo, 15. 3. 1913.

189 Steinhausen, Was will?, S. 2.

190 AEK, CR I 22.19, Aufruf, am Tage des Festes der Kreuzerfindung 1870, S. 2.

191 O. A., Das N[...]knaben-Institut, S. 55.

192 Dies traf v. a. auf ihre frühen Schriften zu, die primär auf die österreichischen Länder zielten. Anknüpfungspunkt war auch hierbei mitunter die Sudanmission, in der, so Ledóchowska in einer Werbeschrift 1890, »Österreich einst seine christliche culturelle Thätigkeit auf eine herrliche Weise entfaltet« habe. Folglich sei zu erwarten, dass »jedes patriotischen Katholiken Herz mit noch größerem Interesse für das heilige Befreiungswerk« erfüllt werde. Halka, Ein Wort, S. 10.

193 Archiv der Missionsschwester v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 1. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1902, S. 3-8, hier S. 4.

sprechende Initiativen »vor allem *katholisch*, aber *international*« sein sollten.¹⁹⁴ Für die *Sodalität* gab Ledóchowska stets die Maxime vor, dass die wohltätigen Einnahmen unter »*allen* Missionen Afrikas ohne Unterschied der Nationalität entweder nach der Bestimmung der Spender oder – wo man uns freie Hand liess – nach der Hilfsbedürftigkeit vertheilt« würden.¹⁹⁵ Wenngleich sie also – je nach Situation und Adressatenkreis – mitunter durchaus national argumentierte, weigerte sie sich bis zu ihrem Tod 1922 vehement, die *Sodalität* in den exklusiven Dienst österreichischer Interessen zu stellen oder den nationalen Hintergrund der unterstützenden Missionsorganisationen oder kirchlichen Leiter bei der Distribution der Spenden entscheidend zu berücksichtigen.¹⁹⁶

Die Quellen zeigen, dass diese systematische Nichtberücksichtigung eines nationalen oder kolonialen Prinzips in der Distribution der afrikaorientierten Spenden auch kritisiert wurde. So konterte Ledóchowska in einem Rundschreiben 1903 auf die – offenbar wiederholt geäußerte – Kritik, dass das »Arbeitsfeld« der *Sodalität* mit dem exklusiven Fokus auf die afrikanischen Missionen zu »klein« und ihr »Wirkungskreis« zu »eng« sei, mit dem Verweis auf ihren nationen- und imperienübergreifenden Ansatz:

Wer dies sagt, bedenkt nicht, dass die Sodalität, obgleich bloss(!) für Afrika arbeitend, einen weiteren Standpunkt vertritt, als würde sie für die Missionen aller Weltteile arbeiten, würde sich aber dabei auf die Missionsgesellschaften einer Nationalität oder auf die Missionen in den Kolonien ihres Mutterlandes beschränken!¹⁹⁷

Ledóchowska betonte zudem wiederholt, dass die *Sodalität* »allgemein nach dem Muster der katholischen Kirche selbst« funktioniere, weswegen sie in der Spendenverteilung keine Bevorzugung bestimmter Staaten, Nationen oder Kolonien vornehmen könne.¹⁹⁸ Letztere erfolge ausschließlich nach der Dringlichkeit der Bedürfnisse, so Ledóchowska in einem Schreiben an die Propagandakongregation 1906, und wirke folglich der in Deutschland und Österreich beobachtbaren Nationalisierung der Hilfsvereine entgegen.¹⁹⁹ In der Tat blieb die *Sodalität* diesem supranationalen Prinzip verpflichtet. Als in Wien u. a. auf Anregung von Ledóchowskas früherem Unterstützer Anton Schöpfleuthner 1906 ein »Österreichischer Missionsverband« gegründet werden sollte, wehrte sie sich gegen eine entsprechende Vereinnahmung ihrer *Sodalität*. Rücken-

194 Ledóchowska, Die Antislaverei-Bewegung, S. 5 [Hervorhebung im Original].

195 Ebd., S. 7 [Hervorhebung im Original].

196 Stornig, Frauen, S. 113-116.

197 Archiv der Missionsschwester v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 2. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1903, S. 11.

198 Ebd.

199 APF, N.S., Vol. 340, Bl. 802f., hier Bl. 802, Maria Theresia Ledóchowska an Propaganda Fide, 9. 2. 1906.

deckung erhielt sie dabei von ihren internationalen Kontakten, insbesondere der Propagandakongregation sowie den Vertretern prominenter Orden wie den *Jesuiten* oder den *Weißten Vätern*, die freilich selbst erheblich von den regelmäßigen Spenden der *Sodalität* profitierten.²⁰⁰ Ledóchowska äußerte insbesondere die Sorge, dass die Gründung eines nationalen Vereins zur Benachteiligung derjenigen Missionsorden führen würde, die zwar in Afrika tätig waren, jedoch keine Niederlassungen in Österreich besaßen.²⁰¹

Das von Ledóchowska vertretene inter- bzw. supranationale Prinzip in der Spendenverteilung bildete im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert jedoch eher Ausnahme als Norm. Während sich die großen internationalen katholischen Vereine wie das *Werk der Glaubensverbreitung* und das *Werk der Heiligen Kindheit* zum Zeitpunkt ihrer Gründung wesentlich auf einen religiösen Internationalismus berufen hatten, kam es im Kaiserreich zu Kritik an ihrem »französischen Charakter« bzw. ihrer Förderung französisch-imperialer Interessen.²⁰² Im Besonderen waren es die neuen deutschen Missionsorden, die für eine Nationalisierung des Spendenwesens in den internationalen Vereinen plädierten. Dies ist zum einen mit den Nachwehen des Kulturkampfes zu erklären, der das Verhältnis zwischen den katholischen Vereinen und der Regierung im Kaiserreich in den 1870er Jahren stark belastet hatte: So wurde beispielsweise das *Werk der Heiligen Kindheit* aus den Schulen verbannt und die – für die Vereinsarbeit zentralen – *Schwestern vom armen Kinde Jesus* teilweise aus Deutschland vertrieben.²⁰³ Gleichwohl verhinderten diese Restriktionen die Expansion des *Werks* nicht.²⁰⁴ Stattdessen waren Pfarrer und Kaplane an die Stelle katholischer Lehrer und Lehrerinnen getreten und die Vereinseinnahmen stiegen auch in den 1870er Jahren weiter an.²⁰⁵ Das *Werk der Heiligen Kindheit*

200 Ebd., Bl. 798 f., Bl. 802 f. und Bl. 813, Maria Theresia Ledóchowska an Propaganda Fide, 17. 1. 1906, 9. 2. 1906 und 23. 2. 1906. Ebd., Bl. 800, Girolamo Maria Gotti an Anton Joseph Gruscha, 31. 1. 1906.

201 Ebd., Bl. 815 f., Maria Theresia Ledóchowska an Propaganda Fide, 28. 6. 1906.

202 Faschingeder, *Mission*, S. 160; Jansen, *Das Päpstliche*, S. 60-63; Sauer, *Katholisches*, S. 84; Heywood, *Missionary*, S. 457.

203 Jansen, *Das Päpstliche*, S. 51 f. Zu den *Schwestern vom armen Kinde Jesus* und anderen Frauenkongregationen zur Zeit des »Kulturkampfes« vgl. Meiwes, »Arbeiterinnen«, S. 288-309. Zum »Kulturkampf« insgesamt vgl. Michael B. Gross, *The War Against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Ann Arbor 2004.

204 Das war auch die Einschätzung eines Aachener Mitarbeiters, der 1876 nach Paris berichtete, dass seine Furcht, »die schlimmen Verhältnisse in unserem armen Vaterlande [könnten] den Beiträgen für das Werk der h. Kindheit bedeutenden Abbruch thun«, unbegründet gewesen sei. Vielmehr würden »die Deutschen anfangen, das schöne Beispiel Frankreichs nachzuahmen, welches unter allen Schlägen des Unglücks niemals unterlassen hat, die Sache Gottes und seiner h. Kirche thatkräftig zu unterstützen«. POSI, Série E, 2 Allemagne, Rektor Wermelskirchen an Werk der Heiligen Kindheit Paris, Februar 1876.

205 Jansen, *Das Päpstliche*, S. 51.

und seine Vereinskultur waren Teil des katholischen Milieus im Kaiserreich und seine nationale Leitung hatte in diesen Jahren jedenfalls an Selbstbewusstsein gewonnen.²⁰⁶ Zum anderen ist die Forderung nach der Nationalisierung des Spendenwesens mit der Gründung und Expansion deutscher Missionsorden zu erklären. Wie der Historiker Gerald Faschingeder gezeigt hat, verschob sich der Schwerpunkt des internationalen katholischen Missionswesens im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts signifikant von Frankreich nach Deutschland.²⁰⁷ Während bis dahin französische Orden dominiert hatten und die missionarische Expansion weitestgehend unter französischem Protektorat stattgefunden hatte, schufen mehrere Gründungen im Kaiserreich nun neue Konkurrenz. Bezeichnenderweise forderten nun gerade einige Vertreter dieser neuen Orden das *Werk der Heiligen Kindheit* dazu auf, deutsche Initiativen bei der Verteilung der wohlthätigen Einnahmen stärker zu berücksichtigen.²⁰⁸ Damit waren die in emotionaler Sprache für ›ferne Kinder‹ gesammelten Spenden zu einem Politikum geworden; die Einnahmen sollten auch dazu eingesetzt werden, nationale religiöse Institutionen und Infrastrukturen auf- und auszubauen.

Einige Ordensvertreter im Kaiserreich forderten sogar, den Verein vollständig zu nationalisieren und von Paris zu lösen. ›Deutsche‹ Spenden sollten demnach deutschen Missionen und ihrer kinderzentrierten Arbeit zugutekommen. Begründet wurde diese Forderung mit einer Rechnung: In einem Artikel in der »Kölnischen Volkszeitung« von 1904 argumentierten die Vertreter der – an der Debatte federführend beteiligten – *Steyley Mission*, dass die »deutschen Missionen (mit Einschluß der österreichischen)« im Vorjahr kaum 350.000 Franc vom *Werk der Heiligen Kindheit* erhalten hätten, obwohl der deutsche Vereinszweig Spenden in der Höhe von 1.240.151 Franc generiert und nach Paris übermittelt habe.²⁰⁹ Wenn man die österreichischen Gelder von 165.560 Franc hinzurechne, »so ist fast eine Million von der Einnahme aus deutschem Gelde für andere Missionen verwandt.«²¹⁰ Der Artikel ging also von der Existenz ›deutschen Gelds‹ aus und zeugt insgesamt von einem nationalen Blick auf die transnationale Wohltätigkeit. Sein Verfasser attestierte dem internationalen *Werk der Heiligen Kindheit* ein Missverhältnis zwischen Einnahmen und Verteilung und forderte die Durchsetzung eines nationalen Prinzips.

Die Debatten um den Status des deutschen Vereinszweigs und sein Verhältnis zu Paris schlugen in den 1890er und 1900er Jahren hohe Wellen, obwohl zwischenzeitlich sowohl die Vereinsleitung als auch der Papst Machtworte sprachen und sich gegen national-partikularistische Strömungen wandten.²¹¹

206 Heywood, *Missionary*, S. 458.

207 Faschingeder, *Mission*, S. 164; Faschingeder, *Missionsgeschichte*, S. 14 und 17 f.

208 Jansen, *Das Päpstliche*, S. 63 f.

209 O. A., *Kirchliches*, in: *Kölnische Volkszeitung und Handelsblatt*, Nr. 708/45, Zweite Abend-Ausgabe (26. 8. 1904).

210 Ebd.

211 Jansen, *Das Päpstliche*, S. 63–65.

Wenngleich die Forderung nach einer Trennung des deutschen Zweiges vom Pariser Gesamtverein faktisch nie umgesetzt wurde, hatten Spendengelder seit dem späten 19. Jahrhundert eine Nationalität erhalten; sie wurden in nationale Handlungslogiken eingebettet. Diese Entwicklung ist vor dem Hintergrund nationaler Spannungen und imperialer Rivalitäten zwischen Frankreich und dem Kaiserreich zu betrachten, die 1904 mit der Marokkokrise einen ersten Höhepunkt erreichten. In der deutschen Debatte um das *Werk der Heiligen Kindheit* traten damit andere Faktoren in der Verteilung von Spenden, wie etwa die Situation von Kindern in bestimmten Gebieten, der Bedarf an Mitteln für die kinderorientierte Arbeit vor Ort oder die Summe der betriebenen Schulen und Waisenhäuser, in den Hintergrund. Gleichzeitig zeigen vereinzelt Protestbriefe nichtfranzösischer Leiter von Präfekturen oder Vikariaten, dass es nicht nur die deutschen Vertreter waren, die dem *Werk* französischen Partikularismus vorwarfen. So klagte etwa auch der italienische Bischof Giuseppe Passerini (1866-1918), Vorsteher des Vikariats Shaanxi-Süd in China, 1897 bei der Propagandakongregation, dass ihm für die Versorgung von 286 Mündern in einem Waisenhaus jährlich nur 11.000 Franc zur Verfügung gestellt würden, was umgerechnet pro Person nur 11 Cent am Tag bedeute. Passerini warf dem Pariser Zentralrat die Bevorzugung von Missionen vor, in denen primär Franzosen und Französinen tätig waren. Zudem mahnte er, dass die Spendenden »ihre Gaben für ein universales Werk« gegeben hätten, »ohne zu überlegen, ob dieses heilige Werk von Missionaren und von Schwestern der einen oder anderen Nationalität ausgeführt« würde.²¹²

Im späten 19. Jahrhundert gewannen die national argumentierenden Stimmen im *Werk der Heiligen Kindheit* stark an Relevanz. Offenbar führte kein Weg mehr an einer Institutionalisierung nationaler Interessen bzw. Handlungslogiken vorbei. Das *Werk* begegnete den Forderungen aus Deutschland analog zu anderen internationalen Organisationen dieser Zeit, die auf dem Prinzip von nationaler Repräsentation und Mitbestimmung basierten.²¹³ Während der Zentralrat lange ausschließlich durch französische Männer besetzt war, änderte er 1893 seine Statuten und ließ fortan auch Bürger anderer Staatsangehörigkeit als Mitglieder

212 »Il pensare che tale modo d'agire verso questa Missione sia cagionato dallo spirito di nazionalità sarebbe un affronto al Consiglio Centrale della Sa Infanzia, poiché è a tutti più che evidente, che i benefattori danno il loro obolo per l'opera universale, in comune, senza distinguere se questa Santa opera viene esercitata da Missionari e da Suore di questa o di quell'altra nazione.« APF, N. S., Vol. 103, Bl. 921 f., Giuseppe Passerini an Propaganda Fide, 23. 9. 1897.

213 Zur Verflechtung von Internationalismus und Nationalismus vgl. Geyer/Paulmann, *The Mechanics*, S. 6f. Für den katholischen Kontext vgl. Vincent Viaene, *International History, Religious History, Catholic History. Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)*, in: *European History Quarterly* 38/4 (2008), S. 578-607, hier S. 595 f.

zu;²¹⁴ der Direktor und Vorsitzende des deutschen Vereinszweigs Heinrich Oster (1833-1911) wurde zunächst als »erster und einziger Ausländer« aufgenommen.²¹⁵ Allerdings basierte das Prinzip der nationalen Repräsentation im Zentralrat des *Werks* offenbar nicht auf den teilnehmenden Ländern, sondern auf der Höhe der übermittelten Spenden: Die um die Jahrhundertwende stark steigenden Einnahmen aus Deutschland bei gleichzeitigem Rückgang der Spenden aus Frankreich bildeten das wichtigste Argument für die Forderung nach der Aufnahme eines weiteren deutschen Vertreters.²¹⁶ Ende der 1890er Jahre wurde der katholische Aktivist und Politiker Fürst Karl zu Löwenstein (1834-1921) als Vertreter für Süddeutschland zugelassen.²¹⁷ Weitere folgten, sodass der Zentralrat am Ende sechs ständige Mitglieder aus dem Kaiserreich zählte. Ähnlich wie in früheren Dekaden fällt dabei auf, dass namhafte katholische Sozialreformer und vielfache Vereinsaktivisten wesentlich beteiligt waren. Neben Oster und Löwenstein wurde beispielsweise der Theologe und Priester Lorenz Werthmann (1858-1921), Mitbegründer sowie Direktor der *Caritas*, Mitglied.²¹⁸

Während die Quellenlage hinsichtlich der internen Abläufe, Prinzipien und Beschlüsse über die Distribution von Spenden im *Werk der Heiligen Kindheit* eher dürftig ist, machen überlieferte Briefe aus dem Kreis der deutschen Vertreter doch deutlich, dass nationale Prinzipien eine Rolle spielten. In ihren Schreiben stellten sie eine direkte Relation zwischen der geografisch-nationalen Herkunft der Gelder und ihrer avisierten Verwendung her. Im März 1914 informierte Alois Oster (1868-1949), der nunmehr in Nachfolge seines Vaters Heinrich als Direktor des deutschen Vereinszweigs agierte, die anderen deutschen Vorstandsmitglieder über die Entwicklung der Einnahmen im Vorjahr. Diese seien erfreulicherweise um 140.800 Franc gestiegen, was sich seines Erachtens nun auch positiv auf die Subventionen für die deutschen Missionen auswirken sollte. Auch wenn er noch keine Angaben über die Spendeneingänge aus Bayern und dem Elsass habe, da beide Länder ihre Einnahmen nach wie vor direkt nach Paris übermittelten, halte er »es für durchaus berechtigt, aus Anlass des günstigen Resultates besondere Erhöhungen für unsere Missionen zu beantragen«.²¹⁹ Zu den begünstigten Einrichtungen im Kaiserreich zählten insbesondere die bereits

²¹⁴ Heywood, *Missionary*, S. 459.

²¹⁵ Jansen, *Das Päpstliche*, S. 65f.

²¹⁶ Auch der dynamische Anstieg der Einnahmen in Österreich und Belgien wurde angesichts des Rückgangs in Frankreich thematisiert. Heywood, *Missionary*, S. 458f.

²¹⁷ Hermann Ehmer, Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, Karl Fürst zu, in: *Neue Deutsche Biographie* 15 (1987), S. 99f., in: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117187372.html> [4. 4. 2020].

²¹⁸ Jansen, *Das Päpstliche*, S. 66. Zu Werthmann vgl. o. A., Werthmann Lorenz, in: Eckhard Hansen/Florian Tennstedt (Hrsg.), *Biographisches Lexikon zur Geschichte der Deutschen Sozialpolitik 1871 bis 1945*, Kassel 2010, S. 171. Zu Werthmanns Rolle in der Kolonialbewegung vgl. Theisen, *Das katholische Milieu*, S. 98f.

²¹⁹ Oster legte seinem Brief eine Aufstellung mit Verteilungsvorschlägen bei, die er nach Absegnung durch seine Aachener Kollegen nach Paris übermittelte. Archiv des Kinder-

erwähnten Orden, wie die in Deutsch-Ostafrika tätigen *Missionsbenediktiner* oder die in Togo aktiven *Steyler Missionare*. Da die genannten Orden v. a. in den deutschen Kolonien aktiv waren,²²⁰ floss am Ende ein wesentlicher Anteil der ›deutschen‹ Einnahmen des *Werks* in das deutsche Kolonialreich.²²¹ Darüber hinaus ermunterte Oster einzelne Missionare aus Deutschland, die in anderen Kolonien aktiv waren, ihre Tätigkeitsfelder explizit als nationale Unternehmungen auszuweisen. Er stellte einem Pater Schmitz in Driefontein (Südafrika) im Mai 1914 zwischen 1.000 und 2.000 Franc an Förderung in Aussicht, wenn dieser seine neu gegründete Missionsstation als »deutsche Abteilung« der von englischen *Jesuiten* geleiteten Sambesi Mission deklarierte.²²²

Die Nationalisierung der transnationalen Wohltätigkeit zeigte sich im *Werk der Heiligen Kindheit* auch an einer anderen Stelle. So wurden gerade im deutschen Vereinszweig Stimmen laut, die eine zusätzliche Verausgabung der Spenden für katholische Kinder in Europa sowie insbesondere in den überwiegend protestantischen Regionen im Norden und Osten des Kaiserreichs forderten. Damit kam es zu einer Überschneidung mit der sogenannten Diasporahilfe, die mit dem *Verein des heiligen Bonifatius* bereits seit 1849 eine eigene spendensammelnde Organisation unterhielt, die darauf abzielte, »arme katholische Gemeinden in protestantischen und konfessionell diversen Städten und Dörfern zu unterstützen«.²²³ Indem der *Bonifatiusverein* auch das sogenannte ›Deutschtum‹ thematisierte, trug er – zumindest mancherorts – zur Verbreitung nationalistischer Ideen bei. Faschingeder attestiert dem österreichischen *Bonifatius-Verein* nicht nur die Unterstützung von Katholiken und Katholikinnen in Norddeutschland, sondern auch die »Verbreitung einer großdeutschen Gesinnung«.²²⁴ Mitte der 1880er Jahre gründete der *Bonifatiusverein* außerdem einen eigenen Zweigverein, dessen Einnahmen v. a. katholischen Kindern in Nord- und Ostdeutschland zugutekommen sollten. Ziel war es, durch die Finanzierung katholischer Waisenhäuser die Seelen der Kinder zu ›retten‹ und Letztere vor der Unterbringung und Erziehung in protestantischen Familien oder Institutionen zu bewahren.²²⁵ Offenbar teilte auch die Aachner

missionswerks, Copir-Buch 2, 1914-1919, Alois Oster an die deutschen Mitglieder im Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit, 26. 3. 1914.

220 Gründer zufolge richteten sich 1914 »etwa vier Fünftel der Aktivität der katholischen deutschen Missionen auf die eignen Kolonien«. Gründer, *Christliche*, S. 79.

221 Archiv des Kindermissionswerks, Copir-Buch 1, 1904-1914, Alois Oster an Cyrillus Wehrmeister, 18. 6. 1909.

222 Archiv des Kindermissionswerks, Copir-Buch 2, 1914-1919, Alois Oster an Pater Schmitz, 23. 5. 1914.

223 Karl Lehmann, Grußwort, in: Günther Riße/Clemens A. Kathke (Hrsg.), *Diaspora. Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken*, Paderborn 1999, S. 17 f., hier S. 17.

224 Faschingeder, *Mission*, S. 160.

225 Josef Bilstein, »Durch Sammeln von Kleinem wird Großes erreicht.« *Diaspora-Kinderhilfe*, in: Günther Riße/Clemens A. Kathke (Hrsg.), *Diaspora. Zeugnis von*

Zentrale des *Werks der Heiligen Kindheit* dieses Anliegen, weswegen ihr Vorstand die kinderorientierte Diasporahilfe im Kaiserreich fortan jährlich mit 5.000 Mark subventionieren wollte. Allerdings segnete der Pariser Zentralrat den entsprechenden Antrag nicht ab. Stattdessen leitete er ihn nach Rom weiter, wo am Ende der Papst entschied, dass »Gelder, die für die Heidenmission gesammelt worden sind, [...] nicht für katholische Kinder in Deutschland ausgegeben werden« durften.²²⁶ Infolge dieser Entscheidung beschloss die Aachener Leitung die Gründung eines eigenständigen Vereins zum Zweck der kinderorientierten Diasporahilfe, der den Namen *Schutzengelverein* tragen und dem deutschen *Werk der Heiligen Kindheit* angegliedert werden sollte.

Ab diesem Zeitpunkt bat der Vorstand des deutschen *Werks der Heiligen Kindheit* seine Mitglieder, fortan Beiträge in der Höhe von nicht nur fünf, sondern von sechs oder sieben Pfennigen zu zahlen, um nicht nur den »fernen Kindern« in Asien oder Afrika, sondern auch den »nahen« katholischen Kindern in Norddeutschland zu Hilfe zu kommen.²²⁷ Damit agierte er im Einklang mit breiteren politischen Entwicklungen bzw. der Entstehung von Sozialstaaten und der damit verbundenen Idee, soziale Fürsorge und Solidarität in einem nationalstaatlichen Rahmen zu institutionalisieren. Der Pariser Zentralrat segnete diese Erweiterung des deutschen *Werks* nach einigem Hin und Her am Ende ab. Man bestimmte, dass der Erzbischof von Köln zusammen mit Heinrich und Alois Oster die Verteilung der Einnahmen verantworten sollte. Die überlieferten Briefe legen nahe, dass neben der wahrgenommenen »religiösen Hilfsbedürftigkeit« katholischer Kinder in protestantischen Gemeinden auch materielle Notlagen für die Bemessung der zugewiesenen Spenden Berücksichtigung fanden. Beispielsweise schlugen das Gremium im März 1908 vor, die Unterstützung für Hamburg angesichts der »dort momentan großen Not« von 6.000 auf 12.000 Mark zu verdoppeln.²²⁸ Der Blick auf die Einnahmen macht hingegen deutlich, dass das *Werk der Heiligen Kindheit* in der Genese von Spenden deutlich erfolgreicher blieb als vergleichbare Einrichtungen der Diasporahilfe, was wiederholt zu Spannungen in der Verausgabung führte. Erst 1921 wurde das Verhältnis zwischen *Werk* und *Schutzengelverein* erneut diskutiert und überarbeitet. Fortan sollten alle Kinder an katholischen Schulen zehn Pfennige Jahresbeitrag einbringen, wobei die Einnahmen jeweils zur Hälfte geteilt werden und somit zu gleichen Teilen in die Hilfe für »ferne« und »nahe Kinder« fließen sollten.²²⁹ Gleichzeitig wurde beschlossen, die Zentralen beider Vereine zu teilen. Während das *Werk der Heiligen Kindheit* seinen Sitz in Aachen be-

Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, Paderborn 1999, S. 85-105.

226 Jansen, *Das Päpstliche*, S. 54 f.

227 Ebd.; Bilstein, »Durch Sammeln.«, S. 97 f.; Heywood, *Missionary*, S. 459.

228 Archiv des Kindermissionswerks, Copir-Buch 1, 1904-1914, Heinrich Oster an Kardinal Antonius Fischer, 19. 3. 1908.

229 Jansen, *Das Päpstliche*, S. 55 f.

hielt, kam die Zentrale des *Schutzengelvereins* nach Potsdam, wo sie dem *Bonifatiusverein* unterstellt wurde.²³⁰ Insgesamt zeigt die Geschichte des *Schutzengelvereins*, dass der monetäre Erfolg der transnational orientierten Wohltätigkeitsvereine nicht nur wahrgenommen, sondern auch als ein Instrument zur Gestaltung der sozialen und religiösen Verhältnisse innerhalb des Nationalstaats betrachtet wurde.

Enge Verflechtungen zwischen wohltätigen Vereinsaktivitäten und politischen Entwicklungen und Zielsetzungen lassen sich auch anderswo beobachten. Wie erwähnt, hatten etwa in Österreich-Ungarn nationale Interessen die Entwicklung transnational orientierter Wohltätigkeitsorganisationen von Beginn an wesentlich beeinflusst. Angesichts der Spannungen mit Frankreich gründete man in Wien eigene Vereine und verhinderte deren Angliederung an internationale Bewegungen. Auch im *Werk der Heiligen Kindheit* sorgten politische Spannungen wiederholt für Kritik und antifranzösische Ablehnung.²³¹ Dabei gab es jedoch regionale Unterschiede: Während Vereinsleiter in Wien wiederholt Unabhängigkeit in der Verteilung von Spenden (und z. B. die Aufwendung einer Teilsumme für die katholische Diaspora in Norddeutschland) forderten, hatten sich die meisten ihrer Kollegen im Westen, insbesondere in Salzburg, dem Pariser Zentralrat angeschlossen.²³² Salzburger Priester übermittelten die Einnahmen zeitweise über die deutsche Zentrale in Aachen, wobei sie jedoch durchaus Wert auf die Ausweisung der geografischen bzw. nationalen Herkunft der Gelder legten.²³³ Hingegen bekräftigten in Wien Mitte der 1880er Jahre höchste kirchliche Stellen nationale Ambitionen. Der Erzbischof erklärte gegenüber dem Zentralrat in Paris den Plan, die drei größten österreichischen Missionsvereine einer eigenen Mantelorganisation unterstellen zu wollen, um Unabhängigkeit von den internationalen Gremien zu erlangen.²³⁴ Auch ein überlieferter Briefwechsel zwischen Kardinal Anton Josef Gruscha (1820-1911) und der Propagandakongregation von 1904 zeigt, dass die Wiener Vereinsleitung die Einnahmen zumindest in diesem Jahr selbstständig verteilt hatte. Gruscha übermittelte u. a. eine detaillierte Liste mit Namen von Missionsorganisationen sowie einzelnen Missionaren und Missionarinnen in Afrika und Asien, die Unterstützung vom Wiener *Werk der Heiligen Kindheit* erhalten hatten.²³⁵ Die

230 Bilstein, »Durch Sammeln«, S. 97.

231 Heywood, *Missionary*, S. 458.

232 Sauer, *Katholisches*, S. 83 f.

233 So übermittelte das Aachener *Werk* die Bitte eines Pater Hagers aus Salzburg, die dortigen Spenden im Rechenschaftsbericht unter »Autriche« auszuweisen, nach Paris, in: POSI, Série E, 2 Allemagne, Rektor Wermelskirchen an Zentralrat Paris, 14. I. 1876.

234 Heywood, *Missionary*, S. 458. Vgl. außerdem Deusch, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, S. 640-643.

235 APF, N. S., Vol. 275, Bl. 406-411, Anton Joseph Gruscha an Propagandakongregation, 27. 2. 1904.

Propagandakongregation bedankte sich für die Aufstellungen und übermittelte die Informationen an den Zentralrat in Paris.²³⁶

Die Verflechtung der Vereinsaktivitäten mit nationalen bzw. imperialen Interessen zeigte sich in Österreich auch auf anderer Ebene. Die Wiener Niederlassung des *Werks der Heiligen Kindheit* startete schon bald nach der militärischen Besetzung der osmanischen Provinz Bosnien durch Österreich-Ungarn im Anschluss an den Berliner Kongress 1878 den Versuch, Spendengelder dorthin umzulenken. Überlieferten Auszügen aus den Sitzungsprotokollen des Pariser Zentralvorstands von 1881 zufolge hatten österreichische Vereinsvertreter beantragt, einen Teil der Gelder für die Versorgung muslimischer Waisenkinder in Bosnien einzusetzen.²³⁷ Damit agierte der österreichische Vereinszweig im Sinne der expansionistischen Balkanpolitik Wiens und propagierte die Subvention der soziokulturellen Formation und Christianisierung zukünftiger Generationen.²³⁸ Während der Antrag 1881 vom Zentralrat abgelehnt wurde, stellte der Direktor immerhin in Aussicht, nach Wien zu reisen und sich mit der Frage auseinanderzusetzen. Schon im Folgejahr 1882 bewilligte der Zentralrat nach einem schriftlichen Plädoyer des Salzburger Vereinsvorstands 25.000 Franc für die katholischen Waisenhäuser in Bosnien.²³⁹ Offenbar wurde dies in Wien bis in höchste Regierungskreise zur Kenntnis genommen: Denn nachdem der Zentralrat 1883 abermals eine entsprechende Unterstützung abgesegnet hatte, erhielt er ein Dankeschreiben von Adolph Aloys von Braun (1818-1904), dem damaligen Chef der Kabinettskanzlei und engen Vertrauten von Franz Joseph I. Der Kaiser persönlich soll dem Zentralrat für die »Spenden zugunsten der Waisen Bosniens und Herzegowinas« gedankt haben.²⁴⁰ Dies wiederum legt nahe, dass die Regierung die Aktivitäten und insbesondere die Mittel des *Werks* nicht nur im Blick hatte, sondern diese auch als potenzielle außenpolitische Instrumente wahrnahm.

Die Nationalisierung der transnationalen Wohltätigkeit nahm nach der Jahrhundertwende insgesamt weiter zu. 1905 äußerte auch der Zentralrat des *Werks der Glaubensverbreitung* – seines Zeichens der erste große und dezidiert inter-

236 Ebd., Bl. 412, Propagandakongregation an Anton Joseph Gruscha, 22.3.1904; ebd., Bl. 413, Propagandakongregation an Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit in Paris, 9.4.1904.

237 POSI, Série E Lettres des Directeurs nationaux, 12 Autriche (3 Unbeschrifteter Ordner), 1^{er} Juin 1881, Extraits des Procès-Verbaux du Conseil central.

238 Die Möglichkeit einer katholischen Missionstätigkeit in Bosnien wurde politisch gelenkt und teilweise beschränkt. So untersagte die Regierung 1906 die Errichtung eines Trappistenklosters aus Rücksicht auf die Interessen der griechisch-orthodoxen Kirche. Faschingeder, *Mission*, S. 168.

239 POSI, Série E, 12 Autriche (3 Unbeschrifteter Ordner), 20 Janvier 1882, Extraits des Procès-Verbaux du Conseil central.

240 Ebd., 7 Mars 1882, Extraits des Procès-Verbaux du Conseil central.

nationale katholische Verein mit Sitz in Lyon – gegenüber der Propagandakongregation ernsthafte Bedenken vor einer nationalen Aufspaltung.²⁴¹ Wenn gleich dies am Ende nicht passieren sollte, schaukelten sich nationalistische Stimmungen, Debatten und Ansprüche in den Jahren vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg weiter hoch. Wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird, bildeten der Krieg und seine Folgen für den Internationalismus im transnationalen katholischen Helfen eine weitere Herausforderung.

3.4 ›Deutsche‹ Spenden für ›Afrika‹ während des Ersten Weltkriegs?

Nach Ausbruch des Weltkriegs im Sommer 1914 geriet die grenzübergreifende Sammlung und Verteilung von Spenden insgesamt ins Stocken, was nicht zuletzt daran lag, dass in Deutschland und Österreich keine Überweisungen mehr nach Frankreich getätigt werden konnten.²⁴² Einzige Ausnahme hierfür bildete die *St. Petrus Claver Sodalität*, die aufgrund ihres stets betonten Internationalismus sowie ihrer Niederlassung im schweizerischen Zug auch während der Kriegsjahre – wenn auch unter Mühen und der Androhung von Strafen – Geld an alle Missionen unabhängig von der Nationalität ihrer Leiter oder der kolonialen Herrschaft verteilte.²⁴³ Ledóchowska berichtete der Propagandakongregation im Mai 1918, dass sie bereits 1916 auf Einladung des österreichischen Militärs in Innsbruck vor Gericht erscheinen musste, weil sie über die Schweiz Geld in Feindesländer transferiert habe. Ihrem Schreiben zufolge konnte sie das Gericht erst nach monatelangen Verhandlungen davon überzeugen, dass die *Sodalität* »ein *internationales* wohltätiges Werk« (»una opera di carità *internazionale*«) sei, dessen Gaben in Afrika nicht für politische Zwecke genutzt würden.²⁴⁴

241 APF, N.S., Vol. 275, Bl. 18f., hier Bl. 18, Generalrat des Werks der Glaubensverbreitung an Propaganda Fide, 30. II. 1905.

242 Die Einnahmen des deutschen *Werks der Glaubensverbreitung* wurden nach Kriegsausbruch im Erzbistum Köln gesammelt, das in weiterer Folge Rom um die Erlaubnis bat, sie an deutsche Orden und Missionen zu verteilen. APF, N.S., Vol. 619, Bl. 745, Eugenio Pacelli an Propaganda Fide, 28. 4. 1917.

243 Die betont internationale *Sodalität* geriet während des Kriegs mehrfach unter Druck. Die italienische Regierung versuchte, die römische Niederlassung als Besitz einer Österreicherin zu enteignen. Ledóchowska bat daraufhin die Propagandakongregation um Unterstützung. In einem Brief beteuerte sie, dass sich Italien weigere, die *Sodalität* als »internationales Werk« anzuerkennen, sondern diese als »deutsch und feindlich« qualifiziere. Die Enteignung konnte am Ende verhindert werden. Für die (inter-)national flexible Argumentation Ledóchowskas vgl. Stornig, Frauen, S. 115f.

244 APF, N.S., Vol. 602, Bl. 523-526, hier Bl. 523, Maria Theresia Ledóchowska an Propaganda Fide, 13. 5. 1918 [Hervorhebung im Original]. Im ersten Rundschreiben nach Kriegsende sprach sie außerdem von ähnlichen Vorwürfen seitens deutscher Behörden. Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1914-

In den anderen Vereinen traten internationalistische Grundsätze weiter in den Hintergrund. Mit dem Kriegsausbruch erreichten nationalistisch motivierte Dispute eine neue Dimension: Sowohl im *Werk der Heiligen Kindheit* als auch im *Werk der Glaubensverbreitung* erschien eine internationale Kooperation in der Einnahmenverteilung fortan unmöglich.²⁴⁵ Alois Oster versicherte einem Unterstützer des *Werks der Heiligen Kindheit* aus Graz im Januar 1915, dass die Weiterleitung von Spenden nach Paris inzwischen »selbstredend ausgeschlossen« sei und eine »endgültige Entscheidung über die weitere Verwendung der deutschen und österreichischen Gelder bis nach dem Kriege neu getroffen werden« müsse.²⁴⁶ Einem Unterstützer in Bamberg stellte er hingegen die Gründung einer neuen, exklusiv deutschen Zentrale in Aussicht, die zwar den Gedanken eines »Universalwerkes« beibehalten, jedoch faktisch verstärkt national agieren würde.²⁴⁷ »Selbstredend ist von unserer Seite kein Pfennig nach Frankreich geschickt worden«, so Oster weiter, der zudem seine Hoffnung bekräftigte, dass die Leitung des *Werks* in Bayern ebenso verfuhr, denn: Da die »Franzosen und Engländer das Leben unserer deutschen Missionare unterbunden« hätten, sollten die Spenden aus Deutschland »in erster Linie dazu dienen, das Zerstörte wieder herzustellen.«²⁴⁸ Offenbar war die Situation ›ferner Kinder‹, die in den Publikationen des *Werks* nach wie vor einen wichtigen Bezugspunkt bildete, aus dem Kalkül der Entscheidungsträger weitestgehend verschwunden. Osters Überlegungen gingen in eine ganz andere Richtung. Auch dem deutschen Missionar und Bischof von Poona (Indien) Heinrich Döring (1859-1951) stellte er bereits 1915 eine neue und primär national orientierte Politik der Spendenverteilung in Aussicht: »Dass wir unsre Deutschen und die von Deutschen geleiteten Missionen in aller erster Linie und wahrscheinlich ganz anders wie bisheran berücksichtigen werden, ist wohl sicher zu erwarten.«²⁴⁹ Während die Spenden bereits vor dem Krieg verstärkt national zugeordnet worden waren, war ihre Verausgabung nach dem Sommer 1914 nicht mehr von nationalistischen politischen Überlegungen oder Zielsetzungen zu trennen.

Die Tiefe des durch den Weltkrieg erzeugten Bruchs in der internationalen Verteilung nationalisierter Gelder zeigt sich insbesondere in den Korrespondenzen

1922), 15. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitarbeiter, Förderer und Förderinnen 1920, S. 42-52, hier S. 44 f.

245 Der Direktor des deutschen *Werks der Heiligen Kindheit* schrieb 1915 nach Paris, dass »der Verwaltungsrat jetzt nicht in der Lage ist, die Beiträge zu übersenden, und dass jedenfalls abgewartet werden muss, bis die kriegerischen Verhältnisse beseitigt sind«. Archiv des Kindermissionswerks, Copir-Buch 2, 1914-1919, Bl. 87, Alois Oster an Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit in Paris, 27. 2. 1915.

246 Ebd., Bl. 70, Alois Oster an Franz Freiherr von Oer, 14. 1. 1915.

247 Ebd., Bl. 82 f., hier Bl. 82, Alois Oster an F. Albert, 26. 2. 1915 [Hervorhebung im Original].

248 Ebd.

249 Ebd., Bl. 80, Alois Oster an Heinrich Döring, 19. 2. 1915.

von 1919. Diese belegen, dass eine ›einfache‹ Rückkehr zum Status quo vor dem Kriegsausbruch nicht gelingen konnte. Obwohl die Verantwortlichen in den internationalen Vereinen betonten, dass sie den »extremen nationalistischen Tendenzen« entgegenwirken wollten, folgten ihre Argumente und Handlungen einer nationalistischen Logik.²⁵⁰ Die Leiter des deutschen *Werks der Glaubensverbreitung* baten z.B. im September 1919 den Papst und die Propagandakongregation um die Erlaubnis, die im Kaiserreich während der Kriegsjahre gesammelten Spenden direkt (und ohne Einbezug des Zentralrats in Lyon) an deutsche Missionen im Ausland zu überweisen. In der Erklärung dieses Ansinnens verwiesen sie auf die großen wirtschaftlichen Folgen des Kriegs und der Friedensverträge und konstatierten, dass es die Deutschen »nicht ertragen würden, wenn das Geld, das unter so schwerer Not gesammelt wurde, an nicht-deutsche Missionen verteilt werden würde«. ²⁵¹ Aus deutscher Sicht sei es keine gangbare Option, die Gelder zur Verteilung an ein internationales Gremium im »feindlichen Ausland« zu überweisen.²⁵²

Im *Werk der Heiligen Kindheit* gestalteten sich die Dinge ähnlich. Seit dem Kriegsausbruch wurden die Spenden in Aachen nicht mehr in Abstimmung mit Paris verteilt, sondern teilweise direkt an deutsche Missionsorganisationen überwiesen. Die Beziehungen mit Paris brachen insgesamt weitgehend ab. 1920 kam es zwar zu einer erneuten Kontaktaufnahme, doch die deutsche Vereinsleitung stellte für die Wiederaufnahme der Zusammenarbeit Bedingungen und forderte eine Revision der Statuten: Aachen sollte fortan in direktem Kontakt mit den von Deutschen geleiteten Missionen bleiben und selbstständig über die Distribution ›deutscher‹ Spenden bestimmen. Paris sollte hingegen nur über die Entscheidungen in Kenntnis gesetzt werden und etwaige Überschüsse für die Zentralkasse erhalten. Zweitens sollte die Korrespondenz mit Paris fortan nicht wie bis dato auf Französisch, sondern auf Deutsch geführt werden. Drittens verlangten die Leiter des deutschen *Werks*, dass der – auf die Hilfe für katholische Kinder im Inland fokussierte – *Schutzengelverein* vollständig integriert würde.²⁵³ Schließlich weigerten sich deutsche Vertreter der internationalen Vereine in der Nachkriegszeit nach Frankreich zu reisen. Sie forderten, dass die gemeinsamen Sitzungen in einem neutralen Land abgehalten werden sollten.²⁵⁴

250 APF, N. S., Vol. 619, Bl. 751 f., hier Bl. 751, Auszug aus einem Brief des Verwaltungsrats des Werks der Glaubensverbreitung in Aachen an Propaganda Fide.

251 Ebd.

252 Ebd.

253 Jansen, Das Päpstliche, S. 74.

254 Entsprechende Forderungen kamen nicht nur von der Leitung des deutschen Vereinszweigs, sondern wurde an diese mitunter auch ›von unten‹ herangetragen. So versicherte Oster etwa einem Förderer im Januar 1921, dass die deutschen Missionen selbstverständlich besondere Berücksichtigung in der Verteilung der Einnahmen fänden. Archiv des Kindermissionswerks, Copir-Buch 3, 1919-1926, Bl. 281 f., Alois Oster an Pfarrer Bussar, 21. 1. 1921. Auch Vertreter anderer Nationen forderten die

Letztlich beförderten diese Dispute der Nachkriegszeit den bereits seit Längerem – insbesondere an der Entwicklung und dem Machtzuwachs der Propagandakongregation als globale ›Geschäftsstelle‹ des katholischen Missionswesens – beobachtbaren Römischen Zentralismus: 1922 erklärte Pius XI. das *Werk der Glaubensverbreitung* und das *Werk der Heiligen Kindheit zu Päpstlichen Werken* und verlegte ihre internationalen Zentralen nach Rom, wobei er die Stadt nicht als Hauptstadt Italiens, sondern als Zentrum einer universalen Kirche präsentierte.²⁵⁵ Darüber hinaus hatte sich bereits Benedikt XV. in der Enzyklika »Maximum Illud« von 1919 für die Neuorganisation der katholischen Missionen und gegen einen ›übertriebenen‹ Nationalismus ausgesprochen. Die Stärkung Roms als internationales Zentrum der Kirche wurde dabei als eine Art Ausweg präsentiert, der bei einigen Vereinsvertretern durchaus Anklang fand. So plädierte z. B. der Generalsekretär des bayerischen Zweigvereins des *Werks der Glaubensverbreitung* in der »Kölnischen Volkszeitung« 1920 für die Stärkung Roms und der Propagandakongregation, wobei er damit implizit freilich auch die gleichzeitige Entmachtung der bestehenden Zentralen in Lyon und Paris forderte:

Das katholische Missionswerk hat dringend eine wahrhaft katholische Orientierung notwendig und muss von einer über den Nationen stehenden internationalen Zentrale, die einen katholischen Völkerbund für die Missionen darstellt, getragen und geleitet werden.²⁵⁶

Parallel versuchte auch die Propagandakongregation selbst, ihre Rolle als internationale Zentrale der transnationalen Wohltätigkeit zu stärken. Kardinalpräfekt van Rossum erinnerte im September 1919 mit einem weltweiten Rundschreiben an alle Bischöfe an den Erlass vom 20. November 1890 und die Anweisung Leos XIII. an alle Kirchen, jährlich am 6. Januar Kollekten durchzuführen »um die Freiheit der Schwarzen zu schützen«.²⁵⁷ Van Rossum beklagte, dass einige Bischöfe über die Jahre wohl vergessen hätten, sich aktiv an der Kollekte zu beteiligen bzw. den Erlös nach Rom zu übermitteln, und wollte diesem Vergessen entgegenwirken:

verstärkte Internationalisierung der Vereine. Der im Verein aktive Bischof von St. Gallen schrieb, dass er den »größten Wert« darauf lege, »dass die Zentrale des Vereins zur Verbreitung des Glaubens von Paris einmal nach Rom verlegt wird«. APF, N. S., Vol. 619, Bl. 765, Robert Bürkler an Propaganda Fide, 23. 10. 1919.

255 Faschingeder, *Mission*, S. 171-173; Höller, *Das Päpstliche Werk*, S. 38f. Der Generalsekretär des *Werks der Glaubensverbreitung* in Bayern bezeichnete die Propagandakongregation in der »Kölnischen Volkszeitung« als »katholische Weltzentrale der Mission«. Peter Louis, Ein französischer Vorstoß gegen den Xaveriusverein, in: *Kölnische Volkszeitung* 846/61 (29. 10. 1920).

256 Ebd.

257 APF, N. S., Vol. 624, Bl. 543, Rundschreiben Propaganda Fide an alle Bischöfe, 29. 9. 1919.

Deswegen hielt diese Heilige Kongregation, der die Sorge für das besagte Werk übertragen wurde, es für angebracht durch den vorliegenden Brief bei allen Vorstehern eifrig darauf zu bestehen, dass sie, jeder in seiner eigenen Diözese, dafür sorgen wollen, dass am Tage der Heiligen Epiphanie gemäß dem päpstlichen Auftrag Geld für die Schwarzen Afrikas in den einzelnen Kirchen und Kapellen gesammelt werde [...].²⁵⁸

Aus Sicht der deutschen Vereinszweige erforderte neben der Frage über die Zuständigkeit und die ›richtige‹ Zusammensetzung spendenverteilender Gremien noch eine weitere Entwicklung national orientiertes Handeln. Diese betraf imperiale Machtverschiebungen während des Ersten Weltkriegs und danach sowie ihre Auswirkungen auf die transnationale Wohltätigkeit. Dabei bildete die Ausweitung des Kriegs von Europa auf Afrika im Sommer 1914, mit der man im Deutschen Reich so nicht gerechnet hatte, einen wichtigen Bezugs- und Kritikpunkt.²⁵⁹ Die Vereinsleitungen fürchteten bereits früh negative Auswirkungen auf die von ihnen finanzierten Einrichtungen vor Ort. In der Tat hatten sich die Lebens- und Arbeitsbedingungen deutscher Missionare und Missionarinnen in den deutschen Kolonien aufgrund von Kriegshandlungen und Machtwechseln innerhalb kurzer Zeit verändert. Die Kolonialregierung in Togo kapitulierte im August 1914, Deutsch-Südwestafrika folgte im Sommer, Kamerun zum Jahresende 1915. Einzig in Deutsch-Ostafrika zogen sich die Kriegshandlungen bis in den Herbst 1918.²⁶⁰ Folglich stand ein großer Teil der deutschen Kolonien bald unter britischer, französischer oder südafrikanischer Besatzung, was wiederum Auswirkungen auf alle deutschen Kolonialisten und Kolonialistinnen hatte und freilich auch die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Missionen betraf. Die Missionsarbeit wurde durch die neuen Bedingungen des Kriegs bzw. der Besatzung wesentlich beeinträchtigt. Mit Ausnahme der ehemaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika, wo die südafrikanische Mandatsmacht deutsche Siedler und Siedlerinnen sowie Missionsangehörige noch während des Kriegs zurückkehren ließ, wurden letztere vielerorts interniert, teils über Jahre festgehalten und ausgewiesen.²⁶¹ Damit sahen die Vereine im Kaiserreich ihr wohltätiges Engagement auf dem afrikanischen Kontinent in Gefahr und machten dafür wiederum Großbritannien und Frankreich verantwortlich, die den ›europäischen Krieg‹ nach Afrika gebracht hätten.

258 »Non defuit Summi Ponteficis desiderio pia fidelum voluntas, eleemosynisque ad id collectis non mediocriter sacrae Missiones in Africa recreatae sunt. Verum labente annorum decursu evenit ut apud nonnullas Dioceses excidisse videatur pontificii mandati memoria, aut languidiori studio iussa serventur, dum econtra aliis multis in locis, adnitente Episcoporum zelo, inducta praxis, etiam flagrante bello, stetit hactenus ac viguit.« (Übersetzung Florian Batistella) Ebd.

259 Winfried Speitkamp, *Deutsche Kolonialgeschichte*, Ditzingen 2005, S. 155-159.

260 Für einen Überblick vgl. Graichen/Gründer, *Deutsche*, S. 329-365.

261 Speitkamp, *Deutsche*, S. 158 f.

Die Vereine kritisierten nicht nur die Auswirkungen kriegsbedingter Machtwechsel in den Kolonien, sondern interpretierten diese auch als Auftrag für das eigene Handeln. Die Aachener Leitung argumentierte gegenüber dem Pariser Zentralrat im Sommer 1915, dass die Missionen nun insgesamt »mehr als jemals zuvor« der Unterstützung bedürften.²⁶² Im Besonderen sei dies für die Missionen in den deutschen Kolonien der Fall, welche stark unter der aktuellen Situation leiden würden und kaum Kommunikationsmöglichkeiten mit Europa hätten.²⁶³ Damit verwies die Vereinsleitung auf den Umstand, dass die deutschen Kolonien im Sommer 1915 entweder im Krieg waren oder unter Besatzung standen, was erhebliche Einschränkungen für deutsche Staatsbürger und -bürgerinnen mit sich brachte. Am Ende nahm sie die politische und militärische Lage zum Anlass, um die im Kaiserreich gesammelten Spenden selbstständig und ohne Einbezug der Zentrale in Frankreich zu verteilen. Die übermittelte Aufstellung zeigt, dass die Aachener Leitung neben deutschen Missionen in Indien v. a. die Missionen in den deutschen Kolonien berücksichtigte. Dabei ist jedoch zu betonen, dass sie zwar überwiegend, aber nicht ausschließlich Missionen förderte, die von Deutschen geleitet wurden.²⁶⁴

Das Argument einer besonderen Hilfsbedürftigkeit aufgrund von Kriegsfolgen und kolonialen Machtwechseln spielte auch in der Sammlungstätigkeit der evangelischen Missionsgesellschaften eine Rolle. Auch hier stand demnach nicht die Bedürftigkeit der indigenen Bevölkerung, sondern vielmehr die Lage der Missionen selbst im Fokus. Der Bremer Hilfsverein der NMG äußerte schon in einem Aufruf von September 1914 besondere Sorge um die norddeutsche Mission in Togo: »Diese Sorge ist, nachdem unsere blühende Togo-Kolonie von England überfallen und besetzt worden ist, so groß wie noch nie.«²⁶⁵ Im Oktober 1914 verschickte sie ein Rundschreiben mit dem Titel »Gedenkt der Kriegsnot der Norddeutschen Mission!«, in dem die NMG konstatierte, dass sie durch den Kriegsausbruch »in die schwere Not« geraten sei und um besondere Gaben für die Mission im besetzten Togo bat.²⁶⁶ Das Rundschreiben machte die Kriegsgegner des Kaiserreichs für die Not verantwortlich, denn: »England und Frankreich haben sich nicht gescheut, die Kriegsflagge nach Afrika zu werfen.« Togo befinde sich nun »in den Händen der Feinde«, so das Schreiben weiter, weswegen eine »geregelter Verbindung« mit den dort tätigen deutschen Missionaren und Missionarinnen nicht mehr garantiert werden könne.²⁶⁷ Auch

262 POSI, Série E, 2 Allemagne, Verwaltungsrat des Werks der Heiligen Kindheit in Aachen an Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit in Paris, 22. 5. 1915.

263 Ebd.

264 Ebd.

265 StAB 7.1025, 93/1, Der Vorstand des Missions-Vereins Bremen Stadt, Was wird aus unserer Norddeutschen Missionsgesellschaft?

266 Ebd., Der Vorstand der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Gedenkt der Kriegsnot der Norddeutschen Mission!, Anfang Oktober 1914.

267 Ebd.

ein Jahr später veranlasste die NMG in Bremen eine Sammlung zu diesem Zweck. Da die Missionsarbeit trotz Krieg und Besatzung in Togo weitergehe, dürften die »Missionsfreunde« in Bremen nicht vergessen, dass sowohl die Missionare und Missionarinnen als auch die indigenen Pastoren und Lehrer mit dem Nötigsten versorgt werden müssten.²⁶⁸ Die Organisatoren der Sammlung gaben sich betont zuversichtlich, dass grenzübergreifendes Helfen trotz der Kriegssituation machbar sei: »Wenn wir auch in dieser Kriegszeit von vielen Schranken umgeben sind, der *hilfsbereiten Liebe sind keine Schranken gesetzt.*«²⁶⁹

Schließlich beschäftigten sich die Vereine nach Kriegsende mit dem internationalen kolonialen Status quo bzw. dem – aus deutscher Sicht drohenden – Verlust der Kolonien durch die Friedensbestimmungen von Versailles. Die Vertreter des deutschen Zweigs des *Werks der Heiligen Kindheit* nahmen den Verlust der Kolonien und die drohende Ausweisung deutscher Missionskräfte nicht einfach hin: Sie richteten 1919 ein Telegramm an den Zentrumspolitiker und Kolonialminister Johannes Bell (1868-1949) mit der Bitte, in Versailles einen offiziellen Einspruch des *Werks* vorzubringen. Darüber hinaus appellierten sie an den Papst, sich für eine Änderung der kolonialen Bestimmungen im Friedensvertrag einzusetzen.²⁷⁰ Mit solchen Initiativen waren sie nicht alleine; 1919 gab es in Deutschland breiten Konsens über koloniale Ansprüche.²⁷¹ Auch in der evangelischen NMG reagierte man 1919 auf Berichte, die in den Friedensbestimmungen das Ende der deutschen evangelischen Missionen sahen, weil »der Missionar [...] von seinen ältesten und erfolgreichsten Arbeitsgebieten in Afrika und China dauerhaft ausgeschlossen« würde.²⁷² Der Vorstand bemühte sich, den Unterstützern und Unterstützerinnen per Rundschreiben zu versichern, dass diese Berichte »nicht den Tatsachen« entsprächen, weswegen die aktive Wohltätigkeit für Afrika auch in der Zukunft wichtig und wirksam bleibe.²⁷³

Die Reaktion der dezidiert international auftretenden *St. Petrus Claver Sodalität* nach Kriegsende war hingegen eine andere. Für sie schien weder die deutsch-nationale noch die deutsch-koloniale Sicht der Friedensbestimmungen eine besondere Rolle zu spielen. Wenngleich Generaldirektorin Ledóchowska (zumindest gegenüber deutschsprachigen Unterstützerkreisen) von einem »unfriedlichen Frieden« sprach und auf Probleme während der Kriegsjahre hinwies, deutete sie die jüngere Entwicklung der *Sodalität* insgesamt eher positiv.²⁷⁴

268 Ebd., An die Missionsfreunde in Bremen, November 1916.

269 Ebd. [Hervorhebung im Original].

270 Jansen, Das Päpstliche, S. 73.

271 Speitkamp, Deutsche, S. 156.

272 StAB 7.1025, 93/1, Der Vorstand der Norddeutschen Missionsgesellschaft, August 1919.

273 Ebd.

274 Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1914-1922), 15. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitarbeiter, Förderer und Förderinnen 1920, S. 42.

Zum einen hatte sie bereits 1917 in einem Rundschreiben argumentiert, dass der Krieg und sein Verlauf gezeigt hätten, dass der Fokus der *Sodalität* auf das Sammeln von Spenden und die Propaganda für Afrika der richtige sei.²⁷⁵ Zum anderen sah Ledóchowska den spezifischen Internationalismus der *Sodalität* durch den Weltkrieg gestärkt: In ihrem ersten Rundschreiben nach Kriegsende versicherte sie ihren Förderern und Förderinnen, dass sich die *Sodalität* gut entwickelt habe und »um ein Bedeutendes erstarkt« sei.²⁷⁶ Letzteres beziehe sie nicht nur auf weitgehend stabile Einnahmen, sondern auch auf ihren besonderen Status als international spendensammelnde und -verteilende Organisation. Der »übernationale Charakter« der *Sodalität* sei »gerade durch den Weltkrieg zur vollen Geltung und zum vollsten Verständnis« gelangt, so Ledóchowska, denn: »Jetzt erst sind sich die Missionäre aller Nationalitäten bewusst, was ihnen die Claver Sodalität sein will und was sie ihnen tatsächlich während des Krieges gewesen ist.«²⁷⁷ Den Förderern und Förderinnen stellte Ledóchowska im Rundschreiben von 1920 ebenfalls ein gutes Zeugnis aus, da sie sich trotz der Kriegssituation nicht darum gekümmert hätten, »ob ihr Schärflin nur Stammesbrüdern zugute käme«, sondern sich stattdessen »trotz Seelenschmerz, Herzeleid und bitterer Not auch noch ein warmes Herz [...] für Ihre armen Brüder in Afrika« bewahrt hätten.²⁷⁸

Insgesamt setzte Ledóchowska nach 1918 das fort, was sie seit Beginn ihres Engagements in der katholischen ›Antisklaverei‹ und im Besonderen seit Gründung der *St. Petrus Claver Sodalität* getan hatte: Sie schmiedete Pläne, war vielfach aktiv und agierte als geschickte und ökonomisch denkende Strategin, die die institutionelle Entwicklung der *Sodalität* nie aus den Augen verlor und stets versuchte, diese voranzutreiben. Ledóchowska ging es zu keinem Zeitpunkt ausschließlich um die ›Rettung‹ von oder ›Hilfe‹ für Menschen auf dem afrikanischen Kontinent; sie strebte stets auch nach der Steigerung der Einnahmen und Mitgliederzahlen. Beides gab ihr die Möglichkeit, ihr Verständnis von ›Hilfe‹ durch eigene Entscheidungen und Lenkung bestmöglich umzusetzen. Anders formuliert, die Leitungsgremien wohlthätiger Vereine kämpften immer auch um die positive Entwicklung ihrer eigenen Organisationen bzw. – in Ledóchowskas Fall – ihres Lebenswerks. In diesem Sinne weisen die Vereine des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein wichtiges Merkmal späterer transnationaler Hilfsorganisationen auf: Sie investierten stets auch in die eigene

275 »Hat es der Weltkrieg nicht klar genug gezeigt: durch Geld und mittels Presse werden Siege gefochten – beide sind aber das Produkt der Hinterlande.« Ebd., 14. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitarbeiter, Förderer und Förderinnen für 1917, S. 39-41, hier S. 40.

276 Ebd., 15. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitarbeiter, Förderer und Förderinnen 1920, S. 42.

277 Ebd.

278 Ebd., S. 43.

Entwicklung und interpretierten organisatorisches Wachstum als ein Zeichen von Erfolg.

In der *St. Petrus Claver Sodalität* hatte die Generalleiterin ihre Förderer und Förderinnen bereits im ersten offiziellen Rundschreiben 1902 daran erinnert, dass auch die Organisation selbst der »materiellen Hilfe« bedürfe, denn »fällt die Sodalität aus Mangel an Subsistenzmitteln, so fällt auch mit einem Schlag alles das, was sie für die Missionen schon wirken konnte und noch wirken wird, zusammen«. ²⁷⁹ Weitere Dokumente legen nahe, dass der Erhalt und die Entwicklung der *Sodalität* für Ledóchowska nicht nur in Hinblick auf die Quantität der erreichten Hilfe, sondern auch als Gradmesser für die eigenen Errungenschaften wichtig und entsprechend emotional besetzt waren. Dementsprechend beschrieb sie ihre ersten Empfindungen nach Kriegsausbruch und dem mehrwöchigen Ausbleiben von Spenden retrospektiv auch in drastischen Worten: »Mir war's wie einem Menschen, dem man plötzlich das Lebenslicht ausbläst. Was wird aus der Sodalität[,] wenn die Almosen versiegen? Was wird aus uns? Sollen wir die Hände in den Schoss legen?« ²⁸⁰

Diese Sorge und das aktive Engagement für eine positive Entwicklung der *Sodalität* durch stetes Wachstum ²⁸¹ leitete auch Ledóchowskas Aktivitäten nach dem Krieg. Anders als die Vorsteher der anderen untersuchten Vereine, die deutsche Verluste von 1918/19 beklagten, richtete sie den Fokus schnell auf die neuen Entwicklungsmöglichkeiten, die sie unter den politischen Bedingungen nach den Friedensschlüssen zu erkennen meinte. Schon in einem Rundschreiben 1920 skizzierte sie entsprechende Pläne. Diesen zufolge eröffne die Wiederherstellung Polens ein Arbeitsfeld und die Etablierung neuer Filialen in Krakau, Warschau und Posen sei bereits in Arbeit. ²⁸² Die vor Kriegsausbruch geplante Errichtung einer »grossen Missionszentrale an den Toren zweier Grossmächte« in Salzburg gelte es hingegen zu überdenken, da Österreich seine

279 Gleichzeitig konstatierte das Schreiben, dass die Menschen lieber für ›Afrika‹ als für die *Sodalität* spendeten. Archiv der Missionsschwester v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 1. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1902, S. 5.

280 Archiv der Missionsschwester v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1914-1922), 15. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitarbeiter, Förderer und Förderinnen 1920, S. 43.

281 ›Wachstum‹ bedeutete für Ledóchowska steigende Einnahmen und eine wachsende Zahl von Zeitschriftenabonnements. In einem Rundschreiben kommentierte sie eine stagnierende Auflage als ›Stillstand‹: »Stille stehen heisst rückwärts gehen.« Sollen wir uns wirklich immer um die gleiche Abonnentenzahl drehen?« Archiv der Missionsschwester v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 5. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1909, S. 35.

282 Archiv der Missionsschwester v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1914-1922), 15. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitarbeiter, Förderer und Förderinnen 1920, S. 43.

Größe eingebüßt und das touristische Salzburg seine Bedeutung verloren habe.²⁸³ Darüber hinaus plädierte Ledóchowska für eine Dezentralisierung der *Sodalität*, damit dieselbe in neuen Staaten wie Polen, Jugoslawien oder der Tschechoslowakei unabhängiger auftreten könne. Das Spendensammeln müsse jedenfalls weitergehen, so Ledóchowska, die ihre Unterstützer und Unterstützerinnen 1920 darauf einschwor, trotz drohender »Weltrevolution« nicht nachzulassen: »Menschlich scheint es tollkühn, die armen hungernden Menschen Europas zum Opfersinn aufzufordern gegenüber ihren Brüdern und Schwestern im fernen Afrika [...].«²⁸⁴ Gleichwohl formulierte sie Zukunftspläne. Die Werbetätigkeit der *Sodalität* solle sich primär auf die alliierten Länder verlagern, in denen »das Geld noch etwas gilt und welche durch die Kriegsgräuelp nicht so mitgenommen wurden.«²⁸⁵ Die *Sodalinnen* sollten ihre Aktivitäten folglich zunächst verstärkt auf die Schweiz, Italien, Frankreich, England und Amerika konzentrieren, ohne Österreich und Deutschland dabei ganz aufzugeben.

Die Aktivitäten Ledóchowskas und ihr unermüdlicher Einsatz für die Entwicklung der *Sodalität* vor, während sowie nach dem Ersten Weltkrieg erscheinen nicht zuletzt vor dem Hintergrund breiterer Strukturen und Machtverhältnisse von besonderer Relevanz. Als Frau war sie in einer männerdominierten Kirche und internationalen politischen Landschaft mit diskriminierenden Strukturen konfrontiert, die sie von zentralen Ämtern und Machtpositionen ausschlossen und ihren Handlungsraum begrenzten. Dennoch war es Ledóchowska und ihren Mitarbeiterinnen aufgrund ihrer Herkunft, guter internationaler Kontakte, hoher Flexibilität, umfangreicher Kenntnisse sowie ihres unermüdlichen Aktivismus gelungen, die *Sodalität* als einen wichtigen Akteur in der afrikaorientierten Wohltätigkeit zu etablieren und diese somit durch eigene Entscheidungen wesentlich mitzugestalten. Der letzte Abschnitt des Kapitels reflektiert die bis dato herausgearbeiteten Strukturen der transnationalen Wohltätigkeit und diskutiert, inwieweit diese manchen Personen oder Gruppen Handlungsräume eröffneten bzw. bestehende soziale Ungleichheiten oder Hierarchien (re-)produzierten.

3.5 Hierarchien und Ungleichheit

Die herausragende Rolle der *St. Petrus Claver Sodalität* in der Genese afrikaorientierter Spendengelder im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert wurde sowohl zeitgenössisch als auch retrospektiv wahrgenommen und kommentiert.²⁸⁶

283 Ebd., S. 45.

284 Ebd., S. 47.

285 Ebd.

286 Bezeichnenderweise wurde die *Sodalität* als einzige »private« Gründung neben den großen – inzwischen päpstlichen – Werken auf der Vatikanischen Missionsausstellung 1925 vorgestellt. O. A., Die Hilfswerke für die Missionen, in: Weltchau des

Einige Kleriker ehrten Ledóchowska öffentlich, wobei ihre Seligsprechung 1975 zweifelsfrei den Höhepunkt bildete.²⁸⁷ Dass sie dabei nicht nur als »Mutter der Missionen« gefeiert, sondern auch als außergewöhnliche Frau repräsentiert wurde, lässt wiederum auf eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in diesem Feld schließen.²⁸⁸ Indem der spätere Sekretär der Propagandakongregation Carlo Salotti (1870-1947) Ledóchowska 1929 posthum als eine – in mehrerlei Hinsicht – außergewöhnliche und »heldenmütige« Frau beschrieb, bestätigte er, wie stark die transnationale Wohltätigkeit auf ungleichen Strukturen basierte, die die sozialen Rollen und Handlungsräume von Männern und Frauen wesentlich markierten.²⁸⁹ Salotti lobte nicht nur Ledóchowskas umfassende Bildung, ihren »scharfen Verstand« und ihre »Kenntnis vieler Sprachen«, sondern attestierte ihr außerdem einen »festen männlichen Character, der sich in den verschiedenartigen und stürmischen Zeitereignissen nicht beugte, nicht hin und her schwankte zwischen den Schwächen ihres Geschlechtes«,²⁹⁰ Er bezeichnete Ledóchowska als »von unbefleckter Rechtlichkeit«, weswegen sie »von führenden Männern in Kirche und Staat, von Fürsten und Bischöfen, Kardinälen und Päpsten geschätzt« worden sei.²⁹¹

Diese posthume Charakterisierung Ledóchowskas durch einen mächtigen Mann der Kirche erinnert daran, dass die transnationale Wohltätigkeit breitere gesellschaftliche, politische oder kirchliche Entwicklungen nicht nur widerspiegelte, sondern auch beeinflusste oder sogar prägte. Die untersuchten Vereine oder Initiativen waren keine liberalen, demokratischen oder emanzipatorischen Unternehmungen. Obwohl sie vielen Menschen offenstanden und an die Mitwirkung breiter und durchaus diverser Gruppen inklusive Frauen und Kindern sowie Armen und Reichen aus Stadt und Land appellierten, eröffneten sie den Mitwirkenden je nach Geschlecht, Herkunft, Hautfarbe, Alter oder sozialem Hintergrund unterschiedliche Handlungsräume und Möglichkeiten der Mitbestimmung und -gestaltung. Letztlich waren es insbesondere die von Salotti angesprochenen »führenden Männer in Kirche und Staat«, die Machtpositionen einnahmen und die eigenen Handlungsräume durch die Verteilung und Verwendung von Spendengeldern teilweise sogar erheblich erweitern konnten.

Gleichwohl bildeten die unzähligen Akte des Gebens zahlreicher Spender und Spenderinnen eine unerlässliche Voraussetzung für die Institutionalisierung

Katholizismus. Die Vatikanische Missionsausstellung in Wort und Bild 2 (1925), S. 54-58.

287 Stornig, Frauen, S. 116-121.

288 Ebd.

289 Karl Salotti, Auszug aus dem Geleitwort zur italienischen Ausgabe von Msgr. Karl Salotti, in: Valerie Bielak, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska. Gründerin der St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen und die Befreiung der Sklaven, Salzburg 1931, S. V-IX, hier S. VI.

290 Ebd., S. V.

291 Ebd., S. Vf.

und Konsolidierung der transnationalen Wohltätigkeit. Sie füllten letztlich die Kassen der Vereine, die sich im späten 19. Jahrhundert dank konstanter oder steigender Einnahmen relativ stabil entwickeln und regelmäßig Spendenströme bewegen konnten. Die Bedeutung dieser unzähligen Akte des Gebens war somit eine weitreichende: Durch die Kassen der *St. Petrus Claver Sodalität*, der Propagandakongregation sowie anderer Vereine flossen unter Schlagworten wie ›Antisklaverei‹ und ›Hilfe‹ zwischen den späten 1880er Jahren und 1920 erhebliche Summen in Richtung Afrika, wo sie nach meist nur wenig transparenten und teils umstrittenen Kriterien an kirchliche Autoritäten verteilt wurden. So betrachtet, bietet die Vorstellung von ›Spendenströmen‹ freilich ein irreführendes Bild, weil sie eine konstante Bewegung von Geldflüssen sowie eine gewisse Natürlichkeit vorgegebener Kanäle oder Richtungen insinuiert. Die Wege des Gelds in der afrikaorientierten Wohltätigkeit des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts formierten sich jedoch nicht durch Naturgewalten, sondern durch die Handlungen konkreter Personen und Institutionen. Es waren historisch, sozial und religiös-weltanschaulich situierte Menschen mit bestimmten Zielsetzungen, Prinzipien und Agenden, die Spenden generierten, Modi der Verteilung schufen und institutionalisierten und letztlich über die Verausgabung wohltätiger Einnahmen bestimmten. Die Ergebnisse dieser vielfachen und oft kleinteiligen Entscheidungen lokaler, nationaler oder internationaler Gremien wurden den Vereinsmitgliedern zwar häufig kommuniziert, blieben jedoch in ihrem Zustandekommen oft verborgen. Wenngleich die Vereine selbst häufig den Eindruck zu erwecken suchten, dass geografisch ferne Bedürfnisse den Weg des Gelds gewissermaßen vorzeichneten oder gar bestimmten, geht aus den Quellen klar hervor, dass es letztlich immer historische Akteure und Akteurinnen waren, die sich in Gremien organisierten und – um beim Bild der Spendenströme zu bleiben – die Gräben aushoben und abgrenzten, durch welche die Gelder abschließend fließen sollten.

Ein gezielter Versuch der Ausblendung solcher nicht primär bedürfnis-, sondern oft auch interessengeleiteter Wege wohltätiger Einnahmen und die damit einhergehende moralische Aufladung von Geld kann erneut am Beispiel einer Publikation Ledóchowskas illustriert werden. In der »Geschichte des Silberguldens der gerne nach Afrika gewandert wäre« erzählte Ledóchowska – noch als Alexander Halka – die Geschichte eines im k. u. k. Münzamt in Wien ›geborenen‹ Silberguldens, der von Beginn an nur einen Wunsch »in seinem Herzen« hatte: Er »glühte vor Begierde teilzunehmen an dem großen Rettungswerke in Afrika, beizutragen zum Loskaufe eines der erbarmungswürdigen Bewohner dieses Weltteiles – eines N[...]sklaven«. ²⁹² Der Gulden, dessen Perspektive und Erfahrungen im Fokus der Erzählung standen, musste jedoch jede Menge Umwege durch die Sparbüchsen und Taschen egoistischer und

292 Alexander Halka, *Geschichte des Silberguldens der gerne nach Afrika gewandert wäre*, Salzburg o. D., S. 2.

verschwenderischer Personen nehmen, bis er schließlich in den Besitz des zehnjährigen Sohns eines Fiakers gelangte. Der Junge kam auf dem Weg zu den Vergnügungen des Wiener Praters an einer Kirche vorbei, wo ein Missionar gerade über »Afrika« und das dortige Leid von Sklaven und Sklavinnen sprach, und geriet folglich ins Zögern. Nach einigem Hin und Her übergab er die Münze schließlich dem Missionar, womit der Silbergulden endlich sein Ziel erreichte: »[G]lücklicher Silbergulden, dein Ideal ist erreicht! – Das Geldstück lag jetzt in den Händen eines afrikanischen Missionärs.«²⁹³

Während die Erzählung damit ein »gutes« Ende fand, weil der Missionar »begleitet von unserem jubelnden Silbergulden« nach »Afrika« reiste,²⁹⁴ ließ sie freilich zentrale Aspekte des transnationalen Helfens völlig außer Acht. Der Erzählung zufolge bildeten der Geiz und die Vergnügungssucht diverser Besitzer und Besitzerinnen des Guldens die entscheidende »Barriere« auf seinem Weg nach Süden. Damit verweist sie auf die Moralisierung von Geld, wie sie in der Geschichte der religiösen Wohltätigkeit insgesamt zu beobachten ist. Keine Erwähnung fanden hingegen kirchliche Strukturen, die den Weg von afrikaorientierten Spenden inner- und außerhalb Europas wesentlich mitbestimmten. Auch die inneren Funktionsweisen der Vereine und ihrer Leitungsgremien wurden in der Erzählung ausgeblendet, genauso wie die Frage, wofür der Priester die Spende am Ende verausgabte. Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive ist freilich gerade auf das zu verweisen, was in solchen Narrativen nicht expliziert wurde: Es ist für die historische Bedeutung der transnationalen Wohltätigkeit zentral, welche Wege diese Gelder effektiv nahmen, wo(für) sie am Ende eingesetzt wurden und wer bzw. welche Gruppen letztlich über ihre Verteilung und Verwendung bestimmten. Dem implizit ist freilich auch die für den kolonialen Untersuchungskontext noch entscheidendere Frage, wer bzw. welche Gruppen unmittelbar oder mittelbar vom Zugang zu diesen Geldern und Entscheidungsprozessen ausgeschlossen wurde bzw. wurden und inwieweit der Fluss von Spendengeldern aus dem kolonisierenden Norden in den kolonialisierten Süden zeitgenössische koloniale, rassifizierte und geschlechtsspezifische Machtbeziehungen festigte oder vielleicht auch unterlief.

Die untersuchten Vereine institutionalisierten jeweils spezifische Modi der Verteilung, die koloniale Ungleichheit (re-)produzierten und in der transnationalen Wohltätigkeit länger Gültigkeit behalten sollten. Mit Ausnahme der *St. Petrus Claver Sodalität* bestimmten ausschließlich europäisch und männlich besetzte Leitungsgremien, Missionsgesellschaften oder kirchliche Behörden über die Verteilung der Gelder. Damit stärkte die transnationale Wohltätigkeit die Machtpositionen europäischer Männer sowohl in Europa als auch in den Kolonien in Afrika. Während in den Vereinen oft Frauen und Kinder für die Genese von Spenden durch Tätigkeiten wie Sammeln, Zählen, Nähen,

293 Ebd., S. 19.

294 Ebd., S. 20.

Schreiben und Werben sehr aktiv waren, entschied eine exklusive Gruppe von Männern aus Kirche und Gesellschaft, an wen und wohin die Gelder letztlich flossen und wo diese verausgabt werden konnten. Damit (re-)produzierten die Vereine bestehende geschlechtsspezifische Arbeitsteilungen und Strukturen sozialer Ungleichheit im Feld der transnationalen Wohltätigkeit. Vergleichbare Entwicklungen einer Festigung der Position bestehender Eliten lassen sich auch für die Propagandakongregation feststellen. Auch hier stärkten die weltweit in zahlreichen Kirchen gegebenen und gesammelten Spenden für die katholische Antisklaverei letztlich den Klerus in der Verfolgung seiner kirchenpolitischen Ziele und Strategien in Afrika. Die römische Behörde hatte durch die Gelder an Macht gewonnen. Während sie vor 1890 zwar weitgehende Entscheidungsbefugnisse hatte, standen ihr nach Einführung der Antisklaverei-Kollekte zusätzliche finanzielle Mittel zur Verfügung, über deren Verteilung sie unabhängig bestimmen konnte und mit deren Hilfe sie missionspolitische Ziele auf dem afrikanischen Kontinent fördern konnte.

Ein ähnliches Bild bot sich auch auf dem afrikanischen Kontinent, wo die Positionen kirchlicher oder missionarischer Leiter durch die Überantwortung der Gelder aus Europa gestärkt wurden. Letzteres traf auch für die Mittel der *St. Petrus Claver Sodalität* zu, die als einzige große Organisation von einer Frau geleitet wurde und andere weiblich dominierte Einrichtungen bei der Spendenverteilung zumindest teilweise berücksichtigte.²⁹⁵ Gleichwohl kamen auch hier die Spendengelder ausschließlich in die Kassen europäischer Institutionen, deren Leiter und Leiterinnen unabhängig und ohne Einbezug von Afrikanern und Afrikanerinnen über den Einsatz der Mittel bestimmen konnten. Damit flossen die Gelder, die eigentlich – der Logik und Rhetorik ihrer Genese zufolge – primär ›Afrikanern‹ und ›Afrikanerinnen‹ zugutekommen sollten, ausschließlich in den Auf- und Ausbau der Missionen bzw. ihrer Einrichtungen, die im Untersuchungszeitraum exklusiv von Personen aus Europa geleitet wurden. Am Ende trugen die Spenden also nicht nur zur Reproduktion und Verstärkung bestehender, sondern auch zur Etablierung neuer geschlechtsspezifischer und rassistisch-kolonialer Ungleichheit bei. Bezeichnenderweise wurden diese strukturellen Fragen in den untersuchten Organisationen und Zeiträumen nicht problematisiert, sondern vielmehr stillschweigend reproduziert.

295 Das *Werk der Heiligen Kindheit* verwies auch in Kriegszeiten darauf, dass Spenden üblicherweise an den Bischof bzw. kirchlichen Leiter der Missionsgebiete überwiesen wurden. Alois Oster antwortete auf das Ansuchen der Leiterin eines Frauenmissionsordens um Unterstützung wie folgt: »Es dürfte in Ihrem Interesse sein, wenn Sie mir ausführlich berichten, unter welcher Leitung die Mission steht, wie viel Schwestern Sie aussenden, ob auch deutsche Patres daselbst sind und was Sie speziell dort einrichten wollen. Ich werde dann die Angelegenheit hier im Verwaltungsrat zur Sprache bringen.« Archiv des Kindermissionswerks, Copir-Buch 2, 1914-1919, Bl. 67, Alois Oster an Generaloberin M. Caecilia, 2. 10. 1914.

3.6 Zwischenfazit

Die transnationale Wohltätigkeit, wie sie sich im deutschsprachigen Katholizismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts entwickelte, basierte auf der Mitwirkung vieler. Sie erforderte ein Netz von Organisationen und Institutionen, das einerseits ihre Voraussetzung bildete und andererseits durch unzählige Handlungen rund um das Sammeln, Verrechnen, Weiterleiten, Verwalten und Ausgeben wohltätiger Einnahmen geschaffen, zusammengehalten, strukturiert und verdichtet wurde. Religiösen Vereinen kam dabei eine wichtige Rolle zu. Zusammen mit kirchlichen Einrichtungen und Behörden schufen sie seit den späten 1880er Jahren unter den Vorzeichen der kolonialen Expansion eine transkontinentale Infrastruktur der afrikaorientierten Wohltätigkeit, die viele Menschen im deutschsprachigen Europa dazu einlud oder dazu aufforderte, sich als Teil derselben zu sehen und aktiv mitzuwirken. Transnationale Wohltätigkeit wurde im Rahmen einer kolonialen Zivilisierungsmission zum Massenphänomen und bot als solches diversen Gruppen von Menschen in Stadt und Land die Möglichkeit, durch bestimmte Handlungen des Gebens aktiv mitzuwirken. Zweifelsfrei erzeugten die sammelnden Initiativen dabei mancherorts – wie im Fall der päpstlich angeordneten Kollekte – erheblichen religiösen und moralischen Handlungsdruck.

Während die christliche Antiklavereibewegung in den späten 1880er Jahren zum gemeinsamen Kampf gegen Sklaverei und Sklavenhandel »in Afrika« aufrief, entwickelten sich unter dieser Losung eine Reihe unterschiedlicher Initiativen, die nicht selten auch miteinander um Unterstützung konkurrierten. Die Analyse hat gezeigt, dass die entstehenden Vereine oder Initiativen wie die Antisklaverei-Kollekte dabei niemals bloß vermittelnde Plattformen, sondern stets auch politische Akteure waren, weil sie Spenden eben nicht nur über große geografische Distanzen hinweg weiterleiteten, sondern durch die Verbreitung bestimmter Erzählungen auch generierten, mit Bedeutung versahen, nationalisierten, moralisierten, repräsentierten, lenkten, verwalteten und verteilten. Dabei hatte die Vereinsleitung stets auch die Entwicklung der eigenen Organisation oder Initiative im Blick, da steigende Einnahmen und organisatorische Konsolidierung eben immer auch eine Vergrößerung des eigenen Handlungsraums und meist die Stärkung der eigenen Position bedeuteten. Wenn Ledóchowska ihren Unterstützern und Unterstützerinnen also »im Namen der armen Schwarzen selbst« dankte, »denen sie Kleidung, Nahrung, und, was noch viel mehr ist, die Freiheit des Leibes und der Seele verschafft« hätten,²⁹⁶ behielt sie gleichzeitig für sich, wie sehr steigende Einnahmen auch

296 Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 4. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen 1908, S. 30.

der Entwicklung der *Sodalität* selbst zugutekamen, weil sie deren nationale und internationale Bedeutung steigerten.

Schließlich hat das Kapitel gezeigt, dass die Expansion der transnationalen Wohltätigkeit im späten 19. Jahrhundert weder von den nationalen, imperialen und kolonialen Ambitionen europäischer Gesellschaften und Regierungen, noch von dem christlichen Expansionismus dieser Zeit zu trennen war, für den sie eine wichtige materielle Basis generierte. Weder war Afrika zufällig seit den späten 1880er Jahren in den besonderen Fokus wohltätiger Initiativen geraten noch war die afrikaorientierte Wohltätigkeit für den Kolonialismus folgenlos geblieben. Vielmehr bedeutete Letztere erhebliche Geldflüsse nach Afrika, die der europäischen Expansion auf dem Kontinent in verschiedener Hinsicht zugutekamen. Gleichwohl bleibt anzumerken, dass andere Teile der Welt wie China, Indien oder der Nahe Osten, die in dem Kapitel nur sehr am Rande behandelt wurden, im deutschsprachigen Europa jedoch nach wie vor von wohltätigen Organisationen berücksichtigt wurden. Das folgende Kapitel nimmt nun die Diskurse und Praktiken des Helfens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in den Blick und fragt nach den Rollen, die Kindern und Kindheit in der Expansion der transnationalen Wohltätigkeit zukam.

4. Kinder zuerst?

Abbildung 6 zeigt die Titelseite der Zeitschrift »Die Weltmission der katholischen Kirche«, dem Organ des bayrischen Zweigs des *Päpstlichen Werks der Glaubensverbreitung*, vom Mai 1936. Wir sehen das Bild eines älteren ›weißen‹ Mannes mit Vollbart, der missionarische Lebenserfahrung insinuiert und in Kontrast zu den drei Schwarzen Säuglingen steht, die vertrauensvoll in seinen Armen schlafen. Das Foto diente der Visualisierung zentraler Themen der Zeitschrift. Deren Leitartikel bezeichnete die Kirche als »große Samariterin der Menschheit«, welche »zwei große Aufgaben« verfolge, nämlich die Evangelisierungsarbeit einerseits und die weltweite Wohltätigkeit zugunsten der Armen, Kranken und Notleidenden andererseits, die in der Errichtung von Krankenhäusern, Armenapotheken, Kinderbewahranstalten und »Zufluchtsstätten« ihren Ausdruck finde.¹ Die zitierte Ausgabe der »Weltmission« ermöglicht einige Beobachtungen, die für die Entwicklung der Diskurse und Praktiken der transnationalen Wohltätigkeit im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert relevant waren und im Rahmen des vorliegenden Kapitels untersucht werden.

Schon das Titelbild legt nahe, dass ›ferne Kinder‹ nunmehr auch in der Öffentlichkeitsarbeit von Vereinen – wie dem *Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung* – eine Rolle spielten, die Kindern in ihren Statuten keinen Sonderstatus beimaßen. Damit unterstreicht es die Erkenntnisse der jüngeren historischen und medienwissenschaftlichen Forschung, die Kinder als ein wiederkehrendes und wirkmächtiges Motiv der wohlthätigen bzw. humanitären Fotografie des 20. Jahrhunderts herausstellte.² Darüber hinaus verweist die Ins-Bild-Setzung der drei, auf ihre zarten Körper reduzierten, Säuglinge in den schützenden Armen eines gleichermaßen fürsorglich blickenden wie zufrieden lächelnden Mannes auf der Titelseite der Zeitschrift auf Verschiebungen in der Konnotation von Kindheit, wie sie für westliche Gesellschaften im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert herausgearbeitet wurden. Kinder beschäftigten damals nicht mehr nur oder primär Philanthropen und Philanthropinnen, sondern rückten auch verstärkt in den Fokus staatlicher Stellen, die neben der Errichtung von Schulen und der Einführung der Schulpflicht auch in der Wohlfahrt tätig wurden. Die Kinderfürsorge spielte eine immer wichtigere Rolle; ein Feld, das sich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert professionalisierte.³ Kinder wurden in dieser Zeit außerdem verstärkt als vulnerabel markiert⁴ und

1 O.A., Die große Samariterin der Menschheit, in: Die Weltmission der katholischen Kirche 18/5 und 6 (1936), S. 66 f., hier S. 66.

2 Winkler, Kindheitsgeschichte, 147 f.; Fehrenbach, Children; Murdoch, Imagined, S. 12-42; Kind-Kovács, The Great War, S. 34-37; Suski, Children, S. 207-209.

3 Cunningham, Children, S. 137; Dickinson, The Politics, S. 3.

4 Für die Idee und Verbreitung des ›vulnerablen Kinds‹ im späten 19. Jahrhundert vgl. Meike Sophia Baader, Die Kindheit der sozialen Bewegungen, in: Dies. u. a. (Hrsg.),

sentimentalisiert. Die Kindheitsgeschichte verzeichnete für die gesellschaftliche Wahrnehmung von Kindern um die Wende zum 20. Jahrhundert einen »sehr grundlegenden Wandel«;⁵ ein Prozess, den die Soziologin Viviane Zelizer in ihrer bahnbrechenden Studie »Pricing the Priceless Child« (1985) am Beispiel der Vereinigten Staaten als Sakralisierung charakterisierte.⁶

Kinder, so Zelizer, verloren zwischen 1870 und 1930 an ökonomischem Wert, gewannen jedoch an emotionaler Bedeutung. Während ihre Arbeitskraft aus Sicht von Erwachsenen weniger relevant wurde, betrachtete man sie verstärkt als kostbaren Schatz; Kinder wurden zu einer Quelle erwachsenen Glücks und Zufriedenheit. Es ging im idealen Umgang mit ihnen demnach immer weniger um die Frage, wie sie zum Familieneinkommen beitragen sollten, sondern vielmehr darum, wie man Kindern durch Bildung und Erziehung zu einer positiven Entwicklung verhelfen könne. Kinder wurden, so Zelizers vielzitierte Formel, »economically ›worthless«, jedoch »emotionally ›priceless«. ⁷ Obwohl dieser ökonomische Wertverlust nicht auf alle Kinder in gleichem Maße zutraf und gerade der Umgang mit kolonialisierten und anderen von wohltätigen bzw. staatlichen Interventionen betroffenen Kindern davon de facto oft ausgenommen blieb,⁸ ist die von Zelizer und anderen skizzierte Verschiebung für die transnationale Wohltätigkeit des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts von großer Relevanz. Ideales Kindsein entfernte sich in der erwachsenen Wahrnehmung noch stärker von Erwachsensein,⁹ und sentimentale Ideale von Kindheit entfalteten in der Spendenwerbung und -kommunikation erhebliche mobilisierende Kraft. Der Schutz und die ›Rettung‹ verletzlicher Kinder, so legt es jedenfalls der zufriedene Blick des Mannes auf Abbildung 6 nahe, war nicht nur eine christlich-wohltätige, sondern auch eine emotionale Angelegenheit.

Gleichwohl präsentierte die Titelseite der »Weltmission der Katholischen Kirche« eine Vision von Wohltätigkeit und Hilfe, die auf einer Differenz mit Hinblick auf Alter, Hautfarbe und Rolle beruhte. Sie inszenierte ›Schwarze Kinder‹ als primäre und emotional besetzte Objekte ›weißer Fürsorge‹ und verweist damit auf die Rassifizierung des Helfens unter den Vorzeichen einer kolonialen ›Zivilisierungsmission‹. Das Titelbild zeigt drei Säuglinge in völliger Isolation

Kindheiten in der Moderne. Eine Geschichte der Sorge, Frankfurt a.M. 2014, S. 154-189., S. 162; Cunningham, *The Children*, S. 133 f.

5 Winkler, *Kindheitsgeschichte*, S. 101.

6 Viviana A. Zelizer, *Pricing the Priceless Child. The Changing Social Value of Children*, New York 1985.

7 Ebd., S. 3.

8 Colin Heywood, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Empire*, London u. a. 2014², S. 1-18, hier v. a. S. 4-6 und 11-13; Gordon Lynch, *Saving the Child for the Sake of the Nation. Moral Framing and the Civic, Moral and Religious Redemption of Children*, in: *American Journal of Cultural Sociology* 2/2, S. 165-196.

9 Hugh Cunningham, *The Invention of Childhood*, London 2006, S. 140.



Abb. 6: Titelseite der Zeitschrift »Die Weltmission der katholischen Kirche«, 1936.

von ihren Eltern bzw. ihrem sozialen und kulturellen Hintergrund und Umfeld. Weder das Titelbild noch der Zeitschrifteninhalt thematisierten die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umstände, Institutionen und Interessen, die die abgebildete Szene herbeigeführt hatten.

Dieses Kapitel untersucht die Diskurse und Praktiken des Helfens im Rahmen der afrikaorientierten Initiativen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Es geht von der Beobachtung aus, dass Bezugnahmen auf Kinder und Kindheit nun auch in den Kampagnen derjenigen Vereine eine Rolle spielten, die sich grundsätzlich altersunspezifisch auf sozial, religiös oder ethnisch definierte Gruppen von als hilfsbedürftig charakterisierten Menschen – wie z.B. Sklaven und Sklavinnen, »Heiden« und »Heidinnen« oder »Afrikaner« und »Afrikanerinnen« –

konzentrierten. Folglich untersucht das Kapitel Konstruktionen ›ferner Kinder‹ in den unterschiedlichen – in der Spendenwerbung genutzten – Genres und fragt nach ihrer Funktion in der Mobilisierung von monetärer und ideeller Unterstützung im Namen von christlicher ›Antisklaverei‹ und kolonialer ›Zivilisierung‹. Damit werden die Diskurse und Praktiken der transnationalen Wohltätigkeit auch in ihrer Bedeutung für eine längere oder erweiterte Entstehungsgeschichte eines Prinzips von ›Kinder zuerst‹ befragt, das Kinder in den Kriegs- und Krisensituationen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als eine Gruppe von Menschen mit eigenen Bedürfnissen von Schutz und Hilfe etablierte und dessen historische Anfänge oft in der Zeit des Ersten Weltkriegs verortet wurden.¹⁰ Gleichzeitig fragt das Kapitel, wie sich die – vielfach emotional aufgeladenen – Zuschreibungen an ›ferne Kinder‹ in der transnationalen Wohltätigkeit auf ihre gesellschaftliche und politische Position im Kontext von Kolonialismus und christlicher ›Zivilisierungsmission‹ auswirkten.

Das Kapitel beginnt mit einer Analyse der Repräsentation von Kindern im Rahmen der afrikaorientierten Initiativen unter dem Schlagwort der Antisklaverei in den 1880er und 1890er Jahren. Es zeigt, dass Kinder mit Verweis auf ihre vermeintlich ›schwache Natur‹ und Unschuld sowohl als besondere Opfer von Sklavenhandel und Sklaverei als auch als eine besondere Gruppe wohl­tätig Begünstigter beschrieben wurden. Der zweite Abschnitt lenkt den Fokus auf die Entwicklung wohl­tätiger Praktiken im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert und untersucht, inwieweit ›Kinder zuerst‹ dabei zu einer Maxime wurde und handlungsleitendes Potenzial entfalten konnte. Die darauffolgenden Abschnitte untersuchen schriftliche und bildliche Repräsentationen von Not und Hilfe in der Spendenkommunikation bzw. -werbung und arbeiten insbesondere die Vorstellungen von einer ›guten‹ oder ›richtigen‹ Kindheit heraus, die in den Kampagnen zum Tragen kamen und implizit oder explizit als Maßstab aufgerufen wurden, um die Situationen von Kindern auf dem afrikanischen Kontinent zu thematisieren und zu bewerten. Das Kapitel schließt mit einer Diskussion der Bedeutungen und Implikationen dieser neuen Kinderzentriertheit in der transnationalen Wohltätigkeit im kolonialen Kontext des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

4.1 Neuer Fokus auf ›die Kinder‹

Bezugnahmen auf Kinder und Kindheit spielten in der christlichen Antisklaverei-Bewegung der späten 1880er und 1890er Jahre eine wichtige Rolle. Die afrikaorientierten Initiativen etablierten Kinder in ihren Mobilisierungsschriften als eine besondere Gruppe hilfsbedürftiger Menschen, die gemeinsame Merkmale aufwies. Sie unterstrichen nicht nur, dass Kinder zu den Opfern von

¹⁰ Black, *Children First*, S. 2.

Sklaverei und Sklavenhandel zählten, sondern betonten auch, dass sie als junge und vulnerable Menschen auf besondere Weise Leid erfuhren und entsprechend der wohlthätigen Intervention bedurften.

Dieser neue Fokus auf ›die Kinder‹ lässt sich bereits in den Veröffentlichungen beobachten, die im Kontext der katholischen Kampagne gegen Sklaverei und Sklavenhandel auf dem afrikanischen Kontinent verbreitet wurden. Die 1888 von »Humanus« herausgegebene Schrift »Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel« konstatierte einleitend im Rückgriff auf die Enzyklika Leos XIII. »In Plurimis«, dass »Männer, Weiber und Kinder« in Afrika »gefangen, gebunden fortgeführt und mit Gewalt auf die abscheulichen Sklavenmärkte geschleppt« würden.¹¹ Diese Charakterisierung der Opfer führte den Lesern und Leserinnen zunächst vor Augen, dass die Gefangennahme und das Sklavendasein eben neben erwachsenen Männern auch Frauen und Kinder betrafen.¹² Solche Beschreibungen waren in den späten 1880er Jahren sicherlich wirkmächtig – standen die geschilderten Leben versklavter Frauen und Kinder doch in maximalem Gegensatz zum bürgerlichen Ideal in Europa, das Frauen und Kinder primär im privaten Raum der Familie und damit in einer geschützten »Gegenwelt zur Arbeitswelt« verortete.¹³

Darüber hinaus verwiesen die Texte auf alters- und geschlechtsspezifische Implikationen von Sklaverei und Sklavenhandel. Dies traf im Besonderen auf die Reden, veröffentlichten Tagebücher oder Berichte bekannter Afrikareisender wie Charles Lavigerie, David Livingstone¹⁴ oder Henry Morton Stanley zu, die in Humanus' Schrift auszugsweise in Übersetzung gedruckt wurden.¹⁵ Lavigerie

11 Humanus, *Der Sklavenhandel*, S. 6.

12 Dies ging auch aus der veröffentlichten Beschreibung eines Sklavenmarkts durch einen Missionar in Ostafrika hervor, der schrieb: »Der Platz war ganz bedeckt mit Sklaven, in langen Reihen standen sie gefesselt, Männer, Frauen, Kinder in schrecklichem Durcheinander, die einen mit Stricken, die andern mit Ketten an einander gebunden.« O. A., Auszug aus einem Briefe des P. Vincke von der Station Kibango am Tanganika-See, in: Humanus, *Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel*. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 25-27, hier 26. Ein weiterer Text, der als Tagebuchauszug einer Missionsstation deklariert wurde, verwies auf den »schrecklichen Anblick« von Sklavenjägern, die »Frauen und Kinder gefesselt« vor sich hertrieben. O. A., Aus dem Tagebuche einer Missionsstation, in: Humanus, *Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel*. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 27-32, hier S. 31.

13 Budde, *Auf dem Weg*, S. 19.

14 O. A., Auszüge aus den Berichten des Forschers Livingstone, in: Humanus, *Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel*. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 32-35, hier S. 33.

15 O. A., Aus Stanleys Werk: »Fünf Jahre am Congo«, in: Humanus, *Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel*. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 35-45, hier S. 36.

verwies in seiner berühmt gewordenen Rede vom Juli 1888 in der Londoner Princess Hall mehrfach auf Kindersklaven und bezeichnete Kinder und Frauen als die gegenwärtig bevorzugten »Opfer der afrikanischen Sklaverei«. ¹⁶ Die Berichte seiner Missionare bestätigten dies, so Lavigerie, der zudem aus einem – angeblich kürzlich eingetroffenen – Brief eines Missionars zitierte, der am Tanganjikasee in Ostafrika tätig war: Dort würde man »nur noch Frauen und Kinder« verkaufen, während man die Männer direkt töte. Folglich seien die Leiden der Frauen und Kinder ungleich größer, denn, so Lavigerie:

Die Männer erlöst der Tod auf einen Schlag, den Frauen und Kindern bereitet die Sklaverei tausend Tode, sie liefert sie wehrlos in die Hände ihrer Henker als Werkzeuge zur Befriedigung der niedrigsten Leidenschaften und grausamen Brutalität. ¹⁷

Auch die historische Forschung konstatierte für das späte 19. Jahrhundert eine Zunahme der Versklavung von Frauen und Kindern. ¹⁸ Clair C. Robertson und Martin Klein schrieben in ihrer Einleitung zu dem viel beachteten Band »Women and Slavery in Africa«, dass die Mehrzahl der versklavten Menschen auf dem afrikanischen Kontinent weiblich war. ¹⁹ Die Gründe dafür waren vielschichtig und lagen neben den Rollen von Frauen in Produktion und Reproduktion auch in der – im nordöstlichen Afrika und Teilen des Osmanischen Reiches verbreiteten – Institution der Haussklaverei. Um den Bedarf an Haussklavinnen zu decken, wurden beispielsweise Frauen im Sudan und seinen Nachbarregionen gewaltsam gefangen genommen, versklavt und nach Ägypten gebracht; eine Praxis, die sich auch nach Verboten des Sklavenhandels und der britischen Kontrolle des Landes ab 1882 teilweise illegal fortsetzte und zu Debatten führte. ²⁰ Darüber hinaus verwies die Forschung auf weitreichende Folgen ungleicher Geschlechterverhältnisse, welche die Versklavung von Frauen örtlich beförderten bzw. ihre Befreiung erschwerten oder sogar verhinderten. Demnach war die Flucht für alleinstehende Frauen meist gefährlicher als für Männer und die Aussichten auf ein ökonomisch abgesichertes, unabhängiges Leben in Freiheit geringer, weil sich ihre Ausbeutung eben nicht auf die Institution der Sklaverei beschränkte. Richard Roberts und Suzanne Miers zufolge »entschieden« sich Frauen mitunter auch für den Verbleib in der Sklaverei, weil sie auf diese Weise eben die »beste Sicherheit« erlangten, »die sie damals erwarten konnten«. ²¹ Außerdem betonte

16 O. A., Cardinal Lavigerie, S. 18.

17 Ebd.

18 Roberts/Miers, *The End*, S. 21 und 40; Gwyn Campbell u. a., Editors' Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Child Slaves in the Modern World*, Athens 2011, S. 1-10, S. 3.

19 Claire Robertson/Martin A. Klein, *Women's Importance in African Slave Systems*, in: Dies. (Hrsg.), *Women and Slavery in Africa*, Madison 1983, S. 3-25.

20 Troutt Powell, *A Different*, Berkeley 2003, S. 1-4 und 136 f.

21 Roberts/Miers, *The End*, S. 39. Das Thema der Unsicherheit alleinstehender ehemaliger Sklavinnen tauchte auch in einem Dialog zwischen einem befreiten Sklaven

die Forschung die besonders schwierige Situation versklavter Mütter. Selbst wenn es diesen gelang, durch Heirat die Freiheit zu erlangen, konnten ehemalige Besitzer und Besitzerinnen Ansprüche auf die Kinder erheben, was gerade bei unfreien Konkubinen oft der Fall war.²² Schließlich war auch die Fortführung des Handels mit bzw. der Besitz von Sklavinnen nach dem Erlass erster Verbote im Verhältnis zu dem mit Sklaven einfacher, weil Sklavenhändler oder -halter illegale Sklavinnen als Ehefrauen ausgeben konnten.²³ In diesem Zusammenhang wurde ferner auf geschlechtsspezifische Implikationen der kolonialen Politik verwiesen. Robertson und Miers zufolge reagierten koloniale Verwaltungen allen abolitionistischen Ambitionen und Regelungen zum Trotz oft mit Zurückhaltung, wenn es darum ging, in die ›privaten‹ Arrangements sklavenhaltender Haushalte zu intervenieren. Konkubinen waren teilweise von abolitionistischen Gesetzen ausgenommen, Frauen galten tendenziell als Besitz ihrer Ehemänner, und das Interesse kolonialer Regierungen an weiblicher Arbeitskraft war eher gering.²⁴

Doch auch der Anteil von Kindersklaven stieg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts trotz bzw. teilweise auch wegen abolitionistischer Maßnahmen sowie der Illegalisierung des Handels tendenziell an.²⁵ Historiker und Historikerinnen erklärten die relative Zunahme im Rahmen des – inzwischen illegalen – atlantischen Sklavenhandels u. a. damit, dass Käufer und Käuferinnen Kinder als fügsamer erachteten und von ihrem Erwerb mehr Arbeitsleistung als von Erwachsenen erwarteten; eine Überlegung, die angesichts des steigenden Risikos zunehmend wichtig wurde.²⁶ Ähnliche Argumente wurden auch für afrikanische Kontexte angeführt. Gwyn Campbell argumentierte für Madagaskar, wo der Anteil an Kindersklaven (und von Frauen) zwischen den 1820er und den 1880er Jahren dramatisch zunahm, dass Kinder deshalb so stark nachgefragt waren, weil sie leichter gefangen genommen werden konnten und darüber hinaus als formbar erachtet wurden und flexibel (etwa in der Landwirtschaft oder im Haushalt) einsetzbar waren.²⁷ Martin Klein konstatiert für den westlichen Sudan im 19. Jahrhundert ebenfalls einen Anstieg der Kindersklaverei, weil Kinder als einfacher zu erwerben und zu kontrollieren galten.²⁸ Laut Roberts und Miers begünstigten die Hauptformen der Neu-

und einer befreiten Sklavin auf, den der ägyptische Schriftsteller und Nationalist Abdullah al-Nadeem im späten 19. Jahrhundert verfasste. Troutt Powell, *A Different*, S. 147.

22 Roberts/Miers, *The End*, S. 39.

23 Troutt Powell, *A Different*, S. 4.

24 Roberts/Miers, *The End*, S. 39.

25 Campbell u. a., *Editor's Introduction*, S. 2 f.

26 Ebd., S. 2.

27 Gwyn Campbell, *Children and Bondage in Imperial Madagascar, ca. 1790-1895*, in: Dies. u. a. (Hrsg.), *Child Slaves in the Modern World*, Athens 2011, S. 37-63, hier S. 58.

28 Martin Klein, *Children and Slavery in the Western Sudan*, in: Gwyn Campbell u. a. (Hrsg.), *Child Slaves in the Modern World*, Athens 2011, S. 124-139, 126 f.

versklavung im späten 19. Jahrhundert – Entführungen, Sklavenjagden oder Schuldknechtschaften – die Sklavenhaltung von Kindern, weil diese tendenziell weniger Widerstand leisteten, kontrollierbarer waren und sich an neue Lebens- und Arbeitsumstände anpassen konnten.²⁹ Ähnlich wie im Fall von Frauen konnten auch der illegale Erwerb oder Besitz von Kindern nach dem Erlass von Verboten durch die Vorgabe familiärer Beziehungen (z. B. Adoption, Vormundschaft) einfacher verschleiert werden. Zusammenfassend ist also festzuhalten, dass die Gründe für den hohen Anteil von Sklavinnen und Kindersklaven zum einen komplex und örtlich vielfältig waren und zum anderen durch die abolitionistische Politik nicht nur übersehen, sondern teilweise sogar befördert wurden.

Die afrikaorientierten Vereine der 1880er und 1890er Jahre gingen auf diese komplexe Problemlage, die räumlichen Spezifika und die dynamische Entwicklung von Sklaverei und Sklavenhandel nicht tiefergehend ein. Sie argumentierten stattdessen weitgehend ahistorisch und oft mit dem Verweis auf eine ›natürliche‹ Schwäche von Frauen und Kindern, die sie der Grausamkeit männlicher Sklavenhändler, welche durchwegs im Rückgriff auf rassifizierte Muster, antiislamische Stereotype und Vorstellungen von kultureller Andersheit repräsentiert wurden, gegenüberstellten. Verweise auf eine besondere Wehrlosigkeit von Frauen und Kindern finden sich in zahlreichen Texten. Beide Gruppen wurden dabei sowohl mit Blick auf die ihnen zugeschriebene ›Natur‹ als auch in ihrer gesellschaftlichen Stellung parallelisiert und als essenziell vulnerabel und hilfsbedürftig markiert.

Lavigerie und andere repräsentierten Frauen und Kinder in Afrika als passiv, leidensfähig und hilflos; ihre Unterdrückung durch grausame Männer beschränke sich nicht auf die Sklaverei, sondern beträfe auch ihre Stellung in Freiheit. Damit rekurrten diese Autoren auf einen kolonialen Diskurs des späten 19. Jahrhunderts, der eine allgemeine Unterdrückung nichteuropäischer Frauen im Rückgriff auf rassifizierte Vorstellungen von ›anderen‹ Gesellschaften kritisierte und mit der Forderung nach ihrer ›Befreiung‹ und kulturellen ›Hebung‹ die Etablierung bzw. Ausweitung kolonialer Herrschaft und weitreichende Interventionen in bestehende religiöse, soziale und kulturelle Verhältnisse legitimierte.³⁰ Die imperialistische Antisklaverei-Bewegung der 1880er Jahre griff vielfach auf plastische Erzählungen von geschlechts- und altersspezifischer Wehrlosigkeit und Grausamkeit zurück, um die Bedeutung ihres Anliegens zu unterstreichen und Lesende oder Zuhörende emotional zu bewegen. Lavigerie erzählte beispielsweise in London 1888 von einer Frau aus der

29 Roberts/Miers, *The End*, S. 40.

30 Für einen Überblick vgl. Nikita Dhawan/María do Mar Castro Varela, *Kulturkolonialismus und postkoloniale Kritik. Perspektiven der Geschlechterforschung*, Beate Kortendiek u. a. (Hrsg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden 2019, S. 303–312.

Gegend von Tabora im heutigen Tansania, von der ihm ein Missionspater zwei Jahre zuvor berichtet habe.³¹ Diese habe trotz schlechten Wetters während der Regenzeit auf Befehl ihres Mannes Holz gesucht und sei dabei in schlammiges Gelände geraten und am Ende »bis unter die Arme« versunken.³² Nicht mehr in der Lage sich selbst zu befreien, rief die Frau verzweifelt um Hilfe, was jedoch alle Vorübergehenden kaltgelassen und teilweise sogar belustigt habe. Lavigeries Darstellung zufolge bekam die Frau auch von ihrem Ehemann nur Hohn und Kaltherzigkeit zu spüren: Er habe sie zwar »in dieser bedauernswerten Lage« gefunden, allerdings »nicht das Geringste« getan, »um ihr zu helfen«.³³ Ganz im Gegenteil, der Mann habe sie hilflos sterben lassen. Offenbar wollte Lavigerie seinen Zuhörenden mit der Erzählung zu verstehen geben, dass wehrlose Frauen (und Kinder) in ›Afrika‹ auf ihre Hilfe angewiesen waren, um ihre Leiden inner- und außerhalb der Sklaverei zu beenden. Er schloss die Erzählung mit dem grausamen Bild des Mannes, der seine Frau kaltherzig und ohne jeden Ausdruck menschlicher Zuneigung dem sicheren Tod überließ:

Von Weitem warf er ihr seinen Stock zu, mit den höhnischen Worten[:] wenn sie wollte, möge sie sich dann gegen die Hyänen vertheidigen, die während der Nacht kamen. Damit ging er ruhig zu Hause. Am anderen Morgen war jede Spur von der unglücklichen Frau verschwunden.³⁴

Solche Erzählungen hatten in den späten 1880er Jahren eine mobilisierende Funktion. Sie emotionalisierten, exotisierten, verstärkten bestehende Annahmen und luden die Zuhörenden zu Abgrenzung, moralischer Verurteilung sowie Empörung über die Grausamkeit dieser Männer ein. Lavigerie erboste sich in seiner Rede außerdem über die geringen Preise, die für Frauen und insbesondere Kinder im Inneren des afrikanischen Kontinents gezahlt würden: »Man erhält heute an gewissen Orten eine Frau für eine Ziege, ein Kind für ein Paket Salz.«³⁵ Dies solle jedoch niemanden wundern, denn, so der Kardinal weiter, »[d]ie Ziege muß man aufziehen, das Salz muß man aus der Saline holen, Frauen und Kinder braucht man nur zu fesseln«.³⁶

Indem Lavigerie und andere den sozial niedrigen Stellenwert von Frauen und Kindern betonten und zusätzlich ihre ›natürliche‹ Schwäche akzentuierten, präsentierten sie beide Gruppen als ›ideale‹ Opfer unmenschlicher und gewinnorientierter Sklavenhändler. Einige der 1888 von Humanus veröffentlichten Texte berichteten über die fehlende Gegenwehr von Frauen und Kindern bei der Gefangennahme und anschließenden Verschleppung auf oft wochenlange und

31 O. A., Cardinal Lavigerie, S. 18.

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd, S. 15.

36 Ebd.

kräftezehrende Märsche. Einem Auszug aus den Berichten David Livingstones zufolge nähme man insbesondere junge Kinder gefangen, weil diese eben nicht die Flucht wagen, sondern vielmehr »ihre Eltern vergessen und sich an die Leibeigenschaft gewöhnen« würden.³⁷ Auch Lavigerie erklärte, dass die Versklavung erwachsener Männer weniger einträglich sei, weil ihre Ernährung und physische Kontrolle von der Gefangennahme bis zur Ankunft auf dem Sklavenmarkt viel aufwendiger seien. Frauen und Kinder würden hingegen als sichere Beute gelten:

Das Weib und das Kind ist es, das auf den Märkten im Innern statt des Mannes feilgeboten wird. Schwach, furchtsam scheuen sie zurück vor den Gefahren und Wechselfallen einer Flucht. Man kauft sie deshalb ohne Furcht, die Weiber für grenzenlose Ausschweifungen, die Kinder, um sie heranzuziehen.³⁸

Solche Darstellungen luden die Zuhörenden zu einem moralischen Urteil ein, das über die Gefangennahme und den Handel mit Menschen hinauswies. Mit der impliziten Anspielung auf Institutionen wie Polygamie oder dem Harem betonte Lavigerie die Differenz zu Geschlechterkonstruktionen und -ideologien im christlichen Europa. Frauen und Kinder bedurften diesen zufolge als von Natur aus schwache Wesen des Schutzes ihrer Ehemänner und Väter, und die heterosexuelle und monogame Familie bildete den einzig »richtigen« Ort, an dem Frauen und Kinder leben sollten und wo sexuelle Beziehungen legitim waren. Demgegenüber stellten Lavigerie und andere Polygamie und Harem als Merkmale muslimischer Haushalte dar, in denen junge Sklavinnen ein trauriges Schicksal erwartete.³⁹ Lavigerie operierte stark mit antiislamischen Stereotypen, indem er vor der Ausbreitung einer allgemeinen moralischen »Verrohung« durch einen von Muslimen getragenen Sklavenhandel warnte: »Seitdem dieser Handel in den Händen der Muselmänner ist, sind selbst die Häuptlinge zügellos in ihrer bestialischen Unzucht.«⁴⁰

Der besondere Opferstatus von Frauen und Kindern in der Kampagne der 1880er Jahre speiste sich zusätzlich aus einem weiteren Charakteristikum vieler Texte: Diese akzentuierten das enorme Leid, das aus der erzwungenen Trennung von Müttern und Kindern resultierte. Frauen litten demnach auch deshalb besonders unter der Sklaverei, weil sie als Mütter die Gefangennahme,

37 O. A., Auszüge aus den Berichten, S. 32.

38 O. A., Cardinal Lavigerie, S. 15.

39 Diese Argumentation erinnert auch an den *Verein zur Unterstützung der armen N[...] kinder*, der den Fokus auf Mädchen zumindest punktuell auch im antiislamischen Duktus mit der Gefahr des Harems legitimierte. Pfarrer Nöcker, Biographische Skizzen über die schwarzen Lehrerinnen des ersten Etablissements zu Cairo in Aegypten, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen N[...]kinder (1869), S. 43-61, hier S. 58 f.

40 O. A., Cardinal Lavigerie, S. 15.

Verschleppung oder Tötung ihrer eigenen Kinder mit ansehen mussten, ohne in der Lage zu sein, diese zu schützen. Solche Darstellungen evozierten die Vorstellung von einer Art doppelter Hilflosigkeit der Frauen und Kinder, die sich in der Sklaverei erheblich potenzierte und am Ende dazu führte, dass Mütter und Kinder entgegen aller göttlichen und natürlichen Gesetze getrennt wurden und somit nicht nur selbst größtes Leid erfuhren, sondern dieses auch gegenseitig hilflos mit ansehen mussten. Männliche Sklaven bzw. Väter kamen in diesen Darstellungen meist nicht vor. Trotz der sehr komplexen Realität von Sklaverei und Schuldknechtschaft in Teilen des afrikanischen Kontinents konzentrierten sich die Texte auf die durch Passivität und Emotionalität charakterisierten Mütter und Kinder. Folglich verweist deren narrative Präsenz auch auf das mobilisierende Potenzial solcher Erzählungen angesichts zeitgenössischer Geschlechterbilder, Diskurse um Mutterschaft und des steigenden emotionalen Werts von Kindern in Europa. Diese Topoi waren im späten 19. Jahrhundert mit normativen Vorstellungen von ›guten‹ Mutter-Kind-Beziehungen verknüpft und zudem emotional besetzt; sie eigneten sich sicherlich gut dazu, humanitäre Normverstöße anzuklagen und bei den Lesern und Leserinnen moralische Urteile zu evozieren.

Auch Humanus' Veröffentlichung von 1888 enthielt Texte, die die doppelte Hilflosigkeit der Frauen und Kinder am Beispiel unterschiedlicher Szenen explizierten. Dabei handelte es sich oft um angebliche Augenzeugenberichte von Afrikareisenden oder -missionaren, was ihre Autorität in den Augen vieler Leser und Leserinnen in Europa vermutlich erhöhte. So findet sich bei Humanus u. a. ein Brief des britischen Afrikaforschers Verney Lovett Cameron (1844-1894), der über Sklavenjagden berichtete und insbesondere auf die bange Momente nach der Gefangennahme bzw. den Augenblick, unmittelbar nachdem sich die Karawane in Gang gesetzt hatte, einging.⁴¹ Cameron deutete diese Situationen geschlechts- und altersspezifisch, indem er einerseits die schwache Natur von Müttern und Kindern und andererseits die Herzlosigkeit männlicher Sklavenjäger bzw. -händler betonte. Frauen erschienen dabei doppelt hilflos, weil sie einerseits schwach und andererseits nicht in der Lage waren, ihre Kinder vor brutalsten Misshandlungen zu schützen. So konstatierte Cameron:

Hat eine Mutter die Erlaubnis erhalten, ihr Kind mit sich zu nehmen, und der brutale N[...]treiber findet, daß die arme schwache Frau nicht gleich-

41 Dabei blieb freilich offen, unter welchen Voraussetzungen ein britischer Reisender solche Szenen beobachtet haben sollte. Dem Text zufolge hatte Cameron den Brief an Lavigerie gerichtet. O.A., Brief des englischen Afrika-Forschers Cameron, in: Humanus, Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 23-25.

zeitig ihr Kind und die ihr auferlegte Last tragen kann, so schleudert er das Kind zur Erde und zerschmettert ihm den Kopf vor den Augen der Mutter!⁴²

Solche sehr plastischen und extrem gewaltvollen Erzählungen aus der Feder eines ›Augenzeugen‹ entfalteten vermutlich erhebliches mobilisierendes Potenzial. Sie brachen ethische, kulturelle, religiöse und rechtliche Tabus und evozierten emotionale Reaktionen und klare Urteile. Der zitierte Brief bildet in Humanus' Schrift keinen Einzelfall. Eine ähnliche Erzählung findet sich in den »Auszügen aus den Berichten des Forschers Livingstone«, welche eine Mutter erwähnten, die die Erschießung ihres eigenen Kinds mitansehen musste. Sie hatte sich geweigert, eine Last zu tragen, um stattdessen ihr Kind auf dem Marsch durch die Wüste mitzunehmen.⁴³ An anderer Stelle in Humanus' Schrift gipfelte eine Erzählung über die extreme Grausamkeit von Sklaventreibern gegenüber hilflosen Frauen und Kindern in der Schilderung der grausamen Tötung einer Schwangeren, die sich »verzweifelt gewehrt« habe und nicht anketten lassen wollte, woraufhin »ein Bandit kaltblütig sein[e] Pistol[e] auf sie« gerichtet und ihr in die Brust geschossen habe.⁴⁴ Dem Text zufolge wurden sowohl die Frau als auch ihr ungeborenes Kind durch den Schuss tödlich verletzt.⁴⁵

Für dieses Kapitel sind diese Erzählungen deshalb relevant, weil ihre Verfasser aus den doppelten Leiden schwacher Frauen und Kinder explizit oder implizit das Gebot ihres primären Schutzes ableiteten. In der Tat entwickelten sie ein Prinzip des Helfens, das mit ›Frauen und Kinder zuerst‹ charakterisiert werden kann. Mehr noch, die Texte legten teilweise sogar nahe, dass Sklavenhändler dieses europäisch-missionarische Prinzip ebenfalls verstanden und praktisch anwandten. Ein besonders prägnantes Beispiel dafür bildet eine Passage aus dem veröffentlichten »Tagebuch einer Missionsstation« in Kibanga (in der heutigen Demokratischen Republik Kongo), die die Aus- und Nachwirkungen einer Sklavenjagd in mehreren nahen Dörfern beschrieb. Dem Verfasser zufolge hatte der anführende Sklavenjäger die gefangen genommenen Frauen und Kinder unmittelbar nach der Jagd der Mission zum Loskauf angeboten, da diese lautstark protestiert hatten. Wenngleich dies zu einer generellen Hinterfragung der Loskaufpraxis hätte führen müssen, überrascht die Darstellung, weil sie den besonderen Status versklavter Frauen und Kinder als ein von allen Parteien akzeptiertes Prinzip präsentierte. Der Bericht konstatierte:

Der Anführer, welcher unfähig ist, Ordnung in den Reihen seiner Schurken zu halten, versprach, am andern Morgen früh abzumarschieren, und stellte

42 Ebd., S. 23.

43 O. A., Auszüge aus den Berichten, S. 34.

44 O. A., Aus dem Tagebuche, S. 31.

45 Ebd.

uns anheim, von den Opfern der heutigen Jagd so viele Frauen und Kinder loszukaufen, als wir bezahlen konnten.⁴⁶

Darüber hinaus geht aus dem Text hervor, dass dieser stark von europäisch-christlichen Vorstellungen von sozialer Ordnung und Geschlechterrollen geprägt war. Der Verfasser schilderte, dass die Losgekauften voll Freude »an ihren Herd zurückkehrten«, während alle anderen verzweifelt und »mit Gewalt, laut schreiend, gefesselt fortgeschleppt« worden waren.⁴⁷

Vergleichbare Darstellungen finden sich auch in den Mobilisierungsschriften anderer afrikaorientierter Vereine dieser Zeit. Obwohl die evangelischen Vereine insgesamt weniger auf emotionale Schilderungen mütterlichen bzw. kindlichen Leidens setzten,⁴⁸ stellten auch ihre Werbeschriften Frauen und Kinder mitunter als besonders bedürftig dar. Ein Flugblatt des *Rheinischen Verbandes des Deutschen Afrika-Vereins* umfasste neben einem Anschreiben an die »deutsche[n] Männer und Frauen« einen illustrierten Text, der mit dem – in fetten Buchstaben gedruckten – Aufruf »Helft den Aermsten unter den Armen!« überschrieben war.⁴⁹ Der Text wurde von zwei Bildern gerahmt, die »naturgetreue« Szenen einer Sklavenjagd zeigen sollten: Das erste Bild (Abbildung 7) illustrierte einen beschriebenen »Ueberfall arabischer Sklavenhändler auf ein friedliches N[...]dorf«. Es wurde sowohl durch die Stilisierung der Sklavenjäger als – durch ihre Kleidung und Waffen markierte – ›Araber‹ als auch durch die getöteten oder schwer verletzten Männer im Vordergrund des Bildes dominiert.⁵⁰ Das zweite Bild (Abbildung 8) zeigte die auf die Jagd folgende und in den 1890er Jahren oft referenzierte, Szene einer Sklavenkarawane,⁵¹ die sich gerade in Bewegung setzte. Durch Holzgabeln ineinander verhakte Menschen machten sich auf den grausamen Weg zu ihrer eigenen Vermarktung.⁵² Interessanterweise besteht zwischen Text und den Bildern auf dem Flugblatt eine Abweichung in der geschlechts- bzw. altersspezifischen Darstellung. Während Letztere ausschließlich getötete oder schwer verwundete Männerkörper zeigten und die versklavten Überlebenden als – weitgehend geschlechts- sowie alterslose – leidende Masse abbildeten, nahm der Text Differenzierungen vor. Er betonte zwar die Unschuld aller Dorfbewohner (indem er feststellte, dass es sich um den Über-

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Die evangelischen Vereine appellierten insgesamt stärker an die Solidarisierung der Leser und Leserinnen mit den sogenannten Missionsbrüdern und -schwestern in Afrika.

49 HZAN, La 140, Bü 219, Zweites Flugblatt des Evangelischen Afrika-Vereins, Rheinischer Verband, Koblenz.

50 Ebd., S. 3.

51 Auch Ledóchowskas »Echo aus Afrika« zeigte von Beginn an eine Sklavenkarawane auf der Titelseite.

52 HZAN, La 140, Bü 219, Zweites Flugblatt des Evangelischen Afrika-Vereins, Rheinischer Verband, Koblenz, o.D, S. 4.



Abb. 7: Flugblatt *Evangelischer Afrika-Verein* (HZAN, La 140, Bü 219, Zweites Flugblatt des Evangelischen Afrika-Vereins, Rheinischer Verband, Koblenz, S. 3).

fall »auf ein friedliches N[...]dorf« handelte), stellte jedoch des Weiteren fest, dass Männer, Frauen und Kinder auf unterschiedliche Weise von der Gewalt der Sklavenhändler getroffen wurden. Während Männer oft bei dem Versuch erschossen würden, ihre Familien und ihr Eigentum zu schützen, führe man die Frauen und Kinder gefesselt fort. Nur wenigen sei die Flucht gelungen, bevor die Sklavenjäger abschließend die Häuser angezündet hätten, sodass am Ende von einem zuvor »blühenden« Dorf nur noch »rauchende Trümmer und Leichen« zurückgeblieben seien.⁵³ Erneut waren es also Frauen und Kinder, die aufgrund ihrer Passivität und Wehrlosigkeit zwar höhere Überlebenschancen hatten, zugleich jedoch als besondere Opfer von Sklaverei und Sklavenhandel beschrieben wurden.

Auch Kinder fanden im *Evangelischen Afrika-Verein* als Gruppe versklavter Menschen Erwähnung. Eine frühe Erläuterung der ersten Statuten (1894) zählte u. a. die »Gründung von evangelischen Schulen, Erziehungs-, Arbeits- und Bildungsstätten für befreite Sklavenkinder und Erwachsene der Freiheit zurückgegebene Sklaven« zu den Aufgaben des Vereins.⁵⁴ Zudem präsentierte die erste Ausgabe der Vereinszeitschrift »Afrika« die Hilfe für Kinder als ein besonderes Tätigkeitsfeld. Allerdings begründete sie dies nicht mit ihrem besonderen Leid, sondern mit ihrem hohen Stellenwert in Evangelisierungsstrategien. Demzufolge überschritten sich die Interessen von Antisklaverei und

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Steinhausen, Was will?, S. 2.



Abb. 8: Flugblatt *Evangelischer Afrika-Verein* (HZAN, La 140, BÜ 219, Zweites Flugblatt des Evangelischen Afrika-Vereins, Rheinischer Verband, Koblenz, S. 4).

Mission gerade in der kinderorientierten Arbeit, denn: »Wir denken dabei in erster Linie an Aufnahmestätten für befreite Sklavenkinder«, so ein Vertreter des Vereins, »welche bei weitem nicht in solchem Umfange und solcher Zahl vorhanden sind, wie es das Interesse der evangelischen Sache in Afrika dringend erfordert.«⁵⁵ Damit knüpfte der *Evangelische Afrika-Verein* an die Strategie vieler Missionen dieser Zeit an, welche nichtchristliche Kinder als form- und erziehbare Menschen sahen und verstärkt ins Zentrum ihrer Aktivitäten rückten, um neue Generationen außereuropäischer Christen und Christinnen heranzubilden.⁵⁶

Auch in den Kampagnen der *St. Petrus Claver Sodalität* waren versklavte Kinder ein großes Thema. Maria Theresia Ledóchowska, die ihren eigenen Aktivismus ja selbst mit der Lektüre von Lavigeries Texten begründet hatte, schrieb in einem ähnlichen Duktus. Sie lud ihre Leser und Leserinnen ebenfalls zu moralischen Urteilen und emotionaler Parteinahme ein, indem sie versklavte Frauen und Kinder als besonders leidende, weil völlig hilflose, Opfer grausamer muslimischer Sklavenjäger präsentierte. Diese Grundkonstellation –

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Zur kinderzentrierten Arbeit evangelischer Missionen vgl. Karen Vallgård, *Imperial Childhoods and Christian Mission. Education and Emotions in South India and Denmark*, Basingstoke 2014; Hugh Morrison, *Protestant Children, Missions and Education in the British World*, Leiden 2021; Felicity Jensz, *Missionaries and Modernity. Education in the British Empire, 1830-1910*, Manchester 2022.

weibliche und kindliche nichtmuslimische Opfer auf der einen und männliche und muslimische Täter auf der anderen Seite – dominierte viele Texte der *Sodalität* und durchzog die diversen literarischen Genres, die sie bediente. Die Mobilisierungsschrift »Was geht das uns an?« von 1890 zitierte etwa eine Passage über die Gräueltaten der Sklavenjagden aus »In Plurimis« und klagte dabei nicht nur »die List und unmenschliche Grausamkeit« der »Mohamedaner« an, sondern illustrierte dieselbe auch mit Verweis auf brutale Gewalt u. a. gegenüber Frauen und Kindern: Sklavenjäger überfielen Dörfer, zerstörten Häuser, raubten alles und nahmen »Männer, Weiber, Kinder ohne Unterschied widerstandslos gefangen, um sie gewaltsam wegzuschleppen und mit ihnen auf den Sklavenmärkten einen scheußlichen Handel zu treiben«. ⁵⁷ Ledóchowska alias Alexander Halka bezog sich in »Was geht das uns an?« ferner auf (dieselben Quellen wie) Humanus; sie übernahm ganze Passagen aus dem zitierten Bericht Camerons und schrieb ebenfalls von »ermordeten Menschen, die ihren Herd verteidigten«, »vergewaltigten Frauen« und »vor Hunger sterbenden Kinder[n]«. ⁵⁸ Auch die bereits zitierte Passage über die brutale Ermordung eines Kinds vor den Augen seiner zum Zusehen verdamnten Mutter findet sich im Wortlaut.

Doch die Veröffentlichungen der *Sodalität* umfassten neben solch dezidierten Mobilisierungsschriften auch eine Reihe weiterer Genres. Dazu zählten fiktionale Texte wie z. B. Theaterstücke oder kurze Romane, deren Handlungen im östlichen Afrika spielten und durch die Existenz von Sklaverei und Sklavenhandel geprägt waren. ⁵⁹ Das erste Theaterstück, das Ledóchowska – noch als Africanus – 1899 veröffentlichte, trug den Titel »Zaïda, das N[...]mädchen«. ⁶⁰ Es spielt am Tanganjikasee (und damit in einem oft als »Kernland« des Sklavenhandels in Deutsch-Ostafrika dargestellten Gebiet) und handelt von der Beziehung zwischen der Zauberin Rasorina und ihrer jugendlichen Tochter Zaïda, die bei der Mutter lebte, bevor sie mit Missionaren in Kontakt kam. Das Drama, das im Frühjahr 1889 im Stadttheater Salzburg uraufgeführt wurde und dessen Einnahmen der katholischen Antisklaverei zugutekamen, ⁶¹ konzentrierte sich

⁵⁷ Halka, Was geht das uns an?, S. 12.

⁵⁸ Ebd., S. 14.

⁵⁹ Darunter waren auch Texte, die sich explizit an Kinder richteten. »Die Heiden Afrikas leiden unsägliches zeitliches Unglück«, hieß es beispielsweise in einer von der *Sodalität* gedruckten Vorlage für eine Kinderpredigt zum Thema Nächstenliebe, die das Leid von Kindern, Mädchen und Frauen weiter aufschlüsselte. Demnach waren Kinder besonders von Aussetzung bedroht, Mädchen von Versklavung und Frauen von Zwang zur harten Arbeit im Haus. Männer wurden hingegen als rachsüchtig charakterisiert. Josef Franco, Vortragsskizzen für Missionsredner, Salzburg 1916, S. 2.

⁶⁰ Africanus, Zaïda.

⁶¹ Ledóchowska sagte später selbst, dass ihre »Missionskarriere« mit dem Theaterstück ihren Anfang genommen habe. Ledóchowska, Die Antisklaverei-Bewegung, S. 4. Dass der Ertrag des Dramas dem »Werke der Sklavenbefreiung gewidmet« war, stand zumindest auf der Titelseite der ersten Ausgabe. Africanus, Zaïda.

ebenfalls auf die besonderen Leiden versklavter Frauen und Kinder, um die Grausamkeit von Sklaverei und Sklavenhandel insgesamt aufzuführen. Laut Regieanweisung sollte etwa die im vierten Teil des Stücks auftretende Sklavenkarawane »aus einer Anzahl paarweise aneinander gekoppelter Weiber und Kinder« bestehen, die von »Sklavenwächter[n] und bewaffnete[n] Araber[n]« eskortiert wurden.⁶² Die Behandlung der Frauen und Kinder in der Szene sollte offenbar das – für ein europäisches Publikum – Unvorstellbare plastisch auf die Bühne bringen. Die Wächter schimpften eine erschöpfte Sklavin »faules Thier« und »schwarzes Gewürm«, schlugen sie wiederholt und lachten über ihr Leid.⁶³ Eine weitere Sklavin, die der Regieanweisung zufolge »nebst ihrer Last einen Säugling auf dem Rücken« trug, beklagte ihre Erschöpfung, zog damit jedoch nur den Hohn eines Wächters auf sich, dessen Text wie folgt lautete: »Sie kann nicht mehr? Das würde jede sagen! Ich weiß, warum du nicht kannst. Weil ich dir erlaubte, dein Junges mitzuschleppen. Wart! Gleich schaff ich Hilfe!«⁶⁴ Während die Mutter daraufhin nach ihrem Kind bzw. um Hilfe rief, wies der Anführer den Wächter an, die Frau zu ignorieren und ›das Seine‹ zu tun. Daraufhin sah die Regieanweisung vor, dass der Wächter der Sklavin das Kind »entreißt«, in die Kulissen »schleudert« und »eine Pistole gegen dasselbe ab[feuert]«. Kaltherzig sollten diese brutalen Handlungen von den Worten »Da, Närrin! Ist's dir jetzt leichter?« begleitet werden.⁶⁵

Diese Auszüge aus dem Theaterstück bzw. den Anweisungen zu seiner Aufführung zeigen, dass einige Schlüsseltexte aus der Kampagne der späten 1880er Jahre auch in fiktive Erzählungen Eingang fanden, die darüber hinaus auch Anleihen an literarischen Genres wie Märchen oder Hagiografien nahmen. Sie machen ferner deutlich, dass die, für das Salzburger Publikum sicherlich kaum vorstellbaren, Grausamkeiten aus ›Afrika‹ nicht nur erzählt und gelesen, sondern auch im Theatersaal in Szene gesetzt wurden. Es erfordert nicht viel Fantasie, um sich vorzustellen, wie die skizzierten Szenen ein – vermutlich weitgehend katholisches sowie städtisch-bürgerliches – Publikum im Salzburg der 1890er Jahre mit seiner Vorstellung davon, was Elternschaft (emotional) bedeutete, erschütterten und zu der Überzeugung brachte, dass vulnerable Frauen und Kinder in ›Afrika‹ der ›Rettung‹ von außen bedurften.

Gleichwohl zeigt eine Inhaltsanalyse des Dramas, dass die besondere Opferrolle von Frauen in der Sklaverei in Spannung zu ihrer Charakterisierung als wenig verantwortliche, ›falsche‹, ›schlechte‹ oder gar bössartige Mütter gesetzt wurde.⁶⁶ In »Zaïda« war es nämlich zunächst Zaïdas Mutter Rasorina, die ihrem König als ›heidnische Zauberin‹ dabei helfen wollte, die Missionare zu vergiften.

62 Ebd., S. 63.

63 Ebd., S. 64.

64 Ebd., S. 63f.

65 Ebd., S. 64.

66 Verstärkt wurde diese Ambivalenz in der Repräsentation ›afrikanischer‹ Mütter durch weitere Szenen, in denen Eltern ihre Kinder der Mission übergaben, ohne sich darum

Um dieses Ziel zu erreichen, schreckte sie nicht davor zurück, ihre Tochter zu benutzen und zur Mörderin zu machen. Zaïda sollte als lernwilliges Mädchen in die Mission gehen und sich das Vertrauen der Missionare erschleichen, um diesen schließlich Gift in die Nahrung zu mischen, damit die Missionare die umliegende Bevölkerung nicht mehr vor geplanten Sklavenjagden schützen konnten. Zum Dank hatte der König Rasorina nicht nur Geld, sondern auch die Aussicht versprochen, Zaïda zu seiner Frau zu machen. Während eine umfassende Analyse des Dramas an dieser Stelle zu weit führen würde, ist zu betonen, dass dieses mit eindeutigen moralischen Zuschreibungen von ›gut‹ und ›böse‹ bzw. ›richtig‹ und ›falsch‹ operierte. Dies traf insbesondere auf die Charakterisierung der zentralen Figuren zu, über die das Publikum klare moralische Urteile fällen sollte: Der König personifizierte das ›Böse‹; er kollaborierte mit arabischen Sklavenhändlern und verkaufte seine eigenen Untertanen. Die Missionare und Missionarinnen waren hingegen ›gut‹; sie sorgten sich nicht nur um das Wohl afrikanischer Christen und Christinnen, sondern riskierten sogar ihr Leben, um den Sklavenhandel zu unterbinden. Etwas komplexer gestaltete sich hingegen die Charakterisierung von Rasorina. Als Zauberin stand sie zunächst sehr lange auf der Seite ›des Bösen‹, wechselte jedoch am Ende aus mütterlicher Liebe und Zuneigung zu ihrer Tochter die Seiten. Eine Analyse ihrer Figur zeigt, dass die Opferrolle von Frauen in Spannung zu ihrer Repräsentation als schlechte, falsche oder irregeleitete Mütter gesetzt wurde, weswegen sie auch zur Bedrohung für ihre eigenen Kinder werden konnten.

Rasorina wurde zu Beginn des Dramas als kaltherzige, intrigante und egoistische Frau eingeführt, die den Missionaren als Zauberin feindlich gegenüberstand. Ihr Egoismus wurde anschaulich und für ein europäisches Publikum unmissverständlich inszeniert. Der Regieanweisung zufolge reagierte sie »strahlend« auf das grausame Angebot des Königs und träumte sogleich von einem Leben als »des Königs Schwiegermutter« und einer glänzenden Zukunft.⁶⁷ Damit widersprach ihre Figur nicht nur dem zeitgenössischen Ideal der liebenden und fürsorgenden Mutter, deren Glück wesentlich darin bestand, sich für die positive Entwicklung ihrer Kinder aufzuopfern, sondern verkörperte vielmehr eine der ›bösen‹ Gestalten, die einem europäischen Publikum im Besonderen aus Märchen bekannt waren.⁶⁸ Rasorina benutzte ihr Kind und ließ es eine schwere Sünde begehen, um Macht und Reichtum zu gewinnen. Zaïda hingegen, die zwar zunächst ebenfalls stolz agierte und am Ende das Gift aus der Hand der Mutter nahm und zögerlich in den Wein des Missionars mischte, dem es jedoch – wie die Zusehenden allerdings erst später erfahren sollten – aus wundersamen

zu kümmern, was mit diesen weiter geschehen würde. Ein Mann bezeichnete die Mission als »ein Mittel, der überflüssigen Kinder los zu werden«. Ebd., S. 12.

67 Ebd., S. 20.

68 Für die Geschichte von ›Mutterliebe‹ als Konstrukt vgl. Badinter, Die Mutterliebe, v. a. S. 167-169.

Gründen nichts anhaben konnte, wurde moralisch ambivalenter und am Ende im Bereich des Guten situiert. Sie handelte der Erzählung zufolge nicht aus Gier oder Machtstreben, sondern aus Liebe und Sorge um die eigene Mutter, wurde wiederholt von Zweifeln und Gewissensbissen geplagt, durchlief einen Prozess des Wandels und der religiösen Erkenntnis und opferte sich schließlich martyrerhaft dem Feind, um die Mission und ihre Angehörigen zu schützen.

Die weitere Handlung des Dramas ist schnell erzählt: Der Plan Rasorinas ging nicht auf, weil der König sein Versprechen brach. Obwohl er den Vergiftungsversuch gelungen und den Missionar tot glaubte, heiratete er Zaïda nicht. Stattdessen gab er das Zeichen zu einem Angriff in Form einer grausamen Sklavenjagd. Sobald Zaïda das doppelte Spiel des Königs begriff, stellte sie sich gegen ihn und wurde gefangen genommen.⁶⁹ Dies initiierte schließlich auch einen Wandel Rasorinas, die nun verzweifelt um das Leben ihrer Tochter flehte, am Ende jedoch hilflos mitanzusehen musste, wie sie von Sklavenhändlern fortgeführt wurde.⁷⁰ Währenddessen setzte sich Zaïdas finale Wende ›zum Guten‹ fort. Nachdem sie bereits in ihrer Zeit in der Mission eine religiös inspirierte Läuterung erfahren hatte, nahm sie ihr neues Schicksal als Sklavin ergehen und als eine Möglichkeit zur Buße an. Obwohl sie zunächst durch einen Christen gerettet wurde, begab sie sich freiwillig erneut in die Hände ihrer Feinde, um die Mission sowie die Christen und Christinnen vor Ort zu schützen. Am Ende war es der Schein ihres auf dem Scheiterhaufen verbrennenden Körpers, der den ersehnten Rettern der Mission und der anwohnenden Bevölkerung – bezeichnenderweise in Gestalt der deutschen Schutztruppe – den Weg wies. Damit rettete Zaïda nicht nur die Mission und die Dorfbewohner, sondern der katholischen Logik zufolge auch ihre eigene Seele. Im letzten Akt bezeichnete sie jener Missionar, den sie zuvor erfolglos zu töten versucht hatte, als »Heldenmädchen« und konstatierte mit Blick auf den Feuerschein: »Um eine Heilige ist der Himmel reicher!«⁷¹

»Zaïda« war Ledóchowskas erstes größeres Werk und in gewisser Weise für mehrere spätere Texte paradigmatisch.⁷² Es weist eine Spannung auf, die für die Repräsentation ›afrikanischer Mütter‹ oder Frauen in den Schriften der *St. Petrus Claver Sodalität* insgesamt charakteristisch war. Während sie diese einerseits als schwach und wehrlose Opfer grausamer Sklavenjäger oder ›unzivilisierter‹ Männer stilisierten, beschrieben sie sie andererseits oft als defizitäre Mütter, die es letztlich nicht vermochten, ihre Kinder zu beschützen oder ›richtig‹ zu

69 Africanus, Zaïda, S. 56.

70 Ebd., S. 57f.

71 Ebd., S. 83.

72 Die Erzählung »Das Scapulier des Sklaven«, die bereits 1891 als Fortsetzungsgeschichte im »Echo aus Afrika« erschienen war, handelte ebenfalls von einer Mutter-Sohn-Beziehung, vereinte mehrere literarische Genres und wurde mehrfach aufgelegt. Maria Theresia Ledóchowska, Das Scapulier der Sklaven. Erzählung aus dem schwarzen Weltteile, Salzburg 1917².

erziehen. Demnach bildeten Frauen und Kinder eine Gruppe besonders hilfsbedürftiger Menschen; eine Annahme, die auf einer bestimmten europäischen Charakterisierung von Frauen und Kindern aufbaute. Beide Gruppen waren einerseits universal gedacht bzw. wurden in den zitierten narrativen Zusammenhängen universalisiert und schlossen damit zunächst alle Frauen und Kinder – unabhängig von kulturellen, ethnischen oder religiösen Markierungen – mit ein. Andererseits wurden ›afrikanische Frauen‹ jedoch mit Verweis auf ihre Hautfarbe, ›Kultur‹ oder ›Religion‹ als eigene Gruppe konstruiert, kategorisiert, ins Verhältnis zu christlichen Europäerinnen gesetzt und abgewertet. Gerade die gesellschaftliche und familiäre Funktion und Ausübung der Mutterrolle wurde an europäisch-christlichen Idealen gemessen. Die Figur der Rasorina verweist auf diese ambivalente und spannungsreiche Charakterisierung afrikanischer Frauen: Sie war zwar grausamen Männern gegenüber macht- und hilflos, jedoch kein unschuldig Opfer. Vielmehr handelte sie aus Eigeninteresse, half den Menschen nicht aus Mitleid, sondern im Gegenzug für Palmwein oder Mehl und agierte zudem als unwissende, selbstsüchtige, schlechte und punktuell ›böse‹ Mutter, deren Läuterung erst einsetzte, als ihre Pläne nicht aufgegangen waren. Mit dieser moralisch ambivalenten Darstellung differenzierte das Drama zwischen ›Kindern‹ und ›Frauen‹. Indem es an das Mitgefühl des Publikums mit un- oder nur bedingt schuldigen Kindern appellierte und die Handlungen der Mutter moralisch verurteilte, knüpfte es auch an das Bild der ›grausamen‹ oder ›unnatürlichen Mutter‹ an, das für die frühen Kampagnen des *Werks der Heiligen Kindheit* bereits herausgearbeitet wurden.

Das *Werk der Heiligen Kindheit* war im späten 19. Jahrhundert ebenfalls sehr aktiv und in der Spendengenesse – gerade im deutschsprachigen Europa – überaus erfolgreich. Die moralische Delegitimierung von Eltern und insbesondere Müttern in China fungierte nach wie vor als wichtiges Element seiner Mobilisierungsschriften. Diese griffen die Schlüsselerzählungen früherer Jahrzehnte über die Aussetzung oder Tötung unschuldiger Kinder auf und reproduzierten sie in Handbüchern, die bis in das frühe 20. Jahrhundert neu aufgelegt wurden. Einzelne Veröffentlichungen legen zudem nahe, dass die moralische Verurteilung ›chinesischer‹ bzw. ›heidnischer‹ Formen von Eltern bzw. Mutterschaft im breiteren Kontext kolonialer und zivilisierungsmissionarischer Diskurse zunahm.⁷³ Ein besonders prägnantes Beispiel hierfür

73 Dies zeigte sich beispielsweise in dem Vortrag »Das Schicksal der Kinder bei den vorchristlichen Heiden«, der 1903 in einer Sammlung von Vortragsskizzen veröffentlicht wurde. Der Text konstatierte zunächst, dass Gott allen Eltern das leibliche und geistige Wohl ihrer Kinder betreffende Pflichten auferlegt habe, um anschließend auszuführen, dass ›heidnische‹ Gesellschaften diese Pflichten jedoch nicht anerkannten, was u. a. zu grausamen Misshandlungen führe. Er schilderte solche Grausamkeiten im Detail und reklamierte, dass »das Los dieser Kinder, namentlich in China, noch ungefähr das gleiche, wie bei den Heiden des Altertums« sei. Meunier, *Das Schicksal*, S. 51-64, hier S. 62. Vgl. außerdem Stornig, *Between*, S. 261-263.

bildete ein Theaterstück für Kinder, das der italienischen Ausgabe der Vereinszeitschrift zufolge auf einem Vereinsfest in Bagnolo (bei Vicenza) 1890 uraufgeführt wurde.⁷⁴ Das Stück wurde von einem Pfarrer verfasst, von einigen Kindern aufgeführt und anschließend in den »Annali dell'Opera della S. Infanzia« verbreitet und somit auch anderen Vereinsniederlassungen zur Verfügung gestellt.

Das Stück bestand im Wesentlichen aus einem Gespräch zwischen fünf Mädchen, die sich über das *Werk der Heiligen Kindheit* unterhielten. Das erste Mädchen erkundigte sich nach dem Zweck des *Werks*, woraufhin ein weiteres Mädchen namens Lodovica antwortete, dass es darum gehe, Jesus zu ehren, indem man Kindern zu Hilfe komme, die dem Tod ausgesetzt waren. Als ihre Freundinnen daraufhin fragten, wo sich diese – dem Tod ausgesetzten – Kinder denn befänden, antwortete ein Mädchen, dass diese in »fernen fernen Ländern von hier« in Afrika und Asien beheimatet seien.⁷⁵ Im Besonderen sei es jedoch das »barbarische« China, so die Ergänzung eines Mädchen namens Celia, wo »sich Tausende und Tausende Kinder befänden, die, von ihren Eltern verlassen, dem Tode preisgegeben« würden.⁷⁶ Damit reproduzierte das Stück nicht nur die Schlüsselerzählung von Bedürftigkeit und ›Rettung‹, die das *Werk* seit seiner Gründung massenhaft verbreitete, sondern es legte sie in den Mund eines jungen, kolonialer Ambitionen unverdächtigen Mädchens. Gleichzeitig erweiterte es die Erzählung, indem es die Handlungen ›zivilisierter‹ Christen und Christinnen mit dem Verhalten »barbarischer« Mütter und Väter kontrastierte. Die jungen Protagonistinnen des Stücks stellten die ›Menschlichkeit‹ chinesischer Eltern explizit infrage: Als ein Mädchen die Gründe für das elterliche Verlassen oder Töten ihrer Kinder aufzählte (und dabei v. a. auf Unglauben und die Ablehnung kranker oder ungewollter Kinder verwies), stellte Lodovica erbost fest »Oh, Barbarei«, um anschließend zu fragen: »Und sind diese Eltern Menschen?«⁷⁷ Die Antwort ist in ihrer Radikalität bemerkenswert:

Ja, sie sind Menschen wie wir, Kinder Adams, aber sie sind Barbaren, sie sind Götzendiener, sie sind keine Christen. Und deshalb kennen sie den wahren Gott nicht, darum leben sie wie die Tiere, und tun schlimmere Dinge als die Tiere, denn die Tiere töten ihre Kinder nicht.⁷⁸

74 O. A., Corrispondenza d'Italia, in: Annali dell'Opera della S. Infanzia 38 (1890), S. 50-64, hier S. 55.

75 Ebd.

76 »Sono particolarmente in Cina, dove quegli abitanti non sono cristiani, ma idolatri. Là in quei paesi barbari si trovano a migliaia e a migliaia i bambini, che, abbandonati dai loro genitori, sono esposti ogni giorno alla morte.« Ebd.

77 »Oh, barbarie! E sono uomini quei genitori?« Ebd.

78 »Sì, sono uomini come noi, figli esse pure d'Adamo; ma sono barbari, sono idolatri, non sono cristiani. E per questo non conoscono il vero Dio, o perciò vivono come le bestie, e fanno cose peggiori delle bestie, perché le bestie non fanno morire i loro figli.« Ebd.

Während die zitierte Aussage geschlechtsneutral formuliert war, geht aus dem weiteren Dialog hervor, dass Mütter im Besonderen gemeint waren. Die weiteren Wortmeldungen thematisierten v. a. bestimmte Annahmen über die Natur und Funktion von Mutterschaft, wobei erneut das Tierreich als Vergleichsfolie herangezogen wurde. Letztlich kamen die debattierenden Mädchen implizit zu dem Schluss, dass Mutterschaft selbst im Tierreich der brutalen Realität Chinas überlegen sei, weil Muttertiere ihre Jungen liebten, umsorgten und nicht verließen. Ein Mädchen namens Maddalena sah dies geradezu als erwiesen an, denn, so ihre Frage in die Runde: »Wann kommt es vor, dass eine Glucke ihre Küken verlässt?«⁷⁹

Das 1890 veröffentlichte Stück zeigt, dass das Prinzip ›Kinder zuerst‹ im *Werk der Heiligen Kindheit* nach wie vor handlungsleitend war. Gleichzeitig deutet es an, dass dieses nicht nur das imaginierte Verhältnis zu ›fernen Kindern‹, sondern auch zu ›fernen Erwachsenen‹ betraf (und im vorliegenden Fall zur Enthumanisierung und Delegitimierung von Eltern bzw. Müttern führte). Schließlich erlaubt das Stück Rückschlüsse auf die Art und Weise, wie als unschuldig markierte Kinder selbst eingesetzt wurden, um das *Werk* und sein spezifisches Programm von Wohltätigkeit und Helfen zu bewerben. Die Tatsache, dass das Stück mit seinen Dialogen eben nicht von erwachsenen Imperialisten oder Missionaren, sondern von jungen Mädchen und zukünftigen Müttern aufgeführt wurde, verstärkte seinen menschen- und besonders seinen kinderfreundlichen Anspruch. Es stand nicht für sich alleine, sondern war in den sozialen und kulturellen Kontext des Vereins eingebunden. Das Stück wurde auf einem Vereinsfest aufgeführt und ging einer Verlosung von Taufnamen voraus, bei der einige Kinder aus Vicenza zu Paten und Patinnen ›geretteter Kinder‹ in China bestimmt wurden. Damit verweist der Dialog auch auf die enge Verflechtung zwischen bestimmten Erzählungen und etablierten Praktiken des Helfens, die in allen untersuchten Vereinen zu beobachten ist. Der Dialog der Mädchen endete nicht mit dem starken Urteil über ›chinesische Mütter‹, sondern nahm eine auf die wohltätige Praxis orientierte Wendung: Die Mädchen diskutierten, was Kinder in Italien tun konnten, um selbst zur ›Rettung‹ hilfsbedürftiger Kinder in China beizutragen.

Bevor die praktische Bedeutung von ›Kinder zuerst‹ in der transnationalen Wohltätigkeit des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts weiter herausgearbeitet werden soll, ist also festzuhalten, dass das Verhältnis der untersuchten Vereine zu ›fernen Frauen‹ – trotz populärer Diskurse, die primär die ›Rettung‹ nichtwestlicher Frauen vor nichtwestlichen Männern im Namen von Zivilisation und kolonialer ›Entwicklung‹ propagierten – letztlich oft ambivalent blieb. Frauen wurden zwar einerseits analog zu Kindern als von Natur aus schwach verstanden und folglich auch als Opfer ›unzivilisierter‹ Männer repräsentiert. Andererseits stilisierten die Werbetexte jedoch Frauen

79 »Quand'è che la chioccia abbandoni i suoi pulcini?« Ebd.

nicht ausschließlich als Opfer, sondern in unterschiedlichem Ausmaß auch als (Mit-)Verantwortliche oder – wie im Fall des *Werks der Heiligen Kindheit* – sogar als wesentliche Verursacherinnen kindlichen Leids. Unschuldige Opferschaft blieb damit Kindern vorbehalten, die weder ihre materielle noch die ihnen zugesprochene religiöse Bedürftigkeit selbst zu verantworten hatten, und somit als eine Gruppe leidender Menschen konstruiert wurden, die des Schutzes europäischer Institutionen in besonderer Weise bedurften. So betrachtet, lässt sich ›Kinder zuerst‹ tatsächlich in den Mobilisierungsschriften festmachen. Daran anschließend stellt sich nun die Frage, inwieweit sich dieses Prinzip auch in der wohltätigen Praxis niederschlug. Anders formuliert: Spendeten Christen und Christinnen in Europa in der Tat bevorzugt für Kinder?

4.2 Die Expansion des ›Loskaufs‹ als wohltätige Praxis

Eine Reihe überlieferter Stellungnahmen zeigt, dass Kinder (bzw. bestimmte Vorstellungen von Kindern) nicht nur in den Spendenaufrufen diverser Vereine, sondern auch in der wohltätigen Praxis eine Rolle spielten. Demnach spendeten Christen und Christinnen in den deutschsprachigen Ländern um die Jahrhundertwende in der Tat tendenziell eher für ›ferne Kinder‹ als für ›ferne Erwachsene‹. Einige katholische Vereine reklamierten, dass der Loskauf von Kindersklaven besonders viele Einnahmen generiere. Entsprechende Einschätzungen sind zum einen von etablierten kinderorientierten Vereinen wie dem *Werk der Heiligen Kindheit* überliefert, dessen Aachner Niederlassung die ›Rettung‹ eines Kinds im späten 19. Jahrhundert mit 21 Mark fest eingepreist hatte. Einem Handbuch von 1895 zufolge zeige sich der Erfolg dieser Praxis deutlich. Durch die von Einzelspendern und -spenderinnen bzw. im Rahmen gezielter Sammlungen finanzierten Loskäufe sei es gelungen, »die Zahl der geretteten Kinder um ein Bedeutendes zu vermehren«.⁸⁰ Während zentrale Dimensionen des transnationalen Loskaufs (v. a. Individualisierung, Marktförmigkeit, Mutualität) bereits an früherer Stelle herausgearbeitet wurden, werden im Folgenden seine Expansion und sein exklusiver Fokus auf Kinder in den Blick genommen. Denn im späten 19. Jahrhundert übernahmen auch altersübergreifend orientierte Initiativen wie das *Werk der Glaubensverbreitung*, die *St. Petrus Claver Sodalität* und die Antisklaverei-Sammlung der Katholischen Kirche den transnationalen Loskauf versklavter Kinder in ihr Repertoire des ›Rettens‹ und ›Helfens‹.

Im *Werk der Heiligen Kindheit* beobachtete man diese Entwicklung allerdings mit Skepsis. In Aachen empfand man sie als unwillkommene Nachahmung

80 O.A., Über die besonderen Gaben, S. 49.

der eigenen Praxis der Spendengenesse.⁸¹ Vereinzelt Briefe legen nahe, dass die Leitung des deutschen Vereinszweigs insbesondere den – als deutschen Zweig des *Werks der Glaubensverbreitung* – ebenfalls in Aachen ansässigen *Franziskus-Xaverius-Verein* entsprechend als Konkurrenz wahrnahm. Direktor Oster zeigte sich in einem Schreiben an den Verwaltungsrat des *Franziskus-Xaverius-Vereins* 1919 verwundert über die Tatsache, dass Letzterer auch »Beiträge für den Kindheits-Verein, an letzter Stelle Beiträge für den Loskauf von Heidenkindern« sammle.⁸² Oster warnte, dass solche Angaben auf Zahlkarten »irreführend und geeignet« seien, »Schwierigkeiten hervorzurufen«.⁸³ Gleichwohl hatte der *Franziskus-Xaverius-Verein* den Loskauf längst als Praxis der Spendengenesse übernommen. Dies führte zu Spannungen, weil es für Spender und Spenderinnen nicht immer eindeutig – oder vielleicht auch gar nicht relevant – war, durch welchen Verein sie de facto ein ›fernes Kind‹ loskauften und zu dessen imaginären Paten oder Patinnen wurden. Für die Vereine selbst war dies jedoch zentral, weil sie ein eigenständiges Profil behalten und keine Einnahmen verlieren wollten.⁸⁴ Im Frühjahr 1919 schlug die Leitung des *Franziskus-Xaverius-Vereins* eine Vereinbarung vor, derzufolge das Alter der Spendenden ausschlaggebend dafür sein sollte, über welchen Verein der Loskauf zu verrechnen bzw. abzuwickeln war. Demnach sollten »Beiträge für den Loskauf von Heidenkindern, die von Personen über 14 Jahren gegeben seien, dem Franziskus-Xaverius-Verein, solche, die von Personen unter 14 Jahren gegeben seien, dem Kindheit-Jesu-Verein zukommen«.⁸⁵ Im *Werk der Heiligen Kindheit*, das sich als die katholische Hilfsorganisation für ›ferne Kinder‹ verstand, zeigte man sich von dem Vorschlag wenig begeistert. Direktor Oster kritisierte, dass die Vereinbarung ohne sein Einverständnis und hinter seinem Rücken kommuniziert worden sei. Er hielt fest, dass es »dem Geber [...] überlassen sein [müsse] zu bestimmen, welchem Verein er seine Almosen zuwenden« wolle.⁸⁶ Offenbar sah Oster das *Werk der Heiligen Kindheit* im kinderorientierten Loskauf gegenüber der Konkurrenz im Vorteil. Für das vorliegende Kapitel ist der Disput deshalb von Bedeutung, weil er andeutet, wie erfolgreich der kinderorientierte Loskauf als Mittel der Spendengenesse de facto war (bzw. als wie erfolgreich er von leitenden Vereinsfunktionären eingeschätzt wurde) und

81 Jansen, Das Päpstliche, S. 57.

82 Archiv des Kindermissionswerks, Copir-Buch 2, 1914-1919, Bl. 362 f., Alois Oster an Verwaltungsrat Franziskus-Xaverius-Verein, 21. 5. 1918.

83 Ebd., Bl. 363.

84 Dies zeigt wiederum, dass die Entwicklung der eigenen Organisation einen wichtigen Faktor bildete, selbst wenn die gesammelten Spenden am Ende in ein und denselben Topf – d. h. in das Budget eines Apostolischen Präfekten oder Vikars – flossen.

85 Archiv des Kindermissionswerks, Copir-Buch 2, 1914-1919, Bl. 470, Alois Oster an Verwaltungsrat Franziskus-Xaverius-Verein, 5. 3. 1919.

86 Ebd.

dass ›ferne Kinder‹ im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert offenbar in der Tat zu besonderen Objekten des wohltätigen Gebens geworden waren.

Dies zeigte sich auch in der *St. Petrus Claver Sodalität*, die den Loskauf ›afrikanischer Sklavenkinder‹ seit ihren Anfängen 1894 nicht nur ins Zentrum mehrerer Erzählungen von Bedürftigkeit und Hilfe gestellt,⁸⁷ sondern auch als feste Praxis in der Genese und Verteilung von Spenden etabliert hatte, wie aus ihrer wichtigsten Druckschrift, dem ›Echo aus Afrika‹ hervorgeht.⁸⁸ Der Loskauf figurierte in der Übersicht der Einnahmen und war zudem in Rubriken wie den ›Vereinsberichten‹ oder dem ›Briefkasten‹ Thema. Offenbar gingen in der Redaktion auch Fragen zu Loskaufpreisen oder -modalitäten ein, denn die veröffentlichten Antworten der *Sodalität* bzw. ihrer Leiterin Ledóchowska waren meist sehr präzise und stellten ein transparentes und unkompliziertes Vorgehen in Aussicht. So hieß es beispielsweise im ›Briefkasten‹ 1891 in Antwort auf die Anfrage eines Priesters aus St. Pölten, Niederösterreich:

Für den Loskauf eines Sklavenkinds zahlt man bei den Weißen Vätern Lavigeries 50 Mk. (circa 30 fl.)[...] Wird aber das Geld nach Kairo gesendet, so muss mindestens 80 Mk. (circa 50 fl.) gerechnet werden, denn am Roten Meer sind die Marktpreise sehr hoch. Wer weniger spendet, wird Taufpathe eines bereits losgekauften Kindes. Ich bin zur Übernahme jedweden Auftrages bereit, und kann denselben infolge directer Beziehungen schnellstens besorgen.⁸⁹

Auch die im ›Echo‹ veröffentlichten Briefe von Lesern und Leserinnen nahmen immer wieder auf den Loskauf Bezug. Die Zeitschrift bot damit zumindest zeitweise die Möglichkeit, entsprechende Akte des zweckgebundenen Gebens öffentlich zu machen. 1891 druckte das ›Echo‹ den Brief eines Mitglieds des *Afrika-Vereins Nikolsburg* (heute Mikulov, Tschechien). Sein Verfasser sei von einem öffentlichen Aufruf ›doch so gerührt‹ worden, dass er im Verein den Sonderantrag initiiert habe, Einnahmen in der Höhe von 30 Kronen ›dem Loskaufe eines N[...]knaben zu widmen, der in der Taufe zu Ehren unseres geliebten Monarchen den Namen ›Franz Josef‹ erhalten soll‹.⁹⁰ Er bat die *Sodalität* um Übermittlung der Summe an die *Weißen Väter* sowie eine ›Bestätigung des Empfangs und Durchführung der Widmung‹. Die Redaktion des ›Echo‹ kommentierte den Brief mit der Anmerkung, dass sie sowohl unmittelbar geantwortet als auch den Wunsch ausgeführt habe:

87 Ledóchowska, Das Scapulier.

88 Vgl. Vera Brantl, Zwischen Anti-Sklaverei und Bekehrung. Die Missionsideologie der Gräfin Ledóchowska unter besonderer Berücksichtigung der Berichte in der Zeitschrift ›Echo aus Afrika‹, Diplomarbeit, Universität Wien 2010, S. 103f.

89 O. A., Briefkasten, in: Echo aus Afrika 3/1 1891, S. 7.

90 O. A., Vereinsberichte, in: Echo aus Afrika 3/5 (1891), S. 37f., hier S. 37.

Zur Stunde ist alles nach Wunsch ausgeführt und konnten wir dem Nikolsburger Vereinsausschusse bereits das verlangte Empfangsschreiben vonseite der algerischen Missionsgesellschaft⁹¹] und Bestätigung der genauen Durchführung d. r. Widmung vorlegen.⁹²

Zudem habe man Lavigerie persönlich (als Ehrenpräsident des *Afrika-Vereins Nikolsburg*) »von diesem Acte opferwilliger Pietät« in Kenntnis gesetzt.⁹³ Weitere Beispiele aus dem »Echo« und anderen Druckschriften könnten an dieser Stelle ergänzt werden. Sie machen deutlich, dass die *Sodalität* den Loskauf durch seine Zeitschrift marktformig bewarb und überdies seit den späten 1890er Jahren ein zunehmend differenziertes Angebot schuf: Einer Werbung zufolge konnte man für eine Spende von 12 Gulden oder 24 Mark ein afrikanisches Kind auf einen bestimmten Namen taufen lassen, für 30 Gulden oder 50 Mark aus der Sklaverei loskaufen und für eine Spende von 60 Gulden oder 100 Mark »adoptieren«. Sowohl für den Loskauf als auch für die Adoption stellte die *Sodalität* den Spendern und Spenderinnen Nachrichten über die betreffenden Kinder in Aussicht.⁹⁴ In der Zusammenschau legen solche Beispiele nahe, dass sich der Loskauf in der *Sodalität* auf Kinder konzentrierte, und zu einem wichtigen Instrument in der Genese und Verteilung von Spenden zwischen Europa und Afrika geworden war.

Seine mobilisierende Bedeutung und sein Anteil am Gesamtvolumen der Spendeneinnahmen lassen sich anhand der Rechenschaftsberichte untersuchen. Da diese sowohl die absolute Höhe der jährlichen Gesamteinnahmen als auch die Höhe der zweckgebundenen Spenden verzeichneten, ermöglichen sie zumindest eine ungefähre Errechnung des Anteils des Loskaufs am Spendenvolumen. Eine Analyse der Berichte aus den Jahren 1905, 1907, 1909, 1913 und 1916 ergibt ein klares Bild (vgl. die Abbildungen 9-12). Der Loskauf – in den Abbildungen als grauer Sektor visualisiert – bildete einen gleichermaßen relevanten wie stabilen Teil der Einnahmen. Die Diagramme zeigen das Gesamtvolumen derjenigen Spendeneinnahmen, die weder räumlich an ein bestimmtes Missionsgebiet noch institutionell an eine bestimmte Missionsorganisation gebunden waren, und insgesamt den größeren Teil der Einnahmen ausmachten. Sie machen deutlich, dass in den untersuchten Jahren mindestens 12 Prozent der Einnahmen dezidiert dem Loskauf gewidmet waren. Dieser Anteil ist erheblich, insbesondere wenn man bedenkt, dass die Zahl der Spendenzwecke insgesamt weiter zunahm, weil die *Sodalität* verstärkt durch spezielle Kampagnen (Zeitschriftenabonnements, Bücherverkäufe, Lotterien, Basare, Vortragsabende etc.) und stets sehr

91 Die *Weissen Väter* wurden hier vermutlich mit Blick auf Lavigeries Amt als Erzbischof von Algier als »algerische Missionsgesellschaft« bezeichnet.

92 O. A., Vereinsberichte, S. 38.

93 Ebd.

94 Eine entsprechende Anzeige erschien auf der Umschlaginnenseite der »Kleinen Afrika-Bibliothek« spätestens ab 1899.

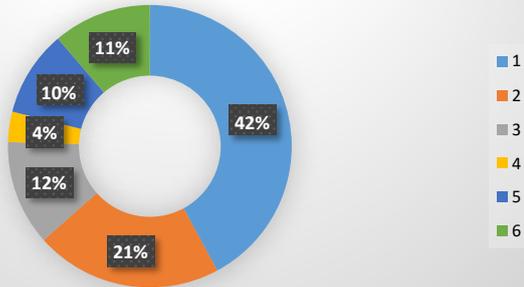
differenziert um Spenden warb. Gleichzeitig verweisen die Diagramme jedoch auch auf die anhaltend große Bedeutung etablierter katholischer Praktiken des Gebens, die in der *Sodalität* humanitär-missionarisch adaptiert und rekonfiguriert wurden. Im Besonderen sticht der hohe Anteil von Einnahmen durch die Beauftragung von Messen ins Auge, der die Spenden für Loskäufe oder zur Milderung von Hungersnöten weit überstieg, obwohl gar nicht eigens dafür geworben wurde. Für die Transnationalisierung der Wohltätigkeit relevant erscheint dabei, dass die Messen auf Wunsch ihrer Auftraggeber bzw. Auftraggeberinnen nicht in der Heimatgemeinde, sondern im geografisch fernen Afrika gelesen werden sollten. Welche Motive, Erwartungen und Hoffnungen Spender und Spenderinnen mit dieser räumlichen Entgrenzung des Gebens verbanden, muss mangels entsprechender Quellen allerdings offenbleiben. Mit Blick auf die Kinderorientierung ist schließlich auf den hohen Anteil der Einnahmen unter dem Stichwort ›Pane di San Antonio‹ (›Antoniusbrot‹) in den Diagrammen zu verweisen. Dabei handelte es sich um eine populäre wohltätige Praxis in der katholischen Kirche, die historisch in enger Verbindung mit der Hilfe für Notleidende stand und in der *Sodalität* erfolgreich mit dem Engagement für ›afrikanische Kinder‹ verknüpft wurde.

Die Expansion des Loskaufs als Instrument der Spendengenesse zeigte sich auch in der katholischen Antisklaverei-Sammlung. Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt, war das Loskaufen von Sklaven und Sklavinnen vielerorts in Afrika eine etablierte missionarische Praxis, die vom Papst selbst beworben und durch die *Propaganda Fide* subventioniert wurde. Trotz vielfacher Kritik an ihren Folgen sowie Verboten in einigen Regionen bzw. Kolonien stellte Rom den Loskauf bis in die 1920er Jahre nicht infrage. Das Festhalten an der Praxis gründete jedoch weniger in ihrem missionarischen Erfolg vor Ort, als in ihrem Ertrag in der Mobilisierung und Genese von Spenden. Überlieferte Spenderbriefe oder Eingangsbelege im Archiv der *Propaganda Fide* zeigen, dass einige Katholiken und Katholikinnen gezielt Gaben für den Loskauf von Kindern übermittelten.⁹⁵ Demnach hatten die von den diversen Vereinen endlos wiederholten Erzählungen über schwache, verlassene und leidende Kinder in Afrika bzw. Asien, die quasi auf eine ›Rettung‹ durch Wohltäter und Wohltäterinnen in Europa ›warteten‹,⁹⁶ ihre Wirkung nicht verfehlt. Einige Spender und Spenderinnen gingen offenbar von der Verfügbarkeit solcher Kinder aus. Unabhängig davon, ob sie dabei an China oder an den afrikanischen Kontinent dachten, fragten sie nicht, ob die von ihnen zur ›Rettung‹ ersehnten Kinder auch real vor Ort existierten. Stattdessen formulierten sie einige klare Wünsche, indem sie die

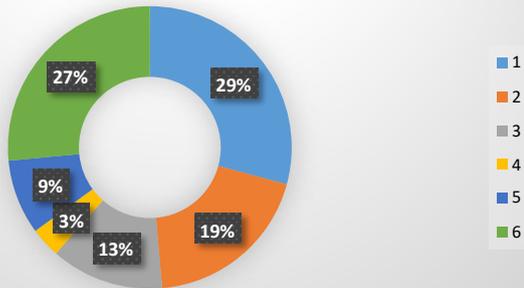
95 So finden sich im Archiv der *Propaganda Fide* einige Briefe ›einfacher‹ Katholiken und Katholikinnen, die über die Behörde Loskäufe beauftragten.

96 Der Topos des ›wartenden Kinds‹ spielt auch in gegenwärtigen Repräsentationen der transnationalen Adoption als Akt des kinderorientierten Helfens eine Rolle. Vgl. Lisa Cartwright, *Photographs of ›Waiting Children‹. The Transnational Adoption Market*, in: *Social Text* 21/1 (2003), S. 83-109.

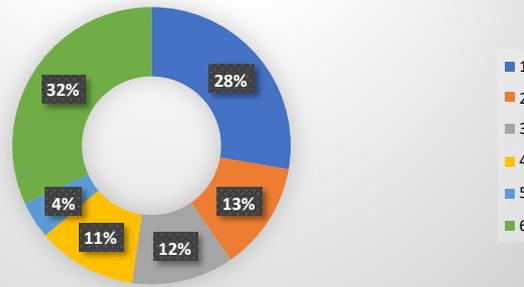
1907 (163 190,87 Kronen)



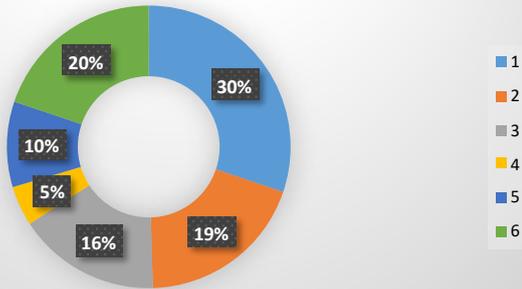
1909 (194 552,07 Kronen)



1913 (467 122,62 Kronen)



1905 (142 097,79 Kronen)



1916 (2 082 886,94 Kronen)

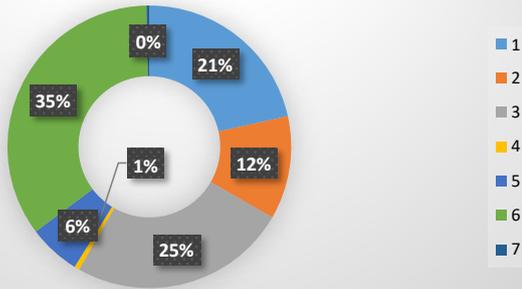


Abb. 9-13: Designierte Spendenzwecke in der *St. Petrus Claver Sodalität*. Farbzuordnung: 1 – Nicht zweckgebundene Spenden, 2 – Messen, 3 – Loskauf, 4 – Kranke, 5 – Antoniusbrot, 6 – Rest (aus Subvereinen, für Seminaristen, Katechisten, für Leprakranke). Nicht berücksichtigt: Spenden für bestimmte Missionen.

Daten basierend auf den Jahresberichten an die Propaganda Fide: APF, N. S., Vol. 340 Bl. 804-810; Vol. 427, Bl. 185-192; Vol. 484, Bl. 173-184; Vol. 540, Bl. 168-180 und Vol 586, Bl. 457-473.

Vereine oder die Propagandakongregation mit dem Loskauf und der christlichen Erziehung eines ›fernen Kinds‹ beauftragten. Vereinzelt überlieferte Dokumente ermöglichen Einblicke in die Durchführung so eines transnationalen Loskaufs als Versuch einer wohlthätigen Intervention.

Die Propagandakongregation bearbeitete beispielsweise 1893 mehrere Aufträge eines Nicolo Sieberg aus Aachen, der als Direktor einer lokalen missionarischen Initiative Schecks zum Loskauf von »Heidenkindern« (»fanciulli pagani«) an das vatikanische Staatssekretariat übermittelt hatte, das dieselben wiederum in mindestens zwei Fällen direkt an die *Propaganda Fide* weiterleitete.⁹⁷ Die Aufträge Siebergs waren stets knapp und direkt formuliert, was wiederum nahelegt, dass alle Beteiligten offenbar klare Vorstellungen davon hatten, wie mit den Geldern administrativ zu verfahren war und was diese letztlich bewirken sollten. So hieß es in einem Schreiben aus dem Staatssekretariat des Heiligen Stuhls an die *Propaganda Fide*: »Herr Nicolo Siebert [...] hat mir über Rom einen Scheck in der Höhe von 79,22 Lire geschickt mit der Bitte drei Heidenkinder loskaufen zu lassen, welche die Namen Agnes, Karl und Franz Xaver erhalten sollen.«⁹⁸ Die *Propaganda Fide* übermittelte den Auftrag (inklusive Scheck und Namenswünsche) an die Lyoner Zentrale des *Werks der Glaubensverbreitung* und dokumentierte jeden Schritt akribisch.⁹⁹ Auch weitere Dokumente zeigen, dass der Loskauf eines ›fernen Kinds‹ in Rom keine ungewöhnliche oder überraschende Angelegenheit war. Im März 1894 fragte ein Finanzbeamter aus Rom die *Propaganda Fide* nach der Anschrift des *Werks der Heiligen Kindheit*. Grund war, dass er gerade ein Testament bearbeitete, das eine Summe für den Loskauf ›chinesischer Kinder‹ (»bambini cinesi«) vorsah.¹⁰⁰

Die katholische Kirche hatte also spätestens um die Jahrhundertwende Strukturen etabliert, die es auch ›einfachen‹ Personen ermöglichten, Menschen in geografisch fernen Regionen auf eigene Initiative durch eine wohlthätige Gabe zu ›helfen‹. Wie dies im Detail funktionierte und welche Deutungen damit einhergingen, lässt sich am Beispiel eines gut dokumentierten Falls von 1913 zumindest in groben Zügen rekonstruieren. Im Januar 1913 schrieb ein Florentiner Pater namens Pius Carraresi an die Propagandakongregation und konstatierte, dass ihn eine »sehr fromme Person« (»un piissima persona«) aus Florenz nach der Möglichkeit gefragt habe, »einen Sklaven im Heidenland loszukaufen« (»di riscattare uno schiavo nelle terre degli infedeli«). Carraresi erkundigte sich nun, was zur Umsetzung so eines Vorhabens zu tun bzw. welche Summe dafür

97 APF, N. S., Vol. 10, Bl. 43-47 sowie 58-61.

98 »Il Sig. Nicolo Sieberg [...] mi ha mandato uno chèque di lire 79,22 sopra Roma colla preghiera di voler far riscattare tre fanciulli pagani ai quali desidera che sieno imposti i nomi di Agnese, Carlo e Francesco Saverio.« Ebd., Bl. 58, Staatssekretariat an Propaganda Fide, II. 7. 1893.

99 Ebd., Bl. 61, Propaganda Fide an Werk der Glaubensverbreitung, 29. 7. 1893.

100 APF, N. S., Vol. 36, Bl. 2, Intendenza di Finanza an Propaganda Fide, 2. 3. 1894.

aufzubringen sei.¹⁰¹ Wenige Wochen später erhielt er Antwort aus Rom. Die Propagandakongregation bestätigte, dass die Realisierung eines Loskaufs durch die Vermittlung eines Präfekten oder Vikars in Afrika umgesetzt werden könne. Weniger konkret fiel hingegen die Antwort auf die Frage nach der erforderlichen Spendensumme aus, da die Preise regional stark variieren würden. Dennoch könne die potenzielle Loskäuferin davon ausgehen, dass etwa 100 Franken oder gegebenenfalls auch weniger reichen würden. Schließlich informierte die *Propaganda Fide* Carraresi, dass die Loskäuferin im Gegenzug für ihre Spende den Taufnamen des Loszukaufenden bestimmen dürfe.¹⁰² Offenbar gab Pius Carraresi die Information rasch weiter, denn nur knapp drei Wochen später schrieb er erneut nach Rom, diesmal mit der Nachricht, dass er ausführlich mit der Florentiner Dame über das Vorhaben und dessen Wichtigkeit gesprochen habe. Er kündigte an, das Geld und die weiteren Angaben inkl. Taufnamen demnächst zu übermitteln. Zudem betonte er, dass es der Wunsch der Frau sei, dass der Akt des Loskaufs oder zumindest die Taufe zu Ostern stattfinde, gab jedoch gleichzeitig selbst zu bedenken, dass dies wohl etwas knapp werde.¹⁰³

Die Propagandakongregation reagierte erneut zügig. Sie versicherte Carraresi, dass die Dame das Geld schicken könne, wann sie möge, und anschließend alles gemäß ihrer Wünsche ausgeführt werde.¹⁰⁴ Die – nicht weiter thematisierte – Datumsfrage bildete offenbar kein Problem, denn die 100 Lire wurden nur wenig später über die Banca d'Italia nach Rom transferiert. Parallel dazu sandte Carraresi einen weiteren Brief nach Rom, in dem er die Wünsche der Spenderin präziserte. Es solle ein – nach Möglichkeit ungefähr 17 Jahre alter – Junge losgekauft und auf den Namen Bruno getauft werden. Carraresi erklärte dies damit, dass die Geberin mit dem Akt des Loskaufs nicht nur »dem Armen etwas Gutes [...] tun« (»far del bene a quel poverino«), sondern außerdem die spirituelle Gesundheit ihres gleichaltrigen Sohnes namens Bruno fördern wolle, der ihr Ein und Alles sei.¹⁰⁵ Da die Dame ihren Sohn über den in seinem Namen getätigten Akt informieren wolle, bat Carraresi zusätzlich um »irgendeinen authentischen Beleg für den Loskauf und die Taufe des Sklaven«.¹⁰⁶ Wenngleich aus den überlieferten Dokumenten nicht hervorgeht, ob die Spenderin jemals einen solchen Beleg oder darüber hinausgehende Informationen über den Jungen erhielt,

101 APF, N. S., Vol. 542, Bl. 353, Pio Carraresi an Propaganda Fide, 8. 1. 1913.

102 Ebd., Bl. 356, Propaganda Fide an Pio Carraresi, 28. 1. 1913.

103 Ebd., Bl. 357f., Pio Carraresi an Propaganda Fide, 21. 3. 1913.

104 »quando e come ella crederà meglio«. Ebd., Bl. 360, Propaganda Fide an Pio Carraresi, 28. 1. 1913.

105 »[...] ma anche die compiere un opera che e per il suo merito soprannaturale e per l sue circostanze di fatto potesse in qualche modo garantire la salute spirituale di un figlio di tale età e di tal nome che unico le rimane nel mondo«. Ebd., Bl. 363f., hier Bl. 364, Pio Carraresi an Propaganda Fide, 21. 2. 1913.

106 »[...] qualche documento comprovante autenticamente la redenzione e il battesimo dello schiavo« [Hervorhebung im Original]. Ebd.

lassen sich dennoch drei relevante Beobachtungen über das weitere Prozedere festhalten. Erstens dankte die *Propaganda Fide* der Dame in einem weiteren Schreiben und bestätigte die Weiterleitung der Loskaufsumme an die *Weissen Väter*.¹⁰⁷ Zweitens übermittelte sie die Summe tatsächlich an deren Prokurator, der sowohl den Eingang und die Herkunft des Gelds als auch den Taufnamen bestätigte.¹⁰⁸ Drittens war die Spenderin aus Florenz mit dem Ablauf offenbar zufrieden: Nur ein knappes Jahr später ging in der Propagandakongregation ein weiterer Brief Carraresis ein, in dem er darüber informierte, dass die Dame erneut ein Sklavenkind – dieses Mal ein junges Mädchen (»una fanciulla schiava«) – loskaufen wolle. Da es sich dieses Mal »nur« um ein Mädchen handelte, ging Carraresi davon aus, dass dieses für weniger Geld zu »retten« sei und die gesparten 80 Lire somit reichen würden.¹⁰⁹

Damit zeigt der Fall, wie eine (imaginierte) wohlthätige Intervention in das Leben eines Kinds im Kontext der katholischen Antisklaverei funktionieren konnte. Die *Propaganda Fide* und ihre vielfachen Verbindungen mit den Pfarreien, Diözesen und den diversen Missionen auf dem afrikanischen Kontinent schuf eine administrativ und zeitlich effiziente Struktur, die es einer Frau im Florenz des frühen 20. Jahrhunderts ermöglichte, das zu initiieren, was sie als die religiöse und materielle »Rettung« eines Jungen im zentralen oder östlichen Afrika deutete und von dem sie sich nicht nur positive Auswirkungen auf das Leben dieses Jungen, sondern auch auf das Leben ihres Sohnes erhoffte, in dessen Namen sie agierte. Gleichzeitig verweist das Beispiel auf die Grenzen des Loskaufs als wohlthätige Praxis über Grenzen. Der mit den Mitteln aus Florenz »gerettete« Bruno war am Ende freilich die Erfindung einer Frau, die offenbar fest davon ausgegangen war, dass in »Afrika« je nach Bedarf hilfsbedürftige Kinder existierten, die Europäer und Europäerinnen wunschgemäß loskaufen, taufen und durch die Hand europäischer Missionare und Missionarinnen zu einer Art Spiegelbild des eigenen Sohnes erziehen lassen konnten. Erwachsene oder andere Bezugspersonen in Brunos Leben kamen in dieser Vorstellung nicht vor.

Damit ermöglicht das Beispiel auch einige vorsichtige Überlegungen zu den Erwartungen, die solche transnationalen Handlungen des Helfens potenziell motivierten und begleiteten. Diese wurden demnach weniger durch umfassendes Wissen über komplexe Zusammenhänge in geografisch fernen Ländern und Gesellschaften, sondern vielmehr durch die einfachen und repetitiven Erzählungen des »Rettsens« und Helfens katholischer Organisationen geprägt. Ferner spielte der kulturelle und soziale Kontext der Gebenden eine wichtige Rolle. So wurden Sklavinnen im frühen 20. Jahrhundert – anders als von Carraresi und der Florentiner Spenderin vermutlich vor dem Hintergrund europäischer

107 Ebd., Bl. 366, Pio Carraresi an Propaganda Fide, 21. 2. 1913.

108 Ebd., Bl. 362, Prokurator Weiße Väter an Propaganda Fide, 8. 3. 1913.

109 Ebd., Bl. 367 f., Pio Carraresi an Propaganda Fide, 10. 1. 1914.

Geschlechterbeziehungen gedacht – nicht für geringere Summen gehandelt als Sklaven; in manchen Regionen Afrikas war vielmehr das Gegenteil der Fall.¹¹⁰ Damit legt das Beispiel nahe, dass sich die Bedeutung solcher Akte des Gebens nicht in den narrativen Welten der diversen Organisationen und ihrer Berichte erschöpften. Das jeweilige kulturelle und soziale Umfeld, familiäre Beziehungen, Vorstellungen von guter Mutterschaft sowie Glaubensdimensionen spielten ebenfalls wichtige Rollen. Letztlich erklärte die Florentiner Spenderin ihren Wunsch, einen Jungen loszukaufen und zu taufen, mit der Sorge um das (spirituelle) Wohlergehen ihres eigenen Sohnes.

Dass solche Erwartungshaltungen in Europa den komplexen Sachlagen in den Zielregionen wohlthätiger Interventionen nicht gerecht wurden, zeigt ein weiteres Beispiel eines Mädchens, das Anfang der 1890er Jahre in Bengasi (Libyen) im Auftrag eines Spenders bzw. einer Spenderin in Italien losgekauft werden sollte. Einem Brief an die *Propaganda Fide* zufolge kaufte der dortige Vizepräfekt auf den Impuls einer »frommen Person« (»una pia persona«) eine »kleine Schwarze« (»una piccola moretta«) los und platzierte sie bei Ordensfrauen zur katholischen Erziehung,¹¹¹ musste das Mädchen jedoch bereits wenig später an den Pascha übergeben, der gegen das Vorgehen protestiert hatte. Die Behandlung des Falls durch die kirchlichen Behörden zwischen Libyen und Rom zeigt, wie realitätsfern »einfache« Erzählungen vom Loskauf sowie die damit verknüpften Erwartungen an eine bestimmte Zukunft vermeintlich ›geretteter‹ Kinder letztlich waren. Da sich der Präfekt mit dem Loskauf explizit gegen die Wünsche lokaler Autoritäten gestellt hatte, schaltete sich ferner das französische Konsulat (das als Protektor der Mission agierte) ein und forderte ihn dazu auf, das Mädchen freizugeben. Wenngleich der kirchliche Leiter vor Ort, der Apostolische Präfekt Carlo da Borgo Givi, daraufhin dem Vizepräfekten geschrieben und die Herausgabe des Mädchens angeordnet hatte, sah er offenbar trotzdem die Notwendigkeit, die Angelegenheit mit der *Propaganda Fide* abzuklären.¹¹²

Interessanterweise legte die *Propaganda Fide* den Brief aus dem heutigen Libyen nicht einfach nur zu den Akten. Stattdessen stellte sie einige Rückfragen zu den genauen Umständen, der Begründung des Paschas, der rechtlichen Lage vor Ort und zum Alter des Mädchens.¹¹³ Carlo da Borgo antwortete sechs Tage später mit einem ausführlichen Schreiben, aus dem hervorgeht, dass sich die Situation vor Ort komplex gestaltete und eine wohlthätige bzw. ›helfende‹ Intervention in Form eines Loskaufs am Ende nicht umsetzbar war. Er erklärte, dass

110 Für einen vergleichenden Blick auf die Preise für Sklaven und Sklavinnen im transatlantischen Handel und dem Sklavenhandel durch die Sahara vgl. Paul E. Lovejoy/David Richardson, *Competing Markets for Male and Female Slaves. Slave Prices in the Interior of West Africa, 1780-1850*, in: *International Journal of African Historical Studies* 28/2 (1995), S. 261-293.

111 APF, N.S., Vol. 20, Bl. 201, Carlo da Borgo a Givi an Propaganda Fide, 7. 10. 1893.

112 Ebd.

113 Ebd., Bl. 200, Propaganda Fide an Carlo da Borgo a Givi, 21. 10. 1893.

der öffentliche Sklavenhandel in Tripolitanien nominell bereits seit Langem abgeschafft worden war, weswegen keinerlei Gesetze oder Regeln für den Menschenhandel mehr existierten.¹¹⁴ Im Geheimen bestehe er jedoch weiter; Menschen würden aus dem Landesinneren an die Küste geschmuggelt und dort verkauft, verschenkt oder verschickt (»auch nach Konstantinopel«).¹¹⁵ Gleichzeitig berichtete der Präfekt jedoch von vielfältigen abolitionistischen Aktivitäten vor Ort. Der britische Konsul zertifizierte allen Sklaven und Sklavinnen, die er entdeckte, die Freiheit, woraufhin ihnen niemand mehr etwas anhaben könne (»nessuno li poteva più toccare«). Außerdem hätten die Kongresse in Brüssel und Paris sowie die Gründung diverser Antisklaverei-Komitees die Situation verändert, weil das (der Kirche nahestehende) römische Komitee Agenten in Tripolis und Bengasi stationiert habe.¹¹⁶ Carlo da Borgo erklärte, dass er bereits vom früheren Präfekten der *Propaganda Fide* zur Kooperation angewiesen worden sei, ohne dabei die örtlichen Behörden zu kompromittieren. Sklaven und Sklavinnen sollten demnach nicht mehr losgekauft, sondern über die Agenten und Konsulate in Freiheit gebracht werden. Der katholische Vizepräfekt in Bengasi sei zwar über diese Vereinbarungen informiert gewesen, habe sich jedoch darüber hinweggesetzt, indem er die Sklavin trotz alternativer Möglichkeiten zu ihrer Befreiung gekauft habe. Dies wiederum habe zum Protest der Behörden geführt; der Pascha habe kritisch gefragt, wie die Mission dazu komme, trotz bestehender Verbote Sklaven zu kaufen. Den eigentlichen Grund für die Rückforderung der Sklavin sah Carlo da Borgo allerdings in dem Umstand, dass es sich bei dem Mädchen um eine Muslima handelte, die auch als solche erzogen werden sollte. Er zeigte sich insgesamt über das Vorgehen seines Vizepräfekten verärgert und fürchtete, dass der Mission deswegen die »ein oder andere Unannehmlichkeit« (»qualche molestia«) bevorstehe.¹¹⁷ Während der Briefwechsel gar nicht auf die Person der Sklavin oder ihr (weiteres) Schicksal einging, zeigt er, dass die »einfache« und für viele Spender und Spenderinnen offenbar handlungsleitende Vorstellung vom Loskauf als effektive Hilfe für geografisch ferne Kinder eine Illusion war, deren Erfolg auf die Spendenwerbung beschränkt war.

Ähnlich verhielt es sich auch in der kinderorientierten Wohltätigkeit für China. Während auch hier die »Rettung« einzelner Kinder durch den Freikauf und die Taufe in der Spendenpraxis weiterhin präsent war, äußerten sich Ver-

114 Ähnlich formulierte es auch ein Schreiben vom März 1920 aus Khartum. Da keine Loskaufmöglichkeit existiere, könne man die Menschen nur noch aus »der Gefangenschaft des heidnischen Unglaubens« (»dalla servitù della superstizione pagana«) befreien. APF, N. S., Vol. 653, Bl. 128 f., Franz Xaver Geyer an Propaganda Fide, 8. 3. 1920.

115 APF, N. S., Vol. 20, Bl. 199 und 203, hier Bl. 199, Carlo da Borgo a Giovanni an Propaganda Fide, 27. 10. 1893.

116 Zur *Società Antischivistica d'Italia* vgl. Ribì-Forclaz, Humanitarian, S. 23–28.

117 APF, N. S., Vol. 20, Bl. 199 und 203, hier Bl. 203, Carlo da Borgo a Giovanni an Propaganda Fide, 27. 10. 1893.

antwortliche vor Ort auch kritisch. Ein interessantes Beispiel hierfür ist die Intervention eines Priesters namens Jacob Foú, der sich im September 1894 aus dem Vikariat Sichuan-Ost an die *Propaganda Fide* wandte.¹¹⁸ In einem auf Latein verfassten Schreiben stellte er sich zunächst als Konvertit vor, den Gott zum Dienst in der Kirche berufen hatte und der 1873 zum Priester geweiht worden war, bevor er zu seinem eigentlichen Anliegen, dem Stand der Kinderwohlfahrt in seiner Provinz, überging. Foú unterstrich seine Wertschätzung für die Aktivitäten des *Werks der Heiligen Kindheit* »zum Wohle der ungläubigen Waisen«, gab jedoch gleichzeitig zu bedenken, dass diese potenziell den »Neid der gläubigen Kinder« auf sich zögen, denen das *Werk* die Unterstützung versage. Folglich sei ihm schon vor Langem ein Gedanke gekommen, so Foú: »Wie gut wäre es, wenn irgendeine Gesellschaft gegründet würde zum Schutze jener Waisen?«¹¹⁹ Denn anders als die nichtchristlichen Kinder, die durch das *Werk* Aufnahme und Versorgung fänden, existiere keine vergleichbare Einrichtung für Kinder aus armen katholischen Familien, was Foú selbst als Missstand empfand, wie er in dem Schreiben ausführlich darlegte.

Demnach habe er sich Gedanken darüber gemacht, wie die erforderlichen Mittel für eine solche wohlthätige Initiative aufzubringen waren. Offenbar mit Erfolg, denn Foú zufolge erklärte sich sein – ebenfalls zum Katholizismus konvertierter – Bruder nach vielem Bitten dazu bereit, ein solches Vorhaben mit einer »beachtlichen Summe« zu unterstützen. Allerdings habe ihn sein Bruder gebeten, so Foú, wegen einer familiären Angelegenheit zunächst für einige Zeit nach Hause zu kommen – eine Option, die er gerne ergriffen habe, um die Gründung einer wohlthätigen Einrichtung für katholische Kinder voranzutreiben. Obwohl der zuständige Bischof Foú zwar nach längerem Hin und Her die Reiseerlaubnis erteilte, habe er ihm gleichzeitig verboten, über die geplante wohlthätige Initiative zu verhandeln. Damit waren Foús Pläne gestoppt, denn der kirchlich gebotene Gehorsam verhinderte weitere Aktivitäten. Allerdings gab er nicht auf, sondern fragte in Rom nach, warum die Finanzierung einer wohlthätigen Initiative in China nicht erlaubt wurde:

Warum wird das Geld aus Europa, das mit so großer Weitsicht der Kirche gesammelt wurde, mit so großem Verlangen erwartet wird und mit so großer Sorgfalt über die Meere geschickt wird, von der Mission so freudig empfangen zu guten Werken: während jedoch zum selben Ziele – es handelt sich hier um eine leicht zu beschaffende Summe – vom Vorsteher der Mission verwehrt wird, dass Erwähnung geschehe.¹²⁰

118 APF, N. S., Vol. 58, Bl. 33 f., hier Bl. 33, Jacob Foú an Propaganda Fide, 1. 9. 1894.

119 »Quam bonum foret, si qua societas fundaretur in tutelam istorum orphanorum?« (Übersetzung: Florian Battistella). Ebd.

120 »[...] cur pecunia ex Europa, tantā Ecclesiæ provisione collecta, tanto desiderio expectata tantā curā trans mare missa, recipiatur tam lætanter a Missione in bona opera: dum autem in eumdem [sic!] finem, agitur de summa præsentis facilius

Jacob Foué verwies auf ungleiche Machtverhältnisse und die Dominanz des europäischen Vorstehers der Mission in der Verteilung externer Spendengelder. Im Vikariat Sichuan-Ost bestimmte der Apostolische Vikar, der französische Bischof Célestin-Félix-Joseph Chouvellon (1849-1924), über die Verausgabung der Mittel. Chouvellon folgte dabei offenbar einer christlichen Bekehrungslogik; er privilegierte ganz im Sinne des *Werks der Heiligen Kindheit* die Aufnahme nicht-christlicher Kinder, was die Taufzahlen steigerte und die ›Rettung‹ von Seelen privilegierte. Foué kritisierte diese Herangehensweise, indem er erklärte, warum in China gerade arme katholische Kinder »besonderen Mitleids würdig« seien. Viele Christen und Christinnen seien von Armut betroffen, woraus sich große Gefahren für ihre Kinder ergäben. Wenngleich arme katholische Eltern ihre Kinder aus Glaubensgründen nur sehr selten töten würden, komme es doch vor, dass sie diese aus Not vernachlässigten, nicht ausreichend versorgten, aussetzten oder verhungern ließen. Darüber hinaus sei die Situation vor Ort für arme oder verwaiste katholische Kinder schlimmer als für nichtkatholische, weil diese oft keine Aufnahme in existierenden »heidnische[n] Gesellschaften oder Waisenhäuser[n]« erführen bzw. eine solche Lösung aus religiösen Gründen nicht vertretbar sei. Schließlich konstatierte der Priester, dass »unkundige Arme« ihre Söhne oder Töchter möglicherweise an Andersglaubende verkauften bzw. adoptieren ließen. Es komme deshalb immer wieder zu Zwischenfällen, in denen Priester machtlos seien, so Foué, weil keine Einrichtungen für katholische Kinder existierten. Deshalb wandte er sich – laut eigener Aussage mit der Unterstützung mehrerer Priester vor Ort – direkt an Rom und bat entweder um die Sanktionierung einer lokalen Gründung oder die Initiierung eines größeren Werks zu diesem Zweck.¹²¹ In Rom schienen Foués Argumente zunächst durchaus zu überzeugen. Präfekt Ledóchowski schrieb Chouvellon und forderte ihn auf, Foués Vorhaben unter der Voraussetzung zu genehmigen, dass dessen Angaben der Wahrheit entsprächen.¹²²

In Rom entstanden allerdings schon bald erhebliche Zweifel an der Darstellung Jacob Foués. Dessen Vorgesetzter in China zeigte sich von den Vorwürfen überrascht. Bischof Chouvellon zufolge hatten weder Foué noch andere chinesische Priester ihm gegenüber je von der Idee einer Gründung einer eigenständigen Hilfsorganisation für arme katholische Kinder gesprochen. Zudem entspreche Foués Darstellung nicht der Wahrheit; die Katholiken und Katholikinnen des Vikariats seien vielmehr »froh und stolz[,] eine kinderreiche Familie zu haben[,] die sie als eine Segnung Gottes« betrachten würden.¹²³ Foué

procuranda, ab Antistite Missionis prohibeatur, ne fiat mentio. Quanquam [sic!] hic discussionem non patitur conditio, nec convenit de Superiore aliquid judicare.« (Übersetzung Florian Battistella). Ebd.

121 Ebd.

122 Ebd., Bl. 35-37, Propaganda Fide an Célestin-Félix-Joseph Chouvellon, II. 12. 1894.

123 »Nos chrétiens sont heureux et fiers d'avoir une nombreuse famille qu'ils regardent comme une bénédiction de Dieu.« Ebd., Bl. 38, Célestin-Félix-Joseph Chouvellon an Propaganda Fide, 9. 3. 1895.

stunden zudem ausreichend kirchliche Mittel zur Finanzierung wohltätiger Initiativen zugunsten armer Kinder in seinem Bezirk zur Verfügung. Der Bischof versicherte der Propagandakongregation, dass seine Mission gerade in Zeiten von Lebensmittelknappheit alles daransetze, die bedürftigen Kinder des Vikariats zu versorgen. Dies werde auch bemerkt, denn, so Chouvellon: »Die Heiden bezeichnen die Neubekehrten aus Eifersucht oft als religiöse Esser, weil sie wissen, dass unsere Christen nicht an Hunger sterben müssen.«¹²⁴ Während an dieser Stelle nicht eruiert werden kann, ob überhaupt eine der beiden Darstellungen zutrif, so erscheinen doch gerade der Dissens und die abweichenden Darstellungen relevant. Obwohl Hungersnöte im China des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts keine Seltenheit waren und auch die katholische Bevölkerung und ihre Einrichtungen betrafen, ging die *Propaganda Fide* nicht auf diese Frage ein. Stattdessen folgte sie der Darstellung des französischen Bischofs und wies Fou mit scharfen Worten zurecht.¹²⁵ Insgesamt wird aus dem Beispiel ersichtlich, dass die Deutung von Bedürftigkeit und Hilfe erheblich abweichen konnte und analog zu grenzübergreifenden Spendenflüssen im transnationalen Raum verhandelt wurde. Dabei erwiesen sich ungleiche Machtbeziehungen als ein zentraler Faktor, denn die Entscheidung, wer als (besonders) bedürftig galt und welchen Gruppen effektiv welche Mittel zukommen sollten, wurde von Europäern getroffen. Gleichwohl geht aus dem Beispiel hervor, dass sich ein Priester immerhin an die oberste zuständige Behörde in Rom wandte, um seine Zweifel an einem in der Spendenwerbung sehr erfolgreich etablierten Modell des ›Rettens‹ und Helfens auszudrücken.

In der Gesamtschau zeigen die vorgestellten Beispiele, dass das Prinzip ›Kinder zuerst‹ in der wohltätigen Praxis Niederschlag gefunden hatte. Die Expansion des kinderorientierten Loskaufs in katholischen Organisationen und sein Erfolg in der Spendengesehe wurden von Vereinsleitungen registriert und kommentiert. Die Beispiele lassen ferner erkennen, dass dieser Erfolg zum einen wesentlich auf den herausgearbeiteten Spezifika des transnationalen Loskaufs (v. a. Individualisierung, Kommodifizierung, Mutualität, Quantifizierbarkeit etc.) basierte. Zum anderen lag jedoch auch auf der offenbar weit verbreiteten Annahme einer massenhaften Verfügbarkeit ›geeigneter‹ Kinder, die dem Vernehmen nach ›gerettet‹ bzw. – je nach Bedürfnis der spendenden Personen – getauft, losgekauft oder längerfristig unterstützt und christlich erzogen werden sollten. Schließlich lassen die Beispiele eine gewisse Selbstverständlichkeit in der Deutung des Loskaufs als Praxis der transnationalen Wohltätigkeit erkennen, die von den Vereinen und ihren Unterstützerkreisen geteilt wurde. Diese Selbstverständlichkeit hatte jedoch wenig mit der Situation junger Menschen in den jeweiligen Ländern oder Regionen zu tun, sondern gründete vielmehr auf einem

124 »[...] les païens qui par jalousie appellent nos néophytes des Mangeurs de Religion, savent bien que nos chrétiens ne sont pas exposés à mourir de faim.« Ebd.

125 Ebd., Bl. 41 f., *Propaganda Fide* an Jacob Fou, 3. 6. 1895.

Set von Vorstellungen, Annahmen und Erwartungen. Um Letztere analytisch besser zu fassen, wendet sich der folgende Abschnitt den von den Vereinen verbreiteten Lebensgeschichten ›ferner Kinder‹ zu, die mit Blick auf die Darstellungen von kindlichem Leid und wirksamer Hilfe analysiert werden. Es wird zunächst anhand eines Beispiels gezeigt, dass diese Erzählungen stereotype Vorstellungen von einem defizitären Kindsein in ›Afrika‹ verbreiteten, während sie andererseits mit einem spezifischen, als europäisch-christlich markierten Ideal von Kindheit (im Singular) operierten, das für das Verständnis von effektiver Hilfe längerfristig relevant bleiben sollte.¹²⁶

4.3 Biografische Repräsentationen von Leid und Hilfe

Eine Biografie, die im Kontext der afrikaorientierten Wohltätigkeit in Europa erzählt, gedruckt und verbreitet wurde, war die des Daniel Sorur Pharim Den (1859-1900), eines ehemaligen Sklaven aus dem heutigen Südsudan, dessen ›Rettung‹ und späterer Lebensweg in engem Zusammenhang mit der Zentralafrikanischen Mission und ihrem damaligen Leiter – dem Veroneser Priester und Missionar – Daniele Comboni stand. Das frühe Leben des Daniel Sorur Pharim Den, der mehrfach nach Europa reiste, (autobiografische) Texte verfasste und schließlich selbst die Priesterweihe erhielt, wurde für ein europäisches Publikum erzählt und zur Mobilisierung von Unterstützung genutzt. Im Zentrum stand dabei ein ›Erfolgsnarrativ‹, das nicht nur Daniel Sorur Pharim Dens Weg vom Sklavenjungen zum Missionar vermittelte, sondern auch den Anteil Combonis und seiner Einrichtungen an der ›Rettung‹ des Jungen und seiner Erziehung, Ausbildung und Anleitung hervorhob.¹²⁷ Doch bevor eine – zur Förderung des *Werks der Heiligen Kindheit* veröffentlichte – Biografie vorgestellt und analysiert wird, sollen einige Eckdaten aus dem Leben von Daniel Sorur Pharim Den zusammengefasst werden. Die folgende Darstellung bezieht

126 Einige Sozialwissenschaftler und Sozialwissenschaftlerinnen argumentierten, dass auch die UN-Kinderrechtskonvention (1989) auf einem singulären und im Kern westlichen Ideal von Kindheit basiere und standardisierte Vorstellungen von sozialem Fortschritt und kindlicher Entwicklung referenziere. Für einen Überblick über diese Kritik vgl. Sinervo/Cheney, *NGO Economies of Affect*. Für afrikanische Perspektiven vgl. Afua Twum-Danso Imoh, *From the Singular to the Plural. Exploring Diversities in Contemporary Childhoods in Sub-Saharan Africa*, in: *Childhood* 23/3 (2016), S. 455-468.

127 Giuseppe Beduschi, *Il Rev. P. Daniele Sorur, nero della tribu dei Denka, missionario dell’Africa Centrale*, in: *Nigrizia* 18 (1900), S. 27-29, 44-45 und 74-75; Josef Zapletal, *Daniel Sorur Pharim Den. Die Geschichte eines schwarzen Priesters den kleinen Teilnehmern am Werke der heil. Kindheit erzählt*, Graz 1889². Auch neuere Biografien operieren mit so einem Narrativ: Giacomo Ghedini, *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa, vita e scritti di Daniele Sorur Pharim Den (1860-1900)*, Rom 2020.

sich wesentlich auf die Arbeit der Historikerin Eve M. Troutt Powell, die seine Lebensgeschichte als (ehemaliger) Sklave auf Basis veröffentlichter und unveröffentlichter Quellen und unter Einschluss von Daniel Sorur Pharim Dens autobiografischen Erzählungen rekonstruierte.¹²⁸

Sorur Pharim Den war Dinka und kam aus dem Südsudan, wo er nach dem Tod seines Vaters im Alter von zwölf Jahren von Sklavenhändlern gefangen genommen und verschleppt wurde. Auch seine Schwestern und seine Mutter gerieten in Gefangenschaft. Seine Schwestern sollte er niemals wiedersehen. Zu seiner Mutter behielt er zunächst Kontakt, da beide nach El Obeid (al-Ubayyid, im heutigen Sudan) gebracht und später an denselben Mann, einen Kamelhändler namens Abdulah Wad Dafa'ala, verkauft wurden. Doch ihre Wege trennten sich, als Sorur Pharim Den 1873 in eine Niederlassung der Zentralafrikanischen Mission fliehen konnte. Seiner Autobiografie zufolge hatte ihm Comboni selbst (der neben mehreren afrikanischen Dialekten auch etwas Dinka sprach) das Tor geöffnet, was sein Leben nachhaltig verändern sollte. Der Junge blieb trotz mehrfacher Interventionen seines ehemaligen Besitzers bei der Mission. Sowohl sein ehemaliger Besitzer als auch die Missionare erkannten in ihm einen sehr talentierten Jungen. Er begleitete Comboni nach Khartum, wo er u. a. Italienisch und Arabisch studierte und auf den Namen Daniel getauft wurde; eine Wahl, die Troutt Powell als Ausdruck einer tiefen Freundschaft zwischen den beiden Männern interpretierte.¹²⁹ Der Theologe Marc Nikkel beschrieb die Beziehung hingegen stärker vertikal als eine Vater-Sohn Beziehung. Nikkel zufolge sah Comboni den Jungen als seinen Adoptivsohn, während Letzterer den älteren Missionar v. a. als seinen Befreier und Vater betrachtete.¹³⁰ Sowohl Troutt Powell als auch Nikkel betonten, dass Comboni den Jungen fortan protegierte und dabei auch auf seine guten Verbindungen nach Rom und zu Pius IX. zurückgriff. Als der Papst 1875 anbot, zwei junge Männer aus dem Sudan in das *Collegio di Propaganda* in Rom aufzunehmen, reiste Comboni mit dem inzwischen Sechzehnjährigen und einem weiteren Jungen namens Arturo Morzal über Kairo und Triest nach Verona, wo Daniel Sorur Pharim Den zunächst ein weiteres Jahr studierte, bis er schließlich in das elitäre Seminar aufgenommen wurde. Während dieser Zeit erlebte er Combonis Weihe zum Bischof von Khartum und unternahm mehrere Reisen. Daniel Sorur Pharim Den studierte anschließend sechs Jahre in Rom, bevor er nach Beirut ging, wo er drei Jahre an einer Jesuitischen Einrichtung Italienisch und Französisch lehrte. Seit seiner Rückkehr nach Kairo war er in einer Missionsschule tätig und wurde

128 Eve M. Troutt Powell, *Tell This in My Memory. Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, Stanford 2012, S. 171-183.

129 Ebd., S. 172. Troutt Powell zufolge konnte der 1881 verstorbene Comboni nicht mehr an Daniel Sorur Pharim Dens Weihe zum Priester in Kairo teilnehmen. Ebd., S. 175.

130 Marc Nikkel, Daniel Sorur Farim Deng. »Comboni's Adoptive Son«, in: Andrew C. Wheller (Hrsg.), *Announcing the Light. Sudanese Witnesses to the Gospel*, Limuru 1998, S. 43-45, hier S. 45.

unter großer Anteilnahme der lokalen Bevölkerung zum Priester geweiht. Auch seine weiteren Stationen verweisen auf ein hohes Maß an Engagement und Mobilität: Daniel Sorur Pharim Den ging 1888 in den Sudan, wo er jedoch wegen der Erhebung der Mahdisten nicht bleiben konnte. Erneut in Europa, unternahm er zur Zeit des Höhepunkts der afrikaorientierten Antisklaverei-Bewegung zusammen mit dem Priester und Afrikamissionar Franz-Xaver Geyer (1859-1943) eine Agitationsreise, um Spenden für die Sudanmission zu sammeln. Geyer war in der afrikaorientierten Wohltätigkeit im deutschsprachigen Europa kein Unbekannter; er hatte in den Zeitschriften des *Vereins zur Unterstützung der armen N[...]kinder* und der *St. Petrus Claver Sodalität* Beiträge veröffentlicht.¹³¹ Zusammen mit Geyer bereiste Daniel Sorur Pharim Den Teile Österreich-Ungarns, des Deutschen Reichs und der Schweiz, bevor er nach Kairo ging, wo er – abgesehen von einer krankheitsbedingten Reise nach Österreich – bis zu seinem Tod am 11. Januar 1900 lebte und arbeitete. Troutt Powell zufolge verstarb Daniel Sorur Pharim Den »in the arms of another famous priest, Father Ohrwalder, who had been a prisoner of the Mahdi for years«, eine Darstellung, die seine enge Bindung an die Sudanmission betonte.¹³²

Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert erschienen mehrere biografische Erzählungen von Daniel Pharim Dens Leben, der auch selbst einige Schriften hinterließ. Nicht nur die Vereine im Umfeld von Combonis Veroneser Institut veröffentlichten seine Lebensgeschichte,¹³³ auch ein Autor des *Werks der Heiligen Kindheit* griff sie auf. Der österreichische Priester und Autor Josef Zapletal (1839-1897) legte in den späten 1880er Jahren eine Biografie für Kinder vor, deren Verkaufserlös der Vereinsniederlassung in der steirischen Diözese Seckau zugutekommen sollte.¹³⁴ Besonderes Augenmerk legte Zapletal auf Daniel Sorur Pharim Dens Kindheit im Südsudan, wo er bereits in jungen Jahren nicht nur Versklavung und »Rettung«, sondern auch das erfahren hatte, was der Verfasser in stark generalisierenden Begriffen als eine Art »afrikanischer Normalität« repräsentierte.

Josef Zapletal, der Daniel Sorur Pharim Den eigenen Angaben zufolge auch persönlich getroffen hatte und dieses Zusammentreffen als »Ehre und Freude« bezeichnete,¹³⁵ begann seine Erzählung mit einer Darstellung der Gegebenheiten

131 Franz Xaver Geyer, Die N[...]knaben Mansur und Morsal, in: Bericht des Vereins zur Unterstützung der armen N[...]kinder in der central-africanischen Mission 42/1 (1895), S. 30-44; o. A., Kleinere Missionsnachrichten, in: Echo aus Afrika 8/3 (1896), S. 45 f., hier S. 46.

132 Troutt Powell bezieht sich auf eine Publikation aus dem Umfeld der Comboni-Missionare. Troutt Powell, Tell This, S. 175. Einer anderen Erzählung zufolge verstarb Daniel Sorur Pharim Den 1899 im Sudan. Nikkel, Daniel, S. 45.

133 Beduschi, Il Rev. P. Daniele Sorur.

134 Zapletal, Daniel, Titelblatt.

135 Josef Zapletal, Vorwort zur zweiten Auflage, in: Ders., Daniel Sorur Pharim Den. Die Geschichte eines schwarzen Priesters den kleinen Theilnehmern am Werke der heil. Kindheit erzählt, Graz 1889², S. 1-4, hier S. 1.

im südlichen Sudan. Die Dinka beschrieb er als »kohlschwarze Völkerschaften oder Stämme«, die von Ackerbau und Viehzucht lebten. Zudem ging er einleitend auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rollen der Kinder ein, die ihre Eltern beim Weiden von Rindern, Schafen und Ziegen unterstützten. Ihr Leben, so Zapletal, spielte sich vor allem im väterlichen Haus ab, das »wie ein großer Zuckerhut« aussehe und mit seinen kleinen Fenstern und Türen keinerlei Annehmlichkeiten biete.¹³⁶ Der Verfasser charakterisierte die Dinka einleitend als »arm« und setzte ihre Situation in Relation zu den Lebenswelten seiner jungen Leser und Leserinnen in Österreich: »Arme, arme Leute! Und du mein Kind bist oft so unzufrieden, wenn das Bett nicht weich genug ist!«¹³⁷ Darüber hinaus gab er zu bedenken, dass die Dinka ihren Kindern »die sechs mittleren Zähne des Unterkiefers« herausbrächen, damit diese die Sprache leichter sprechen könnten.¹³⁸ Kurzum: Zapletal lud seine jungen Leser und Leserinnen schon einleitend dazu ein, die Kinder der Dinka zwar einerseits als junge Menschen mit ähnlichen Bedürfnissen wie sich selbst zu betrachten, deren Situationen jedoch andererseits stark von dem abwich, was in Europa als »Kindheit« idealisiert wurde.

Diese einleitende Darstellung bildete den Hintergrund für die Erzählung von Daniel Sorur Pharim Dens frühem Leben, die zwar in einem nichtchristlichen Elternhaus stattgefunden habe, jedoch durchaus von liebevoller Fürsorge geprägt gewesen sei. Insbesondere seine Mutter habe, »obschon sie eine Heidin war«, ihre Kinder »auf das zärtlichste geliebt«.¹³⁹ Gleichwohl macht Zapletal deutlich, dass der junge Sorur Pharim (wie alle Dinka-Kinder) unter erheblichen Defiziten zu leiden hatte. Im Besonderen verwies er auf die aus seiner Sicht mangelhafte Erziehung und Bildung, die sich auf den Umgang mit Rindern, das Bestellen der Felder und das Hauswesen beschränkte, denn, so Zapletal: »Schulen haben diese Wilden nicht.«¹⁴⁰ Obwohl Sorur Pharim nicht in den Genuss einer »frommen Erziehung« gekommen sei, habe er dank der mitunter strengen Erziehung seines Vaters ein Gewissen entwickelt.¹⁴¹ Insgesamt habe der Junge trotz allem zunächst eine gute Zeit verlebt, die jedoch mit dem Tod des Vaters ein jähes Ende fand. Danach folgte eine Reihe – stark überzeichneter – »afrikanischer« Bedrohungen durch wilde Tiere, Überflutungen sowie eine erzwungene Trennung von der Mutter und den Schwestern, unter der der Junge stark gelitten habe. Aus Sicht einer zeitgenössischen Leserschaft im deutschsprachigen Europa hörte er vermutlich spätestens dann auf, »Kind zu sein«, da er trotz seines jungen Alters bestimmte Rollen übernehmen und Ver-

136 Zapletal, Daniel, S. 5.

137 Ebd., S. 5f.

138 Ebd.

139 Ebd., S. 6.

140 Ebd., S. 9.

141 So lobte Zapletal implizit die erzieherische Funktion väterlicher Schläge: »Auch Christenkindern ist die Ruthe manchmal recht nützlich.« Ebd., S. 9.

antwortung tragen musste, die zeitgenössischen Idealen von Kindsein in Europa widersprachen.

Zapletal nutzte also die Biografie Daniel Sorur Pharim Dens, um einige allgemeinere Aussagen über ›afrikanische Gesellschaften‹ zu treffen und durch den Fokus auf Herausforderungen und Bedrohungen einer individuellen Kindheit auch emotional aufzuladen. Er skizzierte die Lebens- und Kinderwelten im Sudan aus einer europäischen Position religiös-kultureller Überheblichkeit sowie im Rückgriff auf rassifizierte Deutungsmuster und setzte sie in Relation zu europäisch-christlichen Normen und Idealen. Dabei betonte Zapletal Differenz und Andersheit. Er warnte seine Leser und Leserinnen explizit davor zu denken, dass sich das Leben des jungen Sorur Pharim Den kaum von den Leben ärmerer Kinder in Europa unterscheiden habe. Den Menschen in Afrika fehle »noch unendlich viel, um aus wilden Naturmenschen [zu] ordentliche[n] und glücklich[n] Leute[n] zu werden.«¹⁴² Ferner führte Zapletal zahlreiche Aspekte an, die er als erhebliche Mängel im Leben der Dinka interpretierte und die ihm zufolge religiöse, soziale und materielle Dimensionen umfassten. Diese trügen aufgrund fehlender Sittsamkeit keine Kleidung, litten unter vielen Krankheiten und seien ständig in blutige Auseinandersetzungen verwickelt. Den Dinka fehle es zudem an Wissen, und zwar nicht nur über moralische Normen, sondern auch über den ›richtigen‹ Umgang mit ansteckenden Krankheiten. Ferner würden sie Zapletals Darstellung zufolge keinerlei Gesetze oder soziale Ordnung befolgen; sie lebten nach dem Recht des Stärkeren, weswegen Sorur Pharim Dens Stiefbruder von einem Zauberer erschlagen worden sei. Im Besonderen litten wiederum die Frauen, weil sie im Vergleich zu den Christinnen Europas viel mehr und härtere Arbeiten verrichten müssten.¹⁴³ Das größte gesellschaftliche Übel bestand Zapletal zufolge jedoch im Fortbestand der Sklaverei, die für die Dinka eine andauernde Bedrohung darstelle und auch vor Kindern nicht haltmache. Somit präsentierte er die Sklaverei analog zu den eingangs zitierten Darstellungen als ein Verbrechen nicht nur gegen die Menschlichkeit, sondern insbesondere auch gegen die Kindheit.¹⁴⁴

Daniel Sorur Pharim Dens Kindheit und Jugend waren demnach von Sklaverei und Sklavenhandel geprägt. Laut Zapletal musste er bereits als kleiner Junge erleben, wie ein Freund brutal im Krieg geraubt wurde und schreckliche Misshandlungen erfuhr.¹⁴⁵ Zapletal schrieb den Fortbestand der Sklaverei ›den Muslimen‹ zu, die er insgesamt sehr negativ charakterisierte und als »schlechter

¹⁴² Ebd., S. 11.

¹⁴³ Dabei forderte er gerade seine Leserinnen dazu auf, ihre Situation mit der nichtchristlichen Mädchen im zentralen Afrika zu vergleichen: »O Mädchen, wenn ihr es doch beherzigen möchtet, wie gerade für euch der liebe Jesus außerordentlich viel Gutes gebracht hat.« Ebd., S. 13.

¹⁴⁴ Er legte beispielsweise nahe, dass Sklavenhändler Mütter und Kinder beim Verkauf absichtlich trennten. Ebd., S. 20.

¹⁴⁵ Ebd., S. 13 f.

als die Heiden« bezeichnete.¹⁴⁶ Sie würden »förmliche Jagden auf die schwarzen N[...]« veranstalten und Menschen fangen wie »man wilde Thiere einfängt«, um sie anschließend zu versklaven.¹⁴⁷ In der Logik der Erzählung war es also fast schon konsequent, dass die Versklavung eines Tages auch Sorur Pharim Den treffen würde. Zapletal ließ den Protagonisten seiner Geschichte selbst von seiner gleichermaßen schrecklichen wie prägenden Gefangennahme berichten. Dieser schilderte im Rückblick, wie er zusammen mit seiner Mutter, seinen Schwestern und vielen anderen vor Sklavenjägern geflohen war und über mehrere Tage gejagt wurde, bis sie schließlich gefasst und zu einem Sammlungs-ort gebracht wurden. Als er realisierte, dass er fortan einem anderen Besitzer gehören sollte, was die Trennung von Mutter und Schwestern besiegeln würde,¹⁴⁸ erreichte die Erzählung einen ersten emotionalen Höhepunkt kindlichen Leids: »Welche Trennung, welches Herzensleid!«, sagte Daniel Sorur Pharim Den und fuhr fort:

Solche Qualen und Peinen sollte man auf Gottes Erdboden für unmöglich halten; auch ich würde derselben Meinung sein, hätte ich nicht selbst das alles verkostet, was ich jetzt berichte! Es sind unleugbare und unwiderlegbare Thatsachen, die von selbst sprechen.¹⁴⁹

Das Leben als Sklavenjunge brachte eine Fortsetzung dieses Leids. Sorur Pharim Den litt an Hunger und erfuhr auf den langen Märschen durch die Wüste extreme Härte und Gewalt. Obwohl Zapletals Erzählung keinen Zweifel daran ließ, dass das Sklavendasein für alle Menschen enorme Entbehrungen und Gewalterfahrung bedeutete, akzentuierte er analog zu anderen Darstellungen dieser Zeit die besonders traurige Lage von Müttern und Kindern. Eine Kindheit als Sklave oder Sklavin, daran ließ er keinen Zweifel, stand in größtmöglichem Gegensatz zu europäischen Idealen von Kindheit als einer beschützten und sorgenfreien Phase des Heranwachsens und Lernens. Dies kulminierte in einer besonders grausamen Episode, die den Jungen zutiefst erschütterte. Der Erzählung zufolge erkrankte ein anderer Junge auf dem Marsch durch die Wüste an einem starkem Husten, weswegen der Sklaventreiber dessen Mutter befahl, ihren Sohn zu erwürgen. Nachdem sich diese weigerte, erhielt Sorur Pharim Den den Auftrag zu der grausamen Tat. Der Junge, »selbst noch ein Knabe, fürchtete den Gebieter und vollzog das grausige Werk«, so Zapletal, der jedoch

146 Zapletal konstatierte mit Blick auf die Hauptakteure der Sklaverei im südlichen Sudan: »Die Muhammedaner sind zwar keine Götzenanbeter, aber auch keine Christen – und sie sind vielfach schlechter als die Heiden.« Ebd., S. 15.

147 Ebd.

148 In diesem Punkt weicht Zapletals Erzählung von der Darstellung Troutt Powells ab. Letzterer zufolge wurde der Junge zunächst zusammen mit seiner Mutter verkauft und erst durch seine Flucht von ihr getrennt. Gleichwohl schreibt auch sie, dass die Erinnerung an die Mutter eine sehr schmerzvolle war. Troutt Powell, *Tell this*, S. 176.

149 Zapletal, Daniel, S. 17.

gleichzeitig darauf verwies, dass Sorur Pharim Dens »Hände und sein Wille« zu schwach gewesen seien, um zu töten, weswegen der Junge überlebte.¹⁵⁰ Die Episode ›belegte‹ erneut, dass die Sklaverei Kinder in besonderem Maße traf: Ein Sklavenhändler wollte ein unschuldiges Kind zum Mörder eines Gleichaltrigen machen. Während an der Stelle nicht überprüft werden kann, ob die zitierte Episode in der unveröffentlichten Autobiografie Erwähnung fand,¹⁵¹ bleibt die Frage, warum Zapletal solche – für (kindliche) Leser und Leserinnen in Europa vermutlich schwer zu ertragenden – Passagen in seine Erzählung integrierte. Die Antwort auf diese Frage verweist auf den Zweck der Veröffentlichung sowie das mobilisierende Potenzial, das der Verfasser solch plakativen Darstellungen von Gewalt gegen Kinder beimaß. Dieser wandte sich in seinem Text auch direkt an die avisierten Leser und Leserinnen und konstatierte: »Nun, meine lieben Kinder, solche und ähnliche Greuelthaten sind fast überall unter den Heiden üblich. Wollt ihr ermüden im Werke der heil. Kindheit, welches diesem Elende abhelfen will?«¹⁵²

Dieser Appell verweist freilich auf den institutionellen Kontext, in dem die Biografie verfasst, verbreitet, gelesen, gedeutet und mit wohltätigen Handlungen verknüpft wurde. Er sollte die Leser und Leserinnen in der Annahme bestärken, dass es bei ihnen und dem *Werk der Heiligen Kindheit* lag, Kinderleben in geografisch fernen Ländern zu verbessern. Dabei lud Zapletals Biografie zu generalisierenden Deutungen ein. Sie arbeitete mit Stereotypen und nutzte einzelne Aspekte aus der Biografie Daniel Sorur Pharim Dens, um Missstände im Leben aller Menschen und insbesondere der Kinder in ›Afrika‹ zu behaupten. Mit Blick auf die Konzeption von Kindheit bildeten vor allen Dingen (religiöse und säkulare) Bildung und Erziehung einen Referenzpunkt, der im Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts zunehmend als Maßgabe für die ›richtige‹ Sorge um die Kinder herangezogen wurde. Zapletal beschrieb Sorur Pharim Dens Flucht aus der Sklaverei als zentralen Wendepunkt in seinem Leben, die ihn zwar von seiner Mutter getrennt, ihm jedoch zugleich die wohlwollende

150 Gleichwohl ging Zapletal an der Stelle davon aus, dass ein christlicher Junge die Tat unter keinen Umständen ausgeführt hätte. Ebd., S. 21.

151 Inwieweit Zapletals Text in der Tat ein Zeugnis Daniel Sorur Pharim Dens überlieferte, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Dazu müsste er im Abgleich mit der Autobiografie gelesen werden, die im Veroneser Archiv der Comboni-Missionare überliefert ist. Für deren Einordnung in andere *Slave Narratives* dieser Zeit vgl. Trout Powell, *Tell this*, S. 178.

152 Zapletal, Daniel, S. 19 f. Der Text enthielt weitere Passagen, die im Rückgriff auf relationale Deutungen Handlungsaufforderungen formulierten. So schrieb Zapletal: »Es wäre noch manches traurige Ereignis von diesem Slaventransporte zu erzählen, allein es widerstrebt mir, liebe Kinder, euch alle Grausamkeiten mitzuteilen, die da vorgekommen sind; das bisher Erzählte genügt ja, um euch davon zu überzeugen, dass die Heidenkinder recht arm, ihr aber im Vergleiche zu ihnen sehr glücklich seid. Und das habt ihr dem lieben Jesus zu verdanken, dem ihr durch eure kleinen Beiträge manch bitterarmes Kindlein aus der Heidenwelt zuführen könnt.« Ebd., S. 23.

An- und Aufnahme durch Daniele Comboni und in weiterer Folge christliche Unterweisung, Taufe, Firmung und damit letztlich auch Glück gebracht habe. Zapletal ließ erneut Daniel Sorur Pharim Den selbst sprechen, um die Bedeutung der sakramentalen Akte zu betonen: »Ich kann es nicht aussprechen, welchen Frieden, welche Ruhe, welche Süßigkeit ich an jenem glücklichsten meiner Tage empfand!«¹⁵³ Gleichzeitig beschränkte sich die erzählte Wende in seinem Leben nicht auf den religiös-sakramentalen Bereich, denn Daniel Sorur Pharim Dens Alltag glich fortan stark dem Alltag gleichaltriger Jungen im katholischen Europa. Er besuchte die Schule, lernte fleißig, studierte Italienisch und Arabisch und konnte sich ohne Furcht vor Sklavenjägern frei bewegen, weil er als Angehöriger der Mission unter ihrem Schutz sowie dem ihres Protektors, des österreichischen Kaisers Franz-Joseph I., gestanden habe.¹⁵⁴

Insgesamt ist für Zapletals Biografie und ihre Verwendung im Kontext der afrikaorientierten Wohltätigkeit festzuhalten, dass diese zwar auf eine reale und für die Mission sehr bedeutsame Person Bezug nahm und diese auch selbst zu Wort kommen ließ, zugleich jedoch etablierte Erzähl- und Deutungsmuster reproduzierte. Obwohl sich der erwachsene, hochgebildete und mehrsprachige Daniel Sorur Pharim Den auch selbst mit dem beschäftigte, was er als »afrikanische Frage« bezeichnete und dazu publizierte,¹⁵⁵ und zum Höhepunkt der katholischen Antisklaverei-Bewegung 1888/89 in Europa weilte, kam er in Zapletals Geschichte ausschließlich als ein von Sklaverei und Sklavenhandel betroffener Junge zu Wort. Offenbar war der Verfasser nicht dazu bereit, seine Expertise über Leid und Hilfe in Ägypten und dem Sudan in einer Schrift des *Werks der Heiligen Kindheit* stärker zu berücksichtigen.¹⁵⁶ Stattdessen unterschied sich Zapletals Erzählung nicht wesentlich von anderen Mobilisierungsschriften,

153 Ebd., S. 31.

154 Ebd., S. 32.

155 Daniel Sorur Pharim Den publizierte in der Zeitschrift der *Comboni Missionare* und legte außerdem eine Publikation vor, die auch auf Deutsch erschien: Daniel Sorur Pharim Den, *Meine Brüder, die N[...] in Afrika. Ihr Wesen, ihre Befähigung, ihre jetzige traurige Lage, ihre Hoffnungen. Ein ernstes Wort an Europas Christen*, Münster 1892, S. 15. Für einen Überblick über die italienischen Veröffentlichungen vgl. Ghedini, *Da schiavo*, S. 331-333.

156 Die Grenzen für einen solchen Austausch im rassistischen Klima des Kaiserreichs werden auch daran ersichtlich, dass Daniel Sorur Pharim Dens deutsches Buch schon im Vorwort des Herausgebers verunglimpft wurde. Dieses bezeichnete die Menschen in Afrika als »zurückgebliebene Kinder Chams« und stellte ihre »Rettung« als Aufgabe der europäischen Länder und der Kirche dar. Ferner postulierte es die Existenz von »Rassen«, bezeichnete die Kolonialpolitik des belgischen Königs Leopold II. als »hochherzigen Entschluss« und lobte Lavigeries »Kreuzzug [...] zur Befreiung der schwarzen Heidenwelt«. Dekan Schneider, Vorrede des Herausgebers, in: Daniel Sorur Pharim Den, *Meine Brüder, die N[...] in Afrika. Ihr Wesen, ihre Befähigung, ihre jetzige traurige Lage, ihre Hoffnungen. Ein ernstes Wort an Europas Christen*, Münster 1892, S. 5-14, hier S. 5 f.

sondern reproduzierte im Kern eine wenig komplexe, selektive, schematische und auf vielen Stereotypen beruhende Erzählung über kindliches Leid und ›Hilfe‹ aus dem christlichen Europa. Am Ende trug sie sogar zu einer gewissen Entindividualisierung der Lebenserzählung bei, denn Zapletal inszenierte diese auch als eine ›afrikanische Biografie‹, indem er sie stark verallgemeinerte und als ›typischen‹ Werdegang eines ›Dinka-Kinds‹ erzählte, das erst dank der Intervention europäischer Missionare eine Wende zum Guten nahm. Folglich ist davon auszugehen, dass die Veröffentlichung primär auf die Mobilisierung von Spenden und Unterstützung und nicht auf eine tiefere Auseinandersetzung mit den komplexen Fragen rund um menschliches Leid und effektive Hilfe im Kontext von Sklaverei und Sklavenhandel zielte.

Damit bildete Zapletals Veröffentlichung im Kontext der afrikaorientierten Wohltätigkeit dieser Zeit keine Ausnahme. Die untersuchten Vereine griffen wiederholt auf das Genre der Biografie zurück, um sowohl das Leid von Sklavenkindern als auch die – aus Sicht ihrer avisierten Leserschaft – entscheidenden wohltätigen Interventionen aufzuzeigen. Die biografischen Erzählungen zeichneten sich somit auch dadurch aus, dass sie das Individuelle und das Kollektive auf spezifische Weise verbanden. Kinder wurden einerseits namentlich benannt, sie erhielten eine Geschichte, Wünsche, Hoffnungen und manchmal auch eine – durch europäische Verfasser oder Herausgeber stark regulierte – Stimme. Seit dem späten 19. Jahrhundert wurden sie oft zusätzlich fotografisch porträtiert – ein Aspekt, der zur Beglaubigung der Biografien beitrug und auch in Zapletals Buch zu beobachten ist.¹⁵⁷ Andererseits waren sie austauschbar, weil sich die Darstellungen stark ähnelten, mit Stereotypen operierten und etablierte Erzählmuster reproduzierten.

4.4 ›Kindheit‹ als Referenzpunkt

Während die spendenwerbenden Vereine eine Reihe grundlegender Defizite im Leben junger Menschen und insbesondere den ubiquitären Fortbestand einer – von Muslimen betriebenen – Sklaverei in ›Afrika‹ kritisierten, markierten sie den Wandel im Leben der von ihren Aktivitäten begünstigten Kinder mit Referenz auf ein europäisches Ideal von Kindheit. In diesem Zusammenhang rückte insbesondere der Zugang zu christlich-europäischer Bildung und der Schule ins Zentrum narrativer und visueller Repräsentationen. Dies ist auch vor dem Hintergrund des wachsenden Stellenwerts der Schule in den

157 Die zweite Ausgabe enthielt ein fotografisches Portrait von Daniel Sorur Pharim Den als jungem Priester. Die Bildunterschrift identifizierte ihn zugleich namentlich und als Teil eines rassifizierten Kollektivs als »N[...] aus dem Stamme der Dinka in Central-Africa«. Zapletal, Daniel, Innenseite Einband.

europäischen Nationalstaaten als einer Institution kindlicher Bildung, Erziehung und Sozialisation zu betrachten.

Die Schule (und insbesondere die Primarschule)¹⁵⁸ erfuhr in vielen europäischen Ländern im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einen enormen Ausbau, der nicht nur auf die Konzeptualisierung von Kindheit, sondern auch auf die Gestaltung kindlicher Lebenswelten großen Einfluss hatte.¹⁵⁹ Nachdem das bürgerliche Ideal von Bildung und Erziehung bereits seit Jahrzehnten populär gewesen war, wurden die Nationalstaaten nunmehr zu wichtigen Impulsgebern für die Expansion der Schule. Bis zur Jahrhundertwende realisierten viele Regierungen die Unterrichts- bzw. Schulpflicht, um Kinder in Alterskohorten zu sozialisieren, national zu bilden und eine bestimmte Form kindlicher Entwicklung zu forcieren. Obwohl die effektiven Zahlen des Schulbesuchs nur schwer zu ermitteln sind und nicht für alle Länder Europas einen signifikanten Anstieg aufweisen, etablierte die Einführung der Schulpflicht neue Normen für das Leben junger Menschen.

Kinder wurden von Erwachsenen zum einen verstärkt als Schulkinder und weniger als Arbeitskräfte betrachtet; eine Entwicklung, die auch in Zusammenhang mit den eingangs beschriebenen Wahrnehmungsverschiebungen sowie den vielerorts entstehenden Kampagnen gegen die industrialisierte Kinderarbeit zu betrachten ist.¹⁶⁰ Zum anderen wurden Kinder gerade aus politischer Sicht zu wertvollen »Objekten von Entwicklung«, so Stephen Lasonde, die – geordnet nach Alter und Geschlecht – das Lesen und Schreiben in Nationalsprachen erlernen und auf ihre künftigen Rollen als Bürger und Bürgerinnen sowie als wirtschaftliche Leistungsträger vorbereitet werden sollten. Für Lasonde wurden Kinder mit der Einführung der Schulpflicht zu Investitionen der Nationalstaaten und zu einer wichtigen Ressource national verfasster Gemeinschaften, Ökonomien und Gesellschaften.¹⁶¹ Gerade in mehrkonfessionellen Gesellschaften wie dem Kaiserreich war die Schule damit auch ein umkämpftes Feld. Die Ausweitung der Schulpflicht und staatlicher Investitionen in die öffentliche Bildung stand schließlich auch in Zusammenhang mit der Ausweitung des Wahlrechts, da gerade Jungen als zukünftige Wähler vorzubereiten

158 Die Expansion der Primarschule vor 1900 als Einstieg in eine generelle Expansion des Zugangs zu Bildung im Westen und darüber hinaus betont William J. Reese, *Education*, in: Joseph M. Hawes/N. Ray Hiner (Hrsg.), *A Cultural History of Childhood and Family in the Modern Age*, London u. a. 2014², S. 99–116, hier S. 99 f.

159 Cunningham, *Children*, S. 157; Heywood, *Childhood in Modern Europe*, S. 244; Stephen Lasonde, *Age, Schooling and Development*, in: Paula Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the West*, London und New York, 2015, S. 211–228, hier, S. 214–218; Bengt Sandin, *Education*, in: Colin Heywood (Hrsg.), *A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Empire*, London u. a. 2014², S. 91–110.

160 Für einen Überblick über Kinderarbeit im 19. Jahrhundert aus kindheitsgeschichtlicher Perspektive vgl. Winkler, *Kindheitsgeschichte*, S. 88–95.

161 Lasonde, *Age*, S. 216.

waren.¹⁶² Insgesamt wurde die Schule im Europa des späten 19. Jahrhunderts zu einem wichtigen bzw. normativen Aspekt im Leben junger Menschen.¹⁶³ Ihr Besuch gewann klassenübergreifend an Bedeutung und wurde damit nicht nur zu einem Merkmal ›normaler‹ Lebensläufe, sondern auch zu einem definierenden Faktor von Kindheit.¹⁶⁴ Im Kontext des (deutschen) Kolonialismus und seines Programms einer »Erziehung zur Arbeit« erhielt die Schule zudem eine weitere Bedeutung;¹⁶⁵ sie sollte der Heranbildung von Arbeitskräften dienen. Christliche Missionsorganisationen betrachteten und betrieben sie wiederum zusätzlich als ein Schlüsselinstrument der Evangelisierung.

Die afrikaorientierten Vereine griffen in der Spendenwerbung bzw. -kommunikation sowohl auf das bürgerliche Ideal von Bildung und Erziehung als auch auf die Schule als Markierung ›richtiger‹ Kindheit zurück. Dies zeigte sich bereits in Zapletals Biografie Daniel Sorur Pharim Dens, die seine herausragenden Leistungen als Schüler und Student betonte. Auch Daniel Sorur Pharim Den selbst beschrieb Bildung als einen zentralen Faktor für menschliche (und damit auch soziale und kulturelle) Entwicklung. In seinem Buch über die »afrikanische Frage« wandte er sich allerdings zugleich gegen rassistisch-biologistische Deutungen dessen, was die afrikaorientierte Wohltätigkeit oft als »afrikanische Rückständigkeit« darstellte. Er kritisierte die Vorurteile und rassistischen Verunglimpfungen, die er während seiner Reisen in Europa zu hören bekommen hatte, und entgegnete:

Ich sage nun: Die schwarze Rasse ist ebenso intelligent, als andere Rassen der großen Familie des Menschengeschlechtes, und sie erweist sich als kulturfähig, sobald sie nur Mittel und Gelegenheit zu wissenschaftlichem, religiösem und gewerblichem Unterricht findet.¹⁶⁶

Daniel Sorur Pharim Den verwies darüber hinaus auf die unterschiedliche Qualität existierender Bildungsangebote in Afrika und Europa und forderte eine inhaltliche Stärkung des Schulwesens auf dem afrikanischen Kontinent. Er beklagte, dass die Missionsschulen, die in den Kolonien oft das einzige formale

162 Cunningham, *The Invention*, London 2006, S. 141.

163 Mary Joe Mayens spricht von einem gesellschaftlichen Prozess der Verschulung (»schooling society«) in Westeuropa, in dem die Schulbildung ihren herausragenden Status erhielt und zu einer universellen Phase individueller Lebensläufe wurde. Mary Joe Maynes, *Schooling for the People. Comparative Local Studies of Schooling History in France and Germany, 1750-1850*, New York und London, 1985, S. 3.

164 Sandin, *Education*, S. 91; Konrad, *Die nationalstaatliche Kindheit*, S. 115f. Für die Bedeutung der Schule in der Werbung für transnationale Kinderfürsorge im 21. Jahrhundert vgl. Suski, *Children*, S. 213.

165 Vgl. Sebastian Conrad, »Eingeborenepolitik« in Kolonie und Metropole. »Erziehung zur Arbeit« in Ostafrika und Ostwestfalen, in: Ders./Jürgen Osterhammel (Hrsg.), *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871-1914*, Göttingen 2004, S. 107-128.

166 Den, *Meine Brüder*, S. 19.

Bildungsangebot darstellten, »nicht den Wert und die Bedeutung der Elementarschulen in Europa« hätten und forderte, »daß wir Schulen bekommen, welche diesen Namen wirklich verdienen«; eine Kritik, die vielerorts von afrikanischen Eliten geäußert wurde.¹⁶⁷

Während diese Kritik an der Qualität kolonialer bzw. missionarischer Bildungsangebote in der Spendenwerbung nicht aufgegriffen wurde, ist dennoch zu konstatieren, dass alle genannten Vereine die Subventionierung von Schulen befürworteten. Zudem spielten die Schule und formale Bildung in der Kommunikation mit Unterstützergruppen zunehmend eine wichtige Rolle. Einerseits kam dem Auf- und Ausbau von Schulen in den veröffentlichten Briefen, Berichten und Fotografien große Aufmerksamkeit zu.¹⁶⁸ Der französische Bischof Antonin Guillermain (1861-1896), dessen Vikariat Nord-Nyanza durch die *St. Petrus Claver Sodalität* unterstützt wurde, schrieb beispielsweise im »Echo aus Afrika«, dass »die ganze Zukunft unserer guten Christen in Uganda« auf dem hiesigen Seminar beruhe.¹⁶⁹ Ähnlich formulierte es Generalleiterin Ledóchowska in einem Rundschreiben an ihre Förderer und Förderinnen, in dem sie auf die »vielen Kinder« verwies, welche dank der wohl-tätigen Mittel in Afrika »losgekauft und zu Schülern der Mission« gemacht würden.¹⁷⁰ Auch der *Evangelische Afrikaverein* repräsentierte die Schule als zentrales Instrument der christlichen Wohltätigkeit. Seine Zeitschrift »Afrika« enthielt 1894 einen Aufsatz, in dem der *Berliner Missionar* Alexander Merensky (1837-1918) seine Vision einer deutschen Kolonie für Freigelassene beschrieb und dabei betonte, dass »der Erziehung der Kinder [...] besondere Sorgfalt zu widmen« sei. Folglich brauche es vor allem die Gründung von Schulen und »selbstverständlich Schulzwang vom 6. bis wenigstens 12. Jahre«, so Merensky, der darüber hinaus für Jungen die Einführung einer Lehrzeit nach Abschluss der Primarschule forderte.¹⁷¹ Ähnlich kündigten die Herausgeber der Zeitschrift »Afrika« im Vorwort zum dritten Jahrgang 1896 mit Freude den Erwerb

167 Ebd., S. 63-72, hier S. 71. Zur Kritik afrikanischer Eliten in der Zwischenkriegszeit vgl. Kapitel 5, S. 366-369.

168 Zur visuellen Präsenz der Schule in Missionszeitschriften vgl. Armin Owzar, Erziehung zur Ebenbürtigkeit? Ostafrikanische Schülerinnen und Schüler auf und in Menschenbildern evangelischer Missionare um 1900, in: Judith Becker/Katharina Stornig (Hrsg.), Menschen – Bilder – Eine Welt, Göttingen 2018, S. 207-231; Jens, Hope and Pity, S. 267-275.

169 Antonin Guillermain, Nachrichten aus den Missionen. Algerische Missionsgesellschaft, in: Echo aus Afrika. Katholische Monatsschrift zur Förderung der Antislaverei-Bewegung und der afrikanischen Missionsthätigkeit 8/1 (1896), S. 3 f., hier S. 4.

170 Archiv der Missionsschwester v. hl. Petrus Claver, Rundschreiben (1902-1913), 5. Rundschreiben der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität an die Externen, Förderer und Förderinnen 1909, S. 32.

171 Alexander Merensky, Was soll aus unseren befreiten Sklaven werden, in: Afrika 1/5 (1894), S. 68-76, hier S. 75.

eines passenden Grundstücks zur Errichtung einer Sklavenfreistätte in den Usambarabergen (damals Deutsch-Ostafrika, heute Tansania) an. Während sie bezweifelten, dass der Großteil der erwachsenen Befreiten dauerhaft in der Kolonie verbleibe, bekräftigten sie die große Hoffnung, die sie auf die jungen Generationen und ihre umfassende ›Erziehung‹ legten:

Zu einem großen Teil sind die Befreiten aber Kinder, so daß die Bewohnerschaft unserer Kolonie in ihr groß wird und sie von vornherein als ihre Heimat ansehen lernt. Es ist eine herrliche Aufgabe, die schwarze Jugend zu der Anschauung zu erziehen, die wir von dem Wert der Arbeit haben, daß zu arbeiten nicht eine Schande, sondern eine Ehre ist, daß arbeiten zu können, arbeiten zu dürfen, arbeiten zu wollen ein wesentliches Moment der Würde und Hoheit des freien Menschen ist.¹⁷²

Zum anderen fungierten Bildung und Schule in den – von den Vereinen massenhaft verbreiteten – fiktiven und nichtfiktiven Erzählungen als ein Merkmal von Hilfe. Diverse Autoren und Autorinnen beschrieben den Zugang ehemaliger Sklavenkinder zu christlich-europäischer Bildung als eine Art transformatorisches Moment, weil sie sie gewissermaßen zu ›richtigen‹, weil gut versorgten und ›richtig‹ unterwiesenen, Kindern mache, die ihre jungen Jahre als eine Phase des Lernens erlebten. Oft als kurze biografische Portraits gehalten, begannen solche Erzählungen häufig mit den – durch Sklaverei, Elend, Mangel, Hunger und multiple Bedrohungen gekennzeichneten – ersten Lebensjahren von Kindern, um anschließend deren Wege in die Missionen oder europäische Einrichtungen zu schildern, wo, so ein Bericht des *Vereins zur Unterstützung* über zwei Jungen aus Zentralafrika, »für ihr zeitliches und ewiges Wohl gesorgt« sei.¹⁷³ Schließlich gaben solche (Kurz-)Biografien Einblick in die ›neuen‹ Leben dieser Kinder, die meist nicht nur durch soziale Beziehungen zu den jeweiligen Einrichtungen, sondern auch durch den Schulbesuch geprägt waren.

Entsprechende Erzählmuster blieben in der Spendenkommunikation über viele Jahre *en vogue*. Die *St. Petrus Claver Sodalität* lancierte mit der primär an Kinder gerichteten Zeitschrift »Das N[...]kind. Illustrierte katholische Monatschrift zur Förderung der Liebe zu unseren ärmsten schwarzen Brüdern« 1912 ein eigenes Medium, das die Veränderung kindlicher Lebenswelten (und damit perspektivisch stets auch zukünftiger Gesellschaften) in Afrika durch die wohl-tätigen Gaben der Christen und Christinnen in Europa propagierte. Die Zeitschrift, die im frühen 20. Jahrhundert in acht Sprachen erschien und eine Auflage von 110.000 Stück erzielte,¹⁷⁴ machte ›Kinder zuerst‹ implizit zu ihrem Motto. Sie verbreitete Kurzbiografien und andere Geschichten über Kinder in Afrika

172 Gustav Müller, In das neue Jahr, in: Afrika 4/1 (1896), S. 3-5, hier S. 3.

173 Geyer, Die N[...]knaben, S. 30.

174 APF, N.S., Vol. 620, Bl. 47-51, hier Bl. 47f., Maria Theresia Ledóchowska an Propaganda Fide, 12. 4. 1919.



Abb. 14 und 15: Titelseite der Zeitschrift »Das N[...]kind«, 1917 und 1929.

und repräsentierte sie als gleichermaßen vulnerable Opfer erwachsener Gesellschaften und ideale Objekte wohlthätiger Interventionen. Die Zentralität des Kinds in der afrikaorientierten Wohltätigkeit prägte auch das Titelbild der Zeitschrift (Abbildungen 14 und 15), auf dem zwischen 1912 und 1930 das Portrait eines Kleinkinds zu sehen war, das mit großen Augen in die Kamera blickte. Nur mit einem weißen Umhang bekleidet, begegnete das abgebildete Kind dem Betrachter bzw. der Betrachterin über Jahrzehnte als losgelöst von Raum und Zeit und wurde somit zu ›dem afrikanischen Kind‹ stilisiert.¹⁷⁵ Das abgebildete Kind war kein Individuum. Es war namenlos und hatte weder Eltern noch einen sozialen und kulturellen Hintergrund oder eine Geschichte. Während dasselbe Foto noch im Jahr 1908 in einer anderen Zeitschrift der *Sodalität* als »ein kleiner Somalisprößling« reproduziert wurde,¹⁷⁶ repräsentierte es auf der Titelseite der Zeitschrift »Das N[...]kind« ab 1912 für ein europäisches Publikum ein maximal stereotyp und im Singular verfasstes Kollektiv ›afrikanischer Kinder‹.

Bis 1930 wurde ein und dasselbe Foto – je nach Ausgabe – vor einem retuschierten, verschwommenen oder mit exotischer Vegetation illustrierten Hintergrund platziert. Es war nicht nur auf den Titelseiten sämtlicher Zeitschriftenausgaben bis 1930, sondern auch in mehreren Werbeanzeigen zu

175 Für eine ausführliche Analyse vgl. Stornig, Promoting, S. 51-53.

176 Kleine Afrika-Bibliothek. Belehrendes und Unterhaltendes zur Förderung der Liebe zu unseren ärmsten schwarzen Brüdern 15/11 (1908), S. 167.

sehen und wurde somit in der *Sodalität* zu einem breit und über Sprachgrenzen hinweg verwendetes Symbol des afrikaorientierten Helfens.¹⁷⁷ Das Foto generierte seine Bedeutung in der Spendenkommunikation vor dem Hintergrund europäischer Vorstellungen von Kindheit. Es bündelte Assoziationen von kindlicher Vulnerabilität, Unschuld und Hilfsbedürftigkeit auf der einen Seite sowie Hoffnung auf Dankbarkeit und umfassenden Wandel auf der anderen Seite. Damit verkörperte es genau das, was die Zeitschrift über viele Jahre und Jahrzehnte im Rahmen unzähliger Geschichten und Abbildungen vermittelte. Dort begegneten ihre Leser und Leserinnen zahlreichen Kindern aus diversen Regionen Afrikas, die dank der wohlätigen Intervention europäisch-christlicher Institutionen nicht nur Gott und den »richtigen Glauben«, sondern auch westlich orientierte Bildung, Schutz, Fürsorge und somit das kennengelernt hatten, was sie als »echte« oder »gute« Kindheit wertschätzten.

Die besondere Stellung von Kindern und Kindheitsbezügen in der Spendenkommunikation des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist schließlich auch mit ihrem affektiven Potenzial zu begründen. Das Ideal einer durch Erwachsene geschützten, behüteten und geförderten Kindheit wurde universalisiert und bildete einen emotional besetzten Referenzpunkt, an dem die in den Werbeschriften erzählten Kinderleben in geografisch fernen Ländern gemessen werden konnten. Hinzu kamen weitere Aspekte und Entwicklungen, die das Leben von Kindern in Europa zunehmend prägten bzw. zumindest als wünschenswert erachtet wurden. Dazu zählte die verstärkte Abgrenzung zwischen Kinder- und Erwachsenenwelt, die neben ideellen auch verstärkt materielle Dimensionen aufwies. Kindsein wurde im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert auch durch die Zunahme und Vermarktung von Spielsachen, eigener Kinderkleidung, -literatur und -räume, die Sozialisierung in Alterskohorten oder die Betonung der Bedeutung von liebevoller elterlicher (bzw. mütterlicher) Fürsorge, Sorglosigkeit oder Glück für das Leben junger Menschen markiert.

Diese Facetten einer idealen Kindheit wurden in der einen oder anderen Form in allen untersuchten Zeitschriften implizit aufgerufen und teils auch explizit gemacht. Sie fungierten in Text und Bild als wichtige Bezugspunkte, deren Gültigkeit und Wertschätzung zwischen den Vereinen und ihren Unterstützerguppen nicht mehr erklärt oder argumentiert werden mussten. Ein Pater in Mombasa, dessen Arbeit durch die *St. Petrus Claver Sodalität* gefördert wurde, schrieb im »Echo aus Afrika« 1896 über einen Sklavenjungen, der sich sehnlichst gewünscht habe, von ihm losgekauft zu werden, damit er auf der Missionsstation bleiben könne, »wo so viele Kinder waren«, die nicht nur zu essen bekamen, sondern

177 So war die Abbildung z.B. in einer anderen katholischen Publikation Teil einer Werbung für die Zeitschrift »Das N[...]kind«. Heinz Odorich, Kinder- und Jugendmissionsbewegung. Erweiterter Neudruck eines Vortrages im Wiener Katecheten-Verein, Salzburg 1917, S. 24.

auch »lachten und spielten«. ¹⁷⁸ Seine Darstellung appellierte damit implizit an einen gewissen Konsens seiner Lesern und Leserinnen darüber, dass alle Kinder eine durch Lachen und Spiel charakterisierte Kindheit haben sollten und es eben Aufgabe von Erwachsenen war, ihnen diese – über den Loskauf und die Taufe hinaus – zu verschaffen. So auch der Brief eines Missionars aus Boroma (im heutigen Mozambique), der im »Echo aus Afrika« gedruckt wurde:

Mit dem bloßen Loskaufe der armen, verlassenen N[...]knaben ward freilich noch nicht alles abgethan. Es handelte sich hauptsächlich um die Ernährung, Kleidung und Erziehung dieser armen Waisen, was hier im Innern Afrikas, wo fast alles mangelt oder doch sehr theuer ist, sehr hoch zu stehen kommt. ¹⁷⁹

Und er fuhr fort, indem er an die »Gutherzigkeit edler Gönner und Wohlthäter jenseits des Meeres« appellierte, ihn durch wohlthätige Gaben in die Lage zu versetzen, »die losgekauften kleinen Schwarzen [zu] ernähren und nach Möglichkeit [zu] vermehren«. ¹⁸⁰ Auch evangelische Vereine operierten mit impliziten Bezügen auf ein in Europa verbreitetes Ideal von Kindheit. Obwohl die Zeitschriften des *Evangelischen Afrikaverains* und das »Monatsblatt« der NMG tendenziell weniger auf emotionalisierende Appelle setzten, verwiesen sie doch auf das Erfordernis, Kinder nicht nur mit Schutz und (religiöser) Bildung, sondern auch mit Kleidung, Büchern und Spielsachen auszustatten. Dieser Konsens zwischen den Vereinen und ihren Unterstützerguppen über eine erwachsene Verpflichtung gegenüber Kindern muss im Kontext der afrikaorientierten Wohltätigkeit allerdings vor dem Hintergrund eines kolonialen Paternalismus sowie zivilisierungsmissionarischen Diskursen betrachtet werden, die afrikanische Bevölkerungen insgesamt infantilisierten und als der europäischen Anleitung bedürftig erklärten. Bevor dieser allgemeine Paternalismus weiter herausgearbeitet und in Bezug zur transnationalen Wohltätigkeit diskutiert wird, soll zunächst die Bildsprache analysiert werden, die die Vereine etablierten und die von Mobilisierungsstrategien im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht wegzudenken ist.

4.5 Bildsprache der transnationalen Wohltätigkeit

Während Bilder und Fotografien in der kinderorientierten Wohltätigkeit bereits seit den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts zum Einsatz kamen, verstärkte sich dieser Trend in späteren Jahrzehnten. Die meisten Vereine setzten

178 P. Clauß, *Missionsberichte*. Missionsgesellschaft vom hl. Geiste, in: *Echo aus Afrika* 8/3 (1896), S. 37-41, hier S. 39.

179 P. Stephan Zimmermann, *Nachrichten aus den Missionen*. Jesuiten-Mission am Zambesi, in: *Echo aus Afrika* 3/7 (1891), S. 60-62, hier S. 61.

180 Ebd.

spätestens um 1900 massenhaft Fotografien und insbesondere Fotografien von Kindern ein, um ihre Aktivitäten zu bewerben oder zu kommunizieren.¹⁸¹ Ihre Bildpolitik teilte ein charakteristisches Merkmal: Sämtliche Fotos wurden in außereuropäischen Ländern für ein europäisches Publikum produziert und nach Europa gesandt, wo sie im institutionellen Kontext der Vereine mit einer bestimmten Zielsetzung ausgewählt, reproduziert und verwendet wurden. Diese Aktivitäten orientierten sich weniger an dem Bestreben nach der Vermittlung möglichst realistischer Bilder geografisch ferner Lebenswelten als vielmehr an den Erwartungen, Wünschen, Bedürfnissen und Einstellungen von Spendern und Spenderinnen in Europa. Damit knüpften die Vereine an eine fotografische Praxis an, die sich in der kinderorientierten Wohltätigkeit in Europa bereits etabliert hatte.

Wohltätige Organisationen setzten seit den 1870er Jahren verstärkt auf Fotografien von Kindern, um Spenden zu generieren und die eigenen Aktivitäten zu bewerben. Damit folgten sie einem breiteren Trend, der abgesehen von den neuen technischen Möglichkeiten der Bildproduktion und -reproduktion vor allem mit der oben angesprochenen Emotionalisierung von Kindern zu erklären ist. Wie Susan Sontag in ihrem berühmten Essay »On Photography« (1977) konstatierte, bildete die Familie einen der ersten sozialen Räume, in denen die Fotografie regelmäßig Gebrauch fand, um herausragende Ereignisse im Leben ihrer Mitglieder festzuhalten und somit »eine Portrait-Chronik ihrer selbst« zu entwerfen. Kinder fungierten dabei ganz wesentlich als Motiv, denn, so Sontag, »[k]eine Aufnahmen von den Kindern zu machen – insbesondere wenn sie noch klein sind – gilt als Zeichen elterlicher Gleichgültigkeit.«¹⁸² Kinderbilder gewannen seit dem späten 19. Jahrhundert auch jenseits der Familie rasant an Bedeutung. Sie kamen in unterschiedlichen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereichen wie etwa der Werbung, Kunst, den Massenmedien oder politischer Propaganda zum Einsatz. Damit entstand eine Bildsprache, die nicht – wie in früheren Jahrhunderten – das sozial verortete Kind der Eliten portraitierte, sondern vielmehr den Körper des (Klein-)Kinds und seine altersspezifischen Merkmale in Szene setzte. Dabei rückten die Proportionen von Kinderkörpern (z. B. ihr rundes Gesicht und ihre großen Augen bzw. das, was später als ›Kind-

181 Als Ausnahme muss zum einen der *Verein zur Unterstützung* genannt werden, dessen – am Ende zweimal jährlich erscheinende – »Jahresberichte« sehr einfach gehalten waren und kaum Bildmaterial enthielten. Deutlich anders aufgebaut war hingegen die Zeitschrift »Afrika« des *Evangelischen Afrikaver eins*. Diese enthielt ebenfalls kein Bildmaterial, setzte jedoch auf andere Inhalte. »Afrika« hatte auch Informationscharakter und setzte sich mit kolonialpolitischen Fragen auseinander. So berichtete die Zeitschrift z. B. auch über die extreme koloniale Gewalt im Kongo. Die Zeitschrift zitierte die Berichte kritischer Missionare und sprach von »unmenschlichen Grausamkeiten« gegen deren weitere Schilderung sich »die Feder« sträube. Gustav Müller, Die Greuel im Kongostaate, in: *Afrika* (1897), S. 193-201, hier S. 196.

182 Susan Sontag, *Über Fotografie*, Frankfurt a. M. 2010¹⁹, S. 14.

chenschema« bezeichnet wurde) in den Vordergrund und wurden zu zentralen Elementen eines emotionalisierenden visuellen Appells.¹⁸³ Gleichzeitig gingen einige Wohltätigkeitsorganisationen im späten 19. Jahrhundert noch einen Schritt weiter. Sie produzierten bestimmte Bilder und insbesondere Fotografien von Kindern und schufen bzw. institutionalisierten mit der Spendenwerbung neue Verwendungszusammenhänge.

Eines der prominentesten Beispiele hierfür bildet das Londoner *Barnardo's Home*. In den 1860er Jahren gegründet, wurde *Barnardo's* zu einer der größten Kinderwohlfahrtseinrichtungen Englands. Wie Lydia Murdoch und andere zeigten, setzte der Gründer und Leiter der Einrichtung, Thomas Barnardo, seit den 1870er Jahren in der Bewerbung seiner Aktivitäten wesentlich auf Fotos von Heimkindern, die er dafür eigens als »arme Kinder« oder Straßenkinder verkleiden und fotografisch inszenieren ließ.¹⁸⁴ Obwohl dies 1876/77 zu einem Skandal führte, den eine Mutter in Gang setzte, die ihre beiden als zerlumpte Waisenmädchen verkleideten Töchter in der Spendenwerbung erkannt und den Betrug angezeigt hatte, blieb die Verwendung solcher Kinderfotos für *Barnardo's* Spendenwerbung zentral.¹⁸⁵ Barnardo entschuldigte sich anlässlich des Skandals zwar öffentlich, hörte jedoch nicht auf, theatralische Fotos vermeintlich verlassener Waisenkinder eigens anzufertigen und in der Spendenwerbung einzusetzen. Dabei entwarf er u. a. visuelle Inszenierungen von Vorher-Nachher-Fotos, die Kinder vermeintlich vor und nach der Aufnahme in in der Einrichtung zeigten und damit wohlthätige Interventionen für (potenzielle) Spender und Spenderinnen sichtbar machten.¹⁸⁶ Diese institutionalisierte Bildpraxis appellierte nicht nur an zeitgenössische Vorstellungen von Kinderfürsorge, sondern zielte auch auf die systematische Unsichtbarmachung leiblicher Eltern, die sich jedoch, so Murdoch, in vielen Fällen (und auch in schwierigen Lagen) durchaus um das Wohlergehen ihrer Kinder sorgten und nach Möglichkeit oft auch Anteil an deren Leben nahmen.¹⁸⁷ Bei der visuellen Praxis von

183 Winkler, *Kindheitsgeschichte*, S. 141f.

184 Murdoch, *Imagined*, S. 12-42.

185 Seth Koven, *Dr. Barnardo's Artistic Fictions. Photography, Sexuality, and the Ragged Child in Victorian London*, in: *Radical History Review* 69 (1997), S. 6-45.

186 Die visuelle Inszenierung des Wandels von einem leidenden »Vorher« zu einem erlösten »Nachher« hatte auch in der Missionsfotografie bereits um 1900 Tradition. Während die Konversion dabei den zentralen Bezugspunkt bildete, wurden Vorher-Nachher-Bilder auch mit zivilisierungsmissionarischen Diskursen verknüpft. Vgl. Nazan Maksudyan, *Die bildliche Darstellung des missionarischen Erfolges im späten Osmanischen Reich. Ein Diskurs über Zivilität und Vorher-Nachher-Fotos*, in: *Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 2 (2010), S. 52-54; Christoph Rippe, »Ein Spaziergang mit der Kamera«. Fotografien der Mariannhiller Mission in Natal zwischen Augenzeugenschaft und intentionalem Bildprogramm, in: Judith Becker/Katharina Stornig (Hrsg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018, S. 65-89, hier S. 80f.

187 Murdoch, *Imagined*, S. 1-3.

Barnardo's ging es also nicht darum, ›realistische‹ Einblicke in die Erfahrungen sozial benachteiligter Kinder zu geben. Vielmehr waren die Fotos der Versuch, an kulturelle Vorstellungen von kindlicher Bedürftigkeit und sozialer Ordnung anzuknüpfen, um potenzielle Spender und Spenderinnen emotional anzusprechen und zu wohltätigen Handlungen zu motivieren.

Einige der untersuchten Vereine entwickelten durchaus vergleichbare Bildpraktiken. Die *St. Petrus Claver Sodalität* reproduzierte in ihren Zeitschriften trotz ihres eigentlich altersübergreifend formulierten Zielsetzung insbesondere Bilder und Fotos von Kindern.¹⁸⁸ Das Titelbild der Zeitschrift »Das N[...]kind« (Abbildungen 14 und 15) inszenierte das Portrait eines rassifizierten, allein stehenden und von seiner Umgebung isolierten Kinds als zentrales Symbol und Programm der afrikaorientierten Wohltätigkeit. Es sollte Unterstützerkreise ansprechen, emotional berühren und zur aktiven Wohltätigkeit für ›ferne Kinder‹ mobilisieren.¹⁸⁹ Auch die weitere Bildpraxis der *Sodalität* erinnert an die von *Barnardo's Home*. Sie kombinierte fotografische Portraits einzelner Kinder mit Kurzbiografien, die zumeist mit der Darstellung kindlicher Erfahrungen von Not und Sklaverei begannen und über die ›Rettung‹ bis zur Aufnahme in europäisch-christliche Institutionen führten. Die portraitierten Kinder stammten den Texten zufolge aus diversen Missionen in unterschiedlichen Teilen des afrikanischen Kontinents, deren Leiter neben Briefen, Berichten und einer Fülle von Objekten für die Missionsmuseen und -ausstellungen der *Sodalität* auch eine große Zahl von Fotografien bzw. Negativen nach Europa sandten. In der Zentrale der *Sodalität* in Salzburg reproduzierten ihre Mitarbeiterinnen die Fotografien auf Postkarten, als Dias oder in ihren diversen Printmedien, um sie zu verbreiten und gezielt zu nutzen.¹⁹⁰ Folglich zirkulierten solche Foto-

188 Für eine ausführliche Diskussion vgl. Stornig, *Humanitäre Bildpraktiken? Zur Visualisierung von menschlichem Leid, Not und Hilfe in Missionszeitschriften*, in: Judith Becker/Katharina Stornig (Hrsg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018, S. 329-358.

189 Winkler attestiert solchen – dem ›Kindchenschema‹ entsprechenden – Bildern besonderen »emotionalen Anreiz«. Winkler, *Kindheitsgeschichte*, S. 142. Weitere Arbeiten unterstrichen das emotionalisierende Potenzial von (bestimmten) Kinderbildern in der Spendenwerbung, ohne dieses jedoch zu historisieren. Vgl. z. B. Malkki, *Children, Humanity, and the Infantilization of Peace*, in: Ilana Feldman/Miriam Ticktin (Hrsg.), *In the Name of Humanity: The Government of Threat and Care*, Durham 2010, S. 58-85; McKenzie Wark, *Fresh Maimed Babies. The Uses of Innocence*, in: *Transition* 65 (1995), S. 36-47.

190 Einem Zeitungsbericht zufolge entdeckten Ordensfrauen im Frühjahr 2023 auf dem Dachboden des Missionshauses der *Sodalität* in Maria Sorg ca. 2000 Glasnegative mit Motiven aus Afrika, die aus der Zeit um 1900 stammten. Daniele Pabinger, *Oberin hebt Bilderschatz aus Afrika*, in: *Salzburger Nachrichten*, E-Paper, 1. 6. 2023, <https://www.sn.at/salzburg/kultur/missionshaus-maria-sorg-oberin-hebt-bilderschatz-aus-afrika-139679689>. Zum Versand von Objekten vgl. Loder-Neuhold, *Crocodiles*, S. 151-169.

grafien aus Afrika nicht losgelöst von bestimmten Deutungen sowie institutionellen und materiellen Kontexten. Die *Sodalität* wählte, reproduzierte, beschriftete und verbreitete Fotos aus Afrika und hielt ihren Bezug zur afrikaorientierten Wohltätigkeit auf diese Weise stets präsent.¹⁹¹ Zum anderen integrierte sie Fotografien aus Afrika in ihre Publikationen und nutzte sie zur Illustration, Beglaubigung oder Popularisierung der veröffentlichten Berichte oder Erzählungen.

Ein besonders präsenten Genre in diesem Zusammenhang waren Portraits »geretteter« Kinder, die zwar einerseits als gut versorgt und europäisch gekleidet, andererseits jedoch als »andere« Kinder inszeniert wurden.¹⁹² Ihre visuelle Repräsentation akzentuierte zugleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen »afrikanischen« und »europäischen Kindern«. Dies zeigt sich etwa in dem Beitrag über einen Jungen namens Kipili, der 1900 in der »Kleine[n]-Afrika Bibliothek« der *St. Petrus Claver Sodalität* erschien.¹⁹³ Das integrierte und mit



Abb. 16: »Kipili«, »Kleine Afrika-Bibliothek« 7/6 (1900), S. 171.

»Kipili« unterschriebene fotografische Portrait zeigt einen kleinen Jungen vor retuschiertem Hintergrund, der – losgelöst von Raum und Zeit – etwas ängstlich oder verschämt und mit großen Augen an der Kamera vorbeiblickt (Abbildung 16). Der abgebildete Junge war aus europäisch-christlicher Sicht vollständig und altersgemäß bekleidet, wirkte jedoch ein wenig ärmlich. Die Proportionen seines Körpers erinnern mit der perspektivischen Betonung des Kopfs und den großen Augen an die eines Kleinkinds. Damit stand die Abbildung in doppelter Hinsicht in einer gewissen Spannung mit dem Text, dem zufolge der Junge seiner liebevollen und fürsorglichen Mutter in Nyassa (Mozambique) geraubt und versklavt worden war, bis er von einem Abolitionisten befreit und in die Obhut der *Weißten Väter* gegeben wurde. Demnach hatte der abgebildete Junge zum einen für sein sehr junges Alter bereits viel zu viel erlebt und gelitten. Zum anderen schilderte der Text die monatelange und am Ende auch erfolgreiche Suche der

191 Um die Spendentätigkeit mit Fotos weiter zu fördern, ließ Ledóchowska einzelne Bilder in Salzburg auf Ansichtskarten drucken, die sie anschließend erneut ins südliche Afrika sandte, wo sie ein von der *Sodalität* unterstützter Missionar »so wie sie sind« in die Post geben sollte. Maria Theresia Ledóchowska an Franz Mayr, 5. 7. 1899, in: Gütl (Hrsg.), »Adieu ihr lieben Schwarzen«, S. 120.

192 Vgl. Stornig, *Humanitäre Bildpraktiken?*.

193 P. Guillmenó, Kipili, in: *Kleine Afrika-Bibliothek* 7/6 (1900), S. 169-176.

tieftraurigen Mutter, die inzwischen zum Katholizismus konvertiert und nunmehr wieder mit ihrem Sohn vereint war, im Bild jedoch unsichtbar blieb.¹⁹⁴ Das Foto des kleinen alleinstehenden Jungen passte nicht zu dieser längeren Geschichte des Kampfs einer Mutter um ihr Kind. Für Kipilis Mutter war in der visuellen Repräsentation kein Platz; der Junge wurde visuell ausschließlich über seine Beziehung zur Mission, der *Sodalität* und ihrem Unterstützerkreis in Europa bestimmt. Ähnlich wie in *Barnardo's Home* wurden vulnerable Kinder oft als verlassen oder verwaist repräsentiert – eine Beobachtung, die für die Publikationen der *Sodalität* insgesamt zutraf. Wenn überhaupt, wurden sie mit erwachsenen Missionsmitarbeitern und -mitarbeiterinnen abgebildet oder durch im Bild platzierte Textbotschaften in Beziehung zu Wohltätern und Wohltäterinnen in Europa gesetzt. Dies zeigt sich auch in den beiden Abbildungen »geretteter« Kinder, die in derselben Ausgabe der »Kleine[n] Afrika-Bibliothek« abgedruckt wurden und den Beitrag über Kipili visuell rahmten (Abbildungen 17 und 18¹⁹⁵).

Ähnliche Bilder, die ausschließlich Kinder zeigten und diese damit von den Erwachsenen aus ihren Herkunftsgesellschaften sichtbar isolierten, finden sich auch in evangelischen Publikationen dieser Zeit. Solche Inszenierungen dienten sowohl der visuellen Herauslösung »geretteter Kinder« aus dem religiösen, sozialen und kulturellen Kontext ihrer Herkunft, als auch der Emotionalisierung. Denn am Ende mobilisierten die Vereine mit so einer Bildsprache zumindest implizit die emotional besetzte Figur des Waisenkindes, die – wie die Forschung vielfach betonte – in der Geschichte des kinderorientierten Helfens bis heute eine Rolle spielt.¹⁹⁶ Damit hatte sich um 1900 eine kinderorientierte Bildsprache des Helfens

194 Der Erzählung zufolge bat Kipilis Mutter einen Missionar auf Reisen, ihren geraubten Sohn zu suchen und loszukaufen. Doch nicht der Missionar, sondern sein indigener Koch antwortete der Frau, indem er ihr die Geschichte von Maria und Joseph erzählte, die ihren Sohn Jesus für drei Tage suchten, bevor sie ihn nach vielem Beten wiederfanden. Angeblich gab diese Geschichte der Frau über Monate so sehr zu denken, dass sie auf der Mission religiöse Unterweisung suchte. Fortan kam sie Sonntag für Sonntag in die Kirche, wo sie stets traurig die fröhlichen Kinder beobachtete, bis sie eines Tages Kipili unter den sogenannten Waisenkindern der Mission erkannte und freudig in die Arme schloss. Kipili war, wie die Leser und Leserinnen anschließend lernten, durch einen Hauptmann und Mitglied eines Antisklaverei-Vereins befreit und der Mission übergeben worden. Ebd.

195 Der Abbildung wurde ein Gedicht vorangestellt, in dem afrikanische Kinder die kindlichen Leser und Leserinnen zunächst an die ihnen durch ihre Mütter zuteilwerdende Liebe erinnerten, um sie anschließend aufzufordern: »O denkt an eure Brüder all Im fernen Afrika: So mancher ach, aus unserer Schar Nie eine Mutter sah«. Kleine Afrika-Bibliothek 7/6 (1900), S. 162.

196 Murdoch, *Imagined*; Emily Baughan, *International Adoption and Anglo-American Internationalism, c. 1918-1925*, in: *Past and Present* 239 (2019), S. 181-217, hier S. 182; für die Gegenwart vgl. Kristen Cheney/Stephen Ucembe, *The Orphan Industrial Complex. The Charitable Commodification of Children and Its Consequences for Child Protection*, in: Kristen Cheney/Aviva Sinervo (Hrsg.), *Disadvantaged*



Abb. 17: »Befreite Sklavenkinder«, »Kleine Afrika-Bibliothek« 7/6 (1900), S. 176.

etabliert, in der das alleinstehende, visuell ›verkindlichte‹ Kind gewissermaßen als hilfsbedürftiges Wesen *par excellence* konstruiert wurde. Letzteres wurde zu einem emotionalisierenden Bezugspunkt und gezielt in der Spendenwerbung eingesetzt.

Zusammenfassend ist also festzuhalten, dass die afrikaorientierten Vereine Bilder und Fotografien nicht dazu verwendeten, lokale Verhältnisse möglichst realistisch zu dokumentieren oder Texte zu beglaubigen. Vielmehr orientierten sie sich an den Spendern und Spenderinnen und ihren Vorstellungen, Haltungen und Erwartungen. Anders als im *Barnardo's Home* standen in den afrikaorientierten Wohltätigkeitsvereinen jedoch nicht die vernachlässigten Kinder *vor* ihrer Aufnahme in europäisch-christlichen Einrichtungen, sondern vor allem

Childhoods and Humanitarian Intervention. Processes of Affective Commodification and Objectification, Cham u. a. 2019, S. 37-61.

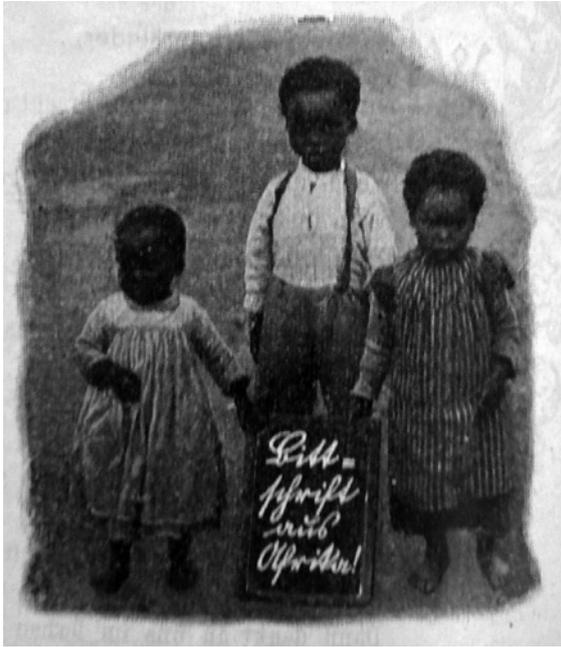


Abb. 18: »Kleine Afrika-Bibliothek« 7/6 (1900), S. 162.

die vermeintlich ›geretteten‹ Kinder *danach* im visuellen Fokus. Dies lässt sich zum einen mit dem verfügbaren Bildmaterial erklären. Zum anderen verweist diese Bildsprache auf die Strategie, Fremdheit in der Abbildung ›ferner Kinder‹ zu reduzieren und stattdessen an universalisierte Vorstellungen von Kindheit und erwachsener Annahme und Fürsorge zu appellieren. Folglich können solche Abbildungen vulnerabler (Klein-)Kinder auch als ein Versuch interpretiert werden, die Wohltätigkeit zugunsten kulturell, ethnisch und religiös ›Anderer‹ zu bewerben. In diesem Sinne zeigten die Bilder einfach das, was Spender und Spenderinnen der Einschätzung der Vereine zufolge sehen wollten: ›gerettete‹ Kinder, die in einer rassifizierten Praxis der transnationalen Wohltätigkeit ›fern‹ und ›anders‹ waren, jedoch zugleich europäischen Vorstellungen und Idealen von Kindsein (bzw. eigentlich von Junge- oder Mädchensein) entsprachen. Demnach funktionierten Fotografien vermeintlich ›Geretteter‹ um 1900 auf zwei Ebenen: Erstens ›bezeugten‹ sie erfolgte ›Rettungen‹ und unterstützten bzw. konkretisierten auf diese Weise vor allem individualisierte Praktiken des Helfens wie den Loskauf oder die Spendenpatenschaft.¹⁹⁷ Zweitens nährten

197 Zu Bildern und Augenzeugenschaft vgl. Claudia Hattendorff, Augenzeugenschaft als Konzept. Konstruktionen von Wirklichkeit in Kunst und visueller Kultur seit 1800 –

sie die Hoffnung auf umfassenderen religiösen, sozialen und kulturellen Wandel, die die Vereine mit ihren Unterstützerguppen verband und die sie insbesondere auf ›ferne Kinder‹ projizierten. Damit waren solche fotografischen Reproduktionen von Kindern im Kontext der transnationalen Wohltätigkeit deutlich mehr als ›bloße‹ Repräsentation europäischer Idealvorstellungen. Sie wurden zu aktiven Vermittlern in der Herstellung und Aufrechterhaltung transnationaler Beziehungen des Helfens.

Die Bedeutung der von den Vereinen entwickelten und verbreiteten Bildsprache des Helfens sollte in ihrem Einfluss auf die Wahrnehmung ›ferner Kinder‹ in Europa nicht unterschätzt werden. Die verwendeten Bilder konstituierten selbst mit, wie Kinder bzw. ›afrikanische Kinder‹ in Europa imaginiert wurden und welche Bedeutungen ›Kindsein‹ zugesprochen wurden. Die Kunsthistorikerin Anne Higonnet argumentierte, dass die frühe Kinderfotografie im 19. Jahrhundert Anteil an der Herausbildung des neuen Kindheitsideals in Europa hatte.¹⁹⁸ Demnach wurden Fotos zu einer Art »self-fulfilling prophecy«: Das anbetungswürdige Kind, das in Studioportraits massenhaft in Szene gesetzt wurde, fungierte als kulturelles Ideal, dem ›echte‹ Kinder entsprechen sollten. Fotografien beeinflussten demnach erwachsene Haltungen und Handlungen gegenüber Kindern; ein Aspekt, der für den vorliegenden Kontext der transnationalen Wohltätigkeit ebenfalls relevant ist. Wenngleich kaum Dokumente über die Wahrnehmungen von Spendern und Spenderinnen überliefert sind, ist doch anzunehmen, dass solche Bilder die Erwartungshaltung mitprägten, die diese an wohlthätige Handlungen des Gebens knüpften. ›Kinder zuerst‹ war in der Wohltätigkeit auch ein visuelles Programm, das bestimmte Modi der Repräsentation förderte und bestimmte Sicht- und Unsichtbarkeiten erzeugte. Vor diesem Hintergrund gilt es nun abschließend zu reflektieren, inwieweit die besondere Rolle, die Kindern als idealen Opfern und Objekten in der transnationalen Wohltätigkeit zugeschrieben wurde, ermächtigend wirkte oder Paternalismus und soziale Marginalisierung beförderte.

4.6 Neue Schattenseiten der Wohltätigkeit

Die Kinderorientierung der transnationalen Wohltätigkeit im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ist im Kontext des umfassenden Programms einer Zivilisierungsmission zu betrachten, das dem europäischen Kolonialismus als

Zur Einführung, in: Dies./Lisa Beißwanger (Hrsg.), *Augenzeugenschaft als Konzept. Konstruktionen von Wirklichkeit in Kunst und visueller Kultur seit 1800*, Bielefeld 2019, S. 11-32.

198 Anne Higonnet, *Picturing Childhood in the Modern West*, in: Paula Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the West*, London und New York, 2015, 296-312, hier S. 303. Vgl. außerdem Cunningham, *The Invention*, S. 152; Winkler, *Kindheitsgeschichte*, S. 139-143.

moralische Legitimation und ideologische Grundlage diene. Zivilisierungsmissionarische Ideen operierten mit einer Infantilisierung kolonialisierter Bevölkerungen, deren sogenannte kulturelle ›Hebung‹ oder ›Entwicklung‹ dem kolonialen Anspruch zufolge der Anleitung durch Europäer und Europäerinnen bedurfte. Indem ihre Protagonisten und Protagonistinnen die Bevölkerungen ganzer Weltregionen im Rückgriff auf rassistische Argumentationslinien und Stereotypisierungen als ›Kinder‹ bezeichneten, verschafften sie der kolonialen Expansion und den grundlegend ungleichen Herrschaftsverhältnissen in kolonialen Gesellschaften eine spezifische – sowohl pädagogisch als auch philanthropisch begründete – Legitimation.¹⁹⁹

Karen Sanchez-Eppler zufolge zeichnete sich der koloniale Diskurs durch eine Interpretation der internationalen Ordnung in Analogie zu der alters- und geschlechtsspezifisch strukturierten Kleinfamilie in Europa aus. Die ›Zivilisierung‹ oder ›kulturelle Hebung‹ kolonialisierter Bevölkerungen durch den Auf- und Ausbau kolonialer Strukturen und Institutionen wurde analog der Erziehung von Kindern in europäisch-christlichen Haushalten erklärt.²⁰⁰ Demnach bestand eine ideologische Verbindung zwischen dem europäisch-christlichen Heim und seiner sozialen Ordnung einerseits und der imperialen Nation und kolonialen Herrschaftsverhältnissen andererseits. Beide Ordnungen wurden durch hierarchische Deutungen menschlicher Unterschiede naturalisiert und zur Basis der Legitimation weitreichender Ungleichheit. Ein mit der Infantilisierung ganzer Bevölkerungen einhergehender wohlthätiger Paternalismus hatte zudem gerade in der christlichen Missionsgeschichte eine lange Tradition, an die man im späten 19. Jahrhundert teilweise anknüpfte. Dies zeigt sich am Beispiel des Jesuitenmissionars Petrus Claver (1580-1654), der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Cartagena, einer wichtigen Hafen- und Anlaufstadt für den transatlantischen Sklavenhandel im heutigen Kolumbien, tätig war. Obwohl Claver für einen religiösen Paternalismus stand, der zur Infantilisierung versklavter Bevölkerungen und der Aufrechterhaltung einer rassistisch begründeten sozialen Ordnung im kolonialen Amerika beitrug, ehrten ihn zahlreiche Hagiografen und Kirchenvertreter für sein christlich-wohlthätiges Engagement; Ledóchowska machte ihn 1894 sogar zum Namenspatron ihrer *Sodalität*.²⁰¹ Einige Katholiken und Katholikinnen sahen in Petrus Claver ein historisches Vorbild für den katholischen Umgang mit afrikanischen Sklaven und Sklavinnen; seine Heiligsprechung in dem – für die katholische Antisklaverei so zentralen – Jahr 1888 war vermutlich kein Zufall. Schließlich beförderten das Erziehungsparadigma und die Infantilisierung ganzer Be-

199 Rebecca Swartz, *Education and Empire. Children, Race and Humanitarianism in the British Settler Colonies, 1833-1880*, London 2019, S. 5f.

200 Karen Sanchez-Eppler, *Raising Empires like Children. Race, Nation, and Religious Education*, in: *American Literary History* 8/3 (1996), S. 399-425.

201 Katie Walker Grimes, *Fugitive Saints. Catholicism and the Politics of Slavery*, Minneapolis 2017, S. 13f.

völkerungen in außereuropäischen Weltregionen im späten 19. Jahrhundert auch die Repräsentation der kolonialen bzw. christlichen ›Zivilisierungsmission‹ als feminisierte und emotional aufgeladene Seite eines aggressiven und männlich konnotierten Imperialismus.²⁰² Sie ermöglichten die Verbreitung kolonialer Diskurse und Praktiken wie etwa das Programm der sogenannten ›Erziehung zur Arbeit‹, hinter dessen kulturmissionarisch ausgerichteter Sprache sich koloniale Gewalt, Zwang und Ausbeutung verbargen.²⁰³

Belege für die Präsenz zivilisierungsmissionarischer Diskurse in Kombination mit der Infantilisierung afrikanischer Bevölkerungen und der Verbreitung rassistischer Stereotype finden sich in den wohltätigen Kampagnen zuhauf. Ein Flugblatt des *Evangelischen Afrikaver eins* erklärte etwa die besondere Betroffenheit der Bevölkerung Deutsch-Ostafrikas von einer Hungersnot mit Verweis auf ihre angebliche Hilflosigkeit: »Der arme Afrikaner« schau »hilflos und ratlos auf seine kahlen Felder«, die einer Heuschreckenplage zum Opfer gefallen waren, denn, so das Flugblatt:

Er ist ja wie ein Kind, Vorräte zu sammeln für die Tage der Not hat er noch nicht gelernt, mehr als das Nötigste zum täglichen Bedarf zu säen und zu pflanzen ist ihm eine unverständliche Arbeit; und nun steht er da, beraubt der einzigen Nahrung und Notdurft.²⁰⁴

Auch Josef Zapletal bezeichnete Daniel Sorus Pharim Dens Bildungskarriere im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Biografie als einen Beweis dafür, »dass diese schwarzen Menschen nur christlicher Lehrer (Missionäre) bedürfen, um so vernünftig zu werden, wie die Weißen«.²⁰⁵ Der katholische Missionar Franz Xaver Geyer, ein anderer Wegbegleiter Dens, der mit ihm sogar auf Agitationsreise gewesen war, konstatierte in einem rassistisch-generalisierenden Artikel über den »Charakter« und die »Anlagen« von Afrikanern und Afrikanerinnen, dass die katholische Sudanmission »zwar einige [...] aufzuweisen« habe, »welche in der Ausbildung des Geistes vollen Erfolg hatten«, fügte dabei jedoch einschränkend hinzu, dass diese »noch Ausnahmen und Seltenheiten« seien.²⁰⁶ Paternalismus, Infantilisierung, religiös-kulturelle Überheblichkeit und rassistische Denk-

202 Sanchez-Eppler, *Raising*, S. 401. Zur diskursiven Femininisierung von Mission im kolonialen Kontext vgl. Nancy C. Lutkehaus, *Missionary Maternalism. Gendered Images of the Holy Spirit Sisters in Colonial New Guinea*, in: Mary Taylor Huber/Dies. (Hrsg.), *Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice*, Ann Arbor 1999, S. 207-235, hier S. 208 f.

203 Für einen Überblick vgl. Sebastian Conrad, *Deutsche Kolonialgeschichte*, München 2008, S. 57-59.

204 HZAN, La 140, Bü 219, Drittes Flugblatt des Evangelischen Afrika-Vereins, Rheinischer Verband, Koblenz, S. 1.

205 Zapletal, Vorwort, 4.

206 Franz Xaver Geyer, *Etwas über Charakter und Anlagen des N[...]s*, in: Bericht des Vereins zur Unterstützung der armen N[...]kinder in der central-afrikanischen Mission 42/1 (1895), S. 61-76, hier S. 74.

muster waren für die Kultur des afrikaorientierten Helfens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert konstitutiv. Die Vereine konzentrierten sich eben nicht (primär) auf die Abschaffung von Sklaverei und Sklavenhandel, sondern zielten stets auch auf die Taufe und religiös-kulturelle Unterweisung (ehemals) versklavter Menschen. Kinder erhielten in diesem Zusammenhang auch deshalb eine besondere Bedeutung, weil man die wohlthätige Intervention in die Leben junger Menschen als besonders aussichtsreich für religiösen, kulturellen und sozialen Wandel betrachtete. Somit war die Haltung, aus der die Vereine an potenzielle Unterstützer und Unterstützerinnen in Europa appellierten, eine koloniale: Sie basierte auf dem Anspruch europäischer Überlegenheit und operierte mit der Vorstellung von einer christlichen Pflicht, an der sogenannten ›Hebung‹ vermeintlich ›tieferstehender‹ Kulturen aktiv mitzuwirken. Diese Pflicht kann durchaus in Analogie zur Betonung einer elterlichen Pflicht betrachtet werden, sich nach Kräften für die positive Entwicklung von Kindern einzusetzen. In beiden Fällen änderte diese wohlwollende ›elterliche‹ Haltung in der transnationalen Wohltätigkeit nichts an bestehenden Hierarchien und Machtstrukturen; im Gegenteil, sie operierte mit Differenz und der Vorstellung von Menschen als hilfsbedürftige Kinder und naturalisierte damit Paternalismus und Ungleichheit.

Gleichwohl unterschied sich die Infantilisierung ganzer Bevölkerungen im Kontext der transnationalen Wohltätigkeit grundlegend von erwachsenen Haltungen gegenüber Kindern innerhalb der europäischen Familie. In den Diskursen und Praktiken des Helfens beruhte die Machtdifferenz nicht (primär) auf Alter, sondern auf kolonialen Konstruktionen von Hautfarbe und Herkunft. Die Infantilisierung von Afrikanern und Afrikanerinnen durch die Vereine verstärkte diese rassifizierte Machtdifferenz, indem sie entsprechende kulturelle Deutungen in Strukturen überführte. Während die Differenzierung zwischen europäisch-christlichen Helfenden und nichteuropäischen Hilfsbedürftigen bereits in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts etabliert und eng mit Markierungen (v. a. Hautfarbe sowie auch Geschlecht) verknüpft wurde, nahm die Häufigkeit solcher Zuschreibungen im späten 19. Jahrhundert weiter zu. Die transnationale Wohltätigkeit war eine grundlegend rassifizierte Konstellation. Sie wurde als eine Aufgabe ›weißer‹ Europäer und Europäerinnen unabhängig von Geschlecht, Alter, oder Nationalität propagiert. Bereits Lavigerie erklärte den Kampf gegen die »afrikanische Sklaverei«²⁰⁷ in seiner Londoner Rede 1888 zur »Aufgabe Aller«.²⁰⁸ Damit meinte er alle Männer und Frauen in Europa, die je nach Geschlecht und Möglichkeit einen spezifischen Beitrag leisten sollten. Andere wohlthätige Vereine bemühten sich wiederum darum, die christlichen Kinder Europas zu mobilisieren und operierten mit Deutungen des transnationalen Helfens als einer rassifizierten Beziehung. Dies zeigt sich bei-

207 O. A., Cardinal Lavigerie, S. 20.

208 Ebd., S. 21.

spielsweise in einem Text, den die *St. Petrus Claver Sodalität* in ihrer Zeitschrift »Kleine Afrika-Bibliothek« im Jahr 1900 veröffentlichte und der mit »Brief der kleinen N[...]mädchen in Daressalam an ihre jungen Wohlthäterinnen in Teschen« überschrieben war. Bei dem Text handelte es sich laut den Herausgeberinnen um den – in einem Mix aus gebrochenem Deutsch und Suaheli verfassten – Dankesbrief eines afrikanischen Mädchens namens Walburge Aduidyamaa an Spender und Spenderinnen in Schlesien. Während Letztere als »unsere weißen europäischen [...] Schwestern« adressiert wurden, war der Brief mit »Euer schwarzes Kind« gezeichnet.²⁰⁹ Auch die erste Ausgabe der von der *Norddeutschen Missionsgesellschaft* ab 1904 herausgegebene Zeitschrift »Missions-Kinderfreund« erklärte die sozialen Rollen europäischer und afrikanischer Kinder in der transnationalen Wohltätigkeit in rassifizierten Begriffen mit Verweis auf ›Weiß-‹ bzw. ›Schwarzsein‹. Der einleitende Artikel konstatierte, dass sich »weiße Kinder« alle Mühe gäben, »die schwarzen Kinder zum Heiland zu führen«.²¹⁰

Gleichzeitig war die transnationale Wohltätigkeit im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert keine exklusive Angelegenheit von Europäern und Europäerinnen. Obwohl der Großteil der Spenden in den untersuchten Initiativen aus Europa und Nordamerika stammte, beteiligten sich an manchen Sammlungen auch Menschen in anderen Weltregionen. Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, war insbesondere die Antisklaverei-Sammlung der katholischen Kirche dezidiert als ein globales Unterfangen angelegt, an dem Diözesen in Asien und Afrika mitwirkten. Auch das *Werk der Heiligen Kindheit* verzeichnete Spenden aus allen Weltteilen. Dies schloss zumindest punktuell auch kolonialisierte Gebiete mit ein, wie eine 1913 von den *Steyler Missionaren* gegründete Vereinsniederlassung in Lomé, Hauptstadt der damaligen deutschen Kolonie Togo, deutlich macht.²¹¹ Einer retrospektiven Veröffentlichung aus dem Kreis der Missionsgesellschaft zufolge erfreute sich das *Werk* in Togo einiger Beliebtheit; alleine die Niederlassung in Lomé soll im Jahr 1916 1000 Mitglieder gezählt haben.²¹² Dies macht wiederum deutlich, dass die über viele Jahre reproduzierte Vorstellung von ›weißer‹ Wohltätigkeit zugunsten ›Schwarzer‹ Hilfsbedürftigkeit eine Fiktion war, deren Wirkungsmacht wesentlich mit kolonialen Ideologien und zivilisierungsmissionarischen Argumentationsmustern zu erklären ist.

209 Walburge Aduidyamaa, Brief der kleinen N[...]mädchen in Daressalam an ihre jungen Wohlthäterinnen in Teschen, in: *Kleine Afrika-Bibliothek* 7/6 (1900), S. 184–187. Da der Brief in gebrochenem Deutsch verfasst war, lauteten die Schreibweisen »Schwestern unsere weißen europäischen« (S. 184) und »Kind schwarzes Euer« (S. 187). Die Formulierungen wurden zur besseren Lesbarkeit korrigiert.

210 *Missions-Kinderfreund* 1 (1904), S. 1–3, hier S. 2. Für eine ausführliche Analyse der Illustration vgl. Stornig, *Humanitäre Bildpraktiken?*, S. 337–342.

211 Die Rolle Togos als Empfängerland dokumentiert POSI, *Série C Conseil, Série topographique (des origines de l'Œuvre à 1948)*, 56 Togo und 57 Togo.

212 Thaurén, *Die Mission*, S. 33.

Die Repräsentation der transnationalen Wohltätigkeit durch die stete Reproduktion und Wiederholung bestimmter Erzähl- und Deutungsmuster ist folglich auch deshalb problematisch, weil sie extreme Generalisierungen, selektive Wahrnehmungen und Verkürzungen beförderte. Klaus J. Bade lehnte in einem Aufsatz von 1977 die Bezeichnung ›Antisklavereibewegung‹ für die Bewegung der späten 1880er Jahre als irreführend ab, weil ihre publizistischen Kampagnen eben nicht auf die ›Abschaffung der Sklaverei als soziokulturelles System‹, sondern vielmehr auf ›die Unterdrückung von Sklavenhandel und angeblich noch immer unvermindert anhaltenden Sklavenjagden in Deutsch-Ostafrika‹ abzielten.²¹³ Bade, der die Bewegung als kurzlebig charakterisierte und nicht in eine längere Geschichte eines transnationalen abolitionistischen Engagements einordnete, bezeichnete die Werbeschriften als ›Greuelpropaganda‹, die in keinem Verhältnis zur Realität in der – damals besonders im Fokus stehenden – Kolonie Deutsch-Ostafrika gestanden habe. Er wertete die Veröffentlichung vielmehr als den Versuch, kolonialpolitische und -wirtschaftliche Zwecke durch eine philanthropische Sprache zu verschleiern.²¹⁴ Damit lenkte Bade den Fokus neben der – hier ausgeklammerten Frage nach Abweichungen zwischen philanthropischer Imagination und der Wirklichkeit vor Ort – auf ein weiteres Problem, das mit der Mobilisierung wohltätiger Handlungen durch die Vereine einherging, nämlich die Ausblendung von all dem, was in den Schriften keine Erwähnung fand. Die Vereine trugen wesentlich dazu bei, dass andere Initiativen oder Aktivitäten gegen Sklaverei und Sklavenhandel in Europa nur wenig bekannt waren. Indem sie stets dieselben Erzählungen mit klar verteilten Rollen zwischen ›arabischen Sklavenhändlern‹, ›leidenden Kindern‹ und ›helfenden Europäern‹ verbreiteten, blendeten sie andere Akteure oder Akteurinnen, Handlungen, Überlegungen oder Regularien zur Abschaffung des Sklavenhandels oder der Befreiung versklavter Personen aus. Dabei beschäftigte das Thema in den 1890er Jahren viele Menschen und Institutionen auch jenseits wohltätiger Vereine und christlicher Missionen. Wenngleich die Kolonialpolitik in Deutsch-Ostafrika die Abolition nicht forcierte und sich versklavte Menschen am Ende selbst emanzipierten,²¹⁵ konnten ihre Vertreter in der Region doch mitunter individuelle Wege in die Freiheit unterstützen. Das Reichskanzleramt übermittelte 1894 ein Schreiben des deutschen Botschafters in London an das deutsche Konsulat auf Sansibar, das einige Klarstellungen zum Umgang mit versklavten Personen in dem inzwischen britischen Protektorat enthielt.²¹⁶ Demnach durften britische Firmen für das Bekohlen der Schiffe

213 Klaus J. Bade, Antisklaverei-Bewegung in Deutschland und Kolonialkrieg in Deutsch-Ostafrika 1888-1890. Bismarck und Friedrich Fabri, in: *Geschichte und Gesellschaft* 3/1 (1977), S. 31-58, hier S. 31.

214 Ebd., S. 32.

215 Deutsch, *Emancipation*.

216 Zanzibar National Archives (ZNA), AL 2/48/1 Slave Trade, Bl. 20, Reichskanzler an das deutsche Konsulat Sansibar, 10. 1. 1894.

zwar Sklaven und Sklavinnen beschäftigen, die sich mitunter auch »freiwillig« anbieten, wenn sie gerade nicht durch ihre Besitzer beschäftigt seien. Zugleich wies das Schreiben jedoch darauf hin, dass alle versklavten Personen, die britische Kriegsschiffe betraten, den Brüsseler Bestimmungen zufolge nicht auszuliefern waren, sondern Freiheit erlangen konnten.²¹⁷ Zudem zeigen überlieferte Listen britischer Behörden, dass Freilassungen auch jenseits der christlich-missionarischen Infrastruktur stattfanden. Ein Verzeichnis für die Inseln Sansibar und Pemba listete für die Jahre 1874 und 1907 insgesamt 4568 solcher Fälle, die aus unterschiedlichen Gründen und auf diverse Initiativen hin geschahen und bei denen die dortigen Missionen bei Weitem nicht immer eine Rolle spielten.²¹⁸ Schließlich wurden viele Personen auch selbst aktiv, um die eigene Lage zu verbessern bzw. sich selbst oder andere zu befreien.

Dies traf auch für diejenigen Gruppen zu, die die Vereine als besonders wehrlose Opfer von Sklaverei und Sklavenhandel charakterisierten: Frauen und Kinder. Einige Mütter versuchten, ihre Kinder mithilfe der Behörden aus den Händen von Sklavenhaltern frei zu bekommen. Anfang des Jahres 1902 erschien eine Mutter auf dem Bezirksamt in Daressalam und zeigte an, dass ihr vierjähriger Sohn von einem Bewohner Sansibars auf die Insel verschleppt worden sei.²¹⁹ Ein Mitarbeiter der Kolonialverwaltung kontaktierte daraufhin das Konsulat auf Sansibar und ordnete die Rückführung des Jungen an. Während der Ausgang des Falles nicht überliefert ist, zeigen andere Dokumente, dass Kinder wenigstens vereinzelt zu ihren Eltern zurückgebracht wurden. So hatten die Behörden demnach kurz zuvor ein geraubtes Kind aus dem Bezirk Rufiji befreit und auf Wunsch der Eltern zu diesen zurückgeschickt.²²⁰ Anderen Dokumenten zufolge hatten sich wiederum versklavte Kinder oder Jugendliche selbst an die Behörden gewandt und ihre Befreiung gefordert. Dies traf etwa auf den circa fünfzehnjährigen Tisiri zu, der als Sklave auf Sansibar lebte, jedoch reklamierte, aus Deutsch-Ostafrika zu stammen. Tisiri hatte sich deshalb an die deutschen Behörden gewandt und Misshandlungen durch seinen Besitzer angezeigt.²²¹ Die Kolonialverwaltung in Daressalam holte daraufhin zwar Informationen bei der britischen Verwaltung auf Sansibar ein, was dem Jungen jedoch letztlich nicht half.²²² Den Nachforschungen zufolge stammte Tisiri nicht aus dem deutschen Kolonialgebiet, sondern aus Sansibar, und auch die restlichen Anschuldigungen suchte der britische Kolonialbeamte zu widerlegen.

217 Ebd.

218 ZNA, AB 71/9 Released Slave Lists.

219 ZNA, AL 2/49/1 Slave Trade, Bl. 2I, Koloniales Bezirksamt Daressalam an deutsches Konsulat Sansibar, 5. 2. 1902.

220 Ebd., Bl. 62, Bezirksamt Rufiji an deutsches Konsulat Sansibar, 20. 12. 1901.

221 Ebd., Bl. 51 f., Britische Kolonialverwaltung Sansibar an deutsches Konsulat Sansibar, 24. 6. 1902.

222 Ebd., Bl. 53, Britische Kolonialverwaltung Sansibar an deutsches Konsulat Sansibar, 28. 6. 1902.

Ihm zufolge waren die Misshandlungen frei erfunden; er bezeichnete Tisiri als »habitual runaway«, weswegen der Junge zu seinem Besitzer zurückgeschickt wurde.²²³ Wenngleich der Fall von Tisiri und andere Beispiele zeigen, dass die Initiativen nicht immer erfolgreich verliefen, so machen sie doch deutlich, dass unfreie Menschen und ihre Angehörigen eigeninitiativ handelten und nicht die stimm- und wehrlosen Opfer waren, als die sie die Werbeschriften vielfach darstellten.²²⁴

Fragt man nun nach den Rück- und Auswirkungen der Repräsentation von Kindern in Afrika als vulnerable, hilflose, dankbare und somit besondere Opfer durch die Vereine, ergibt sich eine ambivalente Bilanz. Einerseits erwies sich diese in der Mobilisierung von Spenden und Unterstützung als erfolgreich, was sicherlich auch auf »echter« emotionaler Anteilnahme und der Entstehung des individuellen Wunsches, zu »helfen«, basierte. Gerade die Expansion des Loskaufs im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zeigt, dass das medial erzeugte Wissen um die Existenz versklavter Kinder unter Christen und Christinnen im deutschsprachigen Europa wohlthätige Handlungen motivierte und zweckgebundene Spenden generierte. Die emotional besetzte Figur des vulnerablen, hilfsbedürftigen, jedoch zugleich auch erzieh- und erlösbaren Kinds lud dabei zur Identifikation ein. Ein Flugblatt des *Evangelischen Afrikaverains* forderte seine Leser und Leserinnen dazu auf, die Hungernden, die Armen und insbesondere die Kinder nicht zu vergessen: »Ihr Eltern, Lehrer und Volksfreunde, denkt der Kinder da drüben, denen Erziehung not thut; es sind Kinder mit sehnenenden, aufstrebenden Menschenseelen, wie die euren!²²⁵ Gleichzeitig hatte der Erfolg in der Spendenwerbung jedoch – andererseits – einen sehr hohen Preis: Die Mobilisierungsschriften (re-)produzierten paternalistische Haltungen und rassifizierte Vorstellungen »ferner Kinder«. Sie konstruierten »afrikanische Kinder« als ein spezifisch markiertes Kollektiv, das im Kontext europäisch-kolonialistischer Programme und zivilisierungsmissionarischer Ambitionen zu einer Ressource für die Gestaltung von Zukunft wurde.²²⁶ Die »Rettung« und Erziehung von Kindern durch europäisch-christliche Institutionen wurde als Gegenprogramm zu einem »afrikanischen« Umgang mit Kindern propagiert und

223 Ebd., Bl. 51f., Britische Kolonialverwaltung Sansibar an deutsches Konsulat Sansibar, 24. 6. 1902.

224 Auch in einem weiteren Fall entschieden die Behörden, dass es sich bei einem klagenden Jungen um einen »Lügner« handelte, der kein Sklave war, sondern Schulden in der Höhe von 25 Rupien abarbeiten musste. Es gebe keinen Zweifel daran, dass der Junge frei sei, so ihr Fazit. ZNA, AL 2/48/1 Slave Trade, Bl. 73, Koloniale Verwaltung Sansibar an deutsches Konsulat Sansibar, 23. 3. 1894.

225 HZAN, La 140, Bü 219, Drittes Flugblatt des Evangelischen Afrika-Vereins, Rheinischer Verband, Koblenz, S. 4.

226 Audra A. Diptee/Martin A. Klein, African Childhoods and the Colonial Project, in: *Journal of Family History* 35/1 (2010), S. 3-6, hier S. 4.

u. a. im Rückgriff auf die Metapher des ›Weißwaschens‹ beschrieben.²²⁷ Damit schlossen die Vereine auch an wohltätige Diskurse und Praktiken an, die weitreichende Interventionen in die Leben bestimmter (insbesondere indigener) Kinder – wie etwa die erzwungene Trennung von Eltern oder einer Gemeinschaft durch die Unterbringung in kirchlichen oder staatlichen Heimen – bis weit ins 20. Jahrhundert moralisch legitimierten.²²⁸ Schließlich trugen die untersuchten Praktiken und Diskurse wesentlich dazu bei, dass Menschen und Institutionen in Europa ›afrikanische Kinder‹ als eine real existierende Gruppe wahrnahmen, die ihrer Hilfe bedurfte. Wie im nächsten Kapitel gezeigt wird, trafen sich 1931 über 200 Personen zu einer großen und aufwendig vorbereiteten internationalen Konferenz, um über die Lage und Bedürfnisse genau dieser Kinder zu beraten.

4.7 Zwischenfazit

›Kinder zuerst‹ wurde in den Diskursen und Praktiken der afrikaorientierten Wohltätigkeit des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – zumindest implizit – Programm. Als vulnerable, hilfsbedürftige und erlösbare Wesen markiert, wurden Kinder zum einen als primäre Opfer eines von brutalen, als muslimisch charakterisierten Männern getragenen Sklavenhandels repräsentiert. Zum anderen rückten sie in den Fokus wohltätiger Erzählungen, visueller Repräsentationen und Spendenpraktiken wie dem Loskauf, die dadurch erheblich expandierten. Wenngleich die untersuchten Vereine mit der emotional besetzten Vorstellung von einer Art universellem Kindsein operierten und daraus auch Forderungen nach wohltätigem Engagement für geografisch ferne Menschen ableiteten, nutzten sie diese nicht, um eine grundsätzliche Solidarität mit der Bevölkerung aufzubauen. Vielmehr lösten sie vermeintlich hilfsbedürftige Kinder aus ihren sozialen und kulturellen Herkunftskontexten und privilegierten in ihren Werbeschriften die komplexitätsreduzierte Vorstellung von der ›Rettung‹ Einzelner gegenüber der Suche nach gesamtgesellschaftlichen Lösungen. Damit trugen sie nicht nur zur Legitimierung kolonialer Hierarchien bei, sondern erschwerten durch die Wiederholung selbstreferenzieller Argumentationsmuster außerdem die Entwicklung eines tiefergehenden Verständnisses für die Bedürfnisse von Kindern in bestimmten Regionen bzw. sozialen und kulturellen Kontexten. Erfolgreich war die Bilanz der Vereine folglich nur mit Blick auf die Generierung von Ressourcen: Sie motivierten zwar im deutschsprachigen Europa (und darüber hinaus) in der Tat Spenden, sandten Gelder nach Afrika, finanzierten Taufen, Loskäufe und

227 Die *St. Petrus Claver Sodalität* veröffentlichte z. B. ein Theaterstück für Kinder mit dem Titel »Wie kann man N[...] weiß waschen?«. Das Stück durfte nur dann ohne Lizenzgebühren aufgeführt werden, wenn die Einnahmen an die Sodalität gespendet wurden. Hedwig Haza, *Wie kann man N[...] weiß waschen?* Salzburg 1916.

228 Vgl. Lynch, *Saving*.

die Errichtung von Schulen und anderer kinderorientierter sozialer Infrastruktur, widmeten jedoch Forderungen wie der des Daniel Sorur Pharim Den nach besseren oder gleichwertigen Schulen auf dem afrikanischen Kontinent in ihren Kampagnen keine Aufmerksamkeit.

Damit war die von den Vereinen propagierte und praktizierte *Fürsorge* zugleich auch *Fürsprache*. Wie das Kapitel gezeigt hat, fanden andere (z. B. afrikanische, säkulare) Einschätzungen oder Expertisen über die Leiden oder Bedürfnisse von Kindern in der Kommunikation mit Unterstützergruppen keine Berücksichtigung. Auch die Stimmen begünstigter Kinder selbst spielten keine Rolle bzw. wurden, wenn überhaupt, nur in stark kontrollierter Form übermittelt. Darin unterschieden sich die afrikaorientierten Vereine allerdings nicht von der lokal orientierten Kinderfürsorge in Europa in dieser Zeit, die Kindern in Fürsorgeeinrichtungen ebenfalls kaum Gehör schenkte.²²⁹ Gleichzeitig schuf diese Form der wohltätigen Fürsprache eine kommunikative Basis, für die Ansprache potenzieller Spender und Spenderinnen. Naturalisierte Vorstellungen von elterlichem Wohlwollen und Verantwortung sowie kindlicher Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit erwiesen sich dabei als tragfähige Bezugspunkte. Sie konnten mit der rassistischen sozialen Ordnung kolonialer Gesellschaften in Einklang gebracht werden und Hilfe bewerben oder sogar fordern, ohne bestehende Parameter von Dominanz und Unterordnung infrage zu stellen. Das einleitend diskutierte Titelbild der Zeitschrift »Die Weltmission der Katholischen Kirche« machte diese Logik von Schutz und Fürsorge sehr deutlich. Noch im Jahr 1936 warb es für katholische Hilfe und Unterstützung über Grenzen, die entlang von Hautfarbe und Ethnizität etabliert wurden, und bestätigte dabei Vorstellungen von einer kolonialen sozialen Ordnung sowie ungleichen Strukturen von »weißer«, männlicher und altersspezifischer Dominanz. Das folgende Kapitel fragt nach der Langlebigkeit dieser Vorstellungen angesichts des Auftretens neuer Akteure und Akteurinnen sowie der grundlegenden Verschiebungen in der kinderorientierten Wohltätigkeit in der Zwischenkriegszeit.

229 Cunningham, *The Invention*, S. 178.

REKONFIGURATIONEN
(ca. 1918 – 1930)

5. Das ›ferne Kind‹ im internationalen Fokus

Im historischen Archiv des *Werks der Glaubensverbreitung* in Aachen liegt ein Bestand mit der Bezeichnung »Internationale Konferenz für die afrikanische Kinderwelt«.¹ Er beinhaltet diverse Dokumente rund um eine dreitägige Konferenz, zu der sich im Sommer 1931 mehr als 200 Teilnehmende in Genf versammelt hatten, um über die Lage und Bedürfnisse ›afrikanischer Kinder‹ zu beraten. Die Existenz des Bestands in Aachen erscheint zunächst überraschend, da sich bis dahin weder das deutsche *Werk der Glaubensverbreitung* noch das *Werk der Heiligen Kindheit* für einen säkular orientierten Humanitarismus Genfer Prägung engagiert hatten. Es entsteht also die Frage, warum im deutschen Archiv eines katholischen Hilfsvereins Unterlagen zur *International Conference on African Children* überliefert sind.

Die Auseinandersetzung mit dieser Frage verweist auf die Entwicklung der Kultur des transnationalen Helfens in der Zwischenkriegszeit, welche sowohl auf etablierten als auch auf neuen Strukturen, Praktiken und Diskursen basierte. Die *International Conference on African Children* wurde federführend von der *Save the Children International Union* (SCIU), einer 1920 in Genf gegründeten Organisation, initiiert, die im Bereich der Kinderwohlfahrt international tätig war. Vorbereitet wurde sie von einem Komitee, das neben Mitgliedern der SCIU und anderer internationaler Organisationen auch Vertreter und Vertreterinnen christlicher Missionsorganisationen umfasste.² Darunter waren auch zwei Deutsche, der katholische Benediktinerpater, frühere Missionar und Ethnologe Meinulf Küsters (1890-1947) und der evangelische Missionswissenschaftler, ehemalige Direktor der NMG und Vorsteher des Deutschen Evangelischen Missionstags Martin Schlunk (1874-1958).³ Während Küsters aus Termingründen am Ende selbst nicht an der Konferenz teilnahm und sein Referat zum Thema »Die sozialen Ursachen der Kindersterblichkeit in Ostafrika und ihre Bekämpfung« nur schriftlich eingab,⁴ reiste mit Max Kassiepe (1867-

1 Archiv missio e. V. Aachen, A – 985 Internationale Konferenz für die afrikanische Kinderwelt in Genf vom 22.-25. 6. 1931.

2 Ein Drittel des 19-köpfigen Komitees hatte missionarischen Hintergrund. Save the Children Archive, Cadbury Research Library, Birmingham (SCA), Save the Children International Union (Hrsg.), *Proceedings of the International Conference on African Children*, Geneva June 22-25, 1931, S. VI f.

3 Katharina Stornig, ›Afrikanische Kinder‹ im internationalen Fokus. Personen, Netzwerke und Visionen auf der International Conference on African Children (1931), in: Arvid Schors/Fabian Klose (Hrsg.), *Wie schreibt man Internationale Geschichte? Empirische Vermessungen zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. und New York 2023, 265-286, hier S. 272 f.

4 Archiv missio e. V. Aachen, A – 985, Küsters, Die sozialen Ursachen der Kindersterblichkeit in Ostafrika und ihre Bekämpfung, Vortragsmanuskript.

1948) ein anderer katholischer Vertreter aus Deutschland nach Genf, der mit Aachen in Verbindung stand und auch über die Konferenz hinaus mit der SCIU in Kontakt blieb.⁵ Der Bestand in Aachen geht vermutlich auf ihn zurück, denn er enthält u. a. ein offizielles Konferenzfoto, auf dem Kassiepe – an prominenter Stelle posierend – per Hand markiert wurde (Abbildung 19).

Das Konferenzfoto erlaubt erste Einblicke in die personelle Zusammensetzung der Konferenz. Es macht zum einen die erhebliche Zahl von Frauen sichtbar, die im organisierten Helfen der Zwischenkriegszeit zunehmend als Expertinnen auftraten.⁶ Zum anderen dominieren ›weiße‹ Männer und Frauen das Bild, was wiederum auf die lange Geschichte der Rassifizierung der transnationalen Wohltätigkeit in Europa sowie – damit einhergehend – auf strukturelle Kontinuitäten verweist, die nicht zuletzt durch die Präsenz der Herren Küsters, Kassiepe und Schlunk verkörpert wurden. Die SCIU sah sowohl in christlichen Missionsorganisationen als auch in kolonialen Behörden wichtige Partner im afrikaorientierten Helfen, weil beide über Orts- und Sprachkenntnisse, Verbindungen sowie jahrzehntelange Erfahrung und Expertise verfügten, die für das Konferenzthema essenziell erschienen.⁷ Der Präsident der Konferenz, der britische Politiker und humanitäre Reformler Lord Noel-Buxton (1869-1948), lobte in seiner Eröffnungsrede die langjährigen Aktivitäten der christlichen Missionen auf dem afrikanischen Kontinent, »who will always be honoured as having been the first to tend to the wounds of poor Africa, to awaken her intelligence and to assuage her fears«. ⁸ Damit stellte er die Konferenz in die historische Tradition eines christlich-wohltätigen Imperialismus und bezeichnete die SCIU als »newcomers on African soil«.⁹

Gleichzeitig geht aus dem Foto jedoch auch hervor, dass die Genfer Konferenz das Wohl ›afrikanischer Kinder‹ zwar überwiegend, jedoch nicht ausschließlich als Angelegenheit internationaler Organisationen, Missionsgesellschaften und kolonialer Behörden aus Europa verhandelte. Teilnehmende anderer Herkunft und Hintergrunds waren zumindest vereinzelt präsent. Insgesamt nahmen zwölf Schwarze Personen teil, von denen einige in den folgenden Jahrzehnten

5 Thema des Austauschs zwischen Aachen und Genf war die Kindersklaverei. Einem Schreiben zufolge bezog Kassiepe zudem bis zum Ende seiner Amtszeit 1936 die Mitgliederzeitschrift der SCIU und erinnerte sich »noch immer gern an die internationale Konferenz«. Archiv missio e. V. Aachen, A – 985, Generalsekretär W.A. Mac Kenzie an Max Kassiepe, 15. 7. 1932 und Max Kassiepe an SCIU, 5. 2. 1936.

6 Für die Weimarer Republik vgl. C. Wolfgang Müller, Helfen und Erziehen. Soziale Arbeit im 20. Jahrhundert, Weinheim und München 2008², S. 30-33; Dickinson, *The Politics*, S. 145 f.

7 Die SCIU hatte bereits zuvor vereinzelt mit Missionen kooperiert und beispielsweise 1929 Hilfsgelder zur Linderung einer Hungersnot in Ruanda transferiert. Marshall, *Children's Rights*, S. 277.

8 SCA, Save the Children International Union (Hrsg.), *Proceedings*, S. 3.

9 Ebd.



Abb. 19: Gruppenfoto, *International Conference on African Children* 1931
(Archiv missio e.V. Aachen, A – 985).

große Bekanntheit erlangen sollten.¹⁰ Dazu zählten der spätere Präsident des unabhängigen Kenia, Jomo Kenyatta (1893-1983), der als Vertreter der *Kikuyu Central Association* nach Genf gekommen war, oder die Schriftstellerin Gladys Casely Hayford (1904-1950), die der Konferenz auf Wunsch ihrer Mutter, der sierra-leonischen Feministin und Schulgründerin Adelaide Smith Casely Hayford (1868-1960) beiwohnte.¹¹ Insgesamt reflektierte die Konferenz damit sowohl Kontinuitäten als auch Wandel in der Zusammensetzung des Kreises an Personen, die entweder selbst Expertise über die Lage und Bedürfnisse ›afrikanischer Kinder‹ reklamierten oder denen seitens der Organisatoren und Organisatorinnen solche zugesprochen wurde.

Auch die Diskurse des Helfens, die vor, während und nach der Genfer Konferenz 1931 zu vernehmen waren, verbanden Altbekanntes mit dezidiert Neuem. Einerseits knüpfte bereits die Namensgebung an lange etablierte Vorstellungen an, gemäß derer – analog zu vielen kolonialen und missionarischen Repräsentationen – von der Existenz ›afrikanischer Kinder‹ als einem Kollektiv

¹⁰ Dominique Marshall, Usages de la notion de «droits des enfants» par les populations coloniales. La Conférence de l'enfance africaine de 1931, in: *Relations internationales* 161 (2015), S. 43-64, hier 45-49.

¹¹ Smith Casely Hayford konnte aufgrund fehlender Mittel selbst nicht aus Westafrika anreisen, sandte jedoch ihre Tochter, die gerade in Europa war. Stornig, ›Afrikanische Kinder‹, S. 275-279.

und sinnvollen Bezugsrahmen für das organisierte Helfen ausgegangen wurde. Präsident Noel-Buxton charakterisierte die Situation dieser Kinder eingangs als Schlüsselfaktor für die zukünftige Entwicklung und sprach von den »Problemen des Kinds« im Rückgriff auf stark generalisierende Vorstellungen von ›Afrika‹ als einem durch Leid markierten Kontinent, was in der transnationalen Wohltätigkeit bereits lange Tradition hatte.¹² Auch dass viele Teilnehmende der Kinderwohlfahrt als einem geteilten Anliegen einen herausragenden Stellenwert beimaßen – die offizielle Konferenzberichterstatterin Evelyn Sharp (1869-1955) sprach ihr sogar differenzenüberbrückendes Potenzial zu –, war 1931 keine neue Erscheinung mehr.¹³

Andererseits entstanden in Nachkriegseuropa – gerade durch Organisationen wie den britischen *Save the Children Fund* (SCF) oder die SCIU – neue Diskurse und Praktiken des kinderorientierten Helfens und die Genfer Konferenz verfolgte durchaus auch innovative Ansätze, um die von Noel-Buxton deklarierten »Probleme des Kinds« zu verstehen.¹⁴ Ihre Organisatoren und Organisatorinnen begnügten sich nicht mit der Lektüre von Missions- oder Vereinszeitschriften, sondern strebten nach der Genese möglichst umfangreichen Wissens. Sie entwarfen im Vorfeld der Konferenz einen Fragebogen und versandten diesen an diverse Personen und Institutionen in ganz Afrika, um Daten über die Gesundheit, Sterblichkeit oder Bildungschancen von Kindern in den unterschiedlichen Regionen zu generieren.¹⁵ Obwohl der Rücklauf zeigte, dass die Fragebögen de facto vor allem von Missionen oder kolonialen Behörden vervollständigt und retourniert wurden,¹⁶ bildete das Streben nach einem datenbasierten Ansatz doch ein Novum in der afrikaorientierten Wohltätigkeit, das auch vor dem Hintergrund der beschleunigten Verwissenschaftlichung und Medikalisierung von Kindheit im 20. Jahrhundert zu betrachten ist.¹⁷ Hinzukam, dass sich in den 1920er Jahren eine Sprache von Kinderrechten entwickelte, die erstmals auch auf internationaler Ebene zu beobachten war. Dominique Marshall bezeichnete die Konferenz als Meilenstein in der Geschichte des transnationalen Helfens, weil ihre Organisatoren und Organisatorinnen diese neue Sprache von

12 SCA, *Save the Children International Union* (Hrsg.), *Proceedings*, S. 3.

13 »[T]he welfare of children [...] was probably the only subject in the world on which they could conceivably devise a concerted policy«, konstatierte Sharp mit Blick auf die große Diversität unter den Teilnehmenden. Evelyn Sharp, *The African Child. An Account of the International Conference on African Children*, London u. a. 1931, S. 5.

14 Baughan, *Saving*, S. 78-104; Angela V. John, *Evelyn Sharp. Rebel Woman, 1869-1955*, Manchester und New York 2009, S. 175-178.

15 Marshall, *Children's Rights*, S. 281-283.

16 209 der 358 retournierten Fragebögen kamen von Missionsangehörigen, 42 von Mitarbeitenden des britischen *Colonial Office* und 107 von anderen Personen. Ebd., S. 283. Die regionale Verteilung zeigt einen klaren Schwerpunkt auf den britischen Kolonien und Mandatsgebieten. SCA, *Save the Children International Union* (Hrsg.), *Proceedings*, S. Vf.

17 Winkler, *Kindheitsgeschichte*, S. 118.

Kinderrechten zur Thematisierung der Lage von Kindern außerhalb Europas nutzten.¹⁸ In der Tat bezogen sich führende Mitglieder der Konferenz sowie auch die offizielle Abschlusserklärung auf die *Genfer Erklärung für die Rechte des Kindes*, die im Umfeld der SCIU verfasst und 1924 im Völkerbund verabschiedet worden war.¹⁹ Obwohl die Erklärung ›das Kind‹ universell als besonders schutzwürdiges Wesen definierte und den Schutz *aller* Kinder forderte, hatten ihre Verfasser und Verfasserinnen zunächst vor allem europäische Kinder im Blick. Dies änderte sich erst in den späten 1920er Jahren, als führende Mitglieder der SCIU eine explizite Erweiterung auf die Kinder außerhalb Europas forderten; eine Forderung, die letztlich zur Organisation der Genfer Konferenz führte und Marshall zufolge den Versuch darstellte, den ideellen Universalismus der *Genfer Erklärung* in die humanitäre Praxis zu überführen.²⁰

Das vorliegende Kapitel nähert sich der Konferenz aus einer anderen Perspektive. Es setzt sie in Bezug zu einer älteren Kultur des transnationalen Helfens und fragt, inwieweit das verstärkt säkular, humanitär und in einer Sprache von Rechten begründete Engagement für ›ferne Kinder‹ in der Zwischenkriegszeit in Kontinuität oder in Abgrenzung zu den bisher herausgearbeiteten Strukturen, Diskursen und Praktiken zu verstehen ist. Dazu wird zunächst mit dem britischen SCF ein neuer Akteur vorgestellt, der für das Zustandekommen der *International Conference on African Children* zentral war und dem die historische Forschung für die Geschichte sowohl der internationalen Kinderhilfe als auch der humanitären Hilfe in der Zwischenkriegszeit erhebliche Bedeutung einräumte.²¹ Abschnitt zwei des Kapitels diskutiert die *Genfer Erklärung* und analysiert ihren Inhalt vor dem Hintergrund älterer Ansätze der kinderorientierten Wohltätigkeit, bevor Abschnitt drei Mobilisierungsnarrative und Praktiken des Helfens im SCF untersucht. Wie zu zeigen sein wird, konzentrierten sich diese zwar auf bedürftige Kinder in Europa, nutzten dabei jedoch teilweise erprobte Strategien, die bereits fester Bestandteil einer Kultur des transnationalen Helfens waren. Da Nachkriegsdeutschland im SCF zu einem wichtigen Empfängerland von Wohltätigkeit wurde, dreht der vierte Abschnitt

18 Marshall, *Children's Rights*, S. 273 f.; Marshall, *International*, S. 480. Vgl. außerdem Samuël Coghe, *Population Politics in the Tropics. Demography, Health and Colonial Rule in Portuguese Angola*, Cambridge 2022, S. 179.

19 Der Bezug war von Beginn an gewollt. Ein Strategiepapier zur Pressearbeit rund um die Konferenz vom März 1930 schlug die Erstellung eines Booklets vor, das die Konferenz vorstellen und sowohl mit den Aktivitäten der SCIU als auch der *Genfer Erklärung* verbinden sollte. Archives d'État de Genève (AEG), Union internationale de secours aux enfants (UISE), 92.4.4, Edward Fuller, 1931 Congress on Children of Non-European Origin, Proposed Scheme for Publicity, S. 1.

20 Marshall, *Children's Rights*, S. 277. Vgl. außerdem Sharp, *The African Child*, S. 3 f.

21 Für die internationale Kinderhilfe vgl. Marshall, *International*, S. 475-481; Marshall, *The Rise*; Baughan, *Saving*; Zahra, *The Lost Children*, S. 16 f. Für den Humanitarismus vgl. Paulmann, *Conjunctures*, S. 225 f.; Salvatici, *A History*, S. 88-93, Barnett, *Empire*, S. 2 und 92-94.

des Kapitels die Perspektive: Er untersucht die mediale Debatte zu kindlicher Not und Hilfe, die nach Kriegsende rund um die anhaltende Versorgungskrise und die Annahme sogenannter Auslandshilfen entstanden war. Abschnitt fünf fragt nach etwaigen Rückwirkungen dieser neuen Entwicklungen auf das Spenden, ›Retten‹ und Helfen in religiösen Vereinen, bevor Abschnitt sechs zur *International Conference on African Children* zurückkehrt und den Konferenzverlauf in den Blick nimmt. Das Kapitel zeigt, dass das kinderorientierte Spenden, ›Retten‹ und ›Helfen‹ in der Zwischenkriegszeit zwar wesentlich neuen Input, neue Ausrichtung und Deutungen erfuhr, zugleich jedoch an bestehende Strukturen, Diskurse und Praktiken anknüpfte.

5.1 Rettet die Kinder *revisited*

Die Anfänge des SCF und in weiterer Folge der SCIU verweisen auf die humanitären Folgen des Ersten Weltkriegs und werden meist mit dem Engagement der Schwestern Eglantyne Jebb (1876-1928) und Dorothy Buxton (1881-1963) in England erklärt.²² Beide Frauen hatten sich während des Kriegs pazifistisch engagiert und nach dem Waffenstillstand von Compiègne am 11. November 1918 gegen die Fortsetzung der alliierten Blockade ausgesprochen. Da die Blockadepolitik auf die Durchsetzung harter Friedensbedingungen zielte und den Hunger der Zivilbevölkerung in Kauf nahm, fehlte ihr die völkerrechtliche Legitimität; ein Umstand, den Buxton, Jebb und andere öffentlich kritisierten. Die Schwestern rückten insbesondere die Auswirkungen der Blockade auf Kinder in den Fokus und sammelten Spenden, Lebensmittel und andere Hilfsgüter zu deren Versorgung. Dabei nutzten sie ihre guten Netzwerke und familiären Verbindungen. Dorothy Buxton war seit 1904 mit dem Politiker und Philanthropen Charles Roden Buxton (1875-1942) verheiratet, dessen Familie überdies eine lange Tradition abolitionistischen Engagements aufwies.²³ Im Mai 1919 gründeten Jebb und Buxton den *Save the Children Fund* (SCF), der in den nächsten beiden Jahren in zwölf Ländern arbeitete und über eine halbe Million Pfund an Spenden generieren sollte.²⁴ Bis 1939 sammelte er fünf Millionen Pfund und gilt somit als erfolgreichste britische Wohlfahrtsorganisation der Zwischenkriegszeit.²⁵

Wenngleich der SCF das Engagement für notleidende Kinder als ein zutiefst menschliches Unterfangen präsentierte, rückten jüngere Studien die politischen Visionen von Buxton, Jebb und anderen in den Fokus. Emily

22 Baughan, »Every«; Droux, *Life*; Mahood, *Feminism*; Clare Mulley, *The Woman Who Saved the Children. A Biography of Eglantyne Jebb, Founder of Save the Children*, Oxford 2009.

23 Mahood, *Feminism*, S. 144; Marshall, *Children's Rights*, S. 276.

24 Baughan/Fiori, *Save the Children*, S. 132; Mulley, *The Woman*, S. 271.

25 Baughan, »Every«, S. 116 und 122.

Baughan und Juliano Fiori zeigten, dass insbesondere Dorothy Buxton mit der kinderorientierten Hilfe das Ziel der Errichtung einer friedlichen und stabilen internationalen Ordnung verknüpfte.²⁶ Die Hoffnung auf Humanität und Solidarität inspirierte auch die Gründung der *Save the Children International Union* (SCIU) im Dezember 1920 in Genf. In der neuen Hauptstadt des Internationalismus angesiedelt, zielte die SCIU auch auf den Wiederaufbau Europas entlang der Ideale von Pazifismus und internationaler Verständigung. Grenzübergreifendes Engagement für unschuldige Kinder in Not, so die Historikerin Joëlle Droux, bildete in den Augen ihrer Protagonisten und Protagonistinnen eine vielversprechende Möglichkeit, »die Köpfe zu demobilisieren« und ehemalige Feinde zum Dialog zu bewegen.²⁷

Im Frühjahr 1919 war es jedoch kein einfaches Unterfangen, die Menschen in Großbritannien, die teils selbst unter Mangel litten, zum wohlthätigen Handeln für den vormaligen Kriegsgegner zu bewegen. Auch die Sympathien für das sowjetische Russland, das 1920/21 aufgrund einer verheerenden Hungersnot in den Fokus des SCF rückte, waren beschränkt.²⁸ In gewisser Weise stand dessen Leitung in Großbritannien 1919 vor einer ähnlichen Herausforderung wie die untersuchten Wohltätigkeitsvereine im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts: Sie zielte darauf ab, Spenden für Länder zu generieren, die bislang weder primäres Ziel der britischen Wohltätigkeit waren noch zum Empire gehörten. Wie konnte es gelingen, in der krisenhaften Nachkriegszeit erfolgreich Spenden für ehemalige Kriegsgegner zu generieren?

Die frühen Kampagnen des SCF operierten mit einer wirkmächtigen Vorstellung von dem unschuldigen, vulnerablen und hilfsbedürftigen Kind und plädierten für seine ›Rettung‹ unabhängig von Nationalität, Geschlecht oder Religionszugehörigkeit. Dieses Kind wurde ideell von seiner Herkunftsgesellschaft und den kriegführenden Nationen getrennt. Die Aktivistinnen und Aktivisten des SCF wurden nicht müde zu betonen, dass die Situation der Kinder Europas jenseits politischer und nationaler Animositäten zu bewerten sei. Gleichzeitig kritisierten einige die Blockade als Mitursache für den Hunger in

26 Buxton habe mit Blick auf dieses Ziel selbst dazu beigetragen, ihre Schwester als zentrale Gründungsfigur des SCF aufzubauen. Anders als Buxton, die in der von einigen Briten und Britinnen als radikal eingeordneten *Women's International League for Peace and Freedom* (WILPF) und dem *Fight the Famine Council* (FFC) aktiv war, hatte sich Jebb während des Kriegs primär um die Pflege der kranken Mütter gekümmert. Baughan/Fiori, *Save the Children*, S. 132. Vgl. außerdem Baughan, »Every«, S. 166 f.

27 Droux, *Life*, S. 187.

28 Viele Briten und Britinnen betrachteten den russischen Kriegsausritt 1917 als Verrat und lehnten den Kommunismus ab. Baughan/Fiori, *Save the Children*, S. 133. Zur dramatischen humanitären Lage in Russland vgl. Bertrand M. Patenaude, *The Big Show in Bololand. The American Relief Expedition to Soviet Russia in the Famine of 1921*, Stanford 2002.

den Verliererstaaten.²⁹ In diesem Sinne repräsentierten die frühen Kampagnen Kinder als unschuldige Opfer nicht nur des Kriegs, sondern auch der britischen Politik.

Dieses Ineinandergreifen einer entpolitisierten Vorstellung von Kindern und der Kritik an der Blockadepolitik lässt sich v. a. in der ersten großen Aktion im Frühjahr 1919 beobachten, mit der Eglantyne Jebb und Barbara Ayrton Gould (1886-1950), eine Frauenrechtsaktivistin und spätere Labour-Politikerin, einige Aufmerksamkeit generierten. An einem Sonntag im Mai 1919 warben die beiden Frauen für die Gründungsversammlung des SCF, indem sie auf dem Trafalgar Square Flugblätter verteilten, welche schon bald durch die Presse gehen sollten. Ein Flugblatt zeigte das Foto eines Kleinkinds, dessen nackter, zerbrechlicher und von Unterernährung gezeichneter Körper in die Kamera gehalten wurde, während es selbst mit großen Augen an der Kamera vorbei ins Leere blickte. Der Begleittext konstatierte, dass das Kind aus Österreich kam und bereits zweieinhalb Jahre alt, jedoch aus Mangel an Nahrung nicht gewachsen sei.³⁰ Ähnlich wie in den unzähligen Publikationen wohlthätiger Vereine früherer Jahrzehnte blieb das abgebildete Kind namenlos. Es repräsentierte Millionen von Kindern, die, so das Flugblatt, aufgrund der Blockadepolitik unter extremem Hunger litten:

There are Millions of such children starving to-day. The only way to bring real help to starving Europe is TO RESTORE FREE INTERCOURSE BETWEEN THE NATIONS AND ALLOW THE STARVING COUNTRIES TO FEED THEMSELVES.³¹

Ein weiteres Flugblatt, das im Rahmen derselben Aktion verteilt wurde, fragte explizit nach der internationalen Rolle und Verantwortung Großbritanniens: »What does Britain stand for? Starving Babies, Torturing Women, Killing the Old? These things are being done in Britain's name all over Europe.«³² Es adressierte damit auch das britische Selbstverständnis als ›zivilisierende‹ Kraft von internationalem Rang. Den Behörden gingen Jebb und Gould mit der Flugblattaktion jedenfalls zu weit. Sie wurden festgenommen und wegen Verstoßes gegen den *Defense of the Realm Act*, der die öffentliche Kommunikation seit dem Sommer 1914 beschränkte, angeklagt und zu Strafzahlungen verurteilt.³³ Jebb verteidigte sich vor Gericht selbst und insistierte, aus rein humanitären und

29 Mahood, *Feminism*, S. 161 f.; Baughan, »Every«, S. 121.

30 Early Save the Children Leaflet, in: Mahood, *Feminism*, S. 162.

31 Ebd. [Hervorhebung im Original].

32 Mahood, *Feminism*, S. 161.

33 Zum *Defense of the Realm Act*, der bis 1921 in Kraft blieb, vgl. Gregory Hynes, *Defense of the Realm Act (DORA)*, in: 1914-1918-online. International Encyclopedia of the First World War, https://encyclopedia.1914-1918-online.net/pdf/1914-1918-Online-defence_of_the_realm_act_dora-2017-10-10.pdf, 30.10.2020.

nicht aus politischen Motiven gehandelt zu haben.³⁴ Beide Frauen werteten die Aktion als großen Erfolg. Sie hatten 7000 Flugzettel verteilt, einen moralischen Sieg errungen und mediale Aufmerksamkeit erzielt. Der »Daily Herald« veröffentlichte alle drei Flugblätter zusammen mit einem Foto der beiden Frauen vor dem Gebäude des Londoner Polizeigerichts.³⁵

Während Jebb, Gould und ihre Mitstreiter und Mitstreiterinnen die Aktion trotz oder gerade *wegen* des Prozesses als Erfolg werteten, setzten sie es sich fortan verstärkt zum Ziel, Spenden zu sammeln, um den hungernden Kindern Europas praktisch zu helfen. Aus dieser Perspektive reichte es nicht aus, Aufmerksamkeit zu generieren und ein politisches Statement zu setzen. Um Kinder vor dem Verhungern zu »retten«, benötigte man Ressourcen. Da einige im SCF die Sorge hatten, dass die Spendenbereitschaft aufgrund seiner anfänglichen Verbindung zum – von einigen als unpatriotisch oder deutschlandfreundlich wahrgenommenen – *Fight the Famine Council* (FFC) leiden könnte, lösten sie die Bande, etablierten den SCF als eigenständiges Kinderhilfswerk und schufen eine Art Arbeitsteilung. Während das FFC fortan die politische Lobbyarbeit übernahm, widmete sich der SCF der Generierung von Spenden und Hilfsgütern zugunsten der hungernden Kinder Europas.³⁶

Dabei knüpfte der SCF zunächst wesentlich an etablierte Strukturen, Diskurse und Praktiken des kinderorientierten Helfens an. Die Arbeitsprozesse in seinem Londoner Hauptquartier unterschieden sich in der Anfangsphase nicht grundlegend von denen in der Salzburger Zentrale der *St. Petrus Claver Sodalität*: Der SCF erhielt ebenfalls unzählige Briefe und Spendensendungen, während er zugleich Ansuchen um finanzielle Unterstützung aus den verschiedenen Teilen Europas, darunter Deutschland, Österreich, Ungarn, Frankreich, Serbien, Russland, die Tschechoslowakei, die Schweiz und Polen, bearbeitete. Linda Mahood zufolge waren im Londoner Büro neben dem Executive Council, angestellten Schreibkräften und Sekretärinnen, insbesondere Frauen auf freiwilliger Basis tätig, die Wohltätigkeitsveranstaltungen organisierten und Agitationsreisen durchführten. Mit Eglantyne Jebb stand – ähnlich wie in der *Sodalität* – eine unermüdlich schreibende Frau im Zentrum der Aktivitäten,³⁷ die Erzählungen von Not und Hilfe verbreitete. In der zweiten Jahreshälfte 1919 tourte sie selbst durch das Land und konstatierte, dass ihre Schilderungen die Menschen berührten. Männer und Frauen in Großbritannien, die mitunter selbst den Verlust ihrer Söhne betrauernten, hätten ihr nach dem Vortrag ihre Unterstützung zugesichert; eine Reaktion, die Jebb als Zeichen des Überlebens von Humanität trotz aller kriegsbedingten Erschütterungen deutete.³⁸ Der SCF kooperierte

34 Mulley, *The Woman*, S. 241.

35 Mahood, *Feminism*, S. 142.

36 Baughan, »Every«, S. 121; Mahood, *Feminism*, 168 f.

37 Ebd., S. 149 und 169.

38 Ebd., S. 271 f. und 274.

darüber hinaus mit bestehenden Einrichtungen wie beispielsweise Quäkerorganisationen und etablierte ähnlich den wohltätigen Vereinen ein enges Netz an lokalen Niederlassungen. Ferner veröffentlichte er detaillierte Jahresberichte und seit Oktober 1920 eine eigene Zeitschrift, durch die er mit Unterstützerverkreisen kommunizierte und über bestehende Notlagen sowie Hilfsmaßnahmen berichtete.³⁹ Darüber hinaus warb der SCF mittels intensiver Reise- und Vortragstätigkeit, Medienarbeit und freiwilligen Sammlungen um sowohl regelmäßige Beiträge als auch Einzelspenden. 1924/25 buchte seine Leitung einen Stand auf der *British Empire Exhibition*, um die zwischenzeitlich sinkenden Einnahmen wieder anzukurbeln.⁴⁰ Obwohl dieser Schritt im Leitungsgremium nicht unumstritten war, agierte der SCF damit letztlich ähnlich den großen katholischen Hilfsvereinen dieser Zeit, die sich 1925 ebenfalls auf der Weltmissionsausstellung im Vatikan präsentierten.⁴¹

Die Kirchen und ihre grenzübergreifenden Infrastrukturen waren für den frühen Auf- und Ausbau des SCF ebenfalls zentral. Eglantyne Jebb hatte ihr Mobilisierungspotenzial früh erkannt und schon im Sommer 1919 den Erzbischof von Canterbury, Randall Thomas Davidson (1848-1930), kontaktiert, der sich jedoch zunächst gegen eine Unterstützung aussprach. Daraufhin wandte sie sich an Papst Benedikt XV. (1854-1922) und sandte ihm einen von 14 prominenten Mitgliedern des SCF unterzeichneten Brief. Zur Überraschung der Unterzeichnenden, die allesamt nicht katholisch waren, folgte nicht nur die Einladung Jebbs und eines Kollegen zur Privataudienz nach Rom, sondern auch die Unterstützung durch den Papst. Benedikt XV. stützte die Förderung des SCF nicht nur auf seine moralische und religiöse Autorität, sondern auch auf die weltweite Infrastruktur und etablierte Spendenpraxis der Kirche. Er veröffentlichte insgesamt zwei Enzykliken, die das Leid der Kinder Europas thematisierten und zur Unterstützung des SCF aufriefen.⁴² Mit dem Instrument der Enzyklika adressierte Benedikt XV. – wie Leo XIII. in der Initiierung der Antisklaverei-

39 Die Zeitschrift erschien zunächst monatlich und dann vierzehntägig als »The Record of the Save the Children Fund«, bis sie im Sommer 1922 neu gestaltet und in »The World's Children. A Quarterly Journal of Child Care and Protection, considered from an International Viewpoint« umbenannt wurde.

40 Baughan, »Every«, S. 125.

41 Auch die offizielle Zeitschrift zur Weltmissionsausstellung, die in mehreren europäischen Sprachen gedruckt wurde, stellte die großen Vereine vor. O. A., Die Hilfswerke, S. 54-58.

42 Benedict XV., Paterno Iam Diu. Encyclical of Pope Benedict XV on the Children of Central Europe to the Patriarchs, Primates, Archbishops, Bishops, and other ordinaries in Peace and communion with the Holy See, in: http://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_24111919_paterno-iam-diu.html, 26. 4. 2020; Benedikt XV., Annus Iam Plenus. Encyclical of Pope Benedict XV on Children of Central Europa to the Patriarch, Primates, Archbishops, Bishops, and other local Ordinaries in Peace and Communion with the Apostolic See, in: http://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01121920_annus-iam-plenus.html, 26. 4. 2020.

Sammlung drei Jahrzehnte zuvor – die Kirche weltweit. Er rief alle Verantwortlichen dazu auf, das Thema in Gottesdiensten und Gemeinden aufzugreifen und am 28. Dezember 1919, dem Tag des kirchlichen *Fests der unschuldigen Kinder*, für die leidenden Kinder zu beten, zweckgebundene Kollekten durchzuführen und den Erlös rasch an die entsprechenden Komitees zu übermitteln.⁴³ Der Papst erklärte ferner, dass sein Aufruf durch die – seinem Amt von Gott auferlegte – »Pflicht universeller Vaterschaft« motiviert sei, weswegen er hoffe, dass neben den direkt adressierten Katholiken und Katholikinnen all jene reagieren würden, die »die Empfindungen von Humanität« teilten.⁴⁴ Um selbst ebenfalls einen Beitrag zu leisten und vermutlich auch dem Anliegen noch größere Autorität zu verleihen, versicherte Benedikt XV. abschließend, selbst 100.000 Lire »für diese armen Kinder« zu spenden.⁴⁵

Während Jebbs Biografin Clare Mulley die Kooperation mit dem Papst als »Eglantyne's greatest fundraising coup« und die päpstliche Unterstützung als »unprecedented« bezeichnete, war dieses Vorgehen in der katholischen Wohltätigkeit freilich kein Novum.⁴⁶ Ganz im Gegenteil, sowohl die Praxis einer weltweiten Generierung wohlthätiger Ressourcen durch zweckgebundene Sammlungen als auch die zentrale Funktion des Papstes als moralische Autorität und vertrauensschaffende Instanz waren in der Kirche lange etabliert. Neu war, dass der Papst 1919 eine nichtkatholische Organisation unterstützte und ihr die Einnahmen überließ. Damit war das päpstliche Eintreten für ein humanitäres Anliegen gleichermaßen bemerkenswert wie effektiv. Patrick J. Houlihan argumentierte, dass die katholische Kirche die Transformation des SCF von einer britischen Hilfsorganisation in eine globale soziale Bewegung mitermöglichte.⁴⁷ In jedem Fall war die Enzyklika für den SCF in doppelter Hinsicht erfolgreich. Zum einen brachte sie europa- und weltweite Spenden in Höhe von 25.000 Pfund ein;⁴⁸ Benedikt XV. sprach retrospektiv von einem »edlen Wettstreit der Großzügigkeit«.⁴⁹ Zum anderen änderte daraufhin der anglikanische Erzbischof seine Meinung, weswegen er (sowie einige weitere Religionsgemeinschaften) den SCF bald ebenfalls unterstützte. Am *Fest der unschuldigen Kinder* des Folgejahres 1920 führten neben den katholischen Kirchen

43 »We need not delay in explaining how such offerings may be conveniently divided and forwarded to their destination. This task may be confided to the committees which have been formed for this object, and may provide for it in any manner whatsoever.« Benedict XV., *Paterno Iam Diu*.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Mulley, *The Woman*, S. 267.

47 Houlihan, *Renovating*, S. 205.

48 Die Spenden kamen neben allen Teilen Europas auch aus außereuropäischen Ländern wie den USA, China, Indien und Samoa; sogar von den Pitcairninseeln seien zwei Kisten und fünf Fässer mit Hilfsgütern eingetroffen. Mulley, *The Woman*, S. 270.

49 »There has been, as it were, a noble competition in liberality [...]«. Benedikt XV., *Annus Iam Pelnus*.

auch anglikanische, evangelische und jüdische Gemeinden entsprechende Sammlungen durch.⁵⁰ Angesichts dieser erfolgreichen Kooperation zwischen dem SCF und dem Papst überrascht es nicht, dass Jebb Benedikt XV. anlässlich seines Todes 1922 mit einem Artikel über den »Children's Pope« entsprechend Tribut zollte.⁵¹

Die wohltätige Praxis des SCF basierte in den Anfangsjahren wesentlich auf der Zusammenarbeit mit bestehenden Organisationen. Obwohl erste Kooperationsversuche mit Einrichtungen wie dem *Britischen Roten Kreuz* wenig erfolgreich verliefen, war er in der Übermittlung und Verteilung von Hilfsgütern auf diverse Hilfsorganisationen vor Ort angewiesen. In diesem Sinne bestanden die frühen Aktivitäten des SCF primär in der Akquise, Verwaltung und Verteilung wohltätiger Einnahmen. Sein »Kerngeschäft« ähnelte demnach strukturell dem der christlichen Hilfsvereine, welche sich ebenfalls auf Mobilisierungskampagnen und das Spendensammeln konzentrierten, während sie die effektive Hilfe vor Ort den Missionen überließen. Nachdem der SCF die ersten Spenden im Mai 1919 in den Ankauf von 120 Milchkühen für Wien investiert hatte, übermittelte er in den folgenden Jahren Geld- und Sachspenden an Quäkerorganisationen oder das *Internationale Komitee vom Roten Kreuz* in Österreich und Deutschland.⁵² Ferner sandte er Spenden nach Armenien, Ungarn, Serbien, Polen und in die Tschechoslowakei, und subventionierte bestehende Programme britischer Organisationen wie etwa des *Friends' Emergency and War Victims' Relief Committee*, des *Action Lodge Famine Relief Fund*, der *Lady Muriel Paget's Mission* oder des *British Relief Committee*.⁵³

Der effektive Einsatz von Spendengeldern im Nachkriegseuropa erforderte gute Kontakte in humanitäre Krisengebiete. Der SCF finanzierte zum einen existierende Programme britischer Freiwilligenorganisationen im Bereich der Hungerhilfe. Zum anderen subventionierte er lokale Einrichtungen wie etwa Rot-Kreuz-Verbände, Caritasniederlassungen, Waisenhäuser, Kinderhilfen, -heime oder -kliniken und übermittelte neben Geld eine breite Palette von Hilfsgütern (Nahrung, Kleidung, Stoff, Windeln, Hygieneartikel, Gummisauger etc.). Der 1931 von Dorothy Buxton und Edward Fuller veröffentlichten Organisationsgeschichte zufolge, unterstützte der SCF in Deutschland und Österreich wohltätige Einrichtungen, denen die Schließung drohte.⁵⁴ Dies traf insbesondere auf private Heime zu, die selbst auf Spenden angewiesen waren, jedoch angesichts der akuten Notlage kaum Einnahmen verzeichneten. Die

50 Mahood, *Feminism*, S. 173.

51 Eglantyne Jebb, *The Children's Pope. A Tribute to the Memory of Pope Benedict XV*, in: *The Record of the Save the Children Fund* (1. 2. 1922), S. 153 f. Vgl. außerdem Dorothy F. Buxton/Edward Fuller, *The White Flame. The Story of the Save the Children Fund*, London u. a. 1931, S. 24.

52 Mulley, *The Woman*, S. 271 f.

53 Buxton/Fuller, *The White*, S. 23 und 37-45.

54 Ebd., S. 42.

deutsche Sozialreformerin Alice Salomon (1872-1948) konstatierte im Frühjahr 1920 im »Berliner Tageblatt«, dass es »wohl kaum eine Einrichtung privater Fürsorge« gebe, die wisse, »ob sie sich bis zum kommenden Jahr halten« könne.⁵⁵ Jebbs Korrespondenz enthält zahlreiche Briefwechsel mit wohltätigen Einrichtungen in Deutschland und Österreich. Beispielsweise wandte sich im Februar 1921 das Darmstädter Eleonorenheim, ein 1906 gegründetes und bis 1918 durch die Großherzogin von Hessen finanziertes Hilfswerk für Mütter und Kinder, mit der Bitte um Unterstützung an den SCF. Vermittelt wurde der Kontakt durch einen Herrn Trier, der Eglantyne Jebb auf die Nöte des Heims aufmerksam gemacht hatte. Mit Erfolg: Bereits im April erhielt das Heim 20 Pfund sowie eine Kiste Seife, Stoffballen, Nähgarn und Kleidungsstücke.⁵⁶ Darüber hinaus versprach Jebb dringend benötigte Gummisauger, von denen nach einigem administrativen Hin und Her im Juli 1921 einhundertzwanzig Stück in Darmstadt eintrafen.⁵⁷

Neben dieser praktisch orientierten Zusammenarbeit mit bestehenden Einrichtungen suchte der SCF nach neuen Mitteln und Wegen effektiver Hilfe für Kinder in Not. Darin unterschied er sich grundlegend von den christlichen Vereinen, die nach 1918 nicht das Neue, sondern das Alte wiederherzustellen suchten. Da viele im SCF eine dezidiert internationalistische Haltung vertraten, begrüßten sie die Gründung des Völkerbunds und orientierten sich an neuen Vorbildern aus Übersee. Buxton und Fuller verwiesen auf das Beispiel der 1919 gegründeten *Hoover Foundation*, die nicht nur Ernährungsprogramme initiierte, sondern auch umfangreiche Daten über den Hunger in Europa generiert.⁵⁸ Auch das *Internationale Komitee vom Roten Kreuz* (IKRK) in Genf wurde aufgrund seines humanitären Engagements unter dem Prinzip der Neutralität zu einem wichtigen Bezugspunkt.⁵⁹ Jebb selbst kontaktierte das IKRK-Mitglied Frédéric Ferrière im September 1919 und lancierte die Idee der Errichtung einer internationalen Stelle, die die grenzübergreifende Kinderwohlfahrt nach den Prinzipien von Neutralität und Unparteilichkeit verwalten sollte. Die Idee traf auf offene Ohren und das IKRK unterstützte Jebbs Anliegen ideell und praktisch. Linda Mahood zufolge erhielt Jebb gerade durch die Schirmherrschaft dieser

55 Alice Salomon, Deutsche Wohlfahrtspflege und Auslandshilfe, in: Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung, Nr. 132, 12. 3. 1920, S. 1f., hier S. 1.

56 SCA, EJ 112 Germany I/I, General Correspondence, 1920-1922, Oberin Gordon an Herrn Trier, 11. 4. 1921.

57 Das Hin und Her war dem Umstand geschuldet, dass die zunächst gesendeten Sauger nicht auf die im Heim vorhandenen Flaschen passten. Ebd., Oberin Gordon an Deputy Chief Organiser, 9. 7. 1921.

58 Laut der Einschätzung des Stiftungsgründers, des späteren US-Präsidenten Herbert Hoover (1874-1964), vom Herbst 1919, hungerten in Europa zwischen vier und fünf Millionen Kinder. Buxton/Fuller, *The White*, S. 21f.

59 Barnett, *Empire*, S. 1f.

etablierten humanitären Organisation die Möglichkeit, eine entsprechende internationale Einrichtung aufzubauen.⁶⁰

Die Gründung der *Save the Children International Union* (SCIU) im Januar 1920 stand damit ganz im Zeichen internationalistischer Organisationen, deren Vertreter und Vertreterinnen teilweise als Mitglieder des neuen Leitungsgremiums fungierten. Dies zeigte sich auch auf symbolischer Ebene. Die Gründungsversammlung der SCIU fand im Genfer Palais de l'Athénée und damit in genau denselben Räumlichkeiten statt, in denen 57 Jahre zuvor die Rot-Kreuz-Bewegung ihren Anfang genommen hatte.⁶¹ Zudem siedelte Jebb die SCIU in Genf an, einer Stadt, der einige zeitgenössische Beobachter und Beobachterinnen angesichts der dichten Präsenz internationaler Kommissionen, Organisationen und Expertengremien einen besonderen Geist – den »l'esprit de Genève« – bescheinigten.⁶² Die SCIU verortete sich im Zentrum internationalistischen Denkens und Handelns und sah sowohl im IKRK als auch dem Völkerbund sowie weiteren Organisationen wichtige Partner, wie sich nicht zuletzt 1924/25 am Beispiel der *Genfer Erklärung* zeigte, die Jebb als »Kinder-Charta des Völkerbundes« bezeichnet haben soll.⁶³

Praktisch verstand sich die SCIU als Dachverband international tätiger Kinderhilfswerke, darunter der britische SCF. In den 1920er Jahren zählte sie zahlreiche Mitgliedsorganisationen. Zum einen hatten sich in den Dominions des British Empire diverse Zweigorganisationen gegründet; Buxton und Fuller erwähnten Beiträge aus Irland, Südafrika, Neuseeland, Australien und Kanada, die bis zum Sommer 1921 150.000 Pfund eingebracht hätten.⁶⁴ Gleichwohl blieben diese Zweige zunächst dem britischen SCF mit Sitz in London und nicht der internationalen SCIU in Genf verpflichtet, was wiederum auf die anhaltende Bedeutung imperialer Strukturen und Steuerungslogiken verweist.⁶⁵ Wie Emily Baughan zeigt, lag dieser Entwicklung eine imperial verfasste Argumentation

60 Mahood, *Feminism*, S. 173. Zur *Hoover Foundation* und ihrer humanitären Arbeit im Europa der Zwischenkriegszeit vgl. Kind-Kovács, *The Great War*, S. 33-62.

61 Mulley, *The Woman*, S. 276f. Die Gründungsversammlung des IKRK bildete in humanitären Kreisen offenbar längerfristig einen Bezugspunkt. Noel-Buxton konstatierte in der Eröffnung der *International Conference on African Children*, dass diese weniger als eine halbe Meile vom Ort der legendären Versammlung von 1863 stattfand und attestierte dieser räumlichen Nähe eine »atmosphere of international and humanitarian good-will«. SCA, *Save the Children International Union* (Hrsg.), *Proceedings*, S. 6.

62 Susan Pedersen, *The Guardians. The League of Nations and the Crisis of Empire*, Oxford und New York 2018², S. 7. Gleichwohl war zunächst auch Bern als möglicher Sitz im Gespräch, den Jebb mit Verweis auf das Engagement des Papstes jedoch abgelehnt habe. Mahood, *Feminism*, S. 173 f.

63 Waltraut Kerber-Ganse, *Die Menschenrechte des Kindes. Die UN-Kinderrechtskonvention und die Pädagogik von Janusz Korczak. Versuch einer Perspektivenverschränkung*, Opladen und Farmington Hills 2009, S. 39.

64 Buxton/Fuller, *The White*, S. 28 f.

65 Baughan, »Every«, S. 128.

zugrunde, der zufolge das British Empire eine weltweite moralische Kraft darstellte.⁶⁶ Der SCF förderte diese Interpretation imperial-britischen Engagements, indem seine Zeitschrift eigene Rubriken für die Darstellung der Entwicklung »at home« und »in the Dominions« unterhielt.⁶⁷ Zum anderen gründeten sich inner- und außerhalb Europas eigene Kinderhilfsorganisationen wie beispielsweise *Rädda Barnen* in Schweden oder das *Comité de Secours aux Enfants* in Frankreich, die der SCIU beitraten. Laut Buxton und Fuller waren auf der ersten Konferenz der SCIU Mitgliedsorganisationen aus 25 Ländern vertreten. Wenngleich der Zuschnitt dieser Organisationen in den frühen 1920er Jahren variierte und einige auch überwiegend in der nationalen Hilfe aktiv waren, galt transnationales Engagement als Voraussetzung für die Mitgliedschaft. Letzteres galt als Alleinstellungsmerkmal der SCIU. Sie sah sich als ein internationaler Verband, der die Hilfe für hungernde Kinder als globale Aufgabe definierte. Buxton und Fuller zitierten Jebb, die die SCIU wie folgt charakterisierte:

The Union, it is believed, is the first society to be international in this sense, that aid to other countries constitutes the basis of membership. This insistence on foreign relief arises from the conviction that the care of the famine-stricken children is a world responsibility, in that the whole world stands to lose if the children of any nation are allowed to grow up degenerate and demoralized through hunger, and the whole world stands to gain if they grow up strong and healthy, able and willing to work for the good of their fellow men.⁶⁸

Internationalismus war in der SCIU nicht nur sinnstiftend, sondern auch strukturell Prinzip. Anders als die christlichen Wohltätigkeitsvereine bezog sich die SCIU dezidiert auf humanitäre Vorbilder, suchte die Kooperation mit Genfer Institutionen und strebte nach Professionalisierung. Frauen waren an dieser Entwicklung aktiv beteiligt. Wie Leila Rupp und andere gezeigt haben, sahen politisch aktive Frauen im Völkerbund und seinen Einrichtungen eine gute Möglichkeit, ihre Anliegen und das Streben nach Geschlechtergerechtigkeit voranzutreiben.⁶⁹ Dorothy Buxton und Eglantyne Jebb in Genf bildeten – anders als Maria Theresia Ledóchowska in Rom – keine Einzelfälle oder Ausnahmen; vielmehr waren sie Teil internationaler und teilweise feministisch orientierter Gruppen, die selbstbewusst auftraten, Expertise in der Kinderfürsorge beanspruchten und etwas zu bewegen suchten. Mit Erfolg. Am Ende hatten sie eine große, inter-

66 Ebd., S. 119.

67 O. A., The S. C. F. at Home, in: The Record of the Save the Children Fund 1/1 (1920), S. 11 f.; o. A., The S. C. F. in the Dominions, in: The Record of the Save the Children Fund 1/1 (1920), S. 12 f.

68 Buxton/Fuller, *The White*, S. 34. Dieselbe Passage wurde in einem historischen Überblick in der ersten Ausgabe der Zeitschrift »The World's Children« erneut gedruckt.

69 Leila J. Rupp, *Worlds of Women. The Making of an International Women's Movement*, Princeton, 1997, S. 210-217; Carol Miller, »Geneva – the Key to Equality«. *Inter-War Feminists and the League of Nations*, in: *Women History Review* 3/2 (1994), S. 219-245.

national tätige Hilfsorganisation für Kinder aufgebaut und strukturell verankert. Wenngleich sie dabei auf die Kooperation mit mächtigen Männern setzten, zeigt die frühe Geschichte von SCF und SCIU, dass gerade die humanitäre Hilfe für Kinder ein Feld bildete, in dem Frauen Führungspositionen einnehmen, mitbestimmen und lenken konnten. Indem sie die Entwicklung ›der Kinder‹ zur Grundlage globaler Entwicklung erklärten und die Kinderfürsorge als eine Verpflichtung der ganzen Welt repräsentierten, machten sie diese zum Gegenstand internationaler Politik. Diese Entwicklung mündete u. a. in die *Genfer Erklärung für die Rechte des Kindes*, die 1924 durch die britische Delegation in die Generalversammlung des Völkerbunds eingebracht und 1925 verabschiedet wurde. Bevor dies jedoch näher ausgeführt wird, ist nach den Vorstellungen von Kindern und Kindheit zu fragen, die dieser Entwicklung zugrunde lagen.

5.2 Das ›hungernde Kind‹ von heute und der Mitmensch von morgen

Die frühen Kampagnen des SCF rückten das ›hungernde Kind‹ in den besiegten Staaten Europas, dessen Lebens- und Überlebenschancen durch die Aus- und Nachwirkungen des Kriegs stark beeinträchtigt waren, in den Fokus. Sie definierten dieses Kind primär durch materielle Not und Unterversorgung, die bewirkten, dass sich sein Körper nicht ›normal‹ (d.h. entsprechend altersbasierter Normen) entwickeln konnte. In der Tat war die Lage der Kinder seit dem Herbst 1918 in Teilen Europas (v. a. in Deutschland, Österreich und Ungarn) alarmierend. Der Krieg hatte zu Versorgungskrisen geführt und die Auflösung sozialer Verbindungen befördert; viele Kinder verloren ein oder beide Elternteile und erlebten Obdachlosigkeit, Hunger und Krankheit. Das ›hungernde Kind‹ dominierte auch die visuellen Kampagnen des SCF, wie die Fotografien belegen, die Jebb und Gould im Mai 1919 in London verteilt hatten. Letztere blieben kein Einzelfall. Sie waren vielmehr Teil eines visuellen Diskurses, der die Folgen des Kriegs am Beispiel von – aufgrund von Mangel fehlgebildeten oder unterentwickelten – Kinderkörpern festmachte.

Hilfsorganisationen wie der SCF oder das US-amerikanische *Rote Kreuz* nutzten Fotografien solcher Kinderkörper, um Menschen emotional zu bewegen und zum Spenden zu mobilisieren. Obwohl Fotos hungernder Kinder vereinzelt bereits zuvor in der Spendenwerbung eingesetzt wurden, rückten sie nach 1918 erstmals in den Fokus einer breiteren Öffentlichkeit in Europa und Nordamerika.⁷⁰ Die Historikerin Friederike Kind-Kovács bezeichnete diese Fotografien als »icons of the war's questionable legacy« und charakterisierte sie als visuellen Gegenpol zu den Propagandabildern der Kriegsjahre.⁷¹ Indem die

70 Fehrenbach, *Children*, S. 173-182.

71 Friederike Kind-Kovács, *Compassion for the Distant Other. Children's Hunger and Humanitarian Relief in the Aftermath of the Great War*, in: Beate Althammer u. a.

Fotos nicht Kriegsbegeisterung oder Waffenmacht, sondern menschliche Verletzlichkeit zeigten, hätten sie die visuelle Verherrlichung des Kriegs überholt und sein zerstörendes Potenzial sichtbar gemacht. Kind-Kovács zufolge wurden die Fotos hungernder Kinder deshalb jenseits der Kategorien von Freund und Feind rezipiert; sie hätten die Entstehung einer besonderen Solidarität mit Kindern als sozialer Gruppe und primären Kriegsoptionen ermöglicht.⁷² Während Kind-Kovács die mobilisierende Kraft solcher Bilder also primär mit dem Verweis auf das visuelle Erbe des Kriegs interpretierte, lässt sich diese freilich auch im Kontext einer historischen Kultur des Helfens verorten. Fotos hungernder Kinder akzentuierten Vulnerabilität und forderten die Idee der Sakralität des Kinds radikal heraus. Sie führten Betrachtenden quasi vor Augen, dass die selbsterklärten ›zivilisierten‹ Nationen Europas das massenhafte Leid von Kindern in Kauf nahmen, um politische und militärische Ziele zu erreichen. In der Spendenwerbung eingesetzt, eröffneten die Fotos ihren Betrachtern und Betrachterinnen außerdem die Möglichkeit, selbst helfend tätig zu werden.

Die frühen Kampagnen des SCF setzten genau hier an. Sie appellierten an emotional besetzte Vorstellungen von Kindheit und versuchten, die leidenden Kinder in den ehemaligen Feindesländern gewissermaßen aus dem Krieg und den internationalen Spannungen herauszulösen.⁷³ Dabei erhielt das Diktum der kindlichen Unschuld zusätzliche Bedeutung. Es verwies nun nicht mehr alleine auf eine spezifische ›Natur‹ von Kindern als junge, vulnerable, bildungsfähige und daher sozial wertvolle Menschen, sondern auch auf ihr Dasein als – am Kriegsgeschehen unbeteiligte – Zivilisten und Zivilistinnen. Eine zentrale Botschaft im transnationalen Helfen der Nachkriegszeit betonte die Unschuld ›hungernder Kinder‹ am Krieg. Herbert Hoover gab beispielsweise zu bedenken, dass die meisten kindlichen Hungeropfer der Nachkriegszeit 1914 noch nicht einmal geboren waren.⁷⁴ Benedikt XV. konstatierte in »Paterno Iam Diu«, dass das Leid der Kinder »afflicts Our heart all the more as they are altogether innocent and even ignorant of the sanguinary conflict which has desolated almost the whole world«. ⁷⁵ Solchen Stellungnahmen lag eine

(Hrsg.), *Rescuing the Vulnerable. Poverty, Welfare and Social Ties in Modern Europe*, New York 2016, S. 129-162, hier S. 130; Kind-Kovács, *The Great War*; Patricia Clavin, *The Austrian Hunger Crisis and the Genesis of International Organization after the First World War*, in: *International Affairs* 90/2 (2014), S. 265-278, hier S. 269.

72 Kind-Kovács, *The Great War*, S. 33.

73 Gleichzeitig galt die Ernährung hungernder Kinder auf nationaler Ebene als zentrales Moment des Wiederaufbaus. Droux, *A League of Its Own?*, S. 89-103, hier S. 92. Für Deutschland vgl. Dickinson, *The Politics*, S. 142; sowie die Diskussion in Abschnitt 5.4.

74 Kind-Kovács, *The Great War*, S. 39.

75 »This their misfortune afflicts Our heart all the more as they are altogether innocent and even ignorant of the sanguinary conflict which has desolated almost the whole world; [...]«. Benedict XV., *Paterno Iam Diu*.

historisch spezifische Definition von Kindern als einer Alterskohorte zugrunde, die sich auch durch ihre Nichtbeteiligung am Kriegsgeschehen auszeichnete.

In diesem Sinne präzisierte der SCF den national gefassten Begriff des ›Feindes‹ und stellte die Inklusion der Kinder infrage. Jebb konterte Kritiker und Kritikerinnen u.a. mit einem Zitat des irischen Dramatikers und Pazifisten George Bernard Shaw, der gesagt hatte: »I have no enemies under the age of seven.«⁷⁶ Die ›hungernden Kinder‹ Zentraleuropas wurden im SCF folglich nicht als ›Feinde‹, sondern als ›Kinder der Feinde‹ konstruiert. Dieser Zugang dominierte auch ihre visuelle Repräsentation. Hilfsbedürftige Kinder wurden meist alleine und stets ohne sichtbaren Bezug zu Eltern oder anderen Erwachsenen aus ihrer Herkunftsgesellschaft gezeigt. Diese Form der begrifflichen, gedanklichen und visuellen Herauslösung von Kindern aus ihren Herkunftsgesellschaften war freilich keine Erfindung der Zwischenkriegszeit. Sie knüpfte vielmehr an bestehende Diskurse und Praktiken des Helfens an. Auch die wohltätigen Vereine des 19. Jahrhunderts hatten Kinder durch bestimmte Repräsentationsmuster aus imaginierten Kollektiven gelöst und sie als ›Kinder der Armen‹ oder als ›Kinder der Heiden‹ stilisiert. Solch ein repräsentatives Muster, das generationelle Differenz radikal akzentuierte, betonte beides zugleich, kindliche Unschuld angesichts gegenwärtiger Verhältnisse und Hoffnung auf zukünftigen Wandel. Im SCF zeigte sich dies beispielsweise Anfang der 1920er Jahre, als er Kinder im sowjetischen Russland unterstützen wollte. Wie Heide Fehrenbach argumentierte, inszenierten die Kampagnen russische Kinder eben nicht als »Bolshevik Babies«, sondern vielmehr als ethnisch und politisch nicht markierte, unschuldige Kinder, um sie zum Gegenstand der Wohltätigkeit zu machen.⁷⁷ Auch die Zeitschrift des SCF betonte wiederholt, dass die leidenden Kinder in den Verliererstaaten oder in Russland nicht für die Politik ihrer Eltern zu bestrafen seien.⁷⁸

Die Herauslösung bedürftiger Kinder aus ihren Herkunftskontexten erhielt im SCF eine weitere Facette. Indem seine Kampagnen von der grundsätzlichen Offenheit menschlicher Entwicklung ausgingen, bestimmten nicht Nationalität oder Anlagen, sondern das Erlebte, welche Menschen Kinder eines Tages sein würden. Dies sei auch für Großbritannien relevant, so der SCF, da die individuellen Erfahrungen mitbeeinflussten, wie die ›hungernden Kinder‹ von heute den Briten und Britinnen in der Zukunft begegnen würden. Hier zeigt sich erneut ein Spezifikum des kinderorientierten Helfens, das bereits mehrfach konstatiert wurde: man betrachtete Kinder nicht nur als das, was sie gerade waren, sondern auch als das, was sie eines Tages sein würden. Damit hatte

76 Mahood, *Feminism*, S. 175.

77 Fehrenbach, *Children*, S. 178.

78 Linda Mahood/Vic Satzewich, *The Save the Children Fund and the Russian Famine of 1921-23. Claims and Counter-Claims about Feeding ›Bolshevik‹ Children*, in: *Journal of Historical Sociology* 22/1 (2009), S. 55-83, hier S. 66.

die kinderorientierte Wohltätigkeit stets auch eine politische Dimension. Der SCF musste einerseits kritische Stimmen kontern, die davor warnten, mit den Hungerhilfen von heute den Gegner von morgen stark zu machen.⁷⁹ Andererseits propagierte er mit Blick auf die zukunftsweisende Bedeutung seiner Aktivitäten ein Narrativ, demzufolge die internationale Hilfe in der Zukunft Großes bewirken könne. Die kindliche Erfahrung von Hilfe aus dem Ausland verfügte demnach auch über eine erzieherische Funktion; sie konnte transformativ wirken und die ›Kinder der Feinde‹ zu potenziellen Alliierten machen. »Frankly we are out first of all to help these little ones and secondly we want them to learn to love Britain«, so brachte es ein Artikel im »Record« auf den Punkt.⁸⁰ Obwohl der Verfasser vehement betonte, dass der SCF nicht politisch agiere, bewarb er die Hungerhilfe als prägende Erfahrung für kindliche Empfänger und Empfängerinnen im fernen Russland:

Someday, maybe long after we have passed away, these babes whom we were enabled to snatch from the jaws of death will be citizens, but they will never forget that when they had only grass, clay, and the bark of trees with which to stay hunger overwhelming and death bringing, British men and women came to them with open arms, fed them and helped them, washed them and clothed them, not for the sake of reward, but because the Master said ›Feed my Lamb‹.⁸¹

Der Artikel war mit dieser Deutung nicht alleine, vergleichbare Texte waren weit verbreitet. Während viele Hoffnungen auf eine bessere Welt während des Kriegs begraben worden seien, so der Gastkommentar eines presbyterianischen Pfarrers im »Record« 1921, hätten die Aktivitäten von SCF und Rot-Kreuz-Verbänden einen Lichtblick geschaffen, denn »[p]ity has had its rights as never before«.⁸² Mitleid und aktive Wohltätigkeit wurden dabei als Beweis für und Hoffnung auf den Fortbestand von Mitmenschlichkeit über die moralischen Tabubrüche des Weltkriegs hinweg stilisiert. Kinderorientierter Hilfe über Grenzen hinweg wurde sogar heilendes, humanisierendes und befriedendes Potenzial zugesprochen; der SCF propagierte es als wichtige Komponente einer guten Zukunft.⁸³ Der britische Autor Sir Philip Gibbs (1877-1962) konstatierte in seinem Vorwort zu einer 1931 veröffentlichten Geschichte des SCF, dass der Appell seiner Gründer und Gründerinnen dabei geholfen habe, »to save the soul

79 Ebd.; Mahood, *Feminism*, S. 175.

80 O. A., *Politics and Charity*, in: *The Record of the Save the Children Fund* (1. 10. 1921), S. 19-21, hier S. 21.

81 Ebd.

82 Robert Calder Gillie, *The Skill of Love*, in: *The Record of the Save the Children Fund* (15. 8. 1921), S. 295.

83 Das Motto des schwedischen Zweigs von *Save the Children* lautete »to save the children is to save the future«. Buxton/Fuller, *The White*, S. 21.

of the world, which otherwise would have been doomed and damned«. ⁸⁴ Buxton und Fuller beschrieben die Entwicklungen retrospektiv ähnlich, indem sie den frühen Erfolg des SCF als »proof of the harmonizing power of this cause of the child« deuteten und außerdem an Jebb erinnerten, die die Hilfe für hungernde Kinder im Nachkriegseuropa nicht nur als besten Weg »of healing the wounds of the present«, sondern auch »of safeguarding the future« bezeichnet hatte. ⁸⁵ Die transformative Wirkung des Helfens betraf demnach auch die begünstigten Kinder selbst: Als moralische Ressource stilisiert, wurden diese als Mitmenschen von morgen und damit als Teil einer humanen Gesellschaft der Zukunft betrachtet. ›Hungernde Kinder‹ verkörperten für viele Aktivist:innen demnach nicht nur die moralische Pflicht zu helfen, sondern auch die Möglichkeit eines friedlichen Wiederaufbaus oder Neuanfangs. »Every generation of children, moreover, offers a fresh opportunity for the reconstruction of civilisation«, hieß es in einem internen Papier des SCF 1920. ⁸⁶ Buxton und Fuller verwiesen 1931 auf die – im frühen Erfolg des SCF beobachtbare – Kraft eines »new and healing spirit« und »sine qua non of future understanding and peace between the nations«. ⁸⁷

Der SCF ergänzte solche sozialen und politischen Zukunftshoffnungen um Beschreibungen, die die Kinderhilfe als ein zutiefst humanes und unpolitisches Anliegen skizzierten und damit an einen älteren Diskurs der kinderorientierten Wohltätigkeit anschlossen. Buxton und Fuller zitierten Jebb, die gesagt haben soll, »the Save the Children Fund was not made; it grew«. ⁸⁸ Sein Erfolg gründe auch in dem Umstand, dass es »normal human beings« schlichtweg nicht möglich sei, Kindern beim Verhungern zuzusehen, ohne einen Versuch zu ihrer ›Rettung‹ zu unternehmen. Das Elend der Kinder in Wien, so Jebb an anderer Stelle, habe sie geradezu dazu gezwungen, aktiv zu werden. ⁸⁹ In diesen Narrativen kommt freilich auch das zum Tragen, was Zelizer als Sakralisierung des Kinds im 20. Jahrhundert beschrieb. Kinder wurden als besondere Menschen erachtet und die Sorge um ihr Wohl mit herausragendem emotionalem Wert versehen. In diesem Sinne repräsentierte Jebb den SCF als eine Art Instrument, das es Erwachsenen in Nachkriegseuropa ermöglichte, inmitten enormer Not ›rettend‹ tätig zu werden: »It had one simple objective: to save as many of them as possible; it had

84 Philip Gibbs, Introduction, in: Dorothy F. Buxton/Edward Fuller, *The White Flame. The Story of the Save the Children Fund*, London u. a. 1931, S. V-VII, hier S. V.

85 Buxton/Fuller, *The White*, S. 27.

86 SCA, EJ 281, General Correspondence and Papers, o.A., Notes for the English Delegates to the Council Meetings of the Save the Children Fund (Central Union), Geneva, February 1920, S. 6. Vgl. außerdem Fehrenbach, *Children*, S. 177; Baughan, »Every«, S. 117f.

87 Buxton/Fuller, *The White*, S. 30.

88 Ebd., S. 22. Anderswo war vom SCF als »born, not made« die Rede. Baughan/Fiori, *Save the Children*, S. 131.

89 Buxton/Fuller, *The White*, S. 23.

one guiding rule: to save them irrespective of all considerations of race or class, of politics or creed.«⁹⁰

Diesem Verständnis zufolge erzeugte alleine das Wissen um die Existenz ›hungernder Kinder‹ als unschuldige Opfer eines von Erwachsenen geführten Kriegs Handlungsdruck. Es war also nur konsequent, dass der SCF mit Hochdruck daran arbeitete, dieses Wissen zu verbreiten. Dabei griff er zunächst auf etablierte Formen der medialen Kommunikation und Praxis der Spendenwerbung zurück. Darüber hinaus ging Jebb in den frühen 1920er Jahren einen Schritt weiter und forderte die Verabschiedung einer Rechteerklärung, die den erwachsenen Konsens über den besonderen Status ›des Kindes‹ festschreiben und letztlich mit der sogenannten *Genfer Erklärung* 1924 auch realisiert werden sollte.

Die *Genfer Erklärung*, über deren Umfang und exakten Wortlaut durchaus gerungen wurde, geht auf einen Entwurf Eglantyne Jebbs zurück. Die Historikerin Dominique Marshall argumentierte, dass der letztlich verabschiedete Text sowohl auf Ideen der Vorkriegsjahre rekurrierte, als auch kriegsbedingte Schwerpunktsetzungen aufwies.⁹¹ Die Erklärung bündelte Schlüsselideen des kinderorientierten Helfens und schrieb ›Kinder zuerst‹ als handlungsleitendes Prinzip für Krisensituationen fest. Sie rekurrierte auf die Vorstellung von ›dem Kind‹ (im Singular) als unschuldiges, verletzliches und entwicklungsfähiges Wesen, ergänzte diese um spezifische kindliche Erfahrungen der Nachkriegszeit wie Hunger, Vernachlässigung oder Verwaisung und forderte entschlossenes erwachsenes Handeln.⁹² Jebb verknüpfte mit der Verabschiedung der Erklärung vor allem ein Bildungsziel: Nach Bewältigung der größten Not der Nachkriegsjahre sollte breite Unterstützung für dauerhaftes Engagement gewonnen und Bewusstsein für die anhaltende Relevanz der internationalen Kinderhilfe generiert werden.⁹³ Implizit ging es ihr dabei freilich auch darum, die Bedeutung ihrer SCIU nachhaltig zu stärken und neue Mitglieder anzuwerben.⁹⁴

Inhaltlich zielte sie auf möglichst klare und kurze Formulierungen. Die *Genfer Erklärung* besteht aus einer Präambel und fünf Artikeln, die eine universelle Verpflichtung Erwachsener gegenüber Kindern festschrieben. Ihre Charakterisierung als »Erklärung der Kinderrechte« in der Präambel erscheint irreführend, weil sie weder die Festsetzung positiver Rechte noch die politische Ermächtigung junger Generationen forderte. Sie formulierte vielmehr einen

90 Ebd.

91 Marshall, *The Construction*, S. 103-147.

92 Damit schuf der Text enge Bezüge zur Agenda des SCF und machte diese teilweise auch explizit. Beispielsweise findet sich im Archiv des SCF eine gedruckte Variante der *Genfer Erklärung*, die einzelne Punkte herausgriff und ausführte, wie sich der SCF in dem jeweiligen Bereich engagiere. SCA, EJ 282, Reports, Memos and Booklets documenting the Save the Children Fund Work, On our two Examples of S. C. F. Work.

93 Marshall, *The Construction*, S. 131f.

94 Ebd., S. 130-133; Mulley, *The Woman*, S. 311; Mahood, *Feminism*, S. 200.

Appell und zielte auf die Anerkennung und Sicherung ihres besonderen Status und Schutz durch Erwachsene, Staaten und Institutionen.⁹⁵ Die Präambel postulierte die Verpflichtung der »Männer und Frauen aller Nationen« gegenüber den Kindern und konstatierte, dass »die Menschheit dem Kinde, ohne Unterschiede der Stammes- und Staatsangehörigkeit und des Religionsbekenntnisses, ihr bestes schuldet.«⁹⁶ Die Artikel rekurrierten auf zentrale Aspekte westlicher Konstruktionen von Kindheit, wie sie in diversen wohltätigen Initiativen vielfach zum Ausdruck kamen:

- I. Jedes Kind hat Anspruch auf normale körperliche und geistige Entwicklung.
- II. Das hungrige Kind muss gespeist, das kranke gepflegt werden; das geistig zurückgebliebene Kind ist nach Möglichkeit zu fördern; das verwahrloste Kind muss auf den richtigen Weg gebracht werden; die Waisen und die verlassenen Kinder sollen aufgenommen und versorgt werden.
- III. In Zeiten der Not hat zuerst das Kind Anspruch auf Hilfe.
- IV. Das Kind muss befähigt werden, seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen, muss aber zugleich gegen jegliche Ausbeutung geschützt werden.
- V. Das Kind muss zu tätiger Menschenliebe erzogen werden.⁹⁷

Die *Genfer Erklärung* bestand also im Wesentlichen aus Appellen, die zwar neue Begrifflichkeiten enthielten (»Anspruch«), jedoch nur sehr bedingt entscheidende Neuerungen brachten. Vergleichbare Appelle waren aus den Mobilisierungsnarrativen diverser Vereine oder Organisationen durchaus bekannt. Neu war ihre Rahmung als »Kinderrechte«, die in frühen Übersetzungen wie der zitierten⁹⁸ durch starke Imperative (»Das Kind muss«) akzentuiert wurde.⁹⁹ Allerdings rückte man von diesen starken Formulierungen schon bald ab und übersetzte das französische »L'enfant doit être« als »Das Kind soll« oder »The Child should«; offenbar hatte sich der Imperativ der *Genfer Erklärung* schnell überholt.¹⁰⁰ Schließlich reproduzierte der Text auch die zukunftsweisende Bedeutung, die das kinderorientierte Helfen beanspruchte. Er

95 Kerber-Ganse, *Die Menschenrechte*, S. 37-42.

96 »Männer und Frauen aller Nationen bestätigen in der vorliegenden Erklärung der Kinderrechte, der sogenannten ›Genfer Erklärung‹, ihre Pflichten; sie sind sich bewusst, dass die Menschheit dem Kinde, ohne Unterschiede der Stammes- und Staatsangehörigkeit und des Religionsbekenntnisses, ihr bestes schuldet.« SCA, EJ 282, o. A., *The Declaration of Geneva*, S. 15.

97 Ebd.

98 Dabei handelt es sich um die erste deutsche Übersetzung durch die *Berliner Vereinigung für Kinderhilfe*.

99 Dasselbe galt für die erste englische Version des SCF, die das französische »devoir« mit »must« übersetzte. SCA, EJ 282, o. A., *The Declaration of Geneva*, S. 1.

100 Bis heute wird die *Genfer Erklärung* meist in der abgeschwächten Form wiedergegeben. Während offizielle Versionen (z. B. im digitalen Archiv von UN-Dokumenten) die »must«-Formulierung beibehalten, finden sich im historischen Archiv des SCF

adressierte das Kind als Mitmensch von morgen und bekräftigte damit das transformative Potenzial, das viele dem kinderorientierten Helfen attribuierten. Die *Genfer Erklärung* signalisierte, dass die ›richtige‹ Behandlung der Kinder die Welt verändern könne. So kommentierte sie zumindest die US-amerikanische Sozialreformerin Grace Abbott (1878-1939): »If for a generation all children were assured rights which the Declaration of Geneva says should be theirs, we should have a different world.«¹⁰¹

Gleichwohl spielten die Perspektiven der Kinder selbst in der *Genfer Erklärung* keine Rolle.¹⁰² Ihr Schutz wurde vielmehr zur Angelegenheit von Erwachsenen deklariert. Erste Adressatinnen der *Genfer Erklärung* waren die im Völkerbund vertretenen Regierungen und Institutionen. Die SCIU übersetzte den Text in 37 Sprachen und sandte ihn an die Mitglieder der Generalversammlung. Parallel warben ihre Mitglieder, wie etwa der Generalsekretär des IKRK Étienne Clouzot (1881-1944), in Einrichtungen der *Internationalen Arbeitsorganisation* (ILO), des Völkerbunds und internationaler Gewerkschaften, für die Erklärung. Historikerinnen maßen dieser intensiven Lobbyarbeit erhebliche Bedeutung bei; letztlich sei es der SCIU aufgrund ihrer guten Kontakte und britischer Netzwerke gelungen, die Erklärung in das fünfte Komitee des Völkerbunds für soziale Fragen zu bringen und ihre einstimmige Annahme durch die Generalversammlung zu erreichen.¹⁰³ Intensive Werbemaßnahmen, Medienarbeit und zahlreiche Veröffentlichungen folgten und machten die *Genfer Erklärung* bekannt. Mulley zufolge gab es in Frankreich sogar die Idee, Kopien in allen Schulen auszuhängen; eine Idee, die Jebb angeblich begeistert unterstützte.¹⁰⁴

Obwohl die Erklärung rechtlich nicht bindend war, schrieben ihr einige Historiker und Historikerinnen mittel- und längerfristige Bedeutung zu. Sie habe das Wohl der Kinder erstmals als internationale Aufgabe definiert und sei trotz Scheitern des Völkerbunds und Zweitem Weltkrieg nicht dauerhaft von der politischen Agenda verschwunden; diverse Initiativen der Vereinten Nationen sowie die Kinderrechtserklärungen von 1959 und 1989 bezogen sich darauf.¹⁰⁵ Zudem habe die *Genfer Erklärung* die Formulierung moralisch-politischer Ansprüche ermöglicht. Indem sie »Männer und Frauen aller Nationen« adressierte

gedruckte Varianten mit der schwächeren »should«-Formulierung. Ebd., o.A., A Crusade for the Child, London, S. 2.

101 Marshall, *The Construction*, S. 143.

102 Darin unterschied sich die *Genfer Erklärung* von dem Entwurf für Kinderrechte, die der Kinderarzt und Pädagoge Janusz Korczak (1878/9-1942) in den 1920er Jahren, u. a. in seiner »Magna Charta Libertatis«, entwickelte. Korczak stellte das individuelle Kind in den Fokus und betonte die Notwendigkeit seines Einbezugs in die Überlegungen zu seinem Schutz. Kerber-Ganse, *Die Menschenrechte*, S. 39-42.

103 Marshall, *The Construction*, S. 128-130; Mahood, *Feminism*, S. 199 f.

104 Mulley, *The Woman*, S. 312 f.

105 Kerber-Ganse, *Die Menschenrechte*, S. 37 f.; Marshall, *The Construction*, S. 103.

und vom Wohl ›des Kinds‹ unabhängig von seiner Herkunft, Religion oder Hautfarbe sprach, schaffte sie eine normative Grundlage, auf die sich spätere Aktivistinnen und Aktivistinnen – wie beispielsweise die Teilnehmenden der *International Conference on African Children* 1931 – berufen konnten.¹⁰⁶ Schließlich förderte die Erklärung den wissenschaftlichen Ansatz von SCF, SCIU oder auch des *Child Welfare Committee* des Völkerbunds, die in den 1920er Jahren umfangreiche Daten über die Lebensbedingungen von Kindern weltweit erhoben, um die internationale Kinderhilfe zu professionalisieren und auf eine wissenschaftliche Basis zu stellen.¹⁰⁷

Wenngleich der SCF und die SCIU mit den Kinderrechten und ihrem wissenschaftlichen und international abgestimmten Vorgehen also durchaus eine neue und professionalisierte Form der internationalen Kinderhilfe entwickelten, standen sie in einer anderen Hinsicht vor sehr ähnlichen Herausforderungen wie die christlichen Wohltätigkeitsvereine: Sie finanzierten sich wesentlich über Spenden und mussten daher Mittel und Wege entwickeln, um wohl-tätige Einnahmen dauerhaft zu sichern. Der folgende Abschnitt fragt daher nach den Praktiken der Spendengenerierung im SCF und arbeitet die Vorstellungen von ›Retten‹ und ›Helfen‹ heraus, die mit dem wohl-tätigen Geben verknüpft wurden.

5.3 Spenden, ›Retten‹, ›Helfen‹ im *Save the Children Fund*

Die Praktiken der Mobilisierung und der Spendengenerierung im SCF wurden von der Forschung wiederholt als innovativ qualifiziert.¹⁰⁸ Gleichwohl ist aus längerer historischer Perspektive anzumerken, dass sowohl der SCF als auch die SCIU an etablierte Praktiken anknüpften und sich mitunter sehr bewusst in eine ältere christlich-europäische Tradition der Wohltätigkeit stellten. Dies zeigte sich neben der Zusammenarbeit mit den Kirchen auch auf symbolischer Ebene. Das Logo der SCIU zeigte eine der zehn Kinderfiguren aus Terrakotta, die der Bildhauer Andrea della Robbia (1435-1525) Mitte des 15. Jahrhunderts für die Fassade des *Ospedale degli Innocenti*, einem bekannten Waisenhaus für arme

106 Marshall, *Usages*, S. 43-64.

107 Droux, *Life*, S. 189 f.; Mahood, *Feminism*, S. 200. Ein Beispiel für dieses Vorgehen ist das »International Handbook of Child Care and Protection«, das seit 1924 von dem langjährigen SCF-Mitglied und Publizisten Edward Fuller herausgegeben wurde, der Informationen über die Lage von Kindern und der Kinderfürsorge weltweit erhob und gebündelt darstellte. Edward Fuller (Hrsg.), *The International Handbook of Child Care and Protection*, London 1924.

108 Vgl. Fehrenbach, *Children*, S. 179-182; Baughan, »Every«, S. 131; Mulley, *The Woman*, S. 264 f.; Marshall, *International*, S. 480; Fieldston, *Raising*, S. 7; Suski, *Children*, S. 212 f.

und verwaiste Kinder in Florenz, angefertigt hatte (Abbildung 20).¹⁰⁹ Das *Ospedale* galt als eine der ersten Einrichtungen seiner Art und stand damit auf ganz besondere Weise für die humanistisch geprägte Tradition der kinderorientierten Wohltätigkeit, die in den Skulpturen symbolisch Ausdruck fand.¹¹⁰ Della Robbias ›bambini‹ stellen Kinder dar, von denen manche in Wickelkleidung gehüllt sind. So auch die im Logo der SCIU reproduzierte Figur, die dem Betrachter/der Betrachterin mit leicht geneigtem Kopf entgegenblickt und seitlich die Arme hebt. 1928 bezeichnete Jebb dieses zentrale Symbol der SCIU als von anhaltender Bedeutung, denn: »For truly we live in the days of the crucified child – the child condemned, the child tied and bound, with arms stretched out to plead and bless.«¹¹¹

Neben dieser dezidierten Anknüpfung an historische Traditionen der kinderorientierten Wohltätigkeit, setzten SCF und SCIU auf unterschiedliche Medien, um Menschen anzusprechen und für die aktive Unterstützung hilfsbedürftiger Kinder zu gewinnen. Printmedien und Hörfunk waren dabei ebenso wichtig wie die Produktion und Verwendung aufsehenerregender Bilder und emotionalisierender Statistiken. Ähnlich wie das *Werk der Heiligen Kindheit* Jahrzehnte zuvor, ging auch der SCF davon aus, dass eine informierte bzw. auf eine spezifische Weise instruierte Öffentlichkeit vom Leid der Kinder emotional berührt und folglich aktiv würde. Ein unveröffentlichtes Papier der englischen Delegation für eine Sitzung der SCIU in Genf 1920 konstatierte: »In the first place we have to devise means of making known the facts in such a way as to touch the imagination of the world.«¹¹² Angesichts der hier ausgedrückten Überzeugung von der Wirkungsmacht spezifisch aufbereiteter »Fakten« überrascht es



Abb. 20: Logo der SCIU, »The Record of the Save the Children Fund« (1. 1. 1922).

- 109 Alick McLean, Architektur der Frührenaissance in Florenz und Mittelitalien, in: Rolf Toman (Hrsg.), *Die Kunst der italienischen Renaissance. Architektur, Skulptur, Malerei, Zeichnung*, Köln 1994, S. 98-129, hier S. 102-105. Zu Della Robbias ›bambini‹ als Symbole für soziale Initiativen vgl. Pierre Buekens/Perrine Humblet, A 15th Century »Bambino« is the Symbol of Global Maternal and Child Health, in: *Maternal and Child Health Journal* 15/1 (2010), S. 1-3.
- 110 Vgl. Philipp Gavitt, *Charity and Children in Renaissance Florence. The Ospedale degli Innocenti 1410-1536*, Ann Arbor 1990.
- 111 Eglantyne Jebb, *The World Policy of the Save the Children Fund*, in: Edward Fuller (Hrsg.), *The International Handbook of Child Care and Protection*, London 1928³, S. 562-568, hier S. 565.
- 112 SCA, EJ 282, *Notes to the English Delegates to the Council Meetings of the Save the Children Fund (Central Union)*, Geneva, February 1920, S. 1.

nicht, dass der SCF 1920 außerdem selbst eine Zeitschrift unterhielt, über die er regelmäßig mit seinen Unterstützerguppen kommunizierte.

Die erste Ausgabe des »The Record« vom Herbst 1920 enthielt eine Bestandsaufnahme und einen Ausblick. Der Fokus des SCF liege auf der Hungerbekämpfung, so der Leitartikel, und es sei nun dafür zu sorgen, die Unterstützung fortzusetzen und bedürftige Kinder mit Kleidung auszustatten, um sie durch den Winter zu bringen. Der Herausgeber Edward Fuller schuf das eindruckliche Bild Tausender Kinder, deren Leben und Wohl akut in Gefahr waren: »Not only are thousands of little ones standing in daily peril of death from starvation and lack of proper medical attention, but the rigours of the food famine are considerably increased by the lack of linen, clothing and soap.«¹¹³ Ähnlich alarmierende Artikel erschienen im Herbst 1920 auch in deutschen Zeitungen, die vor einem »großen Sterben« der Kinder warnten.¹¹⁴ Der Leitartikel konstatierte ferner, dass die abgetragene Kleidung die kindlichen Körper nicht mehr schütze und zitierte Berichte, denen zufolge 40 bis 50 Prozent der Schulkinder in Deutschland nur noch ein Hemd besäßen.¹¹⁵ Es fehle an Seife und sauberer Wäsche, was wiederum zu Ungezieferbefall führe. Insgesamt zeichnete der Artikel das Bild akuter Not und rekurrierte dabei auch auf »die verstörenden Geschichten« aus dem vorhergehenden Winter, die in den Unterstützerkreisen des SCF vermutlich bekannt waren:

The distressing stories of newborn babies wrapped in paper which were current last winter received confirmation as recently as the spring of the present year in the experience of Lady Clare Annesely, who found unhappy little ones wrapped in newspapers, and that at a time when the temperature was so low that she herself had to wear two fur coats to keep warm. [...] It is to be feared that such conditions will cause further suffering and death this winter if adequate relief is not forthcoming.¹¹⁶

Insgesamt setzte der Leitartikel sowohl auf eine im organisierten Helfen bewährte narrative Strategie als auch auf neue wissenschaftliche Akzente. Er schuf wirkmächtige Bilder kindlichen Leids, rief einige – den Lesern und Leserinnen aus dem Vorjahr vertraute – Erzählungen auf und steigerte diese durch den Verweis auf die konkrete Gefahr einer Wiederholung angesichts des nahenden Winters. Der Artikel schuf Aktualitätsbezug, um Handlungsdruck zu erzeugen. Auch die narrativen Authentifizierungsstrategien erinnern – etwa mit der Integration von Augenzeugenberichten – einerseits an Etabliertes. Andererseits

113 O. A., The Outlook, in: The Record of the Save the Children Fund 1/1 (1920), S. 1-3, hier S. 1.

114 Marie Kröhne, Die deutsche Kindernot. Das Elend in den Großstädten, in: Berliner Volks-Zeitung Nr. 544, (27. 11. 1920), S. 1f., hier S. 1. Für eine ausführliche Diskussion vgl. Kapitel 5.4.

115 O. A., The Outlook, S. 1.

116 Ebd., S. 2.

referenzierte der Artikel offizielle Berichte und Studien und unterschied sich damit stark von der endlosen Wiederholung bestimmter Darstellungen von Bedürftigkeit und Hilfe, wie sie in den Zeitschriften der untersuchten christlichen Wohltätigkeitsvereine zu beobachten waren. Damit setzte er insgesamt weniger auf stereotype Verallgemeinerungen als auf eine konkrete Darstellung spezifischer Notlagen und quantifizierende Angaben zu Hunger, Bedürftigkeit und Hilfe in einzelnen Städten, Regionen oder Ländern. Der zitierte Verweis auf die Not Neugeborener kann schließlich als der Versuch gedeutet werden, kindliche Unschuld markant in den Appell miteinzubeziehen: Kaum zur Welt gebracht, mussten Neugeborene in Zeitungspapier gewickelt frieren, während sich Helfende aus der englischen Oberschicht einen zweiten Pelzmantel überstreiften. Insgesamt holte der Artikel die Lesenden an einem bestimmten Moment – nach eineinhalbjährigem Engagement des SCF – ab und stimmte sie auf die Herausforderungen des kommenden Winters ein. Wie viele Beiträge in den Zeitschriften wohltätiger Vereine machte er seine Leser und Leserinnen abschließend zu einem Teil des Geschehens und akzentuierte ihre helfende Handlungsmacht:

The coming winter will be crucial in the history of childhood in the war-stricken lands and subscribers and workers of the Save the Children Fund, whether at home or abroad, share the privilege and the responsibility of winning back to life and health and potential usefulness hundreds of thousands of little ones whose destinies to a considerable degree lie in their hands to-day.¹¹⁷

Die ›Rettung‹ unschuldiger Kinder im Nachkriegseuropa war demnach zugleich das Privileg und die Aufgabe seiner Unterstützer und Unterstützerinnen in Großbritannien. Der SCF repräsentierte sich als Partner und Instrument in der Umsetzung dieses moralischen Imperativs ohne dabei darauf zu verweisen, dass er Letzteren durch seine Appelle, Narrative und konkret gebotene Möglichkeit zu helfen selbst mitkreiert hatte. Er operierte also nach einem ähnlichen narrativen Muster wie frühere Vereine, wenngleich seine Hilfsaufforderungen und inhaltlichen Beschreibungen von kindlicher Not grundlegend anders verfasst war.

Trotz aller inhaltlichen Unterschiede wies die mediale Strategie im frühen SCF und in den christlichen Vereinen damit einige Parallelen auf. So erfüllte der »Record« eine ähnliche Funktion wie die Vereinszeitschriften. Er wurde mitgliederbasiert gelesen, schuf Verbindungen und förderte die Herstellung einer vorgestellten Gemeinschaft von Helfenden, deren Mitglieder durch die regelmäßige Lektüre über ähnliches Wissen verfügten, moralische Urteile und Werthaltungen teilten und regelmäßiges Spenden an den SCF als effektive Akte des Helfens zugunsten hilfsbedürftiger Kinder in anderen Ländern deuteten. Der »Record« versorgte die Leser und Leserinnen Monat für Monat mit be-

117 Ebd., S. 3.

stimmten Angaben sowohl über das gemeinsam Geleistete als auch anstehende Herausforderungen. Auch ein Vergleich der Rubriken zwischen den frühen Ausgaben des »Record« und den Mitgliederzeitschriften wohltätiger Vereine lässt einige Kontinuitäten erkennen. So enthielt er monatlich »News from the Stricken Lands« sowie Berichte über die Arbeit des Vorstands, die internationale Bewegung (d. h. die SCIU) sowie die Aktivitäten des SCF in Großbritannien und den Dominions. Diese Rubriken funktionierten auf der kommunikativen Ebene ähnlich wie die Berichte aus dem Vereinsleben oder die Rechenschaftsberichte in den Vereinszeitschriften. Sie verbanden die lesenden Mitglieder, indem sie über die Aktivitäten und die Entwicklungen der Organisation an bestimmten Orten berichteten und damit Vorstellungen von kollektivem Engagement auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene beförderten. Die Rubriken im »Record« wurden ferner durch wechselnde Beiträge ergänzt, die beispielsweise über lokale Initiativen zur Selbsthilfe oder das Verhältnis zwischen dem SCF und anderen Organisationen informierten. Hinzu kamen Artikel sowie Reise- bzw. Augenzeugenberichte über die aktuelle Lage in verschiedenen Ländern, d. h. Genres, die in den Vereinszeitschriften seit Jahrzehnten etabliert waren. Ähnliches gilt für die Verwendung von Bildern und Fotografien, die zwar zunächst nur vereinzelt eingesetzt wurden, bald jedoch aus dem »Record« nicht mehr wegzudenken waren.

Die Verwendung von Fotos rückte zum einen das sichtbar leidende und insbesondere hungernde Kind in den Fokus. Zumeist alleine (und ohne Eltern oder Erwachsene) abgebildet, wurden Kinder oft als verwaiste Kinder konstruiert, deren ›Rettung‹ und zukünftige Leben wesentlich durch die Aktivitäten von Wohltätern und Wohltäterinnen in Großbritannien bestimmt wurden.¹¹⁸ Der SCF griff in der medialen Repräsentation des ›leidenden‹ und von Hunger bedrohten Kinds durchaus auf drastische Darstellungen zurück. Ein Foto zeigte beispielsweise dem Begleittext zufolge die Bergung der Körper verstorbener Erwachsener in Estland, die Krankheit und Hunger erlegen seien, und war mit der Formulierung »How Orphans are made« betitelt.¹¹⁹ Fotos kamen ferner in intermedialen Darstellungen zum Einsatz, die Eindrücke von Echtheit, Dringlichkeit oder Unmittelbarkeit erzeugten oder verstärkten. Ein Bericht über die Lage in Armenien 1921 wurde mit dem Foto zweier Kinder und der Bildunterschrift kombiniert: »Orphaned and destitute. Two little Armenians that might be saved.«¹²⁰ Damit appellierte der »Record« an die Handlungsmacht der Lesenden, die den SCF durch ihre Spenden eben in die Lage versetzen konnten,

118 Fehrenbach konstatierte, dass nur eine frühe Ausgabe eine verwaiste Mutter mit Kindern abbildete, während alle späteren ausschließlich Kinder ins Bild setzten. Fehrenbach, *Children*, S. 178.

119 Die Bildunterschrift konstatierte außerdem, dass aktuell eintausend estnische Kinder durch Spenden aus Großbritannien versorgt würden. *The Record of the Save the Children Fund* (15. 2. 1921), S. III.

120 *The Record of the Save the Children Fund* (1. 1. 1921), S. 52.

›rettend‹ tätig zu werden: Der Artikel berichtete auch von einem Kinderheim auf Zypern, das 650 armenische Kinder beherberge. An anderer Stelle im »Record« findet sich das Foto einer – sichtbar verarmten – Mutter mit ihren Kindern, das als Illustration und Verstärkung eines Artikels mit der alarmierenden Überschrift »Daily battle against death in famine area« genutzt wurde.¹²¹ Text und Bild forderten die Leser und Leserinnen ebenfalls dazu auf, tätig zu werden; sie adressierten explizit alle, »who will spare something rather than see little infants die by cold and famine«.¹²² Ein weiteres Foto zeigte im August 1921 ein Kind in einer Winterlandschaft. Es erinnerte an zwei harte Winter seit Kriegsende und erzeugte Dringlichkeit durch den Verweis auf den herannahenden Herbst. Die Überschrift »A chilling prospect« und der Begleittext akzentuierten das überschaubare Zeitfenster, das blieb, um das unweigerlich kommende Leid vieler Kinder zu verhindern: »We are enjoying the height of summer but the winter – with all its tragedy for the starving and ill-clothed children of the war-stricken lands – will soon be upon us.«¹²³

Zum anderen weist die Verwendung von Bildern und Fotos durch den SCF jedoch auch auf die Bildsprache des Helfens, die – ähnlich der Praxis christlicher Vereine – das ›gerettete Kind‹ ins Zentrum rückte. Der »Record« balancierte Abbildungen ›leidender Kinder‹ mit Fotografien von sichtbar ›Geretteten‹. Die Ausgabe vom Februar 1921 enthielt ein Foto dreier lächelnder und gut gekleideter Kinder, die zufrieden in die Kamera blickten, und mit »Three little Armenians saved by kind friends in Britain« überschrieben war.¹²⁴ Eine solche Verwendung von Kinderfotos folgte einem etablierten Muster: Sie erzeugte eine zeitliche Ordnung des Helfens und schuf somit sinnstiftende Verbindungen zwischen den abgebildeten Kindern in Krisengebieten, ihren Betrachtern und Betrachterinnen in Großbritannien und dem SCF. Sie knüpfte an Kompositionen von Vorher-Nachher-Fotografien an, wie sie in der kinderorientierten Wohltätigkeit seit Jahrzehnten Gebrauch fanden. Gleichzeitig setzte der SCF auch hierbei neue Impulse durch seinen dezidiert wissensbasierten Zugang. 1921 enthielt der »Record« wiederholt Werbung für Virol, eine Nahrungsergänzung für Kinder, die seit dem späten 19. Jahrhundert in England produziert wurde. Die ganzseitigen Annoncen enthielten neben wissenschaftlichen Angaben zu Virol auch Vorher-Nachher-Kompositionen zweier Fotos, von denen das erste einen abgemagerten Säugling und das zweite ein gut genährtes und sichtbar gesund entwickeltes Kleinkind zeigte.¹²⁵

121 O. A., Daily Battle against Death in Famine Area, in: *The Record of the Save the Children Fund* (1. 1. 1921), S. 64.

122 Ebd.

123 O. A., A Chilling Prospect, in: *The Record of the Save the Children Fund* (15. 8. 1921), S. 285.

124 *The Record of the Save the Children Fund* (15.2 1921), S. 103.

125 Die Werbung erschien mit leichten Veränderungen 1921 und Anfang 1922. Vgl. zudem Fehrenbach, *Children*, S. 179f. Spätere Annoncen von Mellin's Food im

Der »Record« adaptierte außerdem eine weitere – in der kinderorientierten Wohltätigkeit lange etablierte – mediale Praxis: Er adressierte in eigenen Artikeln oder Rubriken¹²⁶ die Kinder in Großbritannien und lud sie dazu ein, sich aktiv an dem gemeinsamen Projekt der ›Rettung‹ hilfsbedürftiger Kinder im Ausland zu beteiligen. Dies tat er allerdings erneut auf eine aufsehenerregende Art und Weise. Die Ausgabe vom Januar 1921 reproduzierte einen Auszug aus dem beliebten Comicstrip »Japhet and Happy«, der bereits am 23. Dezember in der Tageszeitung »The Daily News« erschienen war.¹²⁷ »Japhet and Happy« war ein Comic für Kinder, der seit 1919 regelmäßig in der »The Daily News« erschien und von den Abenteuern des Jungen Japhet, seinen Brüdern Shem und Ham sowie Cousinsen Selina und Matilda erzählte. Im Dezember 1920 wandte sich Japhet im Comic per Brief an junge Leser und Leserinnen und erzählte zunächst, wie er durch seinen großväterlichen Ratgeber Mr. Cheery, einem weiteren Charakter aus dem Comic, erfahren hatte, dass viele Kinder und Babys in Europa Weihnachten hungerten. Daran anschließend beschrieb er die Auswirkungen, die dieses neue Wissen auf ihn hatte: »I couldn't believe it but he says it's TRUE[;] so Selina an[d] me and Ham an[d] Shem an[d] Matilda [are] going to send [th]em all our pocket money for this week [...].«¹²⁸ Japhet beteuerte, dass seine Freunde und er gerne mehr geschickt, jedoch das restliche Taschengeld bereits verausgabt hätten. Er adressierte seine Leser und Leserinnen wie folgt: »But if you[']d all send [th]em something it wood [sic] make quite a lot and then Mr. Cheery says we shall all enjoy [sic] our Christmas dinners ever so much more.«¹²⁹ Mit Japhet warb 1920 erstmals eine Comicfigur, die vielen Kindern in Großbritannien vertraut war, in einer Tageszeitung für die Ziele des SCF; er adressierte junge Leser und Leserinnen, informierte über hungernde Gleichaltrige und bat um Spenden. Der »Record« reproduzierte 1921 nicht nur den Comic aus der »Daily News« und bedankte sich bei Japhet, seiner Familie, dem Zeichner und dem Herausgeber, sondern übernahm regelmäßige Appelle an Kinder in sein Repertoire.

Die Appelle des SCF an die Kinder zielten auf die Erziehung und Anleitung junger Leser und Leserinnen zu wohltätigen Handlungen für bedürftige Gleichaltrige im Ausland.¹³⁰ Dem »Record« zufolge war man dabei durchaus erfolg-

»Record« enthielten fotografische Portraits pausbäckiger Kinder und konstatierten: »Fit! Babies fed on Mellin's Food are splendid examples of fitness. Sturdy and strong, they reflect their health in happy, smiling faces.« The Record of the Save the Children Fund (1. 4. 1922), S. 228.

126 Die Rubrik trug ab der zweiten Jahreshälfte 1921 den Titel »Children's Corner«.

127 O.A., Japhet and the Save the Children Fund, in: The Record of the Save the Children Fund (1. 1. 1921), S. 59.

128 Ebd.

129 Ebd.

130 Die moralische Erziehung der Kinder wurde als Baustein für eine prosoziale Gestaltung der Gesellschaft betrachtet. Ein internes Papier bezeichnete die ersten Er-

reich. Die nächste Ausgabe konstatierte, dass viele Kinder Japhets Vorschlag gefolgt seien und entsprechend gespendet hätten. Die Zeitschrift zitierte nicht nur den Brief eines siebenjährigen Jungen namens Kenneth, der sein Weihnachtsgeld »for the poor little starving Austrian boys and girls« gesandt habe, sondern druckte außerdem das Foto eines gut ernährten und versorgten Kleinkinds auf dem Schoß einer Krankenschwester mit der Unterschrift: »Saved! But he is only one of 13.000.000 who plead for help from the boys and girls of Britain.«¹³¹ Die mediale Nutzung positiver Beispiele wohltätiger Handlungen in der Kombination mit dem Verweis auf quantitativ kaum fassbares Leid in anderen Ländern erinnert durchaus an die Mobilisierung von Kindern in christlichen Hilfsvereinen. Unterstützt wurde der SCF dabei noch einmal von Comicheld Japhet, der im »Record« seine große Zufriedenheit über die Mithilfe der Jungen und Mädchen Großbritanniens ausdrückte.¹³² Die kurze Notiz über den Erfolg der Aktion wurde durch eine Zeichnung vervollständigt (Abbildung 21), die Japhet beim Lesen des »Record« zeigte und ihm außerdem die Hoffnung in den Mund legte, dass die jungen Leser und Leserinnen seiner Bitte auch weiterhin Folge leisteten. Der Einbezug der Kinder hatte im SCF – zumindest der eigenen Einschätzung zufolge – Erfolg. Buxton und Fuller bezeichneten in ihrer Organisationsgeschichte von 1931 den Beitrag der Kinder als »particularly widespread« und konstatierten einen »spirit of international helpfulness among the young«.¹³³ Ein genauerer Blick auf das Engagement britischer Kinder im Rahmen des SCF macht gleichwohl deutlich, dass dieses weniger als Ausdruck eines besonderen ›Geistes‹, sondern vielmehr als Resultat



Abb. 21: Japhet, »The Record of the Save the Children Fund« (1. 2. 1921), S. 96.

- fahrungen mit dem »School Contact Scheme« retrospektiv als »very fruitful of international sympathy and understanding«. SCA, EJ 279 Notes and Correspondence of Early Fundraising, 1919, *Save the Children Notes. Methods of Collection*, S. 2.
- 131 O. A., They took Japhet's Advice, in: *The Record of the Save the Children's Fund* (15. 1. 1921), S. 80.
- 132 O. A., Japhet was pleased, in: *The Record of the Save the Children Fund* (1. 2. 1921), S. 96.
- 133 Buxton/Fuller, *The White*, S. 30.

gezielter Mobilisierungsstrategien zu betrachten ist, die teils seit Jahrzehnten erprobt waren, zugleich jedoch neue Akzente setzten.

Ähnlich wie die christlichen Vereine in früheren Jahrzehnten, strebte der SCF des Weiteren nach der Einbindung von Schulen, um britische Kinder zu erreichen. Ziel war es, ganze Klassenverbände für die Mitarbeit zu gewinnen. Neu war, dass der SCF dazu mit dem »School Contact Scheme« ein eigenes Programm entwickelte, das eine Art wohlthätige Partnerschaft zwischen einer Schule in England und einer vom SCF unterstützten Einrichtung (z. B. Schule, Waisenhaus oder Kinderheim) vorsah.¹³⁴ Das Programm wurde 1921 durch eine Reihe emotional ansprechender Artikel im »Record« beworben, die sowohl über die Leiden hilfsbedürftiger Kinder als auch die wohlthätigen Aktivitäten britischer Schüler und Schülerinnen berichteten.¹³⁵ Das »School Contact Scheme« wollte transnationale Beziehungen des Helfens zwischen bestimmten Gruppen in Großbritannien und begünstigten Kindern im Ausland herstellen bzw. festigen. Diese Kontakte sollten über bloße Akte des Spendens hinausgehen; der SCF bewarb auch Brieffreundschaften zwischen Helfenden und Hilfeempfangenden. Buxton und Fuller reklamierten 1931, dass das Programm persönliche Bande über Grenzen geschaffen habe und deshalb für den Aufbau eines friedlichen Nachkriegseuropa relevant gewesen sei: »Links were thus created between English children and Germans, Russians, Armenians, Serbs, Estonians, Poles, etc.; in fact numberless letters expressive of very living feelings and friendship passed across the frontiers of nearly every country in Europe.«¹³⁶ Sie verwiesen auf rührende Briefe begünstigter Kinder, die tiefe Dankbarkeit gegenüber ihren »little English brothers and sisters« ausdrückten, und deuteten diese als »the most persuasive appeal for peace and goodwill that one human being could make to another«.¹³⁷

Obwohl der SCF das »School Contact Scheme« partnerschaftlich definierte und Spendenbeziehungen im Rückgriff auf Kategorien wie ›Geschwisterlichkeit‹ oder ›Freundschaft‹ horizontal deutete, ähnelten die Aktivitäten der Kinder im SCF durchaus denen der jungen Mitglieder in den christlichen Vereinen. Dies gilt für die kindliche Wohlthätigkeit im Allgemeinen. Die Diskurse und Praktiken kindlichen Helfens ähnelten sich trotz abweichender ideologischer Rahmung und inhaltlicher Füllung erstaunlich. Jungen und Mädchen in Großbritannien lasen beispielsweise regelmäßig Geschichten von Gleichaltrigen, die ihr Taschengeld sparten oder Spenden durch selbstorganisierte Bazare, Auführungen bzw. kleinere Arbeiten sammelten, um hilfsbedürftigen Kindern in

134 Ebd.

135 Die Reihe erschien als »British Schools and Europe's Children« und zielte auf die Darstellung der »efforts of British schools on behalf of Europe's children«. O. A., British Schools and Europe's Children. The Orphans of Cyprus, in: The Record of the Save the Children Fund (1. 4. 1921), S. 149-151, hier S. 149.

136 Buxton/Fuller, The White, S. 31.

137 Ebd.

anderen Ländern zu Hilfe zu kommen. Dabei waren die propagierten Formen kindlichen Engagements ebenfalls geschlechtsspezifisch konnotiert. Jungen zogen sammelnd von Tür zu Tür, während Mädchen in wohlthätigen Nähzirkeln aktiv waren. Buxton und Fuller berichteten von einer Quäkerschule in England, deren Schülerinnen Kleider für ein Heim im sächsischen Bad Elster nähten, um diese zusammen mit 200 Pfund nach Deutschland zu schicken.¹³⁸ Ähnlich den christlichen Vereinen schrieb auch der SCF wohlthätig aktiven Kindern eine gewisse Vorbildwirkung zu, weil ihr moralisches Beispiel Erwachsene berühre und Hoffnungen auf eine positive Zukunft nähre. Dies zeigte sich etwa in einem Statement des Präsidenten des SCF, Lord Weardale (1847-1923), über die frühe Generierung von Spenden:

Few things, I think, have been more touching than the way in which public school boys most of whom have lost a father or a brother in the war, have taxed their pocket money to assist the suffering children in lands some of which but two years ago were denominated ›enemy‹.¹³⁹

Schließlich verbanden auch die individualisierten Modi der Spendengenerierung im SCF Neues und Altbewährtes. Sein sogenanntes »Adoption Scheme« knüpfte an einiges an, was christliche Vereine bereits lange erprobt hatten. Dabei handelte es sich um ein transnationales Programm für Patenschaften, das Spendern und Spenderinnen in Großbritannien die Möglichkeit bot, ein Kind in einem frei zu wählenden Land mit einem jährlichen Betrag von fünf Pfund und fünf Shilling zu unterstützen.¹⁴⁰ Im Gegenzug für ihre Spende erhielten die Gebenden nicht nur eine Fotografie, sondern, auf Wunsch, auch Kontakt zu dem unterstützten Kind. Das »Adoption Scheme« propagierte direkten Briefkontakt, wobei der SCF freilich selbst als Vermittler und Übersetzer agierte. Der Name des Programms machte Spendern und Spenderinnen ein weitreichendes Identifikationsangebot, indem sie sich als Ersatzeltern unterversorgter Kinder im Ausland imaginieren konnten.¹⁴¹ Buxton und Fuller stellten ihnen wiederum »very touching and interesting letters [...] from children in distant lands« in Aussicht, wobei die Kinder im Ausland zudem lernen würden, ihre Wohltäter und Wohltäterinnen als »their English friends« zu sehen.¹⁴²

Überlieferte Dokumente zeigen allerdings, dass diese Vision von der Spendenpatenschaft als freundschaftliche Beziehung oder symbolische Adoption über

138 Ebd.

139 SCA, EJ 281, o. A., Variety and Scale of Response to SCF Appeal. Quotation from Statement of Lord Weardale, S. 2.

140 Das Formular enthielt die Möglichkeit, das Land des ›Patenkinds‹ selbstständig einzutragen. O. A., Save the Children Fund. Adoption Form, in: The Record of the Save the Children Fund 1/3 (12/1920), S. 46.

141 O. A., »Our« Godchildren. Who They Are and Where They Live, in: The Record of the Save the Children Fund 1/3 (12/1920), S. 45-47.

142 Buxton/Fuller, The White, S. 28.

Grenzen hinweg eine Fiktion war. Faktisch handelte es sich um eine medial und institutionell vermittelte Konstellation, deren Erzeugung und Aufrechterhaltung großen personellen und administrativen Aufwand erforderte. Die Einrichtung und Umsetzung des »Adoption Scheme« begann mit der Rekrutierung von Spendenpaten bzw. -patinnen in Großbritannien. Anschließend übermittelte der SCF deren Namen und Adressen an Partner oder affiliierte Institutionen im Ausland mit der Bitte, geeignete Kinder zu suchen und die erforderliche Infrastruktur einzurichten. Folglich handelte es sich bei dem »Adoption-Scheme« um einen komplexen und zeitaufwendigen Vorgang mit Potenzial für Missverständnisse, der gerade in Zeiten akuter Not kaum effektiv war, wie das folgende Beispiel aus Berlin aufzeigt.

Im Frühjahr 1920 übermittelte der SCF durch einen Delegierten die Namen 200 möglicher Spendenpaten bzw. -patinnen an die Berliner Zentrale der *Internationalen Vereinigung für Kinderhilfe*.¹⁴³ Obwohl man dort die Aussicht auf zusätzliche Unterstützung für unterernährte Kinder begrüßte, gab es einige grundsätzliche Fragen bzgl. der Umsetzung des »Adoption Scheme«. Die Ansprechpartnerin in Berlin, die Sozialreformerin und Frauenrechtlerin Adele Schreiber-Krieger (1872-1957), wandte sich deshalb im August 1920 an die Londoner Zentrale des SCF. Sie schrieb, dass sie zwar viele Kinder kenne, die so einer längerfristig angelegten Hilfe bedürften, jedoch zunächst ein paar Antworten benötige, bevor sie deren Eltern deswegen kontaktiere. Konkret erkundigte sie sich, ob alle auf der Liste verzeichneten Personen angesichts zeitlicher Verzögerungen nach wie vor dazu bereit seien, eine Spendenpatenschaft zu übernehmen und für welchen Zeitraum das Programm angelegt sei. Schreiber-Krieger hatte die Sorge, bedürftige Eltern und Kinder mit einer verfrühten Anfrage zu (ent-)täuschen: »It would be such a great deception, if we first told children and parents that they were going to be looked after by an English adoption, and if then things failed.«¹⁴⁴ Die Antwort aus London kam Anfang November und brachte vermutlich sowohl Ernüchterung als auch Hoffnung. Zum einen sollte die Namensliste zunächst zur Bestätigung nach London retourniert werden; ein Schritt, der angesichts des Programmziels – der Ernährung unterversorgter Kinder – wenig zielführend erscheint. Zum anderen konkretisierte der Brief aus London das weitere Vorgehen. Das Patenschaftsprogramm sollte 200 ausgewählten Kindern für den Zeitraum von einem Jahr eine Mahlzeit am Tag bringen. Darüber hinaus wollte man schnell ins Handeln kommen. Sobald die *Internationale Vereinigung für Kinderhilfe* die Namen der Berliner Patenkinder übermittelt und die »efficient

143 Die *Internationale Vereinigung für Kinderhilfe* war der deutsche Zweig der SCIU und an die Abteilung »Mutter und Kind« des Zentralkomitees des *Roten Kreuzes* gekoppelt.

144 SCA, EJ 113 Germany 1/2, Berlin Charlottenburg Kakaostube Correspondence, includes Ration Cards, 1920-22, Adele Schreiber-Krieger an Save the Children Fund, 31. 8. 1920.

and reliable administration of the grant« bestätigt habe, würden erste Gelder fließen.¹⁴⁵ Schreiber-Kriegers Antwort vom Dezember 1920 klingt erleichtert. Sie entschuldigte sich für die bis dato entstandenen Missverständnisse, übermittelte die gewünschte Namensliste zusammen mit einer Kostenkalkulation und machte einige Vorschläge zur Umsetzung. Das »Adoption Scheme« sollte demnach von *Rädda Barnen*, der schwedischen Mitgliedsorganisation der SCIU, die bereits seit einiger Zeit in Berlin tätig war und dort eine Kakaostube unterhielt, betreut werden. Ferner schlug Schreiber-Krieger vor, die ›Adoptivkinder‹ aus einem armen Stadtteil Berlins zu rekrutieren, der bislang nur wenig Hilfe erfahren habe. Diese räumliche Konzentration würde die Durchführung erheblich erleichtern, denn, so Schreiber-Krieger, man könne ja nicht erwarten, dass die Kinder für die Auspeisung Tag für Tag weite Wege auf sich nahmen.¹⁴⁶ Um das weitere Vorgehen zu beschleunigen, regte sie abschließend an, alles Weitere fortan direkt zwischen dem SCF in London und *Rädda Barnen* in Berlin zu koordinieren.

Obwohl der SCF allen Vorschlägen zustimmte, fanden die ersten Auspeisungen erst im April 1921 – und damit ein Jahr nach Initiierung des Programms – statt. Folglich zeigt das Beispiel, dass das »Adoption Scheme« zwar in der Spendenwerbung erfolgreich, jedoch in der Umsetzung sehr aufwendig war und daher zu großen Verzögerungen führte. Während die Liste mit den Namen potenzieller Spendenpaten bzw. -patinnen offenbar schnell erstellt war, erforderten die Auswahl ›geeigneter‹ Kinder, die Zusammenstellung der biografischen Informationen und die Durchführung der täglichen Auspeisungen erhebliche Vorarbeit und Abstimmung. So betrachtet, erinnert das frühe »Adoption Scheme« an den transnationalen Loskauf in der *Norddeutschen Missionsgesellschaft* der 1860er Jahre, der sich durch großen Erfolg in der Spendenwerbung bei gleichzeitigen Verzögerungen in der Durchführung ausgezeichnet hatte.

Im SCF sah man die Spendenpatenschaft in dieser frühen Phase seiner Tätigkeit dennoch als ein wichtiges Instrument der transnationalen Wohltätigkeit, das einige Resonanz erzeugte. Ein Bericht vom Dezember 1921 listete 451 bestehende ›Adoptionen‹ in Serbien, 2.000 in der Slowakei, 2.000 in Ungarn, 350 in Deutschland (Leipzig) und 800 in Lettland und kündigte zudem die Vereinbarung weiterer ›Adoptionen‹ in Österreich und Polen an. Die ›adoptierten Kinder‹ erhielten demnach täglich eine Mahlzeit, welche »in many cases [...] all the difference between life and death« bedeute. Doch die Spendenpatenschaft wurde nicht nur als eine potenziell lebensrettende Maßnahme, sondern auch als eine bedeutsame Beziehung über Grenzen hinweg repräsentiert. Der Bericht konstatierte, dass der gute Wille, der die Patenschaften ermögliche bzw. stütze,

145 Ebd., H. D. Watson an Adele Schreiber-Krieger, 3. II. 1920.

146 Ebd., Adele Schreiber-Krieger an Save the Children Fund, 23. 12. 1920.

kaum zu überschätzen sei, und fragte mit Blick auf die Zukunft: »Who shall say what results of future mutual understanding may not thus be brought about?«¹⁴⁷

Das »Adoption Scheme« ist damit erneut als eine Praxis zu charakterisieren, deren Erfolg zum einen auf wirkmächtigen Vorstellungen von Kindern und Erwachsenen-Kind-Beziehungen basierte. Zum anderen förderte es die Deutung von Spenden als einer individualisierten Beziehung des Helfens. Insgesamt galt das, was schon für ältere Varianten von Patenschaften in Verbindung mit dem transnationalen Loskauf herausgearbeitet wurde. Die Vorstellung von Helfen als Beziehung war institutionell erzeugt. Sie basierte auf dem Einsatz von Medien und insbesondere Fotografien sowie etablierten narrativen Mustern von Bedürftigkeit und Hilfe. Dominique Marshall unterstreicht die zentrale Bedeutung von Fotokarten für die Einrichtung und Expansion des »Adoption Scheme«, ohne dabei allerdings anzumerken, dass individualisierte und illustrierte (Tauf-)Karten ›ferner Kinder‹ in einigen christlichen Vereinen bereits seit Jahrzehnten verwendet wurden, um die Deutung spezifischer Handlungen des zweckorientierten Gebens als vermeintlich individualisierten Akt des Helfens zu befördern.¹⁴⁸ Damit war die Vorstellung von Individualität auch im SCF eine Fiktion. Sie basierte nicht auf den spezifischen Bedürfnissen der einzelnen Kinder, sondern auf massenmedial erzeugten und verbreiteten Vorstellungen von kindlicher Bedürftigkeit und externer Hilfe.

Die betroffenen Kinder blieben in der Bewerbung des »Adoption Scheme« weitestgehend stumm. Wenn überhaupt, äußerten sie – wie die ›geretteten‹ Kinder in den christlichen Vereinszeitschriften – Dankbarkeit. Ihre Eltern spielten in der Werbung für das »Adoption Scheme« entweder Nebenrollen oder wurden aufgrund ihrer Abwesenheit, oder weil sie nicht mehr am Leben waren, relevant, wenn (potenzielle) ›Adoptivkinder‹ als Waisen repräsentiert wurden.¹⁴⁹ In den wenigen Fällen, in denen Eltern zu Wort kamen, erklärten sie das eigene Unvermögen, ihre Kinder zu versorgen und dankten den Spendenpaten bzw. -patinnen für die Unterstützung. Eine Witwe aus Wien, deren Sohn über das »Adoption Scheme« ernährt wurde, konstatierte in einem 1921 im »Record« gedruckten Brief nach einer ausführlichen Schilderung der familiären Notlage:

That my boy cannot, under these circumstances, have the nourishment that he needs is a matter of course that is to say, he *could* not have it unless generous people, whom I do not even know, were ready kindly to give what I cannot give him myself.¹⁵⁰

147 O. A., »Our« Godchildren, S. 45-47.

148 Marshall, International, S. 480. Vgl. außerdem Mahood, Feminism, S. 177f.

149 O. A., Three Little Armenians, in: The Record of the Save the Children Fund (15. 2. 1921), S. 103.

150 O. A., The Adoption Scheme, in: The Record of the Save the Children Fund (15. 11. 1921), S. 74f., hier S. 74.

Demnach ernährten großzügige Menschen in Großbritannien den Jungen anstelle seiner (›eigentlich‹ dafür zuständigen) Mutter. Das »Adoption Scheme« nahm keine Schuldzuweisungen vor, basierte jedoch auf der Annahme, dass leibliche Mütter bzw. Eltern ihrer zentralen Aufgabe, der Versorgung ihrer Kinder, nicht nachkamen bzw. nachkommen konnten. Obwohl Mütter bzw. Eltern in solchen Beispielen durchaus auch als Opfer von Hunger und Mangel repräsentiert wurden, war die Ausweitung der Hilfe auf Erwachsene im SCF kein Thema.

Die Ansprache potenzieller Spendenpaten und -patinnen funktionierte somit auf drei Beziehungsebenen, die drei verschiedene Rollen für diese vorsahen. Erstens als Erwachsene gegenüber bedürftigen Kindern, zweitens als Eltern gegenüber Eltern, und drittens als aktive Unterstützer und Unterstützerinnen des SCF und dessen humanitärer Ziele. Alle drei genannten Ebenen erforderten einen gewissen Konsens darüber, was Kinder bzw. Kinder bestimmten Alters und Geschlechts benötigten, um als gut versorgt (bzw. als ›gerettet‹) zu gelten.¹⁵¹ Diesbezüglich unterschieden sich die Aktivitäten des SCF erheblich von denen der christlichen Vereine. Während die Praktiken des Spendens als Helfen in beiden mitunter ähnlich funktionierten, operierten sie nicht nur in verschiedenen Kontexten, sondern auch mit anderen Zielen und inhaltlichen Definitionen von Bedürftigkeit und Hilfe. Der SCF sorgte sich nicht um die konfessionelle › Rettung‹ von Seelen, sondern bekämpfte zunächst primär Hunger und materielle Not. ›Hilfe‹ bedeutete in seinen Anfangsjahren vor allem die Versorgung von Kindern mit Nahrung und Kleidung.

Trotz dieser grundsätzlichen inhaltlichen Abweichungen lassen sich auf der Ebene der Spendenkommunikation jedoch durchaus einige Parallelen festmachen. Dazu zählen die kulturellen Muster und Modi der Ansprache und die Quantifizierung von Bedürftigkeit und Hilfe. Auch der SCF operierte mit Superlativen, um die enorme Dimension kindlichen Leids zu unterstreichen und Spendenaufforderungen Nachdruck zu verleihen. Zudem setzte er die Bedürfnisse ›hungernder Kinder‹ ebenfalls in Bezug zu den Lebenswelten und Konsumgewohnheiten seiner Adressaten und Adressatinnen in Großbritannien. 1920 erschien eine ganzseitige Werbeanzeige in der Tageszeitung »The Times«, die konstatierte, dass die siegreiche und verdiensterweise stolze Bevölkerung Großbritanniens täglich Millionen von Pfund für Vergnügungen und Mahlzeiten verausgabte, während »hilflose Kinder« und »geschlagene Mütter« in Zentraleuropa den Hungertod fänden: »And all the time, outside our very doors, a multitude

151 Dieser Konsens schloss oft ein geteiltes Streben nach kindlichem Glück mit ein, das wiederum an europäisch-christlichen Standards – wie etwa einem schönen Weihnachtsfest – gemessen wurde. So fragte etwa der Titel eines kurzen Beitrags über 500 durch Spendenpatenschaften unterstützte Kinder in Wien seine Leser und Leserinnen: »Our« Children in Vienna. Will you help us to make them happy at Christmas?« O. A., »Our« Children in Vienna. Will you help us to make them happy at Christmas?, in: *The Record of the Save the Children Fund* (15. 12. 1921), S. 113.

of helpless children and stricken mothers are perishing for want of food and clothes – not One Thousand, Two Thousand, or a Hundred Thousand, but MILLIONS!¹⁵² Die Annonce schuf einen Bezug zwischen Millionen in Großbritannien für Vergnügen verausgabten Pfund und verhungerten Kinder in Kontinentaleuropa, um eine moralische Argumentation aufzubauen und Handlungsdruck zu erzeugen.¹⁵³ Diese Strategie erinnert durchaus an die religiösen Vereine und insbesondere das *Werk der Heiligen Kindheit*, das bereits seit Jahrzehnten ebenfalls mit Superlativen operierte, um sowohl die Dringlichkeit als auch die Dimensionen seines zentralen Anliegen – der ›Rettung‹ Hunderttausender ungetaufter Kinder in China – zu unterstreichen. Interessanterweise knüpfte der SCF implizit daran an, indem die Werbung betonte, dass das massenhafte Sterben der Kinder eben nicht im fernen China oder Tibet, sondern vielmehr im nahen Europa und damit »a mere tourist's trip« entfernt geschehe.¹⁵⁴

Darüber hinaus nutzte auch der SCF emotional ansprechende Statistiken, wobei freilich nicht die hohe Zahl ungetauft sterbender, sondern hungernder Kinder den ausschlaggebenden Bezugspunkt bildete. Mulley zufolge war es vor allem Eglantyne Jebb selbst, die eine quantifizierende Strategie in der Spendenwerbung vorantrieb und damit Erfolge erzielte.¹⁵⁵ Während ›Hilfe‹ im SCF der Nachkriegszeit in Form von erforderlicher Grundnahrung (v. a. Milch) bzw. Kalorien gerechnet wurde,¹⁵⁶ ließ Jebb die Leser und Leserinnen wissen, dass sie mit nur einem Pfund ein Kind kleiden und versorgen oder für 100 Pfund sogar 1000 Kinder eine Woche lang ernähren könnten.¹⁵⁷ Des Weiteren errechnete der SCF auch für kleine Gelbörsen entscheidende Hilfeleistungen, wobei er (ähnlich den christlichen Vereinen) auf geringe, aber regelmäßige Gaben vieler setzte. Einer Annonce zufolge könnten alle hungernden Kinder Europas ›gerettet‹ werden, wenn nur jeder Arbeiter in Großbritannien für einen Zeitraum von zwei Monaten täglich einen Penny spende.¹⁵⁸ Schließlich beschwor Jebb auch den Faktor Zeit, um einen direkten Bezug zwischen Handeln und Nichthandeln auf der einen und Überleben oder Sterben auf der anderen Seite herzustellen. Man solle schnell spenden, denn »every moment you hesitate another innocent life may be forfeit«.¹⁵⁹

152 Mulley, *The Woman*, S. 263 f.

153 Die moralische Dimension der Gegenüberstellung wurde schließlich dadurch verstärkt, dass die Annonce das Leid der Kinder abschließend als Preis für den britischen Sieg bezeichnete: »It is part of the price which poor, innocent children are paying for the glorious victory we have won.« Ebd., S. 264.

154 Ebd.

155 Ebd.

156 Auch US-Hilfsorganisationen berechneten die erforderliche Nahrung für Menschen bestimmten Alters und Geschlechts ähnlich.

157 Mulley, *The Woman*, S. 264.

158 Ebd.

159 Ebd.

Schließlich appellierte die frühe Spendenwerbung des SCF auch an das nationale Selbstverständnis von Briten und Britinnen als Teil einer großzügigen und aktiv helfenden Nation. Der Verfasser eines Spendenaufrufs konstatierte 1921: »I am profoundly convinced that there is no more generous people in the world than the British people.«¹⁶⁰ Sobald die Briten und Britinnen den Ernst der Lage verstanden hätten, so der Text, würden sie bereitwillig ihre Geldbörsen öffnen und den SCF unterstützen. Das Beispiel erinnert daran, dass ›Helfen‹ seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch als Ausdruck und Zeichen nationaler bzw. imperialer Größe interpretiert und als solches oft in den Wettbewerb mit anderen Nationen gestellt wurde. Einige Spendenaufrufe im SCF appellierten an ein Verständnis von »Britishness«, für das die aktive Großzügigkeit gegenüber hilflosen Kindern relevant war.¹⁶¹ Manche leiteten aus Großbritanniens Rolle und Bedeutung als Großmacht eine gewisse moralische Verpflichtung zu helfendem Handeln ab. Der Bericht zweier SCF-Delegierter über eine Reise nach Köln 1923 verwies nicht nur auf anhaltende Versorgungsengpässe, sondern auch darauf, dass die Stadt in der britischen Besatzungszone lag, und fragte: »Does not this fact constitute some rather special claim upon us?«¹⁶²

Die Bedeutung und den Stellenwert einer Selbstzuschreibung als wohlthätige Nation zeigte sich auch im Deutschland der Nachkriegszeit. Trotz erheblichen Mangels und Hungers beschrieben einige Deutsche das Empfangen von Hilfe und insbesondere von Auslandshilfe nach 1918 auch als eine nationale Herausforderung. In den frühen 1920er Jahren entstand eine mediale Debatte um kindliches Leid und Wohltätigkeit, die zeigt, dass Spenden und Helfen eng an Wahrnehmungen von (nationaler) Macht und Ohnmacht geknüpft waren. Aus der Sicht mancher Deutscher stellte die – von einigen als ›neu‹ interpretierte – Rolle Deutschlands als Empfängerland internationaler Hilfe offenbar eine Herausforderung dar, weil sie die Gefahr neuer Abhängigkeiten und Hierarchien implizierte. Die große Bedeutung des nationalen und christlichen Selbstverständnisses als Wohltäter bzw. Wohltäterin bietet außerdem einen Erklärungsansatz dafür, warum es den christlichen Vereinen in Deutschland – zumindest teilweise – auch in den wirtschaftlich schwierigen Nachkriegsjahren weiterhin gelingen konnte, Spenden für ›ferne Kinder‹ zu generieren. Der folgende Abschnitt wechselt allerdings zunächst die Perspektive und fragt, wie

160 Philip Snowden, *The Cry of the Children. Specially Written for The Record*, in: *The Record of the Save the Children Fund* (15. 1. 1921), S. 67–69.

161 Baughan, »Every«, S. 124–128.

162 SCA, EJ 125 Germany, Caritasverband Baden, *Correspondence 1923–1924*, o.A., *Germany's Plight. A Visit to Cologne*. December 1923. Ähnlich formulierte es der Erzbischof von Westminster in einem Brief an den Erzbischof von Köln: »Little children, charitable institutions, religious organisations, the ministers of the Altar are in undoubted want – and this in the area of which England has temporary control.« Ebd., Francis Cardinal Bourne, *Cologne Appeal*.

die Verschiebung vom Geber zum Empfänger grenzübergreifender Hilfe in Nachkriegsdeutschland diskutiert wurde.

5.4 Vom ›Helfen‹ und ›Hilfe-Empfangen‹

Im November 1920 erschien ein Sonderheft der Zeitschrift »Die Deutsche Nation« mit dem aufsehenerregenden Titel »Die Kinderhölle in Berlin«. ¹⁶³ Verfasst von dem Diplomaten, Publizisten und DDP-Mitglied Harry Clemens Ulrich Kessler (1868-1937), ¹⁶⁴ enthielt es mehrere, teils fotografisch ›belegte‹ Berichte über die Not »Millionen deutscher Kinder« in Berlin und anderen Großstädten und forderte aktive Bestrebungen, dagegen vorzugehen. Kessler thematisierte die massive Unterversorgung vieler Kinder mit Nahrung, Wohnung und Kleidung im nationalen Rahmen und deutete die veröffentlichten Fotos als »laut[e] und fruchtbar[e]« Erzählungen vom »Untergang eines Volkes«. ¹⁶⁵ Er adressierte mit dem Heft eine deutsche Leserschaft und strebte nach einer Art medialer Intervention. Kessler wollte mit dramatischen Verweisen auf die Notlage vieler Kinder und Eltern öffentlich aufrütteln und forderte die Leser und Leserinnen angesichts des nahenden Winters dazu auf, Mittel und Wege zu finden, »um wenigstens die Kinder zu retten«. ¹⁶⁶

Kessler plädierte für eine nationale wohlthätige Anstrengung, um bestehende internationale Initiativen zu verstärken. Während er einerseits die Hilfe aus dem Ausland in Form der Quäkerspeisungen als »einzige[n] Lichtpunkt im Leben von tausenden und abertausenden von Berliner Familien« bezeichnete, diagnostizierte er der deutschen Bevölkerung andererseits eine gewisse Gleichgültigkeit oder zumindest Hinnahme der Lage. Diese reagiere anteilslos und kümmerne sich nicht ausreichend um das, was gerade vor ihren Augen geschah: »Es ist unbegreiflich, ja in tiefstem Grade beschämend, daß diese Volkskatastrophe, diese ungeheure Kindertragödie, die sich in unserer Mitte abspielt, anscheinend kein Aufsehen bei uns erregt!« ¹⁶⁷ Wenngleich Kessler anerkannte, dass umfassende Hilfs- bzw. Reformprogramme angesichts des wirtschaftlichen Zusammenbruchs des Landes nicht umsetzbar seien, bezeichnete er die ›Rettung‹

163 Harry Kessler, Die Kinderhölle von Berlin, Sonderheft, Die Deutsche Nation. Eine Zeitschrift für Politik (November 1920).

164 Kessler war zudem als Kunstkritiker, Kulturpolitiker und Vortragsreisender aktiv und plädierte als politischer Journalist für Demokratie, Pazifismus und Sozialismus. Hans-Ulrich Simon, Kessler, Harry Graf von, in: Neue Deutsche Biographie II (1977), S. 545-546 [Onlinefassung], URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118561685.html> (30. 5. 2021).

165 Kessler, Die Kinderhölle, S. 3.

166 Ebd., S. 6.

167 Ebd.

der Kinder als »schwer, aber nicht unmöglich«. ¹⁶⁸ Hoffnung schöpfte er gerade mit Blick auf die historisch etablierte Praxis wohlthätigen Gebens, die er – ähnlich einiger Aktivisten und Aktivistinnen im SCF – einem ausschweifenden Konsumverhalten gegenüberstellte. Kessler schrieb von »ungeheuren Umsätzen, die in den Schieberbars und Tanzpalästen des Westens stattfinden« und forderte die Einführung einer Sammlung oder Steuer zur ›Rettung‹ der Kinder. Mit den Einnahmen sollten die Quäkerspeisungen ausgeweitet und Kleidung und Hygieneartikel verteilt werden. Kurz gesagt, Kessler forderte eine nationale wohlthätige Reaktion auf das Leiden der Kinder, denn »[e]s würde zu einem Skandal, wenn die deutsche Wohlthätigkeit nichts für die Rettung der eigenen Volksgenossen täte«. ¹⁶⁹

Kesslers Schrift, deren Inhalt er außerdem im Rahmen von Lichtbildvorträgen in mehreren deutschen Städten referierte, erzeugte einige Resonanz. Die »Vossische Zeitung« lobte bereits Anfang November 1920 die Initiative und bekräftigte sie durch den Bericht eines Redakteurs, der »die Wohnungen der kleinen Leute« in den Außenbezirken Berlins aufgesucht habe und das Gesehene als »beste Unterstützung« für Kesslers »dringenden Appell« beschrieb, »durch Einleitung einer Hilfsaktion noch vor dem Winter zu retten, was von den verelendeten Berliner Kindern zu retten ist«. ¹⁷⁰ In eine ähnliche Richtung gingen zwei Beiträge in der »Berliner Volkszeitung«. Ein Artikel der promovierten Nationalökonomin und Sozialarbeiterin Marie Kröhne ¹⁷¹ thematisierte neben den dramatischen Folgen von Unterernährung, Krankheit und Wohnungsnot die Notlage der öffentlichen Kinderfürsorge. Er forderte die deutsche Bevölkerung ebenfalls dazu auf, die bestehenden Initiativen von Fürsorge und Auslandshilfe durch aktive Wohlthätigkeit zu ergänzen. Kröhne präsentierte die Sorge um die Kinder als eine nationale Aufgabe, die die Mitwirkung aller erforderte:

Das ganze deutsche Volk muss sich aufraffen, diese öffentliche und ausländische Hilfe durch freiwillige Opfer zu ergänzen und an jeden einzelnen muß der Aufruf zur Mithilfe herangebracht werden, und zwar in einer Weise, daß endlich jeder sich mitverantwortlich für das herrschende Kinderelend und die zunehmende Verelendung fühlen lernt. Läßt euch aufrufen! Wirket mit! Wir müssen! ¹⁷²

168 Ebd.

169 Ebd., S. 7.

170 Friedrich Kroner, Die Kinderhölle in Berlin, in: Vossische Zeitung (5. 11. 1920), S. 1f.

171 Birthe Förster, Den Staat mitgestalten. Wege zur Partizipation von Frauen im Großherzogtum und Volksstaat Hessen 1904-1921, in: Hedwig Richter/Kerstin Wolff (Hrsg.), Frauenwahlrecht. Demokratisierung der Demokratie, Hamburg 2018, S. 221-248, S. 228.

172 Kröhne, Die deutsche Kindernot, S. 2.

Der zweite Beitrag in der »Berliner Volkszeitung« kam von dem Journalisten und Pazifisten Karl Vetter (1897-1957) und erschien am Folgetag. Unter dem Titel »Rettet die Kommenden!« plädierte er für die parteiübergreifende Unterstützung der deutschen Kinderhilfe. Die »Ablehnung einer wie immer gearteten Hilfe für die notleidenden Kinder« käme dem »Ausspruch eines Todesurteils über unzählige junge Lebewesen« gleich, weswegen es nicht vertretbar sei, diese für »das gesamte Volk« zentrale Frage zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen zu machen.¹⁷³ Als moralische Basis seiner Aufforderung verwies Vetter zum einen – wie viele andere – auf den besonderen Status des »hungernen Kindes«, dem zu helfen »unmittelbare Pflicht« sei.¹⁷⁴ Zum anderen argumentierte er pazifistisch. Der Weltkrieg habe »von den Unschuldigen die größten Opfer verlangt«, weswegen es nun an allen Deutschen liege, sich in Anbetracht der sozialen Kriegsfolgen an der Sammlung zu beteiligen. Gleichwohl nahm Vetter insbesondere die Regierung in die Pflicht und forderte sie dazu auf, die »Rettung« der Kinder zu priorisieren und entsprechende Initiativen angemessen auszustatten.¹⁷⁵

Vetter und andere begründeten ihre Unterstützung für Kesslers Aufruf auch bevölkerungspolitisch. »Ist unsere Nachkommenschaft gefährdet?«, fragte etwa der Kinderarzt Albert Riemann im Mai 1920 im »Berliner Lokal-Anzeiger« und verwies auf die unter Medizinern diskutierte Frage, wie sich die Folgen des Hungers auf »die Gesundheit und Leistungsfähigkeit der kommenden Generation« auswirken würden.¹⁷⁶ Vetter bezeichnete die Hungersnot als »Fahrt eines Volkes in den Abgrund« und verlangte, »daß die kommende Generation

173 Karl Vetter, *Rettet die Kommenden!*, in: *Berliner Volks-Zeitung* Nr. 545, 68. Jg., (28. II. 1920), S. 1 f., hier S. 1.

174 Ebd., S. 2. Die Attribute dieses Kinds akzentuierten Schwäche, Hilflosigkeit und Unschuld. Vgl. außerdem Erwin Garib, *Kinder in Not!*, in: *Vorwärts. Berliner Volksblatt. Zentralorgan der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*, Nr. 582, 37. Jg., 27. II. 1920, S. 1 f.

175 Vetter verband die Frage der Kinderhilfe mit einer Kritik an militärischen Ausgaben: »Namentlich dem Reichskabinett und dem Reichstag rufen wir zu, daß ein Wehretat von fünf Milliarden Mark so lange einen unerhörten Skandal darstellt, wie die Opfer des Krieges und der vom Kriege nicht weniger fürchterlich geschlagene Nachwuchs an Unterernährung und anderen Seuchen zugrunde zu gehen drohen.« Vetter, *Rettet*, S. 2.

176 Als leitender Arzt eines Berliner Säuglingsheims rückte Riemann das Augenmerk auf die Ernährung sogenannter »Brustkinder«, die sich signifikant verschlechtert habe. Diese Warnung erscheint umso eindringlicher, wenn man bedenkt, dass »Brustkinder« angesichts des starken Geburtenrückgangs sowie neuer Diskurse um Frauenrollen und Mutterschaft im frühen 20. Jahrhundert politisch und gesellschaftlich aufgewertet wurden, was sich auch an staatlichen Zuwendungen für stillende Mütter zeigte. Albert Riemann, *Ist unsere Nachkommenschaft gefährdet?*, in: *Berliner Lokal-Anzeiger. Zentralorgan für die Reichshauptstadt* (30. 5. 1920), S. 1 f., hier S. 1. Zum Diskurs um »Brustkinder« vgl. Sabine Seichter, *Erziehung an der Mutterbrust. Eine kritische Kulturgeschichte des Stillens*, Weinheim 2014, S. 88 f.

gerettet werden muß, wenn unser Volk nicht noch ein ganzes Jahrhundert nach dem fürchterlichsten aller Kriege von den ›Segnungen‹ dieser Menschheitsgeißel gemartert werden soll!«¹⁷⁷ Ähnlich formulierte es der ›Berliner Börsen-Courier‹ im November 1920. Das ›deutsche Volk‹ habe angesichts des Kriegs, seiner Folgen und des Friedensvertrages ›die eine Sorge‹ nahezu vergessen, nämlich ›die Beschaffenheit der Menschen, aus denen es besteht‹.¹⁷⁸ Der Beitrag warnte vor einer düsteren nationalen Zukunft, deren vollständige Auswirkungen erst in den 1930er Jahren sichtbar würden. Falls Hilfe ausbleibe, so die eindrückliche Warnung, wachse Deutschland ›ein körperlich unzulängliches Geschlecht heran. Seine Kinder verderben.‹¹⁷⁹

Die veröffentlichten Beiträge über die Not der Kinder in Nachkriegsdeutschland beschränkten sich nicht auf die Forderung, bestehende Hilfen durch nationale wohltätige Anstrengungen zu stärken. Auch das Empfangen von Hilfe aus dem Ausland führte zu Diskussionen und bedurfte der sozialen und politischen Einordnung. Offenbar forderte die Auslandshilfe das Selbstverständnis einiger Deutscher als Teil einer helfenden Nation (d. h. eines Geberlandes) heraus. Einige Beiträge appellierten deshalb an eine nationale wohltätige Tradition und betonten, dass die Annahme von Auslandshilfen nur im Gleichklang mit einer aktiven Wohltätigkeit im Land geschehen könne. Das ›Berliner Tageblatt‹ rahmte einen Artikel Alice Salomons zu ›Deutsche[r] Wohlfahrtspflege und Auslandshilfe‹ mit den Worten, ›daß unseres Erachtens das deutsche Volk die Hilfe des Auslands nur dann mit gutem Gewissen annehmen kann, wenn die Wohltätigkeit im eigenen Lande sich in tatkräftiger Weise regt‹.¹⁸⁰ Salomon, die selbst international orientiert war und 1936 eine Biografie Eglantyne Jebbs veröffentlichen sollte, argumentierte ähnlich.¹⁸¹ Sie schilderte die Notlage der nationalen Wohlfahrt in eindrücklichen Worten, gab allerdings gleichzeitig zu bedenken, dass diese durch die Angebote aus dem Ausland vor schweren Entscheidungen stehe. Ihr Beitrag legt nahe, dass das Empfangen von Hilfe aus dem Ausland in Deutschland nicht nur mit Erleichterung, sondern auch mit Scham, Würdeverlust, Bitterkeit und Demut in Verbindung gebracht wurde. Sie erteilte individuellen an das Ausland gerichteten Bitten einzelner Städte oder Gemeinden eine Absage und plädierte stattdessen für ein geordnetes Vorgehen durch den *Deutschen Zentralausschuss für die Auslandshilfe*. Doch auch das löste offenbar nicht alle Herausforderungen des Hilfe-Empfangens, denn gerade die Angewiesenheit auf Auslandshilfen kratzte angesichts der politischen Situation der Nachkriegsjahre am nationalen Selbstverständnis und erzeugte

177 Vetter, Rettet, S. 1.

178 O. A., Das Kinderelend, in: Berliner Börsen-Courier (27. II. 1920), S. 1f., hier S. 1.

179 Ebd.

180 Salomon, Deutsche Wohlfahrtspflege, S. 1.

181 Alice Salomon, Eglantyne Jebb, Genf 1936. Zu Salomon vgl. Manfred Berger, Alice Salomon. Pionierin der sozialen Arbeit und der Frauenbewegung, Frankfurt a. M. 2018⁴.

potenziell Bitterkeit. Salomon beschrieb die Perspektive der Wohlfahrtspflege wie folgt:

Man fragt sich immer von neuem, ob man diese Auslandshilfe annehmen muß. Es ist schwer genug zu lernen, daß wir ›in Knechtsgestalt‹ unter den Völkern einhergehen, gezwungen und getreten durch den Frieden von Versailles. Es ist bitterer noch, Hilfe annehmen zu müssen. Vielleicht ist es gut, daß alle, die für diese Entscheidungen verantwortlich sind, die Hilfe nicht für sich, sondern für andere empfangen; daß sie zu dieser Handlung der Demut gezwungen sind, um anderen Unaussprechliches zu ersparen.¹⁸²

Während Salomon aus der Perspektive der professionellen Sozialarbeiterin argumentierte und die Auslandshilfe als notwendiges Mittel zur Erfüllung ihrer zentralen Aufgabe – der Unterstützung Bedürftiger – beschrieb, verwies sie zusätzlich auf die Haltung bzw. den Gestus der Gebenden als wichtige Voraussetzung für eine würdevolle Annahme. Sie versicherte, dass die bestehenden Auslandshilfen »Ausdruck einer freundschaftlichen Gesinnung« seien und erinnerte daran, dass auch einige Deutsche während des Kriegs aktive Wohltätigkeit gegenüber Feinden geübt hätten; eine Darstellung, die auch andere betonten.¹⁸³ Folglich bilde die Hilfe für den (ehemaligen) Feind per se kein Ding der Unmöglichkeit oder sei in ihrer Absicht nicht notwendigerweise verdächtig. Ganz im Gegenteil, Salomon und andere deuteten die – humanitär und grenzübergreifend orientierte – Wohltätigkeit in Kriegs- und Nachkriegszeiten als ein Hoffnungszeichen für Menschlichkeit und verwiesen im Besonderen auf die Quäker, die so ein Programm »wohl am reinsten« verkörperten.¹⁸⁴ Salomon verortete die Hilfe aus dem Ausland jenseits des Politischen und kam zu dem Schluss, dass es aus deutscher Perspektive unter den bestehenden Bedingungen legitim war, dieselbe ohne Würdeverlust oder Scham anzunehmen.

Andere Beiträge deuteten hingegen sowohl die Hungersnot als auch die Auslandshilfen als ein Thema von politischer Relevanz und – vor dem Hintergrund der zumindest unterschwellig meist präsenten Schuldfrage – erheblicher Brisanz. Einige erklärten die Notlage als Folge der alliierten Blockadepolitik und stellten damit explizit oder implizit die Frage nach Schuld und moralischer Verantwortung. Der Kinderarzt Riemann konstatierte, dass die durch Hunger und Mangelernährung entstandenen gesundheitlichen Schäden bei Müttern

182 Salomon, Deutsche Wohlfahrtspflege, S. 2.

183 Friedrich Siegmund-Schultze, Die Wirkungen der englischen Hungerblockade auf die deutschen Kinder, Berlin 1919, S. 32. Ähnlich formulierte es ein Beitrag in der sozialdemokratischen Zeitung »Vorwärts«, der von den Gaben »ausländische[r] Menschenfreunde sprach« und konstatierte, dass sich der Aufschrei zur »Rettung« der Kinder in »allen zivilisierten Staaten« erhebe. Garib, Kinder in Not!, S. 1f.

184 Salomon, Deutsche Wohlfahrtspflege, S. 2; Siegmund-Schultze, Die Wirkungen, S. 3, 5 und 32.

und Säuglingen gezeigt hätten, »wie furchtbar richtig die Rechnung Englands war, das ja seine Absicht nicht verhehlt hat, durch die Hungerblockade nicht nur das heutige Deutschland zu besiegen, sondern durch Verelendung der Nachkommenschaft auch das Deutschland der Zukunft aus seinem Wege zu räumen«. ¹⁸⁵ Andere argumentierten in eine ähnliche Richtung. Der Theologe, Sozialpädagoge und Pazifist Friedrich Siegmund-Schultze (1885-1969) bezeichnete die Blockade in einer Veröffentlichung vom Mai 1919 als »größten Kindermord der Geschichte«, der in seinen Folgen für die Kinder mit der »Deportation des armenischen Volkes« vergleichbar sei. ¹⁸⁶ Der »Berliner Börsen-Courier« konstatierte einen »schweren Teil der Schuld«, den »die Blockierer Deutschlands und Wächter des Versailler Vertrages« an der Notlage Deutschlands trügen, ¹⁸⁷ während Kröhne die Auslandshilfen als Versuch einer Wiedergutmachung für die Blockadepolitik deutete. ¹⁸⁸ Indem mehrere Artikel den Versailler Vertrag als Hindernis für den wirtschaftlichen Wiederaufbau Deutschlands erwähnten, luden sie implizit zu einer Deutung der Auslandshilfen als eine Art Ersatz für ›gerechte‹ Friedensbestimmungen ein. Angesichts dieser – aus deutscher Sicht – schwierigen Gesamtlage, die durch gleichzeitige Skepsis gegenüber den Auslandshilfen sowie Angewiesenheit auf dieselben geprägt war, scheint es alles andere als zufällig, dass einige Autoren und Autorinnen (genauso wie Kessler selbst) ¹⁸⁹ insbesondere auf die Aktivitäten der – für ihren radikalen Pazifismus, ihre christlich-humanitäre Haltung und »Feindesliebe« bekannten – Quäker ¹⁹⁰ sowie auch Hilfeleistungen aus dem neutralen Ausland (z. B. Schweden) verwiesen. Vom britischen SCF war in den Zeitungsberichten hingegen kaum die Rede. ¹⁹¹

Doch die Presse diskutierte die politische Dimension von Hunger und Auslandshilfen nicht nur mit Blick auf Deutschlands internationale Position und Status, sondern lenkte den Blick teilweise auch nach innen. Das massenhafte Leid der Kinder stellte das deutsche Selbstverständnis als wohlthätige Nation infrage. Mehrere Beobachter und Beobachterinnen versuchten sich an einer Begründung der von Kessler diagnostizierten Gleichgültigkeit ›der Deutschen‹ gegenüber dem Elend ›deutscher Kinder‹. Es galt zu erklären, warum das Ausland diesbezüglich sensibler und früher aktiv geworden war. Dabei war man sich weitgehend darüber einig, dass die enormen wirtschaftlichen und politischen

185 Riemann, Ist unsere Nachkommenschaft gefährdet?, S. 2.

186 Siegmund-Schultze, Die Wirkungen, S. 1.

187 O. A., Das Kinderelend, S. 1.

188 Kröhne, Die deutsche Kindernot, S. 2.

189 Kessler, Die Kinderhölle, S. 5.

190 Siegmund-Schultze, Die Wirkungen, S. 5. Zur wichtigsten Hilfsorganisation der US-amerikanischen Quäker, des *American Friends Service Committee* (AFSC) vgl. Maul, The Politics.

191 Riemann, Ist unsere Nachkommenschaft gefährdet?, S. 1; Kröhne, Die deutsche Kindernot, S. 1.

Probleme den Blick auf die Not der Kinder lange verdeckt hätten. Man habe während des Kriegs im Ausland oft mehr über die Not in Deutschland gewusst als im Land selbst, so etwa Friedrich Siegmund-Schultze.¹⁹² Der »Berliner Börsen-Courier« vermutete wiederum, dass die deutsche Bevölkerung das »stille Wachsen des Elends« einfach zu lange gesehen habe, um noch Erschütterung zu erfahren, wie es bei »Bewohner[n] glücklicherer Länder« der Fall sei.¹⁹³ Auch die »Vossische Zeitung« konstatierte, dass die »Macht der Gewohnheit [...] gegen die Eindrücke« abstumpfe, »deren Kraßheit« außerdem dadurch »gemildert« werde, »daß der Übergang aus der gesicherten Existenz zur Verschuldung und zur Verelendung sich allmählich und in der Stille der Häuslichkeit« vollziehe.¹⁹⁴ Der USPD-Sozialpolitiker und Arzt Julius Moses (1878-1942) argumentierte ähnlich, indem er in der Zeitung »Freiheit« eine spezifisch deutsche – d. h. zurückgezogene – Praxis des Leidens ausmachte: Der Deutsche leide anders als »man es in den Ländern des Südens und Ostens auf Schritt und Tritt sehen« könne, denn: »Wenn ihn das Elend übermannt, wenn es zum letzten kommt, so zieht er sich in den Winkel seiner ›Häuslichkeit‹ zurück und stirbt dort wie das angeschossene Wild im Wundbett.«¹⁹⁵

Neben solchen kulturell orientierten Begründungen führten die Beiträge soziale Ursachen für das Ausbleiben nationaler Anstrengungen zur ›Rettung‹ der Kinder an. Die Sozialarbeiterinnen Salomon und Kröhne verwiesen auf die schwierige Lage der staatlichen und privaten Fürsorge und erinnerten daran, dass diese 1920 eben nicht die Leistungsfähigkeit besaß, die viele aus der Vorkriegszeit gewohnt waren.¹⁹⁶ Hinzu kamen Beiträge in der linken Presse, die ein großbürgerliches Desinteresse für die Not der Arbeiterkinder konstatierten. »Der Bourgeois bemerkt von alledem freilich nicht allzuviel«, so Moses, weswegen die »Kinder der Arbeitslosen« zu »den größten Opfern des Elends« geworden seien.¹⁹⁷ Ähnlich formulierte es ein Artikel im USPD-Organ »Freiheit«, der die anhaltende Not der Kinder ebenfalls als klassenspezifisches Problem und Anliegen interpretierte, denn »in den luxuriösen Wohnpalästen der Schieber und Kriegsgewinner« sei »die Übersterblichkeit von Kindern eine unbekannte Erscheinung«.¹⁹⁸ Sozialistische Deutungen zeichneten sich ferner teilweise dadurch aus, dass sie Wohltätigkeit als adäquate Antwort auf die bestehende Notlage ablehnten und stattdessen Umverteilung und soziale Rechte forderten. Wenngleich diese Position herausstach (und ansonsten weitgehender

192 Siegmund-Schultze, *Die Wirkungen*, S. 29 f.

193 O. A., *Das Kinderelend*, S. 1.

194 Kroner, *Die Kinderhölle*, S. 1.

195 Julius Moses, *Was wird aus den Kindern der Arbeitslosen?*, in: *Freiheit. Berliner Organ der Unabhängigen Sozialdemokratie Deutschlands* Nr. 409, 3. Jg., 29. 9. 1920, S. 1.

196 Kröhne, *Die deutsche Kindernot*, S. 2; Salomon, *Deutsche Wohlfahrtspflege*, S. 1.

197 Moses, *Was wird*, S. 1.

198 Marie Kubnerl, *Nicht Almosen, sondern Recht!*, in: *Freiheit. Berliner Organ der unabhängigen Sozialdemokratie Deutschlands* Nr. 523, 3. Jg., 9. 12. 1920, S. 1 f., hier S. 1.

Konsens darüber herrschte, dass Wohltätigkeit zumindest ein wichtiger Teil der Lösung war), teilten einige Beiträge sowohl die von Kessler formulierte Kritik an den sozialen und moralischen Verhältnissen in Nachkriegsdeutschland als auch seine Forderung nach einem (verpflichtenden) Beitrag der Kriegsgewinner. »Wir dürfen nie vergessen«, schrieb der an der Universität Halle tätige Chemiker Emil Abderhalden (1877-1950) bereits im Januar 1920 im »Berliner Tageblatt«,

daß ein sehr, sehr hoher Teil des gewaltigen Kinderelends in den Städten darauf zurückzuführen ist, daß in diesen die große Masse der Schieber sitzt, die ohne Rücksicht auf die übrige Bevölkerung praßt und durch ihr ganzes Verhalten dem deutschen [...] Ansehen unendlichen Schaden zufügt.¹⁹⁹

Es müsse überparteilich Konsens sein, diesen »Schmarotzern am Volkskörper« keine Duldung entgegenzubringen, denn: »Tausende und Abertausende Kinder müssen ein elendes Hungerdasein führen, während eine Schicht der Bevölkerung im Überfluss lebt.«²⁰⁰

Abderhaldens Artikel ist für die vorliegende Untersuchung noch aus einem weiteren Grund hochrelevant: Er plädierte mit Nachdruck für ein Ende der im Januar 1920 offenbar noch bestehenden deutschen Hilfsaktionen für Kinder in Österreich. Obwohl er das Thema als politisch sensibel einstufte und die Not der Wiener Kinder als »erschütternd« sowie die Hilfe aus Deutschland als ein »Zeichen inniger, freundschaftlicher Gefühle für ein stammesverwandtes Volk« bezeichnete, sprach er sich klar gegen eine Fortführung aus. Dem Schweizer Abderhalden zufolge solle man die ›Rettung‹ der Kinder Wiens anderen (wie etwa den Genfer Organisationen) überlassen, denn »[w]irksame Hilfe bringen kann [...] nur, wer nicht selbst eine verhungerte Jugend hat.«²⁰¹ Die Situation in Deutschland sei nicht besser als in Österreich, weswegen deutsche Familien, die zur Beherbergung unterversorgter Kinder bereit und wirtschaftlich in der Lage seien, lieber deutsche als österreichische Kinder aufnehmen sollten. Abderhalden fragte: »Ist es nicht paradox, wenn im neutralen Ausland Freistellen für hungernde deutsche Kinder gesucht werden und gleichzeitig die gleiche Stadt, die Kinder aussendet, Kinder aufnimmt?« Für ihn war es moralisch fragwürdig, ›hungernde Kinder‹ in ein Land zu holen, das diese nicht ausreichend versorgen könne. Damit stellte Abderhalden die Hilfsfähigkeit der Deutschen infrage. Er bezweifelte, dass Nachkriegsdeutschland in der Lage war, international helfend tätig zu sein: »Ist es nicht viel richtiger, diese Form der Hilfsaktion denen zu überlassen, die wirklich helfen können?«²⁰²

199 Emil Abderhalden, Die Not der Kinder, in: Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung, Nr. 27, (15. I. 1920), S. 1 f., hier S. 1.

200 Ebd.

201 Ebd.

202 Ebd.

Die Herausforderung des deutschen Selbstverständnisses als helfende Nation zeigte sich auch in umgekehrte Richtung bzw. im Blick nach innen. »Das Ausland kann hier und da Linderung, aber nicht Hilfe bringen«, konstatierte etwa der »Berliner Börsen-Courier«, und forderte eine verstärkte nationale Anstrengung zur Selbsthilfe.²⁰³ Aktive Wohltätigkeit bilde einen wichtigen Ausdruck von »Gemeinschaftssinn«, so auch der deutsche Schriftsteller Wilhelm Hegeler (1870-1942) im »Berliner Lokal-Anzeiger«: »[H]eute wissen wir, daß wir alle aufeinander angewiesen sind und im Guten wie im Bösen voneinander abhängen mit unserer Arbeit, mit unserem Vorwärtskommen, mit der Sicherheit unseres Lebens und schließlich mit unserer Gesundheit.«²⁰⁴ In der Bemühung um eine nationale Antwort auf den Hunger griffen die Beiträge mitunter auf etablierte rhetorische Strategien im kinderorientierten Helfen zurück. Hegeler appellierte an seine Leser und Leserinnen, das Wohl der eigenen Kinder im Zusammenhang mit dem Wohl aller Kinder zu betrachten:

Vernehmt die Stimmen der Kinder, denn es sind die Stimmen eurer eigenen Kinder. Ihr könnt euren eigenen Lieblingen kein edleres, schöneres, aber auch kein nützlicheres Weihnachtsgeschenk machen, als indem ihr ihnen das Lächeln, die Gesundheit, die Rettung eines fremden Kinds schenkt.²⁰⁵

Während Hegeler die moralische Pflicht zur Wohltätigkeit des Weiteren mit sowohl »menschlicher Barmherzigkeit« als auch deutschem »Volksgefühl« begründete, rekurrierte er zusätzlich auf geschlechtsspezifische Interpretationsmuster. Wie viele andere Akteure und Akteurinnen der kinderorientierten Wohltätigkeit adressierte er im Besonderen die Frauen: »Namentlich die Frauen sollen geschlossen auf den Plan treten, denn um sie und ihr Liebstes handelt es sich! Hier ist der Platz[,] auf dem weibliches Mitgefühl und weibliche Opferfähigkeit Wunder wirken können.«²⁰⁶

Die Vehemenz der Debatte in der deutschen Presse 1920 gründete neben der akuten Not auch in der relationalen Dimension und nationalen Deutungen von Wohltätigkeit und Hilfe. Das organisierte Helfen konstituierte eine Beziehung, die nicht nur auf ungleichen Machtverhältnissen beruhte, sondern diese gleichzeitig verstärkte, indem sie eine Differenzierung zwischen helfenden und Hilfe empfangenden Kollektiven etablierte. Helfen wirkte ermächtigend, während das Empfangen (und insbesondere das Erbitten) von Hilfe die eigene Position schwächen konnte. Demnach ist festzuhalten, dass die organisierte Hilfe sozial und kulturell bedeutsame Kategorien von Gebenden und Nehmenden (re-)produzierte, deren Wirkmächtigkeit im vorliegenden Fall nur bedingt

203 O. A., Das Kinderelend, S. 1.

204 Wilhelm Hegeler, Kinder in Not!, in: Lokalanzeiger. Zentralorgan für die Hauptstadt (27. II. 1920, Abendausgabe), S. 1 f., hier S. 2.

205 Ebd.

206 Garib, Kinder in Not!, S. 2.

dadurch aufgefangen wurde, dass die ›Rettung‹ von Kindern als tendenziell entpolitisierten Subjekten im Zentrum stand. In der deutschen Debatte hatten die ›hungernden Kinder‹ durchaus eine Herkunft, Familien und insbesondere eine Nationalität; sie verkörperten die materielle und symbolische Zukunft Deutschlands und waren somit politisch enorm bedeutsam. Die Sorge um die deutschen Kinder war in den veröffentlichten Stellungnahmen primär die Aufgabe deutscher Erwachsener. Dies zeigte sich in der Forderung nach Selbsthilfe, die es letztlich auch ermöglichte, Auslandshilfen anzunehmen, ohne das Selbstbild als helfende Nation aufzugeben.

Schließlich liefert die Betrachtung von Wohltätigkeit und Hilfe als Teil des nationalen Selbstverständnisses auch einen Erklärungsansatz für den Umstand, dass das Geben für ›ferne Kinder‹ im Kriegs- und Nachkriegsdeutschland trotz der schwierigen sozialen und wirtschaftlichen Umstände nicht vollständig abbrach, sondern sich ab Mitte der 1920er Jahre sogar teilweise – etwa im *Werk der Heiligen Kindheit* – wieder stabilisierte.²⁰⁷ Die christlichen Hilfsvereine boten den Menschen in Deutschland (sowie auch in anderen Ländern Europas) die Möglichkeit, sich selbst weiterhin als aktiv helfende, gestaltende und ›zivilisierende‹ Kraft zu imaginieren, die einen relevanten Beitrag zur Linderung wahrgenommener Missstände in geografisch fernen – und insbesondere in als ›wenig zivilisiert‹ markierten – Ländern leistete. Die Aufrechterhaltung dieser Selbstwahrnehmung war gerade nach dem Versailler Vertrag und dem Verlust der Kolonien relevant. Wohltätiges Geben ermöglichte eine Form von Kontinuität über politische Umbrüche hinweg und galt außerdem als Ausdruck einer nationalen Solidarisierung mit denjenigen deutschen Missionskräften, die ihre Einrichtungen in den ehemaligen Kolonien oft aufgeben oder wiederaufbauen mussten. So betrachtet, überrascht es nicht, dass die christlichen Vereine ihre Programme des transnationalen Helfens weiterhin bewarben, ohne die Not der Kinder im Nachkriegsdeutschland zu thematisieren.²⁰⁸

207 Nachdem der deutsche Verwaltungsrat 1920 eine Herabsetzung des Mitgliedsbeitrags in Deutschland forderte und die Spendeneinnahmen (auch wegen der Inflation) eingebrochen waren, kam es seit Mitte der 1920er Jahre zu einer langsamen Stabilisierung. O. A., Handbuch, S. 32; POSI, Série E, 2 Allemagne, Verwaltungsrat des Werks der Heiligen Kindheit für Deutschland an Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit Paris, 16. 1. 1920.

208 Der *Schutzengelverein* griff das Thema ebenfalls nicht auf, sondern konzentrierte sich weiterhin auf die katholische Diaspora in mehrheitlich evangelischen Landesteilen. Dies legt zumindest ein Brief aus den späten 1920er Jahren nahe, der die Vereinsaufgaben unverändert als Hilfe »pour les besoins religieux des pauvres enfants catholiques, dispersés entre les protestantes« fasste. POSI, Série E Lettres des Directeurs nationaux, 4 Allemagne Lettres diverses (1928-1929), Alois Oster an Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit Paris, 16. 3. 1928.

5.5 Transnationale Wohltätigkeit in der Zwischenkriegszeit

1920 veröffentlichte das Aachener *Werk der Glaubensverbreitung* das Büchlein »Der armen Heidenkinder Freud und Leid«. ²⁰⁹ Es richtete sich explizit an die katholischen Kinder Deutschlands, die sich laut dem Verfasser, dem ehemaligen Kamerun-Missionar Johannes Edmont, unter allen »weißen Kinder[n]« in der Sorge »um das zeitliche und ewige Wohl der schwarzen Heidenkinder« besonders auszeichneten. ²¹⁰ Der Text propagierte Kontinuität in der transnationalen Wohltätigkeit christlicher Vereine und erwähnte mit keinem Wort, dass viele Kinder in Deutschland gerade selbst der Hilfe bedurften. Stattdessen präsentierte er ›Schwarze Kinder‹ in Afrika als primäre Objekte der Wohltätigkeit in Deutschland und skizzierte ›Helfen‹ als eine durch menschliches Mitleid inspirierte, rassifizierte Beziehung. Das Büchlein adressierte Kinder in Deutschland – wie aus den Jahrzehnten zuvor gewohnt – als ›Retter‹ und ›Retterinnen‹ ihrer »schwarzen Brüderchen und Schwesterchen im heißen Afrika«. ²¹¹

Während die christlichen Vereine in den 1920er Jahren also auf Kontinuität zielten, sind doch auch einige Entwicklungen zu beobachten, die mit dem Aufkommen neuer Akteure im Bereich der internationalen Kinderhilfe zu erklären sind. Dabei ist zunächst die Adaption des Bildes des ›hungernden Kinds‹ zu nennen, das Eingang in die visuelle Gestaltung wohltätig-missionarischer Werbematerialien fand. Edmonts Büchlein enthielt mehrere Fotos von Kindern, die physisches Leid betonten. Sie zeigten unterernährte Kinderkörper mit disproportional großen Köpfen, entblößten Rippen und Hungerbäuchen und erinnerten damit an die vom SCF verbreiteten Bilder. ²¹² Da die Bildsprache des Helfens in den religiösen Vereinen bis dahin vor allem das ›gerettete Kind‹ in den Fokus gerückt hatte, ist dieser Wandel vor dem Hintergrund des visuellen Diskurses des kinderorientierten Helfens im Nachkriegseuropa zu erklären.

Des Weiteren gewannen medizinische Initiativen in den Vereinen sowie auch im Missionswesen insgesamt an Bedeutung. Das *Werk der Heiligen Kindheit* subventionierte beispielsweise das 1928 in Würzburg gegründete *Missionsärztliche Institut* mit 20.000 Reichsmark. ²¹³ Die 1920er Jahre verweisen ferner auf Bemühungen der Vereine, ihre Werbetätigkeit und Spendenkommunikation

209 Johannes Edmonts, *Der armen Heidenkinder Freud und Leid*, Aachen 1920.

210 Ebd., S. 3.

211 Ebd.

212 Am deutlichsten wird dies am Beispiel der Abbildung »Kranke Heidenkinder in der Mission«, die die zentralen visuellen Merkmale des ›hungernden Kinds‹ aufwies. Ebd., S. 41. Zum ›hungernden Kind‹ in der westlichen Fotografie vgl. David Campbell, *The Iconography of Famine*, in: Geoffrey Batchem u. a. (Hrsg.), *Picturing Atrocity. Photography in Crisis*, London 2014², S. 79–91, hier S. 80 f.

213 POSI, Série E, 4 Allemagne, Alois Oster an Generaldirektor des Werks der Heiligen Kindheit Paris, 4. 8. 1928; ebd., *Discours de Cologne*, Christoph Becker an Eugène Mério, 20. 12. 1928.

zu erneuern und teilweise zu professionalisieren. Die Zentrale des *Werks der Heiligen Kindheit* in Aachen schuf mit den »Mitteilungen des Verwaltungsrates« 1926 ein neues Organ, über das sie fortan vierteljährlich mit den Leitern und Leiterinnen der deutschlandweit 11.000 Ortsvereine kommunizierte.²¹⁴ Des Weiteren nahm der deutsche Vereinszweig 1928 zusammen mit anderen katholischen Organisationen an der internationalen Ausstellung »Pressa« in Köln teil, die sich der wachsenden öffentlichen Bedeutung der Printmedien und Kommunikationstechnologie widmete.²¹⁵ Offenbar war die Teilnahme dem *Werk* ein Anliegen, denn es förderte diese mit 25.000 Franc und erhielt dafür eigens Subventionen aus Paris.²¹⁶ Eine derartige Investition bildete in der Vereinsarbeit ein Novum und musste legitimiert werden. Einem Arbeitspapier zufolge sah das eingerichtete katholische Komitee unter der Leitung von Alois Fürst zu Löwenstein (1871-1952) die Ausstellung als Chance, sich zwischen anderen Weltanschauungen und Religionen – angeführt wurden »Subjektivismus«, Protestantismus, Aufklärung, Judentum, Sozialismus und Bolschewismus – zu behaupten.²¹⁷ Zudem knüpfte das Papier an internationale Debatten um die Friedenssicherung an, indem es konstatierte, dass »[d]ie anzustrebende Beteiligung des katholischen Auslandes [...] in hervorragender Weise dem Weltfrieden dienen« würde.²¹⁸ Diese Aussage deckte sich auch mit den Bemühungen des *Werks der Heiligen Kindheit* um die Re-Etablierung bzw. Stärkung internationaler Bande. Der Pariser Generaldirektor Eugène Mério reiste in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre mehrmals nach Aachen, wo er u. a. zu Priestern, Schwestern und Kindern sprach und an die gemeinsame Geschichte des internationalen *Werks* und die anhaltende Bedeutung seines Zwecks erinnerte. In einer Rede bezeichnete er den Verein »als den internationalen Katholikenverband der

214 Die »Mitteilungen« wurden kostenlos zugestellt und sollten neben Informationen über den Verein, seine Organisation, Tätigkeit und Geldverwendung auch »viel des Interessanten bieten, wodurch das Interesse der Kinder an dem lieben Kindheitsverein immer wieder neu entfacht und belebt werden kann«. O.A., Ein kurzes Geleitwort, in: Mitteilungen des Verwaltungsrates des Werks der heiligen Kindheit, 1/1 (1926), S. 1 f., hier S. 2.

215 Zur »Pressa« vgl. Hans-Georg Klose, Presseausstellung und Zeitungswissenschaft. Die Kölner Pressa 1928 im Spannungsfeld von politischer Repräsentation und fachwissenschaftlicher Institutionalisierung, in: Rüdiger vom Bruch/Otto B. Roeggele (Hrsg.), Von der Zeitungskunde zur Publizistik. Biographisch-institutionelle Stationen der deutschen Zeitungswissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1986, S. 197-233.

216 POSI, Série E, 4 Allemagne, H. Sittart an Generalrat des Werks der Heiligen Kindheit Paris, 26. 8. 1927 und 15. 12. 1927. In Vorbereitung des katholischen Beitrags hatte sich in Köln ein eigener Verein (Internationales Katholisches Comité für die Pressa) gegründet.

217 Ebd., Alois Fürst zu Löwenstein, Katholizismus und Internationale Presse-Ausstellung in Köln 1928, S. 1.

218 Ebd., S. 2.

Gegenwart« und bescheinigte ihm mit Blick auf seine Zusammensetzung und Arbeitsweise »echte[n] katholische[n] übernationale[n] Charakter«. ²¹⁹

Schließlich verschob sich auch der Vereinszweck im *Werk der Heiligen Kindheit* in den 1920er Jahren dahingehend, dass man der »Kinderfürsorge [...] in den Heidenländern« nunmehr einen ebenso prominenten Platz einräumte wie der »Kindererrettung«. ²²⁰ Damit bestätigte das *Werk* einerseits die historische Tradition missionarischen ›Rettens‹ durch die Taufe, während es andererseits säkulare Vorstellungen von Fürsorge explizit mitberücksichtigte. Letzteres zeigte sich auch in der Rede des internationalen Generaldirektors Eugène Mério in Aachen 1930, als dieser die Gesamtleistungen im Vorjahr mit 500.000 Taufen und der Unterbringung von 800.000 Kindern in Schulen und Heimen bezifferte. ²²¹ Zuletzt ist mit Blick auf die Aktivitäten der katholischen Vereine in den 1920er Jahren zu betonen, dass der transnationale Loskauf und die Spendenpatenschaft nach wie vor sehr beliebt waren, wobei sich die Expansion und zunehmende Mediatisierung vergleichbarer Praktiken in Initiativen wie dem »Adoption Scheme« des SCF auch hier widerspiegelte. Das *Werk der Heiligen Kindheit* differenzierte sein entsprechendes Angebot weiter aus. So sind beispielsweise standardisierte französische Spendenkarten überliefert, die abgestufte Akte des Spendens als ›Retten‹ und Helfen ermöglichten: Für 10 Franc konnte man ein sterbendes Kind (»bébé moribond«) in seinem Namen taufen lassen, während man für 50 Franc einem verlassenen Kind (»enfant abandonné«) ›vollumfänglich helfen‹ (d. h. das Kind taufen und katholisch erziehen lassen) konnte. ²²² Die Spendenkarten waren außerdem fotografisch illustriert. Sie zeigten ausschließlich ›gerettete‹ (d. h. gut ernährte, europäisch gekleidete und versorgte) Kinder mit dunkler Hautfarbe, die zusammen mit ›weißen‹ katholischen Ordensfrauen abgebildet waren, die als ihre Fürsorgerinnen und Erzieherinnen ins Bild gesetzt wurden.

Das *Werk der Heiligen Kindheit* baute die Spendenpatenschaft in den 1920er Jahren insgesamt aus. Dabei spielten sowohl Fotos einzelner Kinder als auch der Wunsch von Spendern und Spenderinnen nach Kontakt zu dem unterstützten Kind eine Rolle. Dies geht zum einen punktuell aus der administrativen Korrespondenz hervor. Der Leiter des Wiener *Werks* fragte beispielsweise, ob

219 POSI, Série E, 4 Allemagne, Manuskript von Eugène Mério, S. 2.

220 Die erste Ausgabe der »Mitteilungen aus dem Verwaltungsrat« betonte, dass »die Kinderfürsorge und Kindererrettung in den Heidenländern« den alleinigen Vereinszweck bildete. O. A., Wie steht es mit dem Werk der heiligen Kindheit in Deutschland?, in: Mitteilungen des Verwaltungsrates des Werks der heiligen Kindheit, 1/1 (1926), S. 3-7, hier S. 6 f.

221 POSI, Série E, 4 Allemagne, Manuskript von Eugène Mério, S. 3.

222 Aus den überlieferten Unterlagen geht nicht hervor, ab wann diese Karten eingesetzt wurden. Bestätigte Datierungen finden sich erst von 1950. POSI, Série F Correspondance administrative, 4 Correspondance relative aux baptêmes d'enfants (1928-1950).

»man ein Bildchen von getauften Heidenkindern bekommen« könne, »wenn man eine Geldsumme zur Taufe eines Heidenkinds [...] schenkt«. ²²³ Unterlagen aus der Pariser Zentrale aus den 1930er Jahren belegen, dass es zumindest im französischen Vereinszweig zwischenzeitlich Standard geworden war, Spendenpaten und Spendenpatinnen gegen ein Entgelt Fotos »ihrer« Patenkinder anzubieten. Obwohl daraus hervorgeht, dass einige von diesem Angebot Gebrauch machten, lässt sich aus dem überlieferten Materials nicht nachvollziehen, inwieweit es sich bei den übermittelten Fotos wirklich um individuelle Bilder einzelner Kinder oder aber um massenhaft reproduzierte Fotos von ethnisch kategorisierten Kindern handelte. ²²⁴ Gleichwohl sind vereinzelte Schreiben an französische Spender und Spenderinnen überliefert, in denen in Antwort auf ihre wiederholte Bitten um Fotos um Zeit gebeten wurde, weil getaufte Jungen oder Mädchen verstorben seien und folglich erst »Ersatz« gesucht werden müsse. ²²⁵

Zum anderen zeigt ein – rarer ²²⁶ – Bestand von Spendenbriefen aus dem französischen Vereinszweig der späten 1930er Jahre, dass einige Spender und Spenderinnen nach Kontaktmöglichkeiten und Informationen über »ihre« Patenkinder fragten. Eine gewisse Mademoiselle Yvonne Basquin aus dem nordfranzösischen Soissons beauftragte beispielsweise das *Werk* im Februar 1937 mit der »Rettung« eines Jungen in China, der den Taufnamen André erhalten sollte, und bat gleichzeitig um Informationen über ein bereits »gerettetes« Mädchen namens Yvonne. Zudem fragte sie nach den Familiennamen und Adressen beider Kinder, »um Kontakt zu halten und diesen armen kleinen Christen zu helfen, falls es erforderlich ist«. ²²⁷ In einem weiteren Brief übermittelte Basquin 20 Franc für ein Foto von André, das sie einem Vermerk zufolge 1939 auch erhalten haben sollte. ²²⁸ Ein ähnliches Anliegen kommunizierte Mademoiselle Pfeiffer, die ebenfalls um sowohl ein Foto als auch Angaben zum Aufenthaltsort ihres chinesischen »Schützlings« (»de notre protégé«) namens Jean-Remy bat. ²²⁹ Neben Einzelpersonen übernahmen auch Schulklassen transnationale Patenschaften: Der Bestand enthält mehrere Korrespondenzen mit Lehrerinnen, die

223 POSI, Série E, 12 Autriche Mgr. Drexler, Karl Drexler an Eugène Mério, 23. 3. 1931.

224 Stornig, Promoting, S. 53-56.

225 POSI, Série F Correspondance administrative, 5 Correspondance et envois de fonds pour le rachat d'enfants chinois, avec demandes de photographies (1933-1939), Institution Jeanne d'Arc an Werk der Heiligen Kindheit Paris; ebd., Mademoiselle Rosa Miard an Werk der Heiligen Kindheit Paris.

226 Die Spendenkommunikation ist zum Großteil nicht überliefert. Es ist daher nicht möglich, festzustellen, inwieweit die vorhandene Korrespondenz des französischen *Werks* für Frankreich oder international repräsentativ ist.

227 »[...]pour pouvoir correspondre et aider se besoin est, ces pauvres petites chrétiens.« POSI, Série F, 5, Yvonne Basquin an Werk der Heiligen Kindheit Paris.

228 Ebd.

229 Ebd., Mademoiselle Pfeiffer an Werk der Heiligen Kindheit Paris.

die Patenschaften ihrer Schüler und Schülerinnen koordinierten.²³⁰ Insgesamt fällt auf, dass der Großteil der überlieferten Anfragen von Mädchen oder Frauen stammt.

Die zitierten Beispiele verweisen sowohl auf die lebensweltliche Bedeutung, die Patenschaften offenbar für Spender und Spenderinnen erhalten konnten, als auch auf neue Erwartungshaltungen, die damit einhergingen. Die Kommunikation zu individuellen Patenschaften zog sich manchmal über längere Zeiträume; manche Spenderinnen fragten auch nach, wenn sie die gewünschten Informationen (bzgl. Aufenthaltsort, Adresse, Alter) oder Fotos der von ihnen unterstützten Kinder nicht erhielten.²³¹ Demnach ging das *Werk* zumindest in Frankreich graduell dazu über (bzw. musste dazu übergehen), individuellen Wünschen von Spendenden möglichst Rechnung zu tragen. Die Briefe legen ferner nahe, dass die Anforderungen an die mediale Ausgestaltung von Spendenbeziehungen in der Zwischenkriegszeit gestiegen waren; eine Entwicklung, die im Zusammenhang mit der Expansion und Professionalisierung von Spendenpatenschaften durch Organisationen wie den SCF zu betrachten ist. Patenkinder konnten in der Tat zu einem Teil der Leben ihrer Unterstützer und Unterstützerinnen werden. Der zehnjährige Georges aus Mirefleurs legte etwa einem Brief an das *Werk* sein eigenes Foto mit Widmung bei und bat um Weiterleitung nach China: »Vergiss mich nie; Dein Name soll meiner sein«, schrieb er auf die Rückseite des Fotos, das er an seinen Patensohn adressierte.²³² Die Frage nach dem Empfangen von Hilfe, die in der Debatte um das ›Kinderelend‹ in Nachkriegsdeutschland medial verhandelt wurde, interessierte im *Werk der Heiligen Kindheit* nicht. Im Gegenteil, mögliche Spendenpaten und Spendenpatinnen gingen offenbar nach wie vor davon aus, dass ihre Hilfe erwünscht sei und bedürftige Kinder verfügbar waren.

Die angeführten Beispiele zeigen, dass die Praktiken des Spendens, ›Rettens‹ und ›Helfens‹ im *Werk* und dem frühen SCF trotz aller Unterschiede einige Parallelen aufwiesen. Dazu zählten das große Mobilisierungspotenzial eines spezifisch markierten und als gemeinsame Aufgabe repräsentierten Kinds, mediale Verwendungsweisen von Geschichten und Fotos, die Beliebtheit der Spendenpatenschaft, die Betonung helfender Handlungsmacht über nationale oder kontinentale Grenzen hinweg, die Einbindung von Kindern als aktiv Helfende sowie die Expansion der Medienarbeit und Intensivierung der Spendenkommunikation. Große Abweichungen existierten freilich in der

230 Ebd., Institution Jeanne d'Arc an Werk der Heiligen Kindheit Paris; ebd., Mademoiselle Rosa Miard an Werk der Heiligen Kindheit Paris; ebd., Mademoiselle Loeuillette; POSI, Série E, 12 Autriche, o.A., Pensionnat »Notre Dame de Sion« à Vienne, VII, Burggasse 37.

231 Eine Mademoiselle Cauchy fragte zunächst nach Fotos und später nach Informationen über ihre Patenkinder. POSI, Série F, 5, G. Cauchy an Werk der Heiligen Kindheit Paris.

232 »Ne m'oubliez jamais; votre nom sera le mien.« Ebd., Georges Tournadre an Werk der Heiligen Kindheit Paris.

inhaltlichen Definition von Bedürftigkeit und Hilfe, die sich aus den grundsätzlich anderen Zweck- und Zielsetzungen sowie der geografischen Orientierung beider Organisationen ergaben. Es entsteht folglich die Frage, wie Bedürftigkeit und Hilfe 1931 definiert wurden, als sich SCF und SCIU erstmals außer-europäischen Weltregionen zuwandten und mit der *International Conference on African Children* in einem Kernbereich der christlichen Wohltätigkeit aktiv wurden. Der folgende Abschnitt analysiert die Konferenz und ihren Verlauf als ein Ereignis, das religiös und säkular orientierte Akteure und Akteurinnen des kinderorientierten Helfens zusammenführte.

5.6 Herausforderungen des ›Helfens‹

Im Juni 1931 versammelten sich ca. 200 Männer und Frauen unterschiedlicher Herkunft und mit diversem Hintergrund auf Einladung der SCIU zur *International Conference on African Children* in Genf. Sie einte ein Interesse an der Lage von Kindern auf dem afrikanischen Kontinent. Einige Teilnehmende vertraten koloniale oder missionarische Institutionen und verfügten selbst über Lebens- und Arbeitserfahrung in Afrika, andere wiederum kamen aus der Wissenschaft, Wohltätigkeitsverbänden oder internationalen Organisationen. Die wenigen afrikanischen Teilnehmenden bereicherten die Konferenz mit ihrer Expertise und nicht zuletzt auch um die Perspektiven kolonialisierter und diskriminierter Bevölkerungsgruppen, deren Stimmen in der untersuchten transnationalen Wohltätigkeit bis dato kaum Gehör geschenkt wurde. Insgesamt brachten die Teilnehmenden nicht nur unterschiedliche Perspektiven, sondern auch divergierende Vorstellungen davon ein, was ›afrikanische Kinder‹ als imaginiertes Kollektiv charakterisierte und inwiefern sich ihre ›Natur‹, sozialen Lagen, kulturelle Prägung sowie Bedürfnisse von Kindern in anderen Teilen der Welt unterschieden.

Betrachtet man die Konferenz vom Ende her bzw. aus der Sicht ihrer offiziellen Ergebnisse, so fallen insbesondere Parallelen zu etablierten Diskursen der afrikaorientierten Wohltätigkeit ins Auge. Die Präambel der Abschlusserklärung verwies zwar auf das Ziel einer geografischen Erweiterung der *Genfer Erklärung*, sollte jedoch zugleich denjenigen kolonialen Regierungen und (religiösen) Organisationen Tribut, die sich bis dato um das Wohl afrikanischer Kinder gekümmert hätten.²³³ Inhaltlich konzentrierte sich die Abschlusserklärung, die im Vorfeld der Konferenz von drei Arbeitsgruppen auf Basis der schriftlich eingegebenen Referate vorbereitet und in einer Sitzung am Ende diskutiert worden war, auf die drei Bereiche, in denen die Konferenz die Bedürftigkeit ›afrikanischer Kinder‹ primär verortete: Kindersterblichkeit, Bildung und Kinderarbeit.

233 Sharp, *The African Child*, S. 112.

Die Beschlüsse zu allen drei Punkten enthielten Bezüge sowohl zu den wissenschaftsbasierten Ansätzen der SCIU als auch zu den von religiösen Vereinen etablierten Vorstellungen von Bedürftigkeit und Hilfe. Sie forderten zur Bekämpfung der hohen Kindersterblichkeit einerseits anthropologische, medizinische, soziologische und wirtschaftswissenschaftliche Studien, um einem wiederholt festgestellten Mangel an Daten und Wissen entgegenzuwirken. Andererseits knüpften sie an religiös-missionarische Diskurse des afrikaorientierten Helfens an. Als eine Art Sofortmaßnahme solle folglich auf »anti-moralische«, »anti-hygienische« oder abergläubische Praktiken, Geschlechtskrankheiten oder ›falsche‹ Ernährungsgewohnheiten geachtet werden, die als ›afrikanische‹ Probleme gefasst wurden. Die Abschlusserklärung bezeichnete die Entwicklung eines »aktiven moralischen Einflusses« durch koloniale Regierungen, Missionen und anderer Parteien als »wünschenswert« und bestärkte insbesondere die Instruktion afrikanischer Frauen in der Kinderpflege durch Lehrerinnen, Hebammen oder Krankenschwestern.²³⁴ Es seien all jene Organisationen und Zusammenschlüsse zu fördern, »whose aim it is to help African women and children«.²³⁵ Damit reproduzierte die Abschlusserklärung nicht nur implizit das Prinzip ›Frauen und Kinder zuerst‹, sondern auch die ambivalente Position, die ›afrikanischen Frauen‹ (als zugleich hilfsbedürftig und für kindliches Wohl verantwortlich) in Diskursen der afrikaorientierten Wohltätigkeit seit Jahren zugewiesen worden war. Die Historikerin Jean Allman interpretierte die Konferenz wegen dieses geschlechtsspezifischen Fokus und ihres erzieherischen Grundtenors bei fehlender Berücksichtigung wirtschaftlicher und politischer Missstände in den Kolonien als Fortsetzung eines kolonial-missionarischen Programms des »Making Mothers«.²³⁶

Allmans Argumentation überzeugt auch mit Blick auf die abschließenden Beschlüsse zum Thema Bildung und Erziehung, welches man als »education regarded as the preparation of children for life« fasste.²³⁷ Die Abschlusserklärung betonte die Rolle religiöser und säkularer Organisationen für die Instruktion heranwachsender Generationen und verortete sich im zivilisierungs-missionarischen Diskurs dieser Zeit, in dem sie die »moralische und religiöse Erziehung« als wichtiges Element der »Charakterbildung« festschrieb.²³⁸ Zusammen mit der *Genfer Erklärung* gelesen, wird deutlich, dass die dort formulierte Ver-

234 Ebd., S. 113.

235 Ebd.

236 Jean Allman, *Making Mothers. Missionaries, Medical Officers and Women's Work in Colonial Asante, 1924-1945*, in: *History Workshop Journal* 38 (1994), S. 23-47, hier S. 23.

237 Sharp, *The African Child*, 113.

238 So lautete der dritte Beschluss zum Thema »education« wie folgt: »The school curriculum should be fitted to the aptitudes and to the moral, intellectual, and physical needs of the African child. While avoiding being too theoretical, it should, before everything, be educative, and include the moral and religious elements

antwortung der erwachsenen Menschheit, den Kindern »ihr [B]estes« zu geben, auf dem afrikanischen Kontinent primär durch europäische Institutionen eingelöst werden sollte. Die Abschlusserklärung definierte den Zweck von Bildung und Erziehung (»education«) als »uplifting of the whole mass of the people« und reproduzierte somit koloniale Legitimationsmuster und eine Herangehensweise an Kinder als Ressource einer kolonialen Gegenwart und Zukunft.²³⁹

Auf der Genfer Konferenz überschritten sich ferner religiös-missionarische, humanitäre und kolonialpolitische Anliegen. Wie Samuël Coghe in einer Studie über die koloniale Bevölkerungspolitik in Angola argumentierte, adressierte die Konferenz auch demografische Überlegungen. Mehrere Teilnehmende konstatierten eine hohe Kindersterblichkeit in Afrika und verbanden diese mit der Sorge vor einem Bevölkerungsrückgang und kolonialwirtschaftlichen Problemen.²⁴⁰ Die gesunden Kindern zugeschriebene demografische und wirtschaftliche Bedeutung zeigte sich bereits in den eingangs verlesenen Grußworten prominenter Repräsentanten und Repräsentantinnen diverser Regierungen und Organisationen. »The Child is the Future. Children are the fathers, the mothers, and the workers of tomorrow«, postulierte ein Vertreter der belgischen Kolonialverwaltung.²⁴¹ Der britische Sozialwissenschaftler und Secretary of State for the Colonies, Lord Passfield, hielt fest, dass Verbesserungen in der Kindergesundheit und die Reduktion der Sterblichkeit nicht »merely a humanitarian question« seien, sondern auch den zukünftigen Wohlstand betreffen: »Even from the most materialistic point of view, a reduction in the rate of infantile mortality would probably be the greatest economic benefit which could be conferred on Africa.«²⁴² Vito Catastini, ehemaliger Kolonialbeamter und Mitglied der *Mandates Section* im Völkerbund, lobte den Fokus der Konferenz und konstatierte: »Indeed, besides being a matter of moral significance, the protection of native races is of importance to satisfactory colonisation, that is to say, in the employment of wealth for the common good.«²⁴³

Coghe sah die Konferenz 1931 deshalb zu Recht als Teil einer »biopolitischen kolonialen Agenda« der Zwischenkriegszeit, die imperienübergreifend diskutiert wurde und politisches Interesse für Themen wie Kindersterblichkeit, Tot- und

necessary to the formation of character, as well as all training likely to help the African to better his economic conditions.« Ebd.

239 Ebd., S. 114.

240 Der Vorsitzende ging jedenfalls von einem Konsens der Teilnehmenden darüber aus, dass die hohe Kindersterblichkeit ein dringliches Thema darstelle: »Ladies and Gentlemen, we are faced with the undeniable fact that the rate of mortality amongst the children of Africa is intolerably high.« SCA, Save the Children International Union (Hrsg.), Proceedings, S. 17.

241 Ebd., S. 7.

242 Ebd.

243 Ebd., S. 10.

Fehlgeburten, Geschlechtskrankheiten und Abtreibungspraktiken brachte.²⁴⁴ Die Verknüpfung von Gesundheitsfragen mit demografischen und wirtschaftlichen Anliegen geht auch aus der Einleitung zu Sharps offiziellem Bericht hervor, die der prominente britische Kolonialbeamte und ehemalige Gouverneur Nigerias Frederick Lugard (1858-1945) verfasst hatte. Etwa die Hälfte aller Kinder in Afrika würde vor oder kurz nach der Geburt versterben, so Lugard, weswegen der Kontinent sein demografisches Potenzial nicht entfalten könne. Dies sei problematisch, weil ›Afrika‹ ohnehin »neu bevölkert« werden müsse, um sich von den »tribal wars«, Sklavenjagden und Epidemien der Vergangenheit zu erholen.²⁴⁵ Damit erklärte er die prekäre Lage der Kinder zu einem ›afrikanischen‹ Problem und blendete die politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Folgen von Kolonialismus und Imperialismus aus. Stattdessen verwies Lugard mit Sklaverei, Sklavenhandel und lokalen Auseinandersetzungen auf in Europa verbreitete Erklärungen für das, was man dort oft als ›afrikanische‹ Missstände und Bedürftigkeit bezeichnete.

Gleichzeitig geht aus Lugards Einleitung jedoch auch hervor, dass die Debatten auf der Konferenz insgesamt deutlich kontroverser verlaufen waren, als es die Abschlusserklärung nahelegt. Bedürftigkeit und Hilfe waren keinesfalls so einfach zu bestimmen, wie es die von den christlichen Vereinen seit Jahrzehnten verbreiteten Mobilisierungsschriften nahelegten. Obwohl Lugard die Überzeugung vieler Teilnehmender teilte, dass die hohe Kindersterblichkeit wesentlich durch Geschlechtskrankheiten verursacht wurde, wandte er sich vehement gegen die von manchen geäußerte Einschätzung, dass Europäer für deren Einschleppung und Ausbreitung wesentlich mitverantwortlich waren. Lugard kritisierte den vorab eingegebenen Bericht des ehemaligen Ostafrikamissionars Meinulf Küsters, der für Uganda konstatiert hatte, dass erst »Araber und Europäer« Geschlechtskrankheiten »ins Land gebracht« hätten.²⁴⁶ Lugard widersprach der Einschätzung, dass Syphilis in Afrika vor 40 Jahren noch »unbekannt« gewesen sei und verteidigte die zivilisierungsmissionarische Legitimierung des kolonialen Status quo mit Nachdruck.²⁴⁷ Während dies in Anbetracht seiner Karriere als Protagonist des Empire wenig überraschend er-

244 Coghe, *Population*, S. 180.

245 Frederick Lugard, Introduction, in: Evelyn Sharp, *The African Child. An Account of the International Conference on African Children*, London u. a., 1931, S. V-IX, hier S. VI.

246 Archiv missio e. V. Aachen, A – 985, Küsters, *Die sozialen Ursachen*, S. 4.

247 »I was in Uganda forty years ago and can assure Dr. Küsters that the allegation is untrue. Apparently supported by an African delegate and by a quotation from my friend Professor Torday, both referring to primeval Africa, these statements naturally prompt the author's comment – ›A terrible indictment of the white races! I think, however, it may be said with truth that the slave-raising Arabs and their ruga-ruga of coast Swahilis were mainly if not entirely responsible for the introduction of syphilis into the interior of Africa.« Lugard, Introduction, S. VIII.

scheint, konnte Lugards Einleitung nicht darüber hinwegtäuschen, dass mehrere Beitragende auf der Konferenz ein deutlich ambivalenteres Bild zeichneten.

Das traf auch auf Küsters' Papier zu. Obwohl dieses den Erwerb von Kolonien grundsätzlich als »berechtigtes Ziel« anerkannte und der ›zivilisierenden‹ Wirkung des Kolonialismus eine »sittliche Berechtigung« attestierte, enthielt es auch einige kritische Beobachtungen.²⁴⁸ Küsters gab u. a. zu bedenken, dass sich die europäischen Kolonialmächte in der Vergangenheit nicht immer im Rahmen der moralischen Grenzen einer ›Zivilisierungsmission‹ bewegt hätten. Die Kolonialwirtschaft habe sich teilweise als folgenreiche »Misswirtschaft« oder »Politik der rücksichtslosen Ausbeutung« erwiesen, die zu illegitimen Landnahmen, Verdrängung und »nicht selten zum Aussterben ganzer Völker geführt« habe. Küsters sah die Genfer Konferenz als eine Möglichkeit für einen Kurswechsel hin »zur positiven Rettungsarbeit an den gefährdeten Menschen«. Gerade die Kindersterblichkeit in Ostafrika zeige, »dass es not tut aktiv zu helfen, zu helfen mit [A]ufbietung aller Kräfte«.²⁴⁹ Trotz seines einleitenden Plädoyers für eine ›zivilisierende‹ Kolonialpolitik und der Nichtinfragestellung ihrer Grundannahmen und Hierarchisierungen, wandte sich Küsters gegen vereinfachte Generalisierungen, wie sie Lugard oder viele Werbeschriften christlicher Vereine verbreiteten. Die hohe Kindersterblichkeit habe vor allem medizinische Ursachen und sei entsprechend zu bekämpfen. »Hier kann alleine der Arzt Hilfe bringen«, so Küsters, der dabei auch die Kolonialregierungen in die Pflicht nahm.²⁵⁰ Ferner verwies er auf soziale Gründe für hohe Sterblichkeit, die er nicht alleine in afrikanischen Strukturen, Praktiken (z. B. Kindermord, Abtreibung, Beschneidung), ›Aberglauben‹ oder Misstrauen, sondern auch in den kolonialen Verhältnissen, dem Arbeitsregime, der rassistischen Gesellschaftsordnung, unzureichenden Gesundheitsversorgung sowie mangelnder oder ›falscher‹ Ernährung, Kleidung und Hygiene verortete. Lösungen bzw. aktive Hilfe in Form von Fürsorge sollte Küsters zufolge insbesondere vonseiten derjenigen drei Gruppen kommen, die »ein Interesse an der Erhaltung und Vermehrung der Volkskraft« hätten: den »weissen Ansiedler[n]«, den Missionen und den kolonialen Regierungen.²⁵¹ Damit blieb er am Ende einem kolonialen Programm des Helfens verpflichtet, wenngleich sein Papier punktuell auch Kritik an der kolonialen Politik und Wirtschaft formulierte.

248 Küsters erklärte den Kolonialismus trotz der afrikanischen Kritik als »nicht ungerecht«, denn: »So lange die höhere Kulturmacht an Stelle des Verlustes der Eigenstaatlichkeit fremder Nationen Kulturwerte bieten kann, die den Verlust der Freiheit aufbieten, solange hat die Kolonialbestrebung nicht nur ein Recht auf Existenz, sondern sie hat eine sittliche Berechtigung vor dem Forum menschlichen Rechtes.« Archiv missio e. V. Aachen, A – 985, Küsters, Die sozialen Ursachen, S. 1.

249 Ebd.

250 »Ohne den Arzt kann die Frage einer gesunden Eingeborenenpolitik nicht gelöst werden.« Ebd., S. 2.

251 Ebd., S. 9.

Sowohl Evelyn Sharps' Bericht als auch die veröffentlichten Konferenzprotokolle zeigen, dass die Debatte insgesamt zwar entlang kolonial-missionarischer Narrative strukturiert war, diese jedoch punktuell auch herausforderte.²⁵² Dies lag vor allem an einigen Schwarzen Teilnehmenden aus Afrika und Amerika, die ihre Perspektiven einbrachten und kolonial-missionarische Erzählungen teils hinterfragten, teils kritisierten. Oluntunu Tuboku-Metzger, die in Vertretung ihres Vaters, des Präsidenten des *National Congress of British West Africa* in Sierra Leone,²⁵³ nach Genf gekommen war, warnte bereits in ihrem Grußwort vor »wide generalisation about Africa.«²⁵⁴ Sie stellte sich als eine »African from Sierra Leone« vor, die in London Geburtshilfe und Kinderfürsorge studiert hatte, und sprach folglich mit der doppelten Autorität einer Expertin und Afrikanerin, wenn sie eine differenzierte Betrachtung der Verhältnisse forderte: »You will have to be very careful in your judgement before forming an opinion from what you read and hear, if such opinion is not to be one-sided and distorted.«²⁵⁵ J. W. de Graft Johnson, ebenfalls Mitglied des *National Congress of British West Africa*, meldete sich zum Thema Bildung zu Wort und riet zu Sensibilität in Diskussionen über ›die Afrikaner‹, um Verletzungen zu vermeiden.²⁵⁶ Jomo Kenyatta widersprach in der Diskussion über Kindersterblichkeit der Annahme »that Africans did not look after their children« und nannte stattdessen eingeschleppte Krankheiten und mangelnde medizinische Versorgung als zentrale Ursachen.²⁵⁷ Mitra G. Sinnan, Vertreter der *League of Coloured People* aus den British West Indies, stellte mit Erstaunen fest, dass »the question of the ignorance of the African was so greatly emphasised«. Er bedauerte die Unkenntnis der westafrikanischen Verhältnisse seitens vieler Anwesender und zeigte sich von den bis dato präsentierten Diagnosen und Vorschlägen gar nicht überzeugt, wie das Protokoll festhielt:

252 Sharp berichtete beispielsweise in ihrem Kapitel zu »Why Do African Children Die?«, dass die Konferenz zu dem Schluss gekommen sei, dass »pathologische« Ursachen nicht von wirtschaftlichen Ursachen getrennt werden könnten. Sharp, *The African Child*, S. 19.

253 Der *National Congress of British West Africa* wurde 1917 von westafrikanischen Eliten gegründet und engagierte sich für soziale und politische Reformen. Er existierte in den vier britischen Territorien Westafrikas, wobei in Genf nur der sierra-leonische Zweig vertreten war. Zu seiner Geschichte vgl. Akintola J. G. Eyse, *The Sierra Leone Branch of the National Congress of British West Africa, 1918-1946*, in: *The International Journal of African Historical Studies* 18/4 (1985), S. 675-698.

254 »First of all I must warn you against wide generalisation about Africa and against thinking that all the same conditions exist throughout the continent.« SCA, *Save the Children International Union* (Hrsg.), *Proceedings*, S. 15.

255 Ebd.

256 »Dr. J. W. de Graft Johnson [...] gave some advice on certain details of form to be observed so as not to hurt the feelings of the Africans in discussions about them.« Ebd., S. 76.

257 Ebd., S. 47.

Speaking as a representative of men of colour, he felt bound to say that the conclusions and recommendations arrived at in the reports did not convince him in the least, as not one touched upon the real cause of the misery and poverty that existed in Africa – the ruthless exploitation carried out by foreign capitalists, supported by their various Governments.²⁵⁸

Für Sinnan war die hohe Kindersterblichkeit die Folge von kolonialer Zwangsarbeit und ihren Begleiterscheinungen. Demokratie, Selbstbestimmung und Unabhängigkeit seien die wirksamsten Mittel zu ihrer Bekämpfung: »Africa should be governed in accordance with the dictates of democracy and not of high finance. Self-determination and self-government was the only solution of the problem.«²⁵⁹ Obwohl Präsident Noel-Buxton Sinnan daraufhin ›belehrte‹, dass die Konferenz nicht politische Fragen, sondern die Hilfe für afrikanische Kinder »under the general conditions existing« zum Thema habe, waren Kritik an Kolonialismus und/oder Kolonialpolitik nicht zu verhindern. Mehrere Teilnehmende unterschiedlichen Hintergrunds beanstandeten Aspekte der kolonialen Organisation von Arbeit, Produktion, Besteuerung, Landnamen und Lebensraum. »If you want to help the African woman, stop this over-taxation«, zitierte Sharp einen Teilnehmer aus Ostafrika.²⁶⁰ Hinzu kamen Wortmeldungen, die niedrige Löhne oder Landnahmen und deren Folgen (z. B. mangelnde Ernährung) für die gesundheitlichen Verhältnisse mitverantwortlich machten. Unter diesen war auch Isabel McGregor Ross, die Ehefrau eines ehemaligen Kolonialbeamten in Kenia, die mit der *East Africa Women's League* selbst eine wohltätige Siedlerinnenorganisation gegründet und sich in der kolonialen Mädchenbildung engagiert hatte.²⁶¹ McGregor Ross kritisierte, dass Landnahmen in Kenia oft nicht bzw. zu spät kompensiert würden und konstatierte Sharp zufolge über die Folgen für die afrikanische Bevölkerung: »We cannot wonder at their low standard of health [...] when their life-blood is being drained away in this manner.«²⁶² Folglich sagt der Inhalt der Abschlussklärung zum Thema Kindersterblichkeit mehr über die Machtverhältnisse und Deutungshoheit im Kreis der Teilnehmenden als über die mitunter durchaus kontrovers geführte Debatte aus.

Dasselbe gilt für die Behandlung der Themen Bildung und Erziehung. Dabei galten gerade die Vertreter und Vertreterinnen der Missionen vielen als Pioniere und Experten; ihre Deutung der Schule als zentrales Instrument der Kinder-

258 Ebd., S. 44.

259 Ebd., S. 45.

260 Sharp, *The African Child*, S. 31.

261 In Genf vertrat McGregor Ross das *Friends Service Council*, die *British Commonwealth League* und die *Women's International League*. Zur *East Africa's Women's League* vgl. Deanne van Tol, *The Women of Kenya Speak. Imperial Activism and Settler Society*, c.1930, in: *Journal of British Studies* 54/2 (2015), S. 433-456, v. a. S. 433-439.

262 Sharp, *The African Child*, S. 31.

fürsorge und des ›Fortschritts‹ durch Christianisierung und ›Zivilisierung‹ war zweifellos eine wirkmächtige. Redner und Rednerinnen betonten konfessionsübergreifend die Bedeutung der Schule für die religiös-missionarische Erziehung der Kinder, der manche ebenso großen Wert beimaßen wie der intellektuellen Bildung bzw. Ausbildung.²⁶³ Gleichwohl kam es auch hier zu kritischen Einwürfen und Kontroversen. Zum einen zog sich die Forderung nach einem Ausbau des Schulwesens durch die Konferenz; Lugard sprach in seiner Einleitung zu Sharps Bericht von »insistent demands for education« (denen er allerdings – ganz Kolonialbeamter – mit Verweis auf fehlende Mittel eine Absage erteilte).²⁶⁴ Zum anderen thematisierten einige Teilnehmende die Qualität, Form und Inhalt der Bildung in afrikanischen Missions- und Kolonialschulen. Dabei wurden u. a. Themen wie z. B. Unterrichtssprache, Ausbildung von Lehrpersonen, Verfügbarkeit guter Schulbücher oder Standards für Schulen in ländlichen Regionen eingebracht und diskutiert.²⁶⁵ McGregor Ross mahnte, dass kein Bildungssystem ohne »the sincere cooperation of Natives« erfolgreich sein könne, und brachte außerdem die Dimension von Geschlecht in die Bildungsdebatte ein.²⁶⁶

Auch die afrikanischen Teilnehmenden, die zumeist selbst über Schul- oder Studierenerfahrung in Europa verfügten, erhoben das Wort. Dabei stellten sie die universalisierte Bedeutung von Bildung für die positive Entwicklung aller Kinder nicht infrage, sondern nahmen sie vielmehr zum Ausgangspunkt, um Kritik an den Lerninhalten und Unterrichtsmethoden in manchen Missionsschulen zu äußern.²⁶⁷ Einige fragten nach Qualität, Inhalten und Akteuren/Akteurinnen von Bildung und verwiesen auf Widersprüche zwischen universellen Ansprüchen und kolonialen Realitäten von rassistischer Segregation und Ungleichheit.²⁶⁸

Während sich die Kritik meist auf die Situation in Südafrika nach dem *Colour Bar Act* von 1926 konzentrierte, thematisierten einzelne Wortmeldungen die koloniale Situation insgesamt. Gladys Casely Hayford, die in Ghana, Sierra Leone und England ausgebildet worden war und in den 1920er Jahren zeitweise in der – von ihrer Mutter Adelaide Smith Casely Hayford gegründeten – Mädchenschule in Freetown unterrichtet hatte, merkte nach ersten missionarischen Redebeiträgen an, dass zentrale Bildungsfragen noch gar nicht angesprochen

263 SCA, Save the Children International Union (Hrsg.), Proceedings, S. 53, 63, 65 und 68.

264 Lugard zufolge waren außerdem Forderungen nach Krankenhäusern auf der Konferenz sehr präsent. Lugard, Introduction, S. VII.

265 Eine Zusammenfassung bietet Sharp, *The African Child*, S. 53-63.

266 Sie erwirkte, dass die Expansion der Mädchenbildung und die Erhöhung der Zahl von Schulinspektorinnen in die Beschlüsse aufgenommen wurden. SCA, Save the Children International Union (Hrsg.), Proceedings, S. 65 und 96.

267 Sharp, *The African Child*, S. 62.

268 Sharps Bericht über die Debatte zum Thema Bildung enthält einen Abschnitt zu »The Colour Question«, der unterschiedliche Standpunkte zusammenfasst. Ebd., S. 58-63.

worden seien.²⁶⁹ Das gegenwärtige Bildungsmodell funktioniere auf dem Papier, jedoch nicht in der Praxis, so Casely Hayford, weil es Kinder nicht ausreichend auf das Leben vorbereite. Sie diagnostizierte dem Status quo außerdem einen »eklatanten Widerspruch« (»striking contradiction«): Während afrikanische Kinder in den Kirchen dieselbe spirituelle Unterweisung wie alle Christen und Christinnen erhielten, würden sie überall sonst diskriminiert.²⁷⁰ Casely Hayford, deren Vater niemand Geringerer als der ghanaische Anwalt, Herausgeber und Mitgründer des *National Congress of British West Africa* – Joseph Ephraim Casely Hayford (1866-1930) – war,²⁷¹ führte dem Plenum schließlich vor Augen, dass Bildungsfragen zum Zeitpunkt der Konferenz eben nicht nur Europäer und Europäerinnen, sondern auch afrikanische Eliten intensiv beschäftigten.²⁷² Sie verlas drei Vorschläge der *Lagos Women's League*, einer 1909 gegründeten Frauenorganisation in Nigeria, die sich für soziale Reformen einsetzte, soziale Arbeit leistete und Modernisierung durch Mädchenbildung forderte.²⁷³

Insgesamt ist für die Bildungsdebatte festzuhalten, dass gerade die anwesenden Afrikaner und Afrikanerinnen, alternative Perspektiven und Haltungen einbrachten. Damit sowie auch durch die unterschiedlichen Hintergründe und teils abweichenden Standpunkte der europäischen Teilnehmenden, verlief die Debatte durchaus kontrovers und stellte etablierte Vorstellungen der afrikaorientierten Wohltätigkeit infrage. Obwohl auch diese Kontroversen kaum Eingang in die Abschlusserklärung fanden, verweisen sie auf zwei für eine Kulturgeschichte des kinderorientierten Helfens wichtige Punkte: Erstens, die (soziale, kulturelle etc.) Zusammensetzung der Gruppe der ›Helfenden‹ hatte entscheidenden Einfluss auf das jeweilige Verständnis von ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹. Die Berücksichtigung unterschiedlicher Perspektiven auf der Genfer Konferenz forderten etablierte Vorstellungen und Narrative grundsätzlich heraus. Die anwesenden Afrikaner und Afrikanerinnen wiesen an einigen Stellen genau die Erzählungen zurück, mit denen christliche Vereine in Europa seit Jahrzehnten erfolgreich Spenden für ›afrikanische Kinder‹ generiert hatten. Zweitens, Bildung war für Intellektuelle aus verschiedenen Teilen Afrikas ein hochaktuelles Thema. Einige kritisierten dabei insbesondere den wohltätig

269 Für das Verhältnis der beiden Frauen und ihre Arbeit in Freetown vgl. Rahel Kühne-Thies, *African Identity? Mother and Daughter between the Currents in Colonial West Africa*, in: *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 29/15 (2015), S. 49-67.

270 SCA, *Save the Children International Union* (Hrsg.), *Proceedings*, S. 70. Vgl. außerdem Sharp, *The African Child*, S. 60 f.

271 Vgl. Guy Martin, *African Political Thought*, New York 2012, S. 49 f.

272 Zu entsprechenden Stellungnahmen seitens Afrikaner und Afrikanerinnen im Vorfeld der Konferenz vgl. Stornig, ›Afrikanische Kinder‹, S. 274-276.

273 SCA, *Save the Children International Union* (Hrsg.), *Proceedings*, S. 70. Zur *Lagos Women's League* vgl. Abosede A. George, *Feminist Activism and Class Politics. The Example of the Lagos Girl Hawker Project*, in: *Women's Studies Quarterly* 36/3-4 (2007), S. 128-143, hier S. 134 f.

begründeten Ansatz europäischer Initiativen. Ein prominentes Beispiel hierfür ist Jomo Kenyattas 1939 erschienenes Buch »Facing Mount Kenia«, das nicht nur auf die Konferenz verwies, sondern kolonialen Bildungsfragen ein eigenes Kapitel widmete.²⁷⁴

»Facing Mount Kenia«, das auf Kenyattas Abschlussarbeit in Anthropologie an der *London School of Economics* basierte, entwickelte drei – bereits in Genf andiskutierte – Kritikpunkte an einer wohl­tätig begründeten kolonialen Bildung. Es forderte, erstens, Studien zu afrikanischen Bildungs- und Erziehungsformen, von denen auch die westliche Pädagogik in ihrem Bemühen um den Aufbau kolonialer Bildungseinrichtungen profitieren würde. Anders als in Europa und Nordamerika, wo die Schule eine zentrale Rolle in der moralischen und bürgerlichen Sozialisation von Kindern spielte, lernten Kinder in Afrika soziales Verhalten von ihren Eltern, Großeltern und anderen Verwandten.²⁷⁵ Kenyatta differenzierte zwischen einem afrikanischen und einem europäischen Bildungssystem: Während das eine auf sozialen Beziehungen und Praktiken basiere und lebenslanges Lernen bedeute, ziele das andere auf Individualität und formale Wissensvermittlung. Er kritisierte, dass sich westliche Pädagogen und Pädagoginnen bis dato zu wenig für die Sozialisation, Erziehung und Bildung der Kinder in Afrika durch Mütter, Väter, Ältere sowie Gleichaltrige interessiert hätten.²⁷⁶ Zweitens erteilte Kenyatta einem zivilisierungsmissionarischen Zugang zu Bildung eine Absage. »In the past there has been too much ›civilising and uplifting poor savages‹«, so Kenyatta, der diese – auf stereotypen Vorstellungen von ›Primitivität‹ basierenden – Ansätze als »antiquarian relics fit only for museums« erklärte.²⁷⁷ Er forderte eine neue Herangehensweise, die davon ausgehen sollte, dass auch Europäer und Europäerinnen von Afrikanern und Afrikanerinnen lernen konnten. Für eine erfolgreiche Gestaltung der Bildung in Afrika müssten rassistische Vorurteile und vorgefasste Meinungen über die vermeintlichen Bedürfnisse afrikanischer Kinder ad acta gelegt werden. Drittens stellte Kenyatta die Expertise vieler der Europäer und Europäerinnen infrage, die das koloniale Schulwesen verantworteten, und wies die Gleichsetzung von längeren Afrikaaufenthalten mit umfangreichem Wissen über ›die Afrikaner‹ zurück.²⁷⁸ Ohne umfassende Kenntnisse »in African ways of life« würden Lehrer und Lehrerinnen nur versuchen, europäische Bildungsprogramme zu adaptieren.

274 Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenia. The Tribal Life of the Gikuyu*, London 1938, S. 95-124.

275 Ebd., S. 116.

276 Ebd., S. 106 und 116-118.

277 Ebd., S. 120.

278 »The assumption of knowing the African's mind has been very often heard in the usual phraseology: ›I have lived for many years amongst the Africans and I know them very well.‹ Yet this is far from the actual fact, for there is a great difference between ›living‹ among the people and ›knowing‹ them.« Ebd., S. 124.

In doing this the teacher follows the adopted educational policy of educating the Africans in ways which Europeans think fit for the ›poor savages‹; a policy that has been carried out without due regard for the ideals and aspirations of the people concerned.²⁷⁹

Wenn Europäer und Europäerinnen also tatsächlich in Afrika seien, um die Gesundheit, Lebensstandards sowie sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebensbedingungen zu verbessern, müssten sie die koloniale Bildung ohne paternalistisches Gehabe neu organisieren.²⁸⁰

»Facing Mount Kenya« zeigt, dass einige der in Genf eingebrachten Kritikpunkte weiterverfolgt wurden. Die Werbeschriften der christlichen Vereine bezogen sich hingegen nach wie vor weitgehend unreflektiert auf ›die Schule‹ als zentrales Symbol und wichtigen Referenzpunkt ›richtiger‹ Kindheiten. Das Verständnis von ›effektiver Hilfe‹ vor Ort und seine selektive und komplexitäts-reduzierte Repräsentation in der Spendenwerbung lagen oft weit auseinander. Die transnationale Wohltätigkeit war eine arbeitsteilige Aktivität: Während sie medial den Eindruck von Unmittelbarkeit erzeugte, entschied schließlich andere, was vor Ort passierte. Diese Arbeitsteilung wurde jedoch nicht als Manko empfunden, weil die Spendenwerbung schon früh einen eigenständigen Bereich bildete, der bestimmten Logiken folgte. Die wohltätigen Vereine und Organisationen hatten kein Problem damit, in der Spendenwerbung auf einfache Erzählmuster sowie wirkmächtige und emotional besetzte Vorstellungen von Kindern und Kindheit zurückzugreifen. Dies zeigte sich auch in Aachen. Während das – im Aachener Archiv des deutschen *Werks der Glaubensverbreitung* überlieferte – Referat von Meinulf Küsters zur Kindersterblichkeit in Ostafrika durchaus für eine differenziertere Betrachtung geworben hatte, fand dies in den Vereinszeitschriften keinen Niederschlag. Die Zeitschrift des *Werks* thematisierte den teilweise kontroversen Konferenzverlauf gar nicht, sondern veröffentlichte stattdessen nur die Abschlusserklärung.²⁸¹ Sie illustrierte dieselbe überdies mit zwei Fotos kleiner Kinder, die ganz in der visuellen und rassifizierten Tradition der afrikaorientierten Wohltätigkeit gehalten und mit »Ein lustiges N[...]büb-lein« bzw. »Wenn ein N[...]kind Durst hat ...« unterschrieben waren.²⁸²

Was lässt sich nun aus der Betrachtung der Genfer Konferenz für die historische Entwicklung der Kultur des transnationalen Helfens festhalten? Zum einen bestätigte sie die anhaltende Bedeutung von Kindern für Repräsentationen von Bedürftigkeit und Helfen in fernen Ländern. Zum

279 Ebd., S. 121.

280 Ebd., S. 121f.

281 Archiv missio e. V. Aachen, A – 985, Beschlüsse der Internationalen Konferenz für die afrikanische Kinderwelt.

282 Bezeichnenderweise behandelte der nächste Beitrag »Die Leistungen der St. Petrus Claver Sodalität«. Die Katholischen Missionen. Zeitschrift des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung 59/10 (1931), S. 288-290.

anderen machte sie die Umstrittenheit der afrikaorientierten Wohltätigkeit in der Zwischenkriegszeit sichtbar. Indem die Konferenz Männer und Frauen mit unterschiedlichem Hintergrund und Expertise für drei Tage versammelte und mit der Einladung afrikanischer Teilnehmender eine ›systematische Leerstelle‹ in religiösen Diskursen zumindest ansatzweise füllte, wurden Spannungen im Verhältnis und in der Herangehensweise wohlthätiger Organisationen, Missionen, Kolonialregierungen und Individuen offensichtlich. Trotz der europäischen Dominanz und kolonialen Machtverhältnisse war es in Genf nicht möglich, diese Spannungen sowie kontroverse Positionen völlig auszublenden.

Dies geht auch aus Sharps Konferenzbericht hervor. Obwohl es diesem zufolge zu einigen »moments tense and disquieting« gekommen sei, habe am Ende der Konsens über die herausragende Relevanz des Anliegens überwogen.²⁸³ Dies bedeutete allerdings nicht, dass Redeanteile und Deutungshoheiten gleich verteilt waren. Kolonial bzw. missionarisch erfahrene Europäer und Europäerinnen galten in dem sozialen und kulturellen Setting der Konferenz als Experten und auch das Wort von Politikern sowie Vertretern und Vertreterinnen einschlägiger Organisationen oder Forschungsinstitute hatte besonderes Gewicht.²⁸⁴ Die Möglichkeiten von Afrikanern und Afrikanerinnen, auf den Diskurs einzuwirken wurden durch die kolonialen Rahmenbedingungen begrenzt. Während man sich – insbesondere seitens der SCIU – durchaus darum bemühte, nicht nur über Afrikaner und Afrikanerinnen, sondern auch *mit* ihnen zu sprechen (und ihre Beteiligung in einer international verbreiteten Pressemeldung eigens betonte)²⁸⁵, scheiterten vereinzelte Versuche, Fragen von Unabhängigkeit und Selbstbestimmung aufzubringen. Neben dem erwähnten Mitra G. Sinnan unternahm der afroamerikanische Journalist James W. Ford, der ohne Einladung nach Genf gekommen war,²⁸⁶ einen solchen Versuch. Er ergriff ungefragt das Wort, um ein Pamphlet der *League Against Imperialism* zu verlesen; ein Akt, für den er heftig kritisiert wurde. Das Protokoll verzeichnete seine Intervention als »out of place in a Conference where an atmosphere of mutual

283 Sharp zufolge bedrohten insbesondere zwei Fragen das Gelingen der Konferenz, »[o]ne had reference to the relationship of African and European throughout the continent of Africa, and the other to the survival of tribal customs and ceremonies that are injurious to health and progress, but, being religious in origin, are still regarded sacred by many Africans«. Sharp, *The African Child*, S. 6.

284 Gleichwohl weist Marshall darauf hin, dass einige Mitglieder internationaler Organisationen der Agenda und dem oft »privaten Wissen« der Missionare und Missionarinnen gegenüber skeptisch waren. Marshall, *Children's Rights*, S. 286.

285 Die Pressemitteilung operierte allerdings mit rassifizierten Deutungsmustern, indem sie zunächst die Teilnahme kolonialer Regierungen, Experten und Missionen listete und dann ergänzte: »Unter den Anwesenden zählte man gleichfalls afrikanische und amerikanische Eingeborene, die an den Erörterungen und Kommissionsarbeiten einen tätigen Anteil nahmen.« AEG, UISE, 92.4.11, Mitteilung 10. 7. 1931.

286 Marshall, *Children's Rights*, S. 295.

understanding and disinterested altruism should reign«. ²⁸⁷ Der soziale und koloniale Rahmen der Konferenz setzte dem Sagbaren Grenzen: Antikoloniale Positionen und Forderungen wurden nicht zugelassen. ²⁸⁸ Abgesehen davon bot die Veranstaltung jedoch – nicht zuletzt durch den verbindenden Fokus auf die Lage der Kinder – dennoch einigen Raum, um kontroverse politische Fragen anzusprechen und wenigstens teilweise auch zu diskutieren. ²⁸⁹

Inhaltlich setzte vor allem der Stellenwert, den zahlreiche vertretene Organisationen wie beispielsweise SCF und die SCIU wissenschaftlichen Daten und Erkenntnissen einräumten, in der längeren Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit neue Impulse. Während christliche Vereine in der Spendenwerbung nach wie vor bevorzugt mit simplifizierten Vorstellungen von der ›Rettung‹ individueller Kinder operierten, betonte man in Genf den Mangel an verlässlichen Daten. Sowohl die Konferenzprotokolle als auch die Abschlusserklärung legten nahe, dass die Anerkennung von Nichtwissen im Umgang mit kontroversen Positionen – wie etwa über die Ursachen für hohe Kindersterblichkeit – am Ende produktiv wirkte. Man einigte sich darauf, fehlendes Wissen durch die Gründung eines neuen Informationszentrums in Genf zu kompensieren; ein Vorschlag, den Kassiepe als Vertreter der katholischen Vereine in Deutschland unterstützte. ²⁹⁰ Ein solches Informationszentrum bediente viele Interessen: Belastbare Zahlen und Statistiken nutzten humanitären, missionarischen, kolonialpolitischen und demografischen Herangehensweisen. Während das avisierte Informationszentrum am Ende aus Mangel an Mitteln nicht realisiert wurde, beschlossen sowohl der SCF als auch die SCIU Anfang der 1930er Jahre die Gründung entsprechender Einrichtungen. Der SCF rief in London das *Child Protection Committee* ins Leben, das in den 1930er Jahren tagte und Kampagnen organisierte. Die SCIU schuf das *Eglantyne Jebb Center* in Genf, das eine ähnliche Funktion erfüllte und zudem Papiere erarbeitete, die es u. a. dem *League of Nations Committee on*

287 SCA, Save the Children International Union (Hrsg.), Proceedings, S. 74.

288 Der Aachener Bestand zur Konferenz enthält jedoch ein Pamphlet des Jugendsekretariats der *League Against Imperialism*, das die Genfer Konferenz bereits im Vorfeld als eine kolonial-ausbeuterische Veranstaltung kritisiert hatte: »These people who are the most ardent supporters of Great Britain's ruthless exploitation of the colonies are ›kind enough‹ to ›investigate‹ the conditions of the African children«, so der Text. Während offenbleibt, wie genau das Dokument nach Aachen gelangte, erscheint es doch bemerkenswert, dass man es dort archivierte. Archiv missio e. V. Aachen, A – 985, Anti-Imperialist Youth. Issued by the International Youth Secretariat of the League Against Imperialism and for National Independence. Zur *League Against Imperialism* vgl. ders. u. a., *The League Against Imperialism. Lives and Afterlives*, in: Michele Louro u. a. (Hrsg.), *The League Against Imperialism. Lives and Afterlives*, Leiden 2020, S. 17–51.

289 Marshall, *Children's Rights*, S. 297.

290 Sharp, *The African Child*, S. 89 f.

Slavery zur Verfügung stellte.²⁹¹ Die in Aachen überlieferten Unterlagen enthalten einige Rundschreiben und Berichte zum Thema Sklaverei und zeigen, dass man sich dort themenspezifisch auch über die Konferenz hinaus mit der SCIU austauschte.²⁹²

5.7 Zwischenfazit

Die Entwicklung der transnationalen Wohltätigkeit in der Zwischenkriegszeit wies sowohl Kontinuitäten als auch entscheidende Neuerungen auf. In Europa kam es nach dem Ersten Weltkrieg zur Gründung mehrerer international orientierter Initiativen, die zunächst darauf abzielten, das Leid und insbesondere die materielle Not und Gesundheit von Kindern und Kriegswaisen durch eine internationale wohlthätige Anstrengung zu lindern. Diese Initiativen rahmten ihre Aktivitäten zwar als humanitär und überkonfessionell, konnten jedoch in der Umsetzung ihrer Ziele durchaus auf etablierte Kategorien und Praktiken der kinderorientierten Spendenwerbung christlicher Vereine zurückgreifen und diese entsprechend ihrer Zielsetzungen adaptieren. In den frühen 1920er Jahren professionalisierten sich einige dieser Initiativen und betrieben nunmehr verstärkt auch politische Lobbyarbeit zugunsten ›der Kinder‹, wie aus dem Beispiel des britischen *Save the Children Fund* und insbesondere der internationalen *Save the Children International Union* hervorgeht.

In den christlichen Vereinen büßten etablierte Strukturen, Diskurse und Praktiken der Wohltätigkeit hingegen nichts an ihrer grundsätzlichen Funktionalität ein. Sie konnten sich nach dem Weltkrieg zunächst einigermaßen regenerieren und mit Blick auf die neuen (medialen, internationalen) Möglichkeiten dieser Zeit sowie dem – durch den Weltkrieg und die daraus in mehreren Ländern Europas folgenden Notlagen und Hungerkrisen verbreiteten – Bild des ›hungernden Kinds‹ aktualisieren. Christliche Ansätze des afrikaorientierten Engagements gewannen im Rahmen der *International Conference on African Children* als erster großer und international koordinierter Initiative für ›afrikanische Kinder‹ – zumindest kurzfristig – sogar neue Relevanz. Gleichwohl ging aus dem Aufstieg der SCIU und der personellen und institutionellen Zusammensetzung der Konferenz auch hervor, dass die Diskussion über die Lage und Bedürfnisse von Kindern auf dem afrikanischen Kontinent auch im Europa der Zwischenkriegszeit deutlich vielstimmiger und damit komplexer und differenzierter geworden war. Die Berücksichtigung neuer Stimmen, Perspektiven und Inhalte (v. a. wissenschaftliche Ansätze) forderte etablierte Annahmen grundlegend heraus. Dies änderte allerdings zunächst

291 Marshall, *Children's Rights*, S. 297.

292 Archiv missio e.V. Aachen, A – 985, Note sur l'esclavage des enfants préparée par l'Union Internationale de Secours aux Enfants.

nichts daran, dass sowohl die Eigenlogik der Spendenwerbung als auch die Geografie von Hilfsbedürftigkeit und Hilfe, wie sie die Vereine seit vielen Jahrzehnten (re-)produzierten, weiterhin Bestand hatten.

Fazit

2007 hielt die Schriftstellerin Chimamanda Ngozi Adichie einen inzwischen millionenfach aufgerufenen TED-Talk zum Thema »The Danger of a Single Story«.¹ Darin plädiert sie eindrucklich für erzählerische Vielfalt. Ausgehend von der großen Bedeutung und Kraft von Geschichten für die kulturelle Imagination, warnt Adichie vor der ständigen Wiederholung monoperspektivischer Erzählungen bzw. »der einzigen Geschichte«, weil diese Generalisierungen und Stereotype erzeuge und somit zur Entstehung und Verfestigung fragmentierter, lückenhafter und unvollständiger Vorstellungen von Menschen, Ländern oder Gesellschaften führe. Stereotype erheben *eine* Geschichte zu *der einen* Geschichte, so Adichie: »They make one story become the only story.«² Diese Warnung einer Vertreterin der Weltliteratur des 21. Jahrhunderts bietet einen guten Ausgangspunkt für die Einordnung der Ergebnisse dieses Buchs, weil sie zum Nachdenken über die weitreichenden Implikationen und Folgen einer Kerntätigkeit der untersuchten Vereine und Organisationen einlädt: des Erzählens, Druckens, Verbreitens und Wiederholens bestimmter Geschichten von Bedürftigkeit und Hilfe in geografisch fernen Ländern, mit dem Ziel, Menschen für bestimmte Anliegen zu gewinnen und möglichst breite materielle und spirituelle Unterstützung zu generieren.

Dieses Buch fragte nach der Transnationalisierung der Wohltätigkeit im deutschsprachigen Europa des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Es untersuchte insbesondere, warum und – vor allem – auf welche Weise Menschen bzw. Kinder in Teilen Asiens und Afrikas im 19. Jahrhundert verstärkt zum Gegenstand wohlthätigen Handelns im deutschsprachigen Europa wurden und wie dieses wohlthätige Handeln in Form von Spenden als »Helfen« gedeutet wurde. Die Antwort auf diese Fragen lässt sich wie folgt zusammenfassen: Im Zuge der christlichen Missionsbewegung und europäischer Expansionsbestrebungen gründeten sich eine Reihe religiöser Vereine bzw. Organisationen, die innerhalb transnationaler Netzwerke agierten und aus dieser Position heraus nicht nur vielfache Erzählungen über Bedürftigkeit und Hilfe in den geografisch fernen Zielländern oder -regionen ihrer Tätigkeit formulierten, sondern diese auch in diversen medialen Formaten, darunter Werbeschriften, Vereinszeitungen, Spendenaufrufe, Berichte, Romane, Theaterstücke und Predigten, verbreiteten. Diese Erzählungen (re-)produzierten und nutzten gleichermaßen stereotype wie wirkmächtige Vorstellungen von – je nach historischem Kontext und Zielsetzung – »armen Kindern«, »grausamen Eltern« bzw. »muslimischen Sklavenhändlern« sowie christlichen Missionaren und Missionarinnen, die erst durch

1 Chimamanda Ngozi Adichie, The Danger of a Single Story, TED-Talk, in: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story [20.4.2022].

2 Ebd., 12:45.

die monetären Gaben wohlthätiger Männer, Frauen und Kinder in Europa in die Lage versetzt wurden, vermeintlich bedürftige Menschen und insbesondere Kinder aus misslichen Verhältnissen zu ›retten‹ und somit ›helfend‹ tätig zu werden.

Obwohl sich die von den untersuchten Vereinen verbreiteten Geschichten auf unterschiedliche Räume und Zeiten konzentrierten und oft auch spezifische Gruppen von Lesern und Leserinnen adressierten, teilten sie einige entscheidende Merkmale: Es waren meist ›einfache‹ Geschichten von Bedürftigkeit und Hilfe, sie folgten ähnlichen narrativen Mustern, kombinierten literarische Genres, erhoben Wahrheitsansprüche und untermauerten diese durch Referenzen auf authentifizierende Textsorten wie Augenzeugen- oder Reiseberichte, quantifizierende Darstellungen oder, seit dem späten 19. Jahrhundert, durch die Reproduktion von Bildern und insbesondere Fotografien. Wenngleich diese Geschichten mitunter komplexe Problemlagen zum Gegenstand hatten, die meist auch andere (z.B. nichtchristliche, liberale etc.) Zeitgenossen und Zeitgenossinnen beschäftigten, operierten sie – basierend auf einer europäisch-christlichen Vorstellung von religiöser und moralischer Ordnung – mit deutlichen Zuschreibungen von ›gut‹ und ›böse‹. Auf diese Weise luden sie ihre Leser und Leserinnen zu eindeutigen moralischen Urteilen, emotionalen Reaktionen und Parteinahmen (Mitleid, Mitgefühl, Empathie) sowie – damit einhergehend – bestimmten wohlthätigen Handlungen des Gebens ein. Sie zielten nicht auf die Erklärung geografisch ferner Lebenszusammenhänge oder sozialer Problemlagen, sondern auf die Mobilisierung von aktiver Wohlthätigkeit in Form von Spenden und Gebeten. Die Erzählungen hatten klare Adressaten; sie richteten sich an ein bestimmtes europäisches Publikum und sagten meist wenig über die spezifischen Verhältnisse an einem bestimmten geografisch fernen Ort zu einer bestimmten Zeit. Sie sagten jedoch eine ganze Menge über etablierte Kategorien, Muster und Vorstellungen der transnationalen Spendenwerbung und -kommunikation in Europa, in denen neben zeitgenössischen Idealen und Ideologien von Kindsein auch soziale Konstruktionen von Alter, Hautfarbe, Geschlecht, Kultur und Herkunft eine Rolle spielten. Mit der Verbreitung solcher Geschichten von Bedürftigkeit und Hilfe ermunterten die Vereine nicht nur wohlthätige Akte, sondern produzierten und reproduzierten auch Differenz. Obwohl einige Erzählungen mit Armut, Mangel und der herausfordernden Versorgung von Kindern in Anbetracht großer Not teilweise durchaus Themen zum Gegenstand hatten, die vielen Lesern und Leserinnen im deutschsprachigen Europa nicht unbekannt waren, rahmten sie diese in Begriffen und Narrativen eines religiös, kulturell und sozial Anderen, das – in maximal generalisierenden Begriffen – als ein unchristliches ›China‹ oder ›Afrika‹ repräsentiert wurde. Mit diesem Vorgehen generierten die Vereine über viele Jahrzehnte erhebliche Mengen an Spenden für Menschen oder bestimmte Gruppen von Menschen in geografisch fernen Weltregionen. Gleichzeitig taten sie jedoch genau das, wovor Adichie in der zitierten Rede so eindrücklich warnt. Sie schufen ›einzig

Geschichten« über bestimmte Gruppen von Menschen oder Regionen: »[T]hat is how to create a single story, show a people as one thing, as only one thing, over and over again, and that is what they become«. ³

Die in diesem Buch untersuchten Vereine und Organisationen erzeugten den Gegenstand ihrer Aktivitäten in gewisser Weise selbst, indem sie hochselektive, fragmentierte, einseitige und unterkomplexe Erzählungen über bestimmte Gruppen (vermeintlich) bedürftiger Menschen und insbesondere Kinder in geografisch fernen Ländern verfassten, medial verbreiteten und vielfach wiederholten. Sie erklärten Bedürftigkeit als Folge von religiösen, kulturellen oder sozialen Bedingungen vor Ort und blendeten die Folgen von Imperialismus, Kolonialismus und struktureller Ungleichheit dabei weitestgehend aus. Wie gezeigt wurde, entwickelten einige der Vereine – und insbesondere das im deutschsprachigen Europa im 19. und frühen 20. Jahrhundert monetär sehr erfolgreiche *Werk der Heiligen Kindheit* – bestimmte Schlüsselerzählungen oder -szenen von Bedürftigkeit und Hilfe. Diese bildeten in ihrer Spendenwerbung und Öffentlichkeitsarbeit langfristig einen zentralen Referenzpunkt, der über Jahre und Jahrzehnte reproduziert und aufgerufen werden konnte. Oft zielgruppenspezifisch formuliert und platziert, gewannen diese Erzählungen von Bedürftigkeit und Hilfe sowohl durch ihre Wiederholung in unterschiedlichen Kontexten und über lange Zeiträume als auch durch ihre enge Orientierung an der Lebenswelt, den Glaubens- und Werthaltungen sowie den moralischen Deutungen ihrer Leserschaft an Überzeugungskraft. Die dabei in Anspruch genommene Palette medialer Formate war breit. Sie umfasste, je nach Schwerpunktsetzung und Kontext, Printmedien, Fotografien, Predigten, Vorträge, Lieder, Theaterbühnen, Schulen, Gebete, Objekte und Vereinsfeste. Gerade das *Werk der Heiligen Kindheit* pflegte über mehrere Jahrzehnte eine vielfältige materielle und immaterielle Vereinskultur. Schließlich speiste sich die Kraft der durch die Vereine verbreiteten Erzählungen auch wesentlich aus ihrer Verortung in den jeweiligen institutionalisierten Kontexten des Helfens: Indem sie die Vereine gezielt in der Spendenwerbung einsetzten und – wie etwa im Rahmen des transnationalen Loskaufs oder der Patenschaft – eng mit spezifischen Handlungen des Gebens verknüpften, machten sie ihre Adressaten und Adressatinnen als ›Retter‹ und ›Retterinnen‹ geografisch ferner Menschen und insbesondere Kindern selbst zu einem Teil der Erzählung. Wohltätigkeit und Hilfe für ferne Andere wurden auf diese Weise im deutschsprachigen Europa bepreis- und quantifizierbar; potenziell konnte jede Person, die eine bestimmte Summe aufbrachte – je nach Verein, Kontext und Zeitpunkt – beispielsweise einem Kleinkind in China den ›Himmel öffnen‹ oder ein Sklavenkind in Ostafrika aus den Händen ›muslimischer Sklavenhändler‹ befreien. Die Vereine erzeugten und verbreiteten auf diese Weise im deutschsprachigen Europa die Vorstellung

3 Ebd., 9:14. Mit Blick auf Repräsentationen ›Afrikas‹ vgl. Valentin-Yves Mudimbe, *The Idea of Africa*, Bloomington und Indiana 1994.

von helfender Handlungsmacht über große geografische Distanz hinweg. Sie wurden nicht müde zu betonen bzw. – im Rückgriff auf quantifizierende Angaben wie beispielsweise die ›Rettung‹ *einer* Seele – zu behaupten, dass wohl-tätige Gaben aus Europa – aus Sicht der Wohltäter und Wohltäterinnen – entscheidende Änderung in den Leben hilfsbedürftiger Menschen in geografisch fernen Ländern bewirken würden.

Die von den Vereinen verbreiteten Geschichten entfalteten in der Tat handlungsleitendes Potenzial. Dies wurde an mehreren Stellen dieses Buchs deutlich. Das erste Kapitel verortete eine formative Phase des – als ›Retten‹ bzw. ›Helfen‹ gedeuteten – transnationalen Gebens im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts und diagnostizierte für das deutschsprachige Europa eine sowohl quantitativ erhebliche als auch qualitativ nachhaltige geografische Verschiebung in der christlichen Wohltätigkeit. Es rekonstruierte die Gründung, Funktionsweise und geografische Reichweite mehrerer christlicher Vereine und Initiativen, welche – inspiriert durch die wiederauflebende Missionsbewegung, imperialistische Unternehmungen und Migrationsbewegungen dieser Zeit – im deutschsprachigen Europa erfolgreich Spenden generierten und in den Auf- und Ausbau christlicher Infrastrukturen und ihrer – im weitesten Sinn – sozialen Einrichtungen außerhalb Europas investierten. Wie gezeigt wurde, verzeichneten die diversen missionarisch orientierten Vereine seit den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts steigende Einnahmen, die sie nach jeweils spezifischen – sowohl institutionell als auch historisch wandelbaren – Kriterien verteilten und in verschiedene Regionen der Welt transferierten. Damit internationalisierten sie wohl-tätige Spendenzwecke und -ströme nachhaltig und wurden im deutschsprachigen Europa zu einer neuen Konkurrenz für lokal oder national orientierte wohl-tätige Initiativen.

Das zweite Kapitel suchte nach Gründen für diese Entwicklung. Es legte den Fokus auf die Narrative und Praktiken, die das *Werk der Heiligen Kindheit*, der *Verein zur Unterstützung* und die »Kinderkasse« der NMG in den mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts entwarfen und nutzten, um möglichst breit zu mobilisieren und Spenden zu generieren. Dabei wurde zum einen deutlich, dass europäisch-christliche Ideale von Kindern und Kindheit sowohl in der Spendenwerbung als auch in der angestrebten Bindung von Spendern und Spenderinnen von Beginn an eine herausragende Rolle spielten. ›Ferne Kinder‹ wurden als eine gleichermaßen ideale wie auch erreichbare Zielgruppe der transnationalen Wohltätigkeit konstruiert und kategorisiert. Sie rückten ins Zentrum spendengenerierender Praktiken wie dem Frei- oder Loskauf und bildeten somit eine wichtige Projektionsfläche für Wohltäter und Wohltäterinnen in Europa. Als unschuldige Kinder von heute *und* als formbare Erwachsene von morgen verstanden, nährten sie nicht nur die Hoffnung auf eine schnelle ›Rettung‹ unschuldiger Seelen und Körper in den wieder- oder neu ›entdeckten‹ Missionsländern, sondern auch eine interventionistische Vorstellung von längerfristiger Hilfe, welche primär auf die Taufe sowie ferner auf eine europäisch-christ-

liche Erziehung und Bildung junger Menschen in China oder Teilen Afrikas zielte. Mit der kinderorientierten Wohltätigkeit war also stets die Hoffnung auf breiteren religiösen, sozialen und kulturellen Wandel verknüpft. Zum anderen arbeitete das Kapitel die weitreichenden sozialen und kulturellen Implikationen solcher Deutungen und Praktiken des wohlätigen Gebens als ›Retten‹ und ›Helfen‹ heraus. Letztere erweiterten den wohlätigen Handlungshorizont und -raum ›einfacher‹ Menschen, darunter Frauen und Kinder aus Stadt und Land, im deutschsprachigen Europa erheblich. Damit machte das Kapitel auch deutlich, wie weit Vorstellungen von ›der Welt‹ bzw. von bestimmten Teilen ›der Welt‹ bereits im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts in das wohlätige Handeln (und den Alltag) vieler Christen und Christinnen im deutschsprachigen Europa hineinreichten.

Kapitel drei und vier untersuchten das transnationale Spenden und seine Deutung als Helfen zur Zeit des Hochimperialismus. Die 1880er Jahre brachten im deutschsprachigen Europa einen verstärkten Fokus christlich-wohlätiger Vereine auf den afrikanischen Kontinent sowie eine noch engere ideologische Verknüpfung mit dem Kolonialismus durch zivilisierungsmissionarische Diskurse. Das dritte Kapitel nahm deshalb einige neue katholische Initiativen in den Blick, deren Anfänge zum einen in Kontinuität mit älteren Vereinen standen, zum anderen verstärkt im Kontext des humanitär bzw. philanthropisch legitimierten Kolonialismus dieser Zeit zu betrachten sind. Das Kapitel zeigte anhand von konkreten Initiativen auf, dass unter dem Schlagwort einer spezifischen katholischen ›Antisklaverei‹ erhebliche Summen an Spendengeldern generiert und durch bestehende sowie neu geschaffene Netzwerke gesammelt und auf den afrikanischen Kontinent transferiert wurden. Darüber hinaus arbeitete es die politischen Dimensionen dieser Sammeltätigkeit auf mehreren Ebenen heraus: erstens die Ebene der Vereine selbst, die neben allen Beteuerungen religiös-humanitärer Zielsetzungen stets auch das Wachstum sowie die Stärkung und Steuerung der eigenen Organisation nicht nur fest im Blick hatten, sondern auch zum Ziel kollektiver Aktivitäten erklärten. Zweitens stand die Ebene der Spendenverteilung im Fokus, wobei gezeigt werden konnte, dass die Verfügungsmacht über wohlätige Einnahmen bestehende Machtstrukturen tendenziell verstärkte und somit letztlich zum Ausbau von geschlechtsspezifischer und insbesondere kolonialer Ungleichheit beitrug. Das Kapitel machte schließlich die politische Dimension des wohlätigen Gebens drittens auf der Ebene breiterer Entwicklungen sichtbar. Wohlätige Mittel hatten im späten 19. Jahrhundert eine Nationalität; Spenden wurden verstärkt im Rahmen einer nationalen sowie – damit einhergehend – kolonialen Logik generiert, gedeutet, berechnet und verteilt. Dies galt im Besonderen für die Jahre während und nach dem Ersten Weltkrieg, der die internationale Verfasstheit der transnationalen Wohltätigkeit im katholischen Kontext erheblich herausforderte.

Kapitel vier lenkte den Fokus auf die diskursiven und praxeologischen Dimensionen der Wohltätigkeit über große geografische Distanzen im späten

19. und frühen 20. Jahrhundert. Es ging von der Beobachtung aus, dass Bezugnahmen auf Kinder und Kindheit auch in den – grundsätzlich nicht altersspezifisch gefassten – afrikaorientierten Mobilisierungsnarrativen relevant wurden. Vorstellungen von dem Leid und der ›Rettung‹ unschuldiger und vulnerabler Sklavenkinder bildeten dabei erneut einen zentralen Dreh- und Angelpunkt und wurden überdies emotional aufgeladen. Dies zeigte sich neben den Erzählungen und Berichten auch in der Spendenpraxis, aus der – gerade im katholischen Kontext – individualisierte Formen des ›Retten‹ und ›Helfens‹ wie der sogenannte ›Loskauf‹ nicht wegzudenken war. Insgesamt machte das Kapitel deutlich, dass die untersuchten Vereine ›afrikanische Kindheiten‹ zunehmend generalisierten, in Relation zu europäischen Kindheitsidealen dieser Zeit setzten und als essenziell defizitär repräsentierten. ›Afrikanische Kinder‹, so eine zentrale Botschaft, waren grundlegend auf die Unterstützung durch wohlthätige Europäer und Europäerinnen angewiesen. Damit trugen Organisationen wie die international tätige *St. Petrus Claver Sodalität* wesentlich zur Naturalisierung und Rassifizierung der beschriebenen Beziehungen in der transnationalen Wohltätigkeit bei. Die untersuchten Vereine hatten im deutschsprachigen Europa des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts erzählerische Macht inne und wussten diese zur Mobilisierung von Wohltätigkeit auch zu nutzen. Sie definierten für ihre Leserschaften, was es bedeutete, ein ›afrikanisches Kind‹ zu sein, und bestimmten, warum und auf welche Weise die Situation von Kindern auf dem afrikanischen Kontinent verändert werden sollte. Damit adressierte das Kapitel die zentrale Frage von Macht, die auch in Adichies eingangs zitierter Warnung eine wichtige Rolle spielt. Indem die Schriftstellerin daran erinnert, dass es alles andere als zufällig ist, *wer welche* Geschichten *wie* erzählt, erklärt sie »Macht« in diesem Zusammenhang als »the ability not just to tell the story of another person, but to make it the definitive story of that person«.4

Obwohl christliche Vereine und Organisationen diese Macht als erzählende bzw. erklärende Institutionen gegenüber ihren Mitgliedern im Untersuchungszeitraum reproduzieren konnten, wurde ihre Deutungsmacht durch die Präsenz neuer Akteure im transnationalen Helfen in der Zwischenkriegszeit auch in Europa herausgefordert. Kapitel fünf nahm einen Perspektivwechsel vor und fragte nach Kontinuitäten und Wandel in den Diskursen und Praktiken der kinderorientierten Wohltätigkeit nach 1918, als sich mit dem britischen *Save the Children Fund* 1919 und der internationalistisch orientierten *Save the Children International Union* 1920 neue Player etablierten, die mit Hungerhilfen für Nachkriegseuropa, wissenschaftsbasierten Ansätzen und der Verabschiedung einer ersten Kinderrechtserklärung 1925 nicht nur im europäischen Kontext neue Vorstellungen und Normen etablierten, sondern sich seit den späten 1920er Jahren auch für Kinder im Rest der Welt interessierten. Dabei wurde zum einen deutlich, dass die christlichen Vereine im 19. Jahrhundert bereits eine

4 Adichie, *The Danger of a Single Story*, 10:00.

Reihe von medialen oder individualistischen Praktiken der Wohltätigkeit zugunsten ›ferner Kinder‹ institutionalisiert hatten, die die neuen Organisationen erfolgreich adaptieren und nutzen konnten. Zum anderen arbeitete das Kapitel am Beispiel der deutschen Debatten über Auslandshilfen in der Nachkriegszeit sowohl die Komplexität der Deutungen von ›Helfen‹ als auch die der damit einhergehenden Differenzierungen zwischen Helfenden und Hilfeempfangenden heraus. Bezeichnenderweise reagierte die deutsche Presse im Herbst 1920 gerade nicht mit der ›einfachen‹ Dankbarkeit auf die Hilfe aus dem Ausland, die die christlichen Vereine und ihre Unterstützerkreise von begünstigten Kindern in fernen Ländern erwarteten.

Ungleiche Machtbeziehungen prägten auch die Debatten auf der *International Conference on African Children* (1931), die den chronologischen Abschluss dieser Studie bildet. Die Analyse der Konferenz, die auf Initiative der *Save the Children International Union* und mit Unterstützung diverser internationaler Organisationen, Kolonialverwaltungen, Missionen und Wohltätigkeitsorganisationen durchgeführt wurde, zeigte zum einen die Beharrungskraft etablierter Vorstellungen (z. B. von der Existenz und den Bedürfnissen ›afrikanischer Kinder‹), die in den Debatten wiederholt zur Sprache kamen. Zum anderen machte sie die Vielstimmigkeit und Kontroversen im afrikaorientierten Helfen in Europa sichtbar. Das Aufkommen neuer Organisationen und insbesondere der Dialog mit Vertretern und Vertreterinnen unterschiedlicher Herkunft und diversen Hintergrunds machte offensichtlich, dass weder die Bedeutung von ›Helfen‹ noch seine institutionelle Einbettung unumstritten waren. Ganz im Gegenteil, insbesondere die Teilnehmenden aus Ost- und Westafrika sowie vereinzelt Europäer und Europäerinnen kritisierten die kolonialpaternalistische Herangehensweise europäischer Organisationen. Sie verwiesen u. a. auf die negativen Folgen kolonialer Ausbeutung für kindliche Lebenswelten und diagnostizierten grundlegende Missverständnisse im Hinblick auf vermeintlich ›afrikanische‹ Bedürfnisse. Diese vielstimmige und kontroverse Debatte änderte jedoch zunächst wenig an den Tätigkeiten, Programmen und Mobilisierungsnarrativen der untersuchten christlichen Vereine, deren Aktivitäten im deutschsprachigen Europa schließlich mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus und der Einführung neuer Sammlungs- und Devisengesetze erhebliche Einschränkungen erfuhren. Gleichwohl führten sie die systematische Selbstreferenzialität und die argumentativen Leerstellen, die die Vereine durch ihre Mobilisierungsstrategien und Kampagnen über Jahrzehnte produziert und reproduziert hatten, auf sehr eindrückliche Weise vor Augen.

Insgesamt hat die vorliegende Studie anhand der Untersuchung ausgewählter christlicher Vereine und Organisationen drei wesentliche Aspekte einer längeren Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit herausgearbeitet. Erstens, Kategorisierungen und Vorstellungen von Kindern und Kindheit erfüllten in der wohlthätigen Überbrückung von geografischer, religiöser oder kultureller Distanz von Beginn an wichtige Funktionen und sind daher von dieser Geschichte nicht

wegzudenken. ›Ferne Kinder‹ wurden im 19. Jahrhundert zu idealtypischen Opfern und Objekten wohl­tätigen Handelns stilisiert. Diese Vorstellung speiste sich auch aus dem romantischen Kinderbild, das dem Kind – in Fortführung der Ideen von Jean-Jacques Rousseaus »Émile oder Über die Erziehung« (1762) – eine positive Natur und einen eigenständigen Wert attestierte. Kinder galten dabei nicht nur als anders, sondern oft auch als ›besser‹ als Erwachsene.⁵ Kindsein wurde in weiterer Folge als eine besondere Form des Menschseins verstanden und mit der Idee von Unschuld verknüpft; es bot somit auch jenseits der Nottaufe verhältnismäßig ›gute‹ Voraussetzungen für eine christlich-wohl­ tätige ›Rettung‹. Kinder, so eine weit verbreitete und zunehmend emotional aufgeladene Vorstellung, waren nicht nur ›zu retten‹, sondern benötigten und verdienten den besonderen Schutz sowie – seit dem frühen 20. Jahrhundert – auch die besondere Unterstützung Erwachsener. Darüber hinaus rekurrten die Vereine auf bürgerliche Ideale von Kindheit und Eltern-Kind-Beziehungen, die – auf romantischen Vorstellungen aufbauend – Erziehung sowie elterliche Liebe, Sorge und Autorität akzentuierten und zunehmend zur Norm für einen ›zivilisierten‹ Umgang mit Kindern erklärten. Wie gezeigt werden konnte, appellierten die Vereine mit Blick auf die besondere Schutz- und Hilfsbedürftigkeit der Kinder an den Konsens mit ihren Unterstützerguppen. Dieser Konsens beruhte auf der Universalisierung historisch spezifischer europäisch-christlicher Vorstellungen von den Merkmalen ›richtiger‹ Kindheiten und kann als Teil einer langen Vorgeschichte eines ›Kinder zuerst‹-Prinzips verstanden werden, das sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts international etablieren sollte.

Die Folgen und Implikationen der Kinderorientierung in der Spendenwerbung der untersuchten Vereine waren weitreichend. Der Fokus auf eine – stets relational gefasste – Kindheit beförderte zum einen eine verstärkte Differenzierung zwischen ›fernen Kindern‹ und ›fernen Erwachsenen‹: Während die untersuchten Vereine Erstere, in unterschiedlicher Akzentuierung, als unschuldige und vulnerable Opfer (von z. B. Aussetzung, Infantizid, sozialer Not oder Sklavenhandel) konstruierten, repräsentierten sie Zweitere gleichzeitig implizit oder explizit (auch) als Täter und Täterinnen, die ihrer schützenden und sorgenden Rolle als Erwachsene nicht nachkommen konnten oder wollten. Während sich diese differenzierende Haltung gegenüber außereuropäischen Menschen oder Gruppen inhaltlich in den einzelnen Initiativen durchaus unterschied, war ihr Effekt am Ende oft ein ähnlicher. Die Vereine vermittelten ihren Unterstützern in Europa mehr oder weniger alle (implizit) die Botschaft, dass ›ferne Erwachsene‹ nicht (ausreichend) in der Lage seien, ihre Kinder zu schützen oder – aus einer kolonialistischen Position religiöser und kultureller Überheblichkeit gesprochen – ›richtig‹ zu erziehen. Daraus resultierte der Logik der Vereine zufolge, dass es eben primär europäischen Organisationen oblag, die jungen Generationen in geografisch fernen Ländern zu erziehen.

⁵ Winkler, Kindheitsgeschichte, S. 75.

Zum anderen erzeugte die transnationale Wohltätigkeit selbst neue Differenz. Indem sie Gebende in Europa mit ›rettender‹ oder ›helfender‹ Handlungsmacht ausstattete, lud sie diese zu relationalen Bezugnahmen und Selbstverortungen ein und verstärkte auf diese Weise bestehende Ungleichheiten in – je nach geografischer und politischer Konstellation – imperialistischen oder kolonialen Kontexten. Dies zeigte sich auch im *Werk der Heiligen Kindheit*, das mit seiner Vision von Kindern helfenden Kindern zwar auf die Vorstellung horizontaler Bande durch wohlthätige Akte des Gebens über große geografische Distanzen hinweg setzte, dabei jedoch auch klare Differenzierungen zwischen ›Helfenden‹ und ›Begünstigten‹ vornahm und diese durch Praktiken wie etwa Namenswahl und Patenschaften weiter akzentuierte bzw. vertikal deutete. Die langen Nachwirkungen dieser Vorstellung und Praxis zeigten sich bis weit ins 20. Jahrhundert, als die – inzwischen in *Päpstliches Missionswerk der Kinder* – umbenannte und geografisch weiter expandierende Organisation nach wie vor ein Modell von Solidarität zwischen jungen Menschen in verschiedenen Teilen der Welt bewarb, das auf aktiver Wohltätigkeit basierte. Abbildung 22 zeigt ein Spendenbehältnis, wie es um 1970 in deutschen Kindergärten und Grundschulen zum Einsatz kam, um Kinder zu wohlthätigen Gaben für geografisch ferne Gleichaltrige zu animieren. Das Behältnis macht sowohl die moralische Aufladung von Geld als auch die vorgestellten Beziehungen eindrücklich sichtbar, die mit der Transnationalisierung der Wohltätigkeit längerfristig einhergingen.

Insgesamt hat der analytische Fokus auf das ›ferne Kind‹ gezeigt, dass ›Retten‹ und ›Helfen‹ im Untersuchungszeitraum – je nach Schwerpunktsetzung des jeweiligen Vereins oder der Organisation – stets auch (religiös, kulturell oder sozial) interventionistischen Charakter hatten. Dies lag an der grundlegenden Spannung, die die Bezugnahme auf Kinder prägte. So wurden diese zwar altersspezifisch als Kinder adressiert und in einer Sphäre jenseits des Politischen verortet. Gleichzeitig lag die ihnen zugesprochene Bedeutung jedoch auch in ihrer zukunftsweisenden Funktion als Erwachsene kommender Jahrzehnte. Damit trugen die untersuchten Vereine zur Etablierung einer stark emotional verfassten Tradition der transnationalen Wohltätigkeit bei, deren Folgen sozialwissenschaftliche Studien bis in das 21. Jahrhundert feststellen und auch beklagen.⁶ Kinder bildeten nicht nur für die untersuchten Vereine, die alle der christlichen Missionsbewegung nahestanden und das koloniale Programm einer sogenannten Zivilisierungsmission Europas teilten, sondern auch für den internationalistischen *Save the Children Fund* eine wichtige Ressource. Beide betrachteten junge Menschen als Hoffnungsträger bzw. Hoffnungsträgerinnen für die Zukunft, wenngleich die Ziele, die sie jeweils damit verbanden, freilich deutlich andere waren. Der *Save the Children Fund* hoffte nicht auf die religiöse ›Rettung‹ durch die Taufe oder die Heranbildung einer Generation außereuropäischer Christen und Christinnen, sondern vielmehr auf das Heran-

6 Cheney/Sinervo, *NGO Economies of Affect*, v. a. S. 14 f.

wachsen internationalistisch geprägter und sozial verantwortlicher Bürger und Bürgerinnen. Obwohl dieses Ziel im Rahmen der *Conference on African Children* und des neuen Fokus der *Save the Children International Union* auf Afrika tendenziell von der Agenda verschwand, blieb die Verknüpfung zwischen Kindern und gesellschaftlichem Fortschritt erhalten. Diese zukunftsweisende und letztlich eminent politische Bedeutung von Kindern im organisierten Helfen nahm im 20. Jahrhundert weiter zu. Kinder standen nicht nur im Zentrum humanitärer Hilfs- und Wiederaufbauprogramme nach 1945, sondern dienten auch im Kontext des Kalten Kriegs als Hoffnungsträger und Hoffnungsträgerinnen sozialer und ideologischer Reproduktion.⁷

Zweitens hat die vorliegende Arbeit die Entstehung einer spezifischen transnationalen Kultur des Helfens herausgearbeitet, deren Produktion und Reproduktion im Untersuchungszeitraum wesentlich durch die breiten Aktivitäten der untersuchten Vereine und Organisationen zu erklären ist. Wie anhand zahlreicher Beispiele gezeigt werden konnte, bildeten die Vereine Strukturen, Organisationsformen, Diskurse und Praktiken aus, die für die Beförderung transnational orientierter Akte des Gebens und deren – zunehmend naturalisierte, d. h. als selbstverständlich erachtete – Deutung als ›Retten‹ oder ›Helfen‹ über große geografische Distanzen hinweg entscheidend waren. Dies wurde insbesondere anhand detaillierter Untersuchungen von Sprache und Praktiken rund um den transnationalen Loskauf bzw. transnationale Patenschaften ersichtlich, welche im Untersuchungszeitraum wiederholt aufgenommen, adaptiert und ausgebaut wurden, um Handlungen des Gebens zu motivieren und Sinn zu stiften.

Die einseitige Deutung des transnational orientierten Spendens als (effektives) ›Helfen‹ wurde dabei nicht nur befördert, sondern institutionalisiert und naturalisiert. Auch wenn die Vereine oder Initiativen stets auch die eigene organisatorische Entwicklung im Blick hatten und wohlträgige Gelder mitunter für diverse Zwecke verausgabten, verorteten sie sich selbst in einem Diskurs des Helfens. Sie zählten somit zu den historisch ersten Organisationen im deutschsprachigen Europa, die gleichermaßen massiv wie erfolgreich um Spenden und Unterstützung für geografisch ferne ›Andere‹ und insbesondere Kinder warben. Die dabei generierten kulturellen Deutungen inspirierten nicht nur wirkmächtige Zuschreibungen und relationale Formationen von Identitäten (z. B. als ›Helfende‹ und ›Begünstigte‹), sondern auch konkrete Handlungen. Auf diese Weise schufen die Vereine und ihre Unterstützerkreise einen wesentlichen Beitrag und eine materielle Basis für die missionarische Expansion. Ihre Aktivitäten hatten somit reale Auswirkungen in verschiedenen Teilen der Welt, welche

7 Vgl. Zahra, *The Lost Children*; Fieldston, *Raising*; Katharina Stornig/Katharina Wolf, *Parenthood as Aid. »Fathers«, »Mothers« and International Child Welfare from the Late 1940s to the 1970s*, in: Esther Möller u. a. (Hrsg.), *Gendering Global Humanitarianism. Practice, Politics and the Power of Representation during the Twentieth Century*, London 2020, S. 221–254.



Abb. 22: Spendenbehälter des *Päpstlichen Missionswerks der Kinder* in Deutschland, ca. 1970 (Archiv Kindermissionswerk ›Die Sternsinger‹, Aachen).

wiederum auf existierende Strukturen und dominante Diskurse in Europa zurückwirkten. Damit ist die aufgezeigte Kultur des transnationalen Helfens auch für die Geschichte von Globalisierungsprozessen bzw. die Frage nach einer steigenden oder beschleunigten Verflechtung der Welt im Untersuchungszeitraum relevant. Die Vereine agierten grenzübergreifend und wurden von Regierungen als transnationale Akteure wahrgenommen.⁸ Aus der Perspektive europäischer Unterstützerverkreise in Stadt und Land war wohltätiges Handeln zu einer Aktivität geworden, die nicht mehr ausschließlich (oder auch primär) auf lokale, regionale, nationale oder imperiale Umgebungen zielte, sondern Teile der außereuropäischen Welt grundsätzlich mitberücksichtigte. Insgesamt wurde das Verständnis von ›Helfen‹ damit erheblich erweitert, weil es Akte des transnational orientierten Spendens wesentlich miteinbezog und somit vielen Menschen – unabhängig von ihrer Mobilität oder ihren Kontakten – zugänglich war.

Drittens konnte die vorliegende Studie zeigen, dass die transnationale Wohltätigkeit eine Sprache und Vorstellungen von ›Helfen‹ produzierte, die im Untersuchungskontext weitestgehend selbstreferenziell konzipiert waren. Dies ging insbesondere aus der Gesamtbetrachtung der Vereine hervor, deren Aktivitäten und Vorgehen – trotz aller geografischen, konfessionellen und strukturellen Unterschiede – einige Gemeinsamkeiten aufwiesen. Sie nahmen manches vorweg, was die transnationale Wohltätigkeit längerfristig prägen sollte. So folgte ihre Spendenwerbung schon lange vor der Professionalisierung von Spendenabteilungen in den großen internationalen Hilfsorganisationen des 20. Jahrhunderts weitgehend einer eigenständigen Logik, die mitunter stark von den ›eigentlichen‹ oder übergeordneten Ziel- oder Zwecksetzungen der Vereine abwich. Man strebte nach wohltätigen Gewinnen und organisatorischem Wachstum; es ging darum, die wohltätigen Einnahmen der *eigenen* Organisation zu erhöhen, Menschen zur Mitwirkung zu mobilisieren und (monetäre) Teilnahme zu erreichen. Die übergeordneten Ziele – wie etwa die längerfristige Unterstützung von Kindern in Not oder die effektive Linderung menschliches Leids durch Sklaverei und Sklavenhandel in bestimmten Teilen der Welt – gerieten dabei aus dem Blick bzw. wurden nachrangig behandelt. Während sich der Rückgriff auf selektive, unterkomplexe und ›einfache‹ Erzählungen und Darstellungen in der Bekämpfung komplexer Notlagen als wenig zielführend oder – wie beispielsweise der Loskauf – sogar als nachteilig erwies, führten sie in der Spendenwerbung zu erheblichen Erfolgen. Die Werbung von Spenden wurde demnach schon sehr früh zu einem weitgehend eigenständigen Bereich,

8 Damit ist ihre Untersuchung auch für die Geschichte internationaler Organisationen bzw. insbesondere die Vorgeschichte von Nichtregierungsorganisationen im Kontext des transnationalen Helfens relevant. Für einen Überblick vgl. Madeleine Herren, *Internationale Organisationen seit 1865. Eine Globalgeschichte der internationalen Ordnung*, Darmstadt 2009.

der eigenen Logiken und Begriffe von ›Erfolg‹ und ›Wachstum‹ folgte. Im Kontext einer längeren Geschichte der transnationalen Wohltätigkeit kann der Einbezug der Vereine und ihrer Aktivitäten folglich auch dazu dienen, die Rolle und politische Dimension bestimmter Mobilisierungsnarrative weniger als ein inhärentes oder notwendigerweise vorhandenes, als vielmehr als ein historisch produziertes und reproduziertes Dilemma des Helfens über große Distanzen hinweg zu verstehen.⁹

Die von den untersuchten Vereinen und Organisationen propagierte Form des ›Helfens‹ war freilich nicht alternativlos. Obwohl die Selbstreferenzialität und weitestgehende Ausblendung lokaler Initiativen – auch angesichts struktureller und ideologischer Verflechtungen mit imperialistischen und kolonialen Unternehmungen – vielen als selbstverständlich erschien und nicht erklärt werden musste, hat die Untersuchung doch gezeigt, dass in den Zielländern oder -regionen wohltätige Initiativen existierten, die jedoch kaum Beachtung fanden. Anders formuliert: Programme und Politiken der Wohltätigkeit wurden eben nicht nach einem problem- bzw. lösungsorientierten Vorgehen vor Ort bestimmt. Stattdessen schufen die Repräsentanten und Repräsentantinnen der Vereine eigene Definitionen, Kategorien und Institutionen des Helfens. Diese orientierten sich an ihren Adressaten und Adressatinnen in Europa und funktionierten weitestgehend unter Ausschluss ›begünstigter‹ Menschen und Gesellschaften. Damit erreichten sie zwar die aktive Mitwirkung vieler und erzeugten dabei sicherlich auch ›echte‹ Wünsche nach der ›Rettung‹ oder ›echte‹ Sorge um das Wohl von Kindern in geografisch fernen Ländern. Gleichzeitig reklamierten sie jedoch die Deutungshoheit über die jeweils zugrunde liegenden Vorstellungen von ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹. Die Vereine schufen und verbreiteten Narrative, die erklärten, worin die Bedürftigkeit bestimmter Gruppen von Menschen bestand und wie effektive Hilfe auszusehen hatte. Die Adressaten und Adressatinnen dieser ›Hilfe‹, im Besonderen Kinder in China und in Teilen Afrikas, blieben dabei stimmenlose Opfer und wurden als solche stereotyp repräsentiert. Damit erinnert die von den Vereinen praktizierte Form der Wohltätigkeit auch an den viel zitierten Aufsatz der postkolonialen Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak, die darauf verweist, dass die Stimmen subalternen Gruppen aus dem kolonialen Kontext – wenn überhaupt – nur sehr stereotyp gehört wurden.¹⁰ Wenn ›ferne Kinder‹ in den Vereinen und ihren Medien überhaupt zu Wort kamen, so sprachen sie ausschließlich als christlich-europäisch kategorisierte und *geframte* Opfer von Gewalt oder als Begünstigte der Handlungen wohlmeinender Europäer und Europäerinnen. Nichteuropäer bzw.

9 Dieses Dilemma beschreibt Johannes Paulmann, *The Dilemmas of Humanitarian Aid. Historical Perspectives*, in: Ders. (Hrsg.), *Dilemmas of Humanitarian Aid in the Twentieth Century*, Oxford 2016, S. 1-31, hier S. 28.

10 Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hrsg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana 1988, S. 271-331.

Nichteuropäerinnen kamen in der Spendenwerbung der untersuchten Vereine bis in die Zwischenkriegszeit – wenn überhaupt – nur in der Perspektive als Betroffene bzw. Begünstigte, nicht jedoch als Experten und Expertinnen zu Wort. Damit wurden die propagierten Programme der transnationalen Wohltätigkeit wesentlich in Vereinszentralen in Europa formuliert, die – oft mit eigenen Druckerpressen ausgestattet – ausschließlich europäische Publika adressierten.

Diese Beobachtungen sind nicht zuletzt auch deshalb relevant, weil sie auf die langen historischen Wurzeln einiger Spezifika im transnationalen Helfen verweisen, die zum Teil bis in die Gegenwart beobachtbar sind. Indem christliche Vereine seit den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts Spenden für geografisch ferne Länder und Menschen generierten und die Deutung von Handlungen des wohlätigen Gebens als ›Helfen‹ etablierten, schufen sie wirkmächtige Vorstellungen von helfender Handlungsmacht, die beobachtetes Leid oder transnationale Ungleichheit beherrschbar erscheinen ließen und lassen. Wenngleich heute vielen Menschen bewusst ist, dass die Ursachen von Not, Diskriminierung und Ungleichheit in Teilen der Welt und insbesondere in den – lange Zeit sogenannten – ›Entwicklungsländern‹ komplex und kaum durch – wie gut auch immer gemeinte – Handlungen des Gebens zu lösen sind, erfreuen sich bestimmte selektive – und auf einer radikalen Reduktion von Komplexität beruhende, jedoch zugleich an wohlätige Verantwortung und Handlungsmacht appellierende – Praktiken der Spendenwerbung in Deutschland und Europa großer Beliebtheit. »Mit Ihrem Engagement machen Sie den Unterschied«, ist nach wie vor in der personalisierten Spendenwerbung – insbesondere für Kinder – zu lesen.¹¹ Ungeachtet vieler kritischer Stimmen, die der grenzübergreifenden Wohltätigkeit eine stabilisierende Funktion globaler Ungleichheit attestieren und diese oft weniger als Lösung denn als Teil des Problems betrachten,¹² führen Spendenaufrufe, die Bilder und Erzählungen von Not mit Verben wie »helfen«, »unterstützen« oder »retten« verbinden und mit Formulierungen wie »Jetzt spenden« oder »Spenden und helfen« zu moralischen Handlungsaufforderungen verdichten,¹³ nach wie vor zu monetären Erfolgen. Diese Erfolge verweisen auf die Wirkmächtigkeit einer Deutung bestimmter Handlungen des wohlätigen Gebens als ›Helfen‹, deren implizite und explizite Bezugnahmen – etwa mit Blick auf die Frage, *wer* darüber bestimmt, *was* für

11 An alle Frauen in Deutschland, Werbesendung von *Plan International Deutschland e. V.*, Hamburg, Winter 2022.

12 Gebauer/Trojanow, *Hilfe? Hilfe!*; Ilan Kapoor, *Celebrity Humanitarianism. The Ideology of Global Charity*, London 2012; Ahmed, *The Cultural Politics*.

13 Dies sind die zentralen Schlagworte und Formulierungen auf den Homepages großer internationaler (Kinder-)Hilfswerke in Deutschland wie beispielsweise UNICEF, Caritas International, Deutsches Rotes Kreuz, Caritas International, Kindernothilfe oder Plan Deutschland: <https://www.unicef.de/>; <https://www.caritas-international.de/>; <https://www.drk.de/>; <https://www.savethechildren.de/>; <https://www.kindernothilfe.de/>; <https://www.plan.de> (5. 1. 2022).

wen als effektive Hilfe zu verstehen ist – im populären Diskurs oft zu wenig problematisiert oder kritisch hinterfragt werden. Auch dies hat eine lange Geschichte und die untersuchten Vereine waren Teil davon. So geht aus der vorliegenden Studie klar hervor, dass christliche Vereine bereits seit dem 19. Jahrhundert die einleitend erwähnte »systematische Leerstelle« mitproduzierten und reproduzierten, die Thomas Gebauer und Trojanow zufolge die internationale Hilfe bis ins 21. Jahrhundert kennzeichnet: Obwohl die Krisen der Gegenwart nur gelöst werden könnten, wenn helfende Gruppen die Stimmen leidender oder bedrohter Menschen hörten und diese »wirklich in den Blick« nehmen würden, fehle »auf fast allen Entscheidungsebenen [...] die Perspektive derjenigen, um die es geht«, so die beiden.¹⁴ Die Geschichte einiger wohlthätiger Vereine und ihrer transnational orientierten Aktivitäten hilft dabei zu verstehen, wie so eine »Leerstelle« nicht nur entstehen, sondern darüber hinaus auch »systematisch« über viele Jahre und Jahrzehnte und in unterschiedlichen institutionellen Kontexten reproduziert und naturalisiert – d. h. für viele Beteiligte unsichtbar gemacht – werden konnte. Damit verweist sie auch auf die Notwendigkeit, die Perspektiven auf ›Bedürftigkeit‹ und ›Hilfe‹ zu pluralisieren, um im Sinne Adichies aus der *single story* des organisierten Helfens *multiple stories* zu machen.

14 Gebauer/Trojanow, *Hilfe? Hilfe!*, S. 23.

Dank

Dieses Buch ist die erheblich gekürzte Version meiner 2022 an der Justus-Liebig-Universität Gießen eingereichten Habilitationsschrift. Seine Fertigstellung hat viele Jahre gedauert und wäre ohne die großzügige Hilfe und umfangreiche Unterstützung vieler Personen und Institutionen nicht möglich gewesen.

Die Anfänge dieses Buchs gehen auf meine Zeit als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz zurück und haben stark von der Einbindung in den damaligen Forschungsbereich ›Bewältigung von Differenz: Vorstellungen von Humanität und humanitäre Praktiken‹ profitiert, bei dessen Mitgliedern und insbesondere bei Judith Becker und Johannes Paulmann ich mich herzlich für den Austausch und das Feedback in dieser frühen Phase bedanke. Dasselbe gilt für die Kollegen und Kolleginnen an der Justus-Liebig-Universität Gießen und vor allem des International Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC), wo ich als Juniorprofessorin ein sehr inspirierendes, interdisziplinäres und unterstützendes Umfeld vorfand, um die Habilitationsschrift weiterzudenken und abzuschließen. Dafür bin ich vor allem Doris Bachmann-Medick, Michael Basseler, Jens Kugele, Andreas Langenohl, Ansgar Nünning und Ann van de Veire sowie sehr vielen weiteren (ehemaligen) Mitgliedern des Zentrums und insbesondere Benjamin Roers und Katharina Wolf zu großem Dank verpflichtet. Dies gilt auch für Florian Battistella, Sabrina Stünkel und – in den letzten Jahren – vor allem Finn Heuper, die das Projekt als Studentische Hilfskräfte teilweise über längere Zeiträume begleitet und jedenfalls ganz wesentlich durch u. a. umfangreiche Recherchen, Datenerhebungen, Transkriptionen und Korrekturleseatbeiten unterstützt haben.

Auf dem langen Weg zur Fertigstellung dieses Buchs habe ich enorm von den Gedanken, Rückfragen und Anmerkungen zahlreicher Kollegen und Kolleginnen sowie den Teilnehmenden diverser Forschungskolloquien profitiert, denen ich allen sehr dankbar bin. Bettina Severin-Barboutie, Benjamin Brendel, Carl Georg Cadenbach, Sabine Hübner und Bernhard Gißibl haben – zu unterschiedlichen Zeitpunkten – Auszüge des Manuskripts gelesen und die Überarbeitung durch ihr Feedback gleichermaßen erleichtert wie bereichert. In ganz besonderem Maß gilt dies für Esther Möller und Andrea Rehling. Ohne den langjährigen Austausch mit beiden wäre der Abschluss des Buches kaum vorstellbar und ich bedanke mich deshalb sehr herzlich für die konstante Lektüre, Unterstützung und Freundschaft sowie für unzählige wertvolle Hinweise zum Manuskript und bei Andrea Rehling ganz besonders für den Verweis auf die deutsche Debatte zur ›Kindernot‹. Ganz besonderer Dank gebührt außerdem den Gutachtern und der Gutachterin meiner Habilitationsschrift: Die hilfreichen Anmerkungen und Hinweise von Bettina Brockmeyer, Friedrich Lenger

und Johannes Paulmann bildeten die bestmögliche Grundlage für die Überarbeitung.

Die Fertigstellung dieses Buchs wurde ferner durch die logistische und materielle Unterstützung diverser Personen und Institutionen ermöglicht. Ich bedanke mich zunächst bei den Archivaren und Archivarinnen aller besuchten Einrichtungen für ihre Zeit, das Vertrauen und die zielführende Beratung. Die umfangreichen Recherchen und Beratungen waren nicht nur für die Bearbeitung meiner Forschungsfragen essenziell, sondern auch persönlich sehr bereichernd. Die Archivarbeit bedeutete auch eine Reihe schöner Begegnungen und Kontakte. Dank gebührt außerdem den Leitungen der Bibliothek und Dokumentation ›mikado‹ in Aachen sowie der Bibliothek des Missionswissenschaftlichen Instituts St. Augustin für die Unterstützung auf der Suche nach oft nur lückenhaft überlieferten Vereinszeitschriften und anderen für meine Forschungsfragen relevanten Veröffentlichungen. Großzügige finanzielle Förderungen für die Durchführung dieser Forschung erhielt ich durch Stipendien des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften sowie insbesondere im Rahmen einer Sachbeihilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). Ich bedanke mich außerdem beim Open-Access-Publikationsfonds der Justus-Liebig-Universität Gießen für die Förderung der Veröffentlichung.

Großer Dank gilt schließlich den Herausgeberinnen und Betreuenden dieser Reihe. Ich danke Claudia Kraft, Isabella Löhr, Maren Röger und Martina Steber nicht nur für die Aufnahme des Buchs in die Reihe, sondern auch für pointierte Hinweise und hilfreiche Vorschläge für die Überarbeitung. Hajo Gevers und insbesondere Jos Stübner vom Wallstein Verlag danke ich für die sehr gute Betreuung auf dem Weg zur Veröffentlichung sowie Claudia Willeke für ein sehr umsichtiges Korrekturat.

Insgesamt hat mir der Abschluss dieses Buchs einmal mehr vor Augen geführt, wie sehr die Durchführung so eines Projekts auf Zusammenarbeit, Austausch und Unterstützung angewiesen ist. Allen genannten Personen und Institutionen, sowie auch meiner Familie, Freundinnen und Freunden, gilt deshalb mein tiefer Dank.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Archivquellen

Archiv der Erzdiözese Köln (AEK)

CR 1 22.19 Verein zur Unterstützung armer Negerkinder, 1867-1938.
Nachlass Geissel 169.

Archiv der Missionsschwestern v. hl. Petrus Claver, Missionshaus Maria Sorg, Bergheim bei Salzburg

Rundschreiben an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen der Sodalität (1902-1913).

Rundschreiben an die externen Mitglieder, Förderer und Förderinnen der Sodalität (1914-1922).

Briefe an die Baronin Ilse von Düring.

Archiv der Propaganda Fide (APF)

Nuova Serie, Vol. 10, 19, 20, 36, 58, 103, III, 138, 201, 208, 275, 340, 470, 473, 484, 540, 542, 559, 574, 586, 602, 619, 620, 624, 648, 653.

Archiv der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Aachen

2320, 3944/1, 4351, 5290.

Archives d'Etat de Genève (AEG)

Union internationale de secours aux enfants (UISE), 92.4.4.

Union internationale de secours aux enfants (UISE), 92. 4. II.

Archiv des Internationalen Katholischen Missionswerks missio e.V., Aachen

A – 850 Material für Mitgliederbetreuung.

A – 851 Gebetsbilder/Quittungsbildchen.

A – 985 Internationale Konferenz für die afrikanische Kinderwelt in Genf vom 22.-25. 6. 1931.

Archiv des Kindermissionswerks ›Die Sternsinger, Aachen

Copir-Buch 1, 1904-1914.

Copir-Buch 2, 1914-1919.

Copir-Buch 3, 1919-1926.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Landesarchiv Baden-Württemberg – Hohenlohe-Zentralarchiv Neuenstein (HZAN)

La 140, Bü 219 (Nachlass Fürst Hermann zu Hohenlohe-Langenburg, Gründung eines »Evangelischen Afrikaver eins« durch Julie Sutter und Pastor von Bodelschwingh; Wahl des Fürsten Hermann zum Ehrenpräsidenten; Sitzungsprotokolle; Mitteilungen aus den Arbeitsgebieten in Deutsch-Ostafrika).

Archivio Pontificia Opera della Santa Infanzia (POSI, Rom)

Série A Rèlements et statuts, 3 Documentation sur l'Œuvre.

Série C Conseil, Série topographique (des origines de l'Œuvre à 1948), 56 Togo.

Série C Conseil, Série topographique (des origines de l'Œuvre à 1948), 57 Togo.

Série E Lettres des Directeurs nationaux, 2 Allemagne (1850-1923).

Série E Lettres des Directeurs nationaux, 4 Allemagne Lettres diverses (1928-1929).

Série E Lettres des Directeurs nationaux, 6 Allemagne Pétition des évêques allemands; demandes d'images et de médailles (1859-1950).

Série E Lettres des Directeurs nationaux, 12 Autriche (3 Unbeschrifteter Ordner).

Série E Lettres des Directeurs nationaux, 12 Autriche Mgr. Drexler.

Série F Correspondance administrative, 4 Correspondance relative aux baptêmes d'enfants (1928-1950).

Série F Correspondance administrative, 5 Correspondance et envois de fonds pour le rachat d'enfants chinois, avec demandes de photographies (1933-1939).

Österreichisches Staatsarchiv – Haus-, Hof- u. Staatsarchiv (HHStA)

Ministerium des Äußeren AR Fach 27/8.

Save the Children Archive, Cadbury Research Library, Birmingham (SCA)

EJ 112 Germany I/1, General Correspondence, 1920-1922.

EJ 113 Germany I/2, Berlin Charlottenburg Kakaostube Correspondence, includes Ration Cards, 1920-1922.

EJ 125 Germany, Caritasverband Baden, Correspondence 1923-1924.

EJ 279 Notes and Correspondence of Early Fundraising, 1919.

EJ 281 General Correspondence and Papers.

EJ 282 Reports, Memos and Booklets documenting the Save the Children Fund Work.

Save the Children International Union (Hrsg.), Proceedings of the International Conference on African Children, Geneva June 22-25, 1931.

Staatsarchiv Bremen (StAB)

7, 1025 Norddeutsche Missionsgesellschaft, 84/5, Sklavenfreikauf (»Kinderkasse«) 1862-1875.

7, 1025 Norddeutsche Missionsgesellschaft, 93/1, Rundschreiben, Aufrufe und Korrespondenz mit den Missionsvereinen.

Zanzibar National Archives (ZNA)

AL 2/48/1 Slave Trade.

AL 2/49/1 Slave Trade.

AB 71/9 Released Slave Lists.

2. Gedruckte Quellen

- Abderhalden, Emil, Die Not der Kinder, in: Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung, Nr. 27 (15. I. 1920), S. 1 f.
- Aduidyamaa, Walburge, Brief der kleinen Negermädchen in Daressalam an ihre jungen Wohlthäterinnen in Teschen, in: Kleine Afrika-Bibliothek 7/6 (1900), S. 184-187.
- Africanus, Zaïda, das Negermädchen. Volksdrama in fünf Aufzügen, Salzburg 1889.
- Arens, Bernard, Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg 1922.
- Beduschi, Giuseppe, Il Rev. P. Daniele Sorur, nero della tribu dei Denka, missionario dell'Africa Centrale, in: Nigrizia 18 (1900), S. 27-29, 44 f. und 74 f.
- Bielak, Valerie, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska. Gründerin der St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen und die Befreiung der Sklaven, Salzburg 1931.
- Buxton, Dorothy F./Fuller, Edward, The White Flame. The Story of the Save the Children Fund, London u. a. 1931.
- Carcereri, Stanislaus, Erster ausführlicher Jahresbericht über die Neger-Institute von Aegypten, die im Dezember des Jahres 1867 von Don Daniel Comboni gegründet wurden, gerichtet an den wohlhlöbl. Verein zur Unterstützung der armen Negerkinder in Köln, Wien 1871.
- Clauß P., Missionsberichte. Missionsgesellschaft vom hl. Geiste, in: Echo aus Afrika 8/3 (1896), S. 37-41.
- Comboni, Daniel, Die erste schwarze Colonie Central-Africa's zu den Füßen Pius IX, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1868), S. 40-66.
- , Promemoria für Se. Eminenz, den Cardinal Patrizi, Generalvicar von Rom, Protector des Olivieri'schen Werkes der Loskaufung der Negerkinder, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1866), S. 55-59.
- Das Heimatlose Negerkind und Bote des »sel. Peter Klaver Vereins« 4/3 (1886).
- Den, Daniel Sorur Pharim, Meine Brüder, die Neger in Afrika. Ihr Wesen, ihre Befähigung, ihre jetzige traurige Lage, ihre Hoffnungen. Ein ernstes Wort an Europas Christen, Münster 1892.
- Der Central-Vorstand des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder, Aufruf, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1871), S. 3-10.
- Die Katholischen Missionen. Zeitschrift des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung 59/10 (1931), S. 288-290.
- Edmonds, Johannes, Der armen Heidenkinder Freud und Leid, Aachen 1920.
- Franco, Josef, Vortragsskizzen für Missionsredner, Salzburg 1916.
- Fuller, Edward (Hrsg.), The International Handbook of Child Care and Protection, London 1924.
- Garib, Erwin, Kinder in Not!, in: Vorwärts. Berliner Volksblatt. Zentralorgan der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Nr. 582, 37. Jg. (27. II. 1920), S. 1 f.
- Gaume, Jean (Hrsg.), Reisen in Zanguebar in den Jahren 1867 und 1870 von P. Horner, Regensburg 1873.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Geyer, Franz Xaver, Die Negerknaben Mansur und Morsal, in: Bericht des Vereins zur Unterstützung der armen Negerkinder in der central-africanischen Mission 42/1 (1895), S. 30-44.
- , Etwas über Charakter und Anlagen des Negers, in: Bericht des Vereins zur Unterstützung der armen Negerkinder in der central-africanischen Mission 42/1 (1895), S. 61-76.
- Gibbs, Philip, Introduction, in: Dorothy F. Buxton/Edward Fuller, *The White Flame. The Story of the Save the Children Fund*, London u. a. 1931, S. V-VII.
- Gillie, Robert Calder, *The Skill of Love*, in: *The Record of the Save the Children Fund* (15. 8. 1921).
- Guillermain, Antonin, Nachrichten aus den Missionen. Algerische Missionsgesellschaft, in: *Echo aus Afrika. Katholische Monatsschrift zur Förderung der Antislaverei-Bewegung und der afrikanischen Missionsthätigkeit* 8/1 (1896), S. 3 f.
- Guillmenó, P., Kipili, in: *Kleine Afrika-Bibliothek* 7/6 (1900), S. 169-176.
- Hager, Edmund, *Die Heilige Kindheit. Ein Büchlein für Kinder, Eltern und Erzieher, Katecheten und Lehrer*, Salzburg 1874.
- Halka, Alexander, Was geht das uns an? Gedanken und Erwägungen über das Werk der Antislaverei und die katholische Missionsthätigkeit in Afrika, Salzburg 1892.
- , Ein Wort an alle, welche der Antislavereibewegung Österreichs Erfolg wünschen, Wien 1890.
- , Geschichte des Silberguldens, der gerne nach Afrika gewandert wäre, Salzburg o. D.
- Haza, Hedwig, *Wie kann man Neger weiß waschen?*, Salzburg 1916.
- Hegeler, Wilhelm, *Kinder in Not!*, in: *Lokalanzeiger. Zentralorgan für die Hauptstadt* (27. II. 1920, Abendausgabe), S. 1 f.
- Horner, Antoine, Auszug aus einem Briefe des hochw. P. Horner, Missionar in Zanguebar in Africa, in: *Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit* 3 (1871), S. 83-85.
- , Auszug aus einem anderen Briefe des hochw. P. Horners, in: *Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit* 3 (1871), S. 85-91.
- Humanus, *Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern*, Münster 1888.
- Jansen, Wilhelm, *Das Päpstliche Missionswerk der Kinder in Deutschland. Seine Entstehung und seine Geschichte bis 1945*, Mönchengladbach 1970.
- Jebb, Eglantyne, *The Children's Pope. A Tribute to the Memory of Pope Benedict XV*, in: *The Record of the Save the Children Fund* (1. 2. 1922), S. 153 f.
- , *The World Policy of the Save the Children Fund*, in: Edward Fuller (Hrsg.), *The International Handbook of Child Care and Protection*, London 1928³, S. 562-568.
- Jonen, P. Jos. u. a., Verein zur Unterstützung armer Negerinnen, in: *Katholische Wochenschrift* 48 (1856), S. 389-392.
- Kagerer, Paul, *The Ludwigmissionsverein*, in: *Historical Records and Studies* 9 (1916), S. 203-216.
- Kenyatta, Jomo, *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*, London 1938.
- Kessler, Harry, *Die Kinderhölle von Berlin*, Sonderheft, *Die Deutsche Nation. Eine Zeitschrift für Politik* (November 1920).
- Klein, Felix, *Cardinal Lavigerie und sein afrikanisches Werk*, Straßburg 1893.
- Klocke, P. W., *Vereinsnachrichten*, in: *Jahrbücher des Vereins der heiligen Kindheit*, Heft 1 (1890), S. 47-51.
- Klumpp, Friedrich Wilhelm, *Das evangelische Missionswesen. Ein Überblick über seine Wirksamkeit und seine weltgeschichtliche und nationale Bedeutung*, Stuttgart und Tübingen, 1844².
- Kröhne, Marie, *Die deutsche Kindernot. Das Elend in den Großstädten*, in: *Berliner Volkszeitung* Nr. 544 (27. II. 1920), S. 1 f.
- Kroner, Friedrich, *Die Kinderhölle in Berlin*, in: *Vossische Zeitung* (5. II. 1920), S. 1 f.

- Kubnerl, Marie, Nicht Almosen, sondern Recht!, in: Freiheit. Berliner Organ der unabhängigen Sozialdemokratie Deutschlands Nr. 523 (9. 12. 1920), S. 1 f.
- Kummer, Gertrude, Die Leopoldinen-Stiftung (1829-1914). Der älteste österreichische Missionsverein, Wien 1966.
- Ledóchowska, Maria Theresia, Das Scapulier der Sklaven. Erzählung aus dem schwarzen Weltteile, Salzburg 1917².
- , Die Antislaverei-Bewegung und die St. Petrus Claver-Sodalität. Ansprache der General-Leiterin der St. Petrus Claver-Sodalität, Gräfin M. Theresia Ledóchowska. Gehalten in der III. Festversammlung des I. österr. Antislaverei-Congresses zu Wien am 22. November 1900, Wien 1900.
- Louis, Peter, Ein französischer Vorstoß gegen den Xaveriusverein, in: Kölnische Volkszeitung 846/61 (29. 10. 1920).
- Lugard, Frederick, Introduction, in: Evelyn Sharp, The African Child. An Account of the International Conference on African Children, London u. a. 1931, S. V-IX.
- Mallet, Friedrich Ludwig/Brauer, Johann Hartwig, Vorwort, in: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 1 (1840), S. 1-4.
- Mathäser, Willibald, Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern. Seine Vor- und Gründungsgeschichte 1828-1838 und seine Entwicklung bis zum Jahre 1868, München 1939.
- Merensky, Alexander, Was soll aus unseren befreiten Sklaven werden, in: Afrika 1/5 (1894), S. 68-76.
- Meunier, Winand Hubert, Das Werk der heil. Kindheit. Eine Sammlung von geistlichen Vorträgen über und für den Kindheitsverein, Köln 1908².
- , Das Schicksal der Kinder bei den vorchristlichen Heiden, in: Ders., Das Werk der heil. Kindheit. Eine Sammlung von geistlichen Vorträgen über und für den Kindheitsverein, Köln 1908², S. 51-64.
- Mioni, Hugo, Afrika und das Werk des hl. Petrus Claver. Rede des Hochwürdigsten Dr. Hugo Mioni gehalten im Gesellenvereins-Saale zu Innsbruck, Salzburg 1899.
- , Die Sodalität des hl. Petrus Claver, eine Propagandagesellschaft für Afrika, Salzburg 1900. Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 126/11 (1861).
- Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 139/12 (1862).
- Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 141/12 (1862).
- Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 147/13 (1863).
- Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 153/13 (1863).
- Moses, Julius, Was wird aus den Kindern der Arbeitslosen?, in: Freiheit. Berliner Organ der Unabhängigen Sozialdemokratie Deutschlands Nr. 409, (29. 9. 1920), S. 1.
- Müller, Gustav, Die Greuel im Kongostaate, in: Afrika (1897), S. 193-201.
- , In das neue Jahr, in: Afrika 4/1 (1896), S. 3-5.
- Neumaier, Johann, Missionsunterrichtsbüchlein. Katechetischer Unterricht über Ursprung, Wirksamkeit und Unterstützung der katholischen Missionen zu Beförderung der Theilnahme an der Missionsbruderschaft, Regensburg 1846.
- Nöcker, Pfarrer, Biographische Skizzen der schwarzen Lehrerinnen des ersten Etablissements zu Cairo in Aegypten, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1869), S. 43-61.
- O.A., A Chilling Prospect, in: The Record of the Save the Children Fund (15. 8. 1921), S. 285.
- O.A., Anmerkung der Redaktion, in: Katholische Sonntagsblätter zur Belehrung und Erbauung 16 (1842), S. 126.
- O.A., Anyako, in: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 180/15 (1865), S. 787.
- O.A., Aus dem Tagebuche einer Missionsstation, in: Humanus, Der Sklavenhandel in Afrika

Quellen- und Literaturverzeichnis

- und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 27-32.
- O. A., Aus Stanleys Werk: »Fünf Jahre am Congo«, in: Humanus, Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 35-45.
- O. A., Ausbreitung des Vereins. Einzelne Züge von Eifer für denselben, in: O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seines Entstehens und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, München 1852, S. 25-30.
- O. A., Auszug aus einem anderen Briefe des hochw. P. Horners, in: Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit 3 (1871), S. 85-91.
- O. A., Auszug aus einem Briefe des P. Vincke von der Station Kibango am Tanganika-See, in: Humanus, Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 25-27.
- O. A., Auszüge aus den Berichten des Forschers Livingstone, in: Humanus, Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 32-35.
- O. A., Bericht des Generalrathes des Vereins der heil. Kindheit in Paris über die Einnahmen und Ausgaben desselben vom Jahre 1870/71, in: Jahrbücher des Vereins der Heiligen Kindheit 2 (1872), S. 73-86.
- O. A., Biographische Skizzen der Zöglinge des Instituts della Palma in Neapel, in: Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1863), S. 35-59.
- O. A., Breve des Heiligen Vaters Pius IX., in: O. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins, Aachen 1895, S. 6-9.
- O. A., Breve unseres heiligen Vaters Papst Pius IX., in: O. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Ursprung, Einrichtung und Entwicklung desselben urkundlich dargestellt, zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins, Aachen 1874, S. 3-6.
- O. A., Brief des englischen Afrika-Forschers Cameron, in: Humanus, Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 23-25.
- O. A., Briefe aus China, in: O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seiner Entstehung und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, Aachen 1852, S. 35-71.
- O. A., Briefkasten, in: Echo aus Afrika 3/1 1891, S. 7.
- O. A., British Schools and Europe's Children. The Orphans of Cyprus, in: The Record of the Save the Children Fund (1. 4. 1921), S. 149-151.
- O. A., Cardinal Lavigerie über die afrikanische Sklaverei, in: Humanus, Der Sklavenhandel in Afrika und seine Greuel. Beleuchtet nach den Vorträgen des Cardinal Lavigerie und Berichten von Missionaren und Forschern, Münster 1888, S. 9-22.
- O. A., Chronik der St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen und das Werk der Sklavenbefreiung, in: Echo aus Afrika 1/8 (1896), S. 1-3.
- O. A., Corrispondenza d'Italia, in: Annali dell'Opera della S. Infanzia 38 (1890), S. 50-64.
- O. A., Daniel Comboni, in: Fünfzehnter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1868), S. 1-10 .
- O. A., Daily Battle Against Death in Famine Area, in: The Record of the Save the Children Fund (1. 1. 1921), S. 64.
- O. A., Darstellung des Vereins durch den Gründer desselben, den hochwürdigsten Herrn von Forbin-Janson, in: O. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Ursprung, Ein-

- richtung und Entwicklung desselben, urkundlich dargestellt, zunächst für Vorsteher dieses Vereins, Aachen 1874, S. 22-42.
- O. A., Das Institut Mazza in Verona. Brief des Herrn Daniel Comboni an den Vorstand, in: Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1863), S. 59-76.
- O. A., Das Kinderelend, in: Berliner Börsen-Courier (27. II. 1920), S. 1 f.
- O. A., Das Negerknaben-Institut della Palma zum Zwecke der Mission in Central-Afrika, in: Siebenter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1859), S. 42-68.
- O. A., Der erste Gottesdienst des Vereines der heiligen Kindheit in Mainz, in: O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seines Entstehens und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, München 1852, S. 19-30.
- O. A., Der Lohn der Schmerzen, in: Missionsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 244/22 (1871), S. 1099 f.
- O. A., Der Verein der Heiligen Kindheit, Wien 1855.
- O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Geschichte seines Entstehens, seines Wachstums und gegenwärtigen Bestandes, Mainz 1845.
- O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seiner Entstehung und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, Aachen 1852.
- O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seines Entstehens und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, München 1852.
- O. A., Die Antisklaverei-Lotterie, in: Deutsche Kolonialzeitung. Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft 4/9 (1891), S. 113 f.
- O. A., Die Expedition des Antisklaverei-Komitees, in: Deutsche Kolonialzeitung. Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft 5/10 (1892), S. 133 f.
- O. A., Die große Samariterin der Menschheit, in: Die Weltmission der katholischen Kirche 18/5 und 6 (1936), S. 66 f.
- O. A., Die Hilfswerke für die Missionen, in: Weltausstellung des Katholizismus. Die Vatikanische Missionsausstellung in Wort und Bild 2 (1925), S. 54-58.
- O. A., Die »Himmelsmaschinen«-Druckerei in Salzburg, in: Österreichisch-Ungarische Buchdrucker-Zeitung. Wochenblatt für sämtliche graphische Zweige, 26. Jg. (1898), S. 473 f.
- O. A., Die katholische Bewegung in Paris, in: Katholische Sonntagsblätter zur Belehrung und Erbauung II (1844), S. 81-III.
- O. A., Die Mission von Central-Afrika zur Bekehrung der Neger und der Marien-Verein. Ein Aufruf, Wien 1851.
- O. A., Die neue Münze, in: Missionsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 259/22 (1871), S. 1169 f.
- O. A., Die sechs Negermädchen im Ursulinenkloster zu Klagenfurt, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1859), S. 76-87.
- O. A., Die Stiftung des »Ordens von der heiligen Dreifaltigkeit zur Erlösung der Gefangenen«, in: Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1863), S. 12-26.
- O. A., Ein kurzes Geleitwort, in: Mitteilungen des Verwaltungsrates des Werks der heiligen Kindheit, 1/1 (1926), S. 1 f.
- O. A., Eine gräfliche Buchdruckerei?, in: Österreichisch-Ungarische Buchdrucker-Zeitung. Wochenblatt für sämtliche graphische Zweige, 25. Jg. (1897), S. 559.
- O. A., Einige Regeln über die Einführung des Vereines, in: O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Kurze Darstellung seines Entstehens und seines Zweckes, nebst Berichten über seine Wirksamkeit bis zum Jahre 1851, München 1852, S. 68 f.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- O. A., Handbuch der vier päpstlichen Missions-Vereine. Dem deutschen Klerus dargeboten, herausgegeben von den Generalsekretariaten des Xaverius-Vereins, des Kindheit Jesu-Vereins und der Unio cleri pro missionibus in Aachen, o. O. 1925.
- O. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Ursprung, Einrichtung und Entwicklung desselben urkundlich dargestellt, zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins, Aachen 1874.
- O. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins, Aachen 1895.
- O. A., Handbüchlein des Werkes der heiligen Kindheit, Aachen 1907⁶.
- O. A., Institution of the Holy Childhood for the Redemption of the Children of Infidels, Montreal 1860.
- O. A., Institution of the Holy Childhood, o. O. 1856.
- O. A., Interesting and Edifying Examples, in: O. A., Institution of the Holy Childhood, Montreal 1860, S. 40-45.
- O. A., Intorno ad Amna giovane etiopessa, in: Nona Relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more (1857), S. 13-51.
- O. A., Japhet and the Save the Children Fund, in: The Record of the Save the Children Fund (1. 1. 1921), S. 59.
- O. A., Japhet was pleased, in: The Record of the Save the Children Fund (1. 2. 1921), S. 96.
- O. A., Jetzige Lage und fernere Entwicklung des Vereines, in: Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1863), S. 1-9.
- O. A., Kirchliches, in: Kölnische Volkszeitung und Handelsblatt, Nr. 708/45, Zweite Abend-Ausgabe (26. 8. 1904).
- O. A., Kleinere Missionsnachrichten, in: Echo aus Afrika 8/3 (1896), S. 45 f.
- O. A., La redenzione delle Morette per Opera del Sac. Nicola Olivieri, in: La Civiltà Cattolica, Seconda Serie 2/7 (1856), S. 337-348.
- O. A., Miscellen, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatsschrift 6 (1874), S. 135 f.
- O. A., Olivieri, die Neger und die Sklavenfrage, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1859), S. 3-27.
- O. A., »Our« Children in Vienna. Will you help us to make them happy at Christmas?, in: The Record of the Save the Children Fund (15. 12. 1921), S. 113.
- O. A., »Our« Godchildren. Who They Are and Where They Live, in: The Record of the Save the Children Fund 1/3 (12/1921), S. 45-47.
- O. A., Politics and Charity, in: The Record of the Save the Children Fund (1. 10. 1921), S. 19-21.
- O. A., Predigt bei der Einweihung des Klosters und Mädchen-Waisenhauses zu Wörth, gehalten am 7. November 1858 von Georg Schröder, Pfarrer zu Erlenbach, in: Bericht des St. Johannis-Zweigvereins über das Waisen- und Rettungshaus zu Wörth (1858), S. 12-19.
- O. A., Rechenschaftsbericht für das Berichtsjahr 1879, in: Siebenundzwanzigster Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1880), S. 55-74.
- O. A., Rechenschaftsbericht für das Vereinsjahr 1868, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1869), S. 63-76.
- O. A., Rechnungsbericht, in: Zweiter Jahresbericht des Marien-Vereins zur Beförderung der katholischen Mission in Zentralafrika (1853), S. 43-58.
- O. A., Sammelbogen für das Werk der heiligen Kindheit Jesu in Österreich-Ungarn (Centralrath in Wien), o. O. und o. D.
- O. A., Save the Children Fund. Adoption Form, in: The Record of the Save the Children Fund 1/3 (12/1920), S. 46.

- O. A., Schreiben P. Ludovico's an ein Mitglied des Vorstandes, in: Elfter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1863), S. 30-35.
- O. A., Statuten des Marien-Vereines zur Förderung der katholischen Missionen in Central-Afrika, in: O. A., Die Mission von Central-Afrika zur Bekehrung der Neger und der Marien-Verein. Ein Aufruf, Wien 1851, S. 9 f.
- O. A., Statuten des Vereines der heiligen Kindheit, in: O. A., Der Verein der heiligen Kindheit. Geschichte seines Entstehens, seines Wachsthums und gegenwärtigen Bestandes, Mainz 1845, S. 22-24.
- O. A., Statuten des Vereins zur Unterstützung der armen Negerkinder, in: Siebenter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1859), S. 2.
- O. A., Statuten des zur Unterstützung der katholischen Missionen in Amerika gebildeten Vereines unter dem Namen: Leopoldinen-Stiftung, in: Berichte der Leopoldinen-Stiftung im Kaiserthume Oesterreich I (1831), S. 1.
- O. A., The Adoption Scheme, in: The Record of the Save the Children Fund (15. II. 1921), S. 74 f.
- O. A., The Outlook, in: The Record of the Save the Children Fund 1/1 (1920), S. 1-3.
- O. A., The S. C. F. at Home, in: The Record of the Save the Children Fund 1/1 (1920), S. 11 f.
- O. A., The S. C. F. in the Dominions, in: The Record of the Save the Children Fund 1/1 (1920), S. 12 f.
- O. A., The Society of the Holy Childhood, o. O. 1861.
- O. A., They took Japhet's Advice, in: The Record of the Save the Children's Fund (15. I. 1921), S. 80.
- O. A., Three Little Armenians, in: The Record of the Save the Children Fund (15. 2. 1921), S. 103.
- O. A., To the Associates of the Holy Childhood, in: O. A., The Society of the Holy Childhood, o. O. 1861, S. 34.
- O. A., Über die besonderen Gaben zur Loskaufung von Heidenkindern, in: O. A., Handbüchlein des Vereins der h. Kindheit. Zunächst für Vorsteher und Beförderer dieses Vereins, Aachen 1895, S. 49 f.
- O. A., Vereinsberichte, in: Echo aus Afrika 3/5 (1891), S. 37 f.
- O. A., Verschiedenes, in: Beilage zum Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 195/17 (1867), S. 865.
- O. A., Verzeichnis der aufgegebenen Namen und der losgekauften Kinder, in: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 144/12 (1862), S. 629.
- O. A., Vorbemerkung, in: Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder (1871), S. 1 f.
- O. A., Vorbericht, in: Vierzehnter Jahresbericht des Vereines zur Unterstützung der armen Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission (1866), S. 1-7.
- O. A., Vortrag des Herrn Reichskommissars Major von Wißmann, in: Deutsche Kolonialzeitung. Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft 8 (1891), S. 107 f.
- O. A., Wichtige Nachricht, die Mission in Zanguebar betreffend, in: Jahrbücher des Werks der Heiligen Kindheit 3 (1872), S. 227 f.
- O. A., Wie bekommen aber die Kinder ein Geld für die armen Heidenkinder?, in: Edmund Hager, Die heilige Kindheit. Ein Büchlein für Kinder, Eltern und Erzieher, Katecheten und Lehrer, Salzburg 1874, S. 15 f.
- O. A., Wie steht es mit dem Werk der heiligen Kindheit in Deutschland?, in: Mitteilungen des Verwaltungsrates des Werks der heiligen Kindheit, 1/1 (1926), S. 3-7.
- O. A., Zur Jahreswende, in: Deutsche Kolonialzeitung. Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft 5/1 (1892), S. 1.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- O. A., Zweiter Jahresbericht vom 6. Mai 1843, in: Der Verein der heiligen Kindheit. Geschichte seines Entstehens, seines Wachstums und gegenwärtigen Bestandes, Mainz 1845, S. 36-63.
- Odorich, Heinz, Kinder- und Jugendmissionsbewegung. Erweiterter Neudruck eines Vortrages im Wiener Katecheten-Verein, Salzburg 1917.
- Palatre, Gabriel, L'Infanticide et L'Œuvre de la Sainte-Enfance en Chine par le Père Palatre, Lyon 1885.
- Pfül, Otto, M. Clara Fey vom armen Kinde Jesus und ihre Stiftung 1815-1894, Freiburg 1913.
- Pletz, Joseph, Über den pflichtmäßigen Beytritt katholischer Christen zu der im Kaiserthume Österreich für die Ausbreitung der Nordamerikanischen Missionen errichteten Leopoldinen-Stiftung, in: Berichte der Leopoldinen-Stiftung im Kaiserthume Oesterreich I (1831), S. 1-20.
- Regierungsrat Steinhausen, Was will der Evangelische Afrika-Verein?, in: Afrika I (1895), S. 1-3.
- Riemann, Albert, Ist unsere Nachkommenschaft gefährdet?, in: Berliner Lokal-Anzeiger. Zentralorgan für die Reichshauptstadt (30. 5. 1920), S. 1f.
- Salomon, Alice, Deutsche Wohlfahrtspflege und Auslandshilfe, in: Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung, Nr. 132 (12. 3. 1920), S. 1f.
- , Eglantyne Jebb, Genf 1936.
- Salotti, Karl, Auszug aus dem Geleitwort zur italienischen Ausgabe von Msgr. Karl Salotti, in: Valerie Bielak, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska. Gründerin der St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen und die Befreiung der Sklaven, Salzburg 1931, S. V-IX.
- Scheicher, Josef, Eine Himmelsmaschine, in: Korrespondenz-Blatt für den katholischen Klerus Österreichs 19, 12. Jg. (1903), S. 716.
- Schneider, Dekan, Vorrede des Herausgebers, in: Daniel Sorur Pharim Den, Meine Brüder, die Neger in Afrika. Ihr Wesen, ihre Befähigung, ihre jetzige traurige Lage, ihre Hoffnungen. Ein ernstes Wort an Europas Christen, Münster 1892, S. 5-14.
- Schneider, Gebhard, Die Katholische Mission von Zanguebar. Thätigkeit und Reise des P. Horner, Missionärs aus der Congregation vom hl. Geist und hl. Herzen Mariä, Regensburg 1877.
- Schöpfleuthner, Anton, Geleitwort, in: Alexander Halka, Was geht das uns an? Gedanken und Erwägungen über das Werk der Antislaverei und die katholische Missionsthätigkeit in Afrika, Salzburg 1892, S. 1-4.
- Schwager, Friedrich, Die katholische Mission im Schulunterricht. Hilfsbuch für Katecheten und Lehrer, Kaldenkirchen 1912.
- Schwester Adalberta Maria, Mutter Clara Fey und ihr Werk für die Kinder, Freiburg 1926.
- Schwester Angelica vom armen Kinde Jesus, Mutter Clara Fey vom armen Kinde Jesus und der Geist ihrer Stiftung, Aachen 1950.
- Sesta Relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more (1851).
- Settima Relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more (1852).
- Sharp, Evelyn, The African Child. An Account of the International Conference on African Children, London u. a. 1931.
- Siebert, Anton, Fünf Kapuziner-Predigten als Nachtrag zum »geistlichen Sturmbock« nebst einer Predigt über die Vereine der heiligen Kindheit und der Verbreitung des Glaubens, Regensburg 1856.
- , Eine Predigt über die Vereine der heiligen Kindheit und der Verbreitung des Glaubens, in: Ders., Fünf Kapuziner-Predigten als Nachtrag zum »geistlichen Sturmbock« nebst einer Predigt über die Vereine der heiligen Kindheit und der Verbreitung des Glaubens, Regensburg 1856, S. 121-150.

- Siegmund-Schultze, Friedrich, Die Wirkungen der englischen Hungerblockade auf die deutschen Kinder, Berlin 1919.
- Snowden, Philip, The Cry of the Children. Specially Written for The Record, in: The Record of the Save the Children Fund (15.1.1921), S. 67-69.
- Thauren, Johannes, Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle. Die Leopoldinen-Stiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen, Wien-Mödling 1940.
- , Die Mission in der ehemaligen deutschen Kolonie Togo, Kaldenkirchen 1931.
- Têtu, Henri, Le R. P. Bouchard. Missionnaire Apostolique, Quebec 1897.
- Vetter, Karl, Rettet die Kommenden!, in: Berliner Volks-Zeitung Nr. 545, 68. Jg. 28. 11. 1920, S. 1f.
- Volpert, Assumpta, Ein Rebenhang im Wahren Weinberg. Geschichte der Missionsgenossenschaft der Dienerinnen des Heiligen Geistes 1889-1951, Steyl 1951.
- Warneck, Gustav, Die Mission in der Schule. Ein Handbuch für Lehrer, Gütersloh 1887.
- Wetzel, Franz Xaver, Das goldene Jubiläum des Kindheit-Jesu-Vereins. Ein Büchlein für die Kinder, Freising 1893.
- Wopperer, Gertraud, Die neuen Formen sozial-caritativer Arbeit in der Oberrheinischen Kirchenprovinz 1834-1870, Freiburg im Breisgau 1957.
- Zapletal, Josef, Daniel Sorur Pharim Den. Die Geschichte eines schwarzen Priesters den kleinen Theilnehmern am Werke der heil. Kindheit erzählt, Graz 1889².
- , Vorwort zur zweiten Auflage, in: Ders., Daniel Sorur Pharim Den. Die Geschichte eines schwarzen Priesters den kleinen Theilnehmern am Werke der heil. Kindheit erzählt, Graz 1889², S. 1-4.
- Zimmermann, P. Stephan, Nachrichten aus den Missionen. Jesuiten-Mission am Zambesi, in: Echo aus Afrika 3/7 (1891), S. 60-62.
- Zweiter Jahresbericht des Marien-Vereins zur Beförderung der katholischen Mission in Zentralafrika (1853).

3. Literatur

- Agricola, Petrus, Der Wettlauf um Afrika, in: Inge Grau u. a. (Hrsg.), Afrika. Geschichte und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert, Wien 2000, S. 110-128.
- Ahmed, Sara, The Cultural Politics of Emotions, Edinburgh 2014.
- Alfani, Guido/Gourdon, Vincent (Hrsg.), Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900, Basingstoke und New York 2012.
- Allen, Ann Taylor, Religion and Gender in Modern German History, in: Karen Hagemann/Jean H. Quataert (Hrsg.), Gendering Modern German History. Rewriting Historiography, New York und Oxford 2007, S. 190-207.
- Allman, Jean, Making Mothers. Missionaries, Medical Officers and Women's Work in Colonial Asante, 1924-1945, in: History Workshop Journal 38 (1994), S. 23-47.
- Alsheimer, Rainer, Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese. Die vorkoloniale Missionierung der Ewe in Westafrika (1847-ca. 1890), Münster 2007.
- , Bild als missionarisches Traktat. Protestantische Fotos des 19. Jahrhunderts aus Westafrika, in: Irene Ziehe/Ulrich Hägele (Hrsg.), Fotografien vom Alltag – Fotografieren als Alltag, Münster 2004, S. 149-166.
- Althammer, Beate, Die Angst vor der sozialen Revolte. Bürgertum und Unterschichten in

Quellen- und Literaturverzeichnis

- der Fabrikstadt Aachen im März und April 1848, in: Guido Müller/Jürgen Herres (Hrsg.), Aachen, die westlichen Rheinlande und die Revolution 1848/49, Aachen 2000, S. 105-134.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London und New York 2006³.
- Appiah, Kwame Anthony/Bunzl, Martin (Hrsg.), *Buying Freedom. The Ethics and Economics of Slave Redemption*, Princeton und Oxford 2007.
- Asserate, Asfa-Wossen, *Draußen nur Kännchen. Meine deutschen Fundstücke*, Frankfurt a. M. 2010.
- Auts, Rainer, Opferstock und Sammelbüchse. Die Spendenkampagnen der freien Wohlfahrts- pflege vom Ersten Weltkrieg bis in die sechziger Jahre, Paderborn u. a. 2001.
- Azamede, Kokou, *Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884-1939*, Stuttgart 2010.
- Baader, Meike Sophia, Die Kindheit der sozialen Bewegungen, in: Dies. u. a. (Hrsg.), *Kindheiten in der Moderne. Eine Geschichte der Sorge*, Frankfurt a. M. 2014, S. 154-189.
- Bade, Klaus J., Antisklavereibewegung in Deutschland und Kolonialkrieg in Deutsch-Ostafrika 1888-1890. Bismarck und Friedrich Fabri, in: *Geschichte und Gesellschaft* 3/1 (1977), S. 31-58.
- Badinter, Elisabeth, *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*, München 1982².
- Balsen, Werner/Rössel, Karl, *Hoch die internationale Solidarität. Zur Geschichte der Dritte Welt-Bewegung in der Bundesrepublik*, Köln 1986.
- Barnett, Michael, *Empire of Humanity. A History of Humanitarianism*, Ithaca und London 2011.
- , *Humanitarianism Transformed*, in: *Perspective on Politics* 3/4 (2005), S. 723-740.
- , und Stein, Janice Gross (Hrsg.), *Sacred Aid. Faith and Humanitarianism*, Oxford und New York 2012.
- Bauerkämper, Arnd/Nautz, Jürgen (Hrsg.), *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt und New York 2009.
- Baughan, Emily, *Saving the Children. Humanitarianism, Internationalism and the British Empire, 1915-1970*, Berkeley 2020.
- , *International Adoption and Anglo-American Internationalism, c. 1918-1925*, in: *Past and Present* 239 (2019), S. 181-217.
- , »Every Citizen of Empire Implored to Save the Children!«. Empire, Internationalism and the Save the Children Fund in inter-war Britain, in: *Historical Research* 86/231 (2013), S. 116-137.
- , und Fiori, Juliano, *Save the Children, the Humanitarian Project, and the Politics of Solidarity. Reviving Dorothy Buxton's Vision*, in: *Disasters* 39 (2015), S. 129-145.
- Baumann, Reinhold, Daniel Comboni, *Ellwangen 2004²*.
- Bayly, Christopher, *The Birth of the Modern World, 1780-1914*, Malden und Oxford 2005.
- Bechhaus-Gerst, Marianne, »Hedwig von Wissmann« auf dem Tanganyika-See, in: Dies./Anne-Kathrin Horstmann (Hrsg.), *Köln und der deutsche Kolonialismus. Eine Spurensuche*, Köln u. a. 2013, S. 51-53.
- , »Das finstere Heidentum mit seinen Greueln«. Der Afrika-Verein deutscher Katholiken in Köln, in: Marianne Bechhaus-Gerst/Anne-Kathrin Horstmann (Hrsg.), *Köln und der deutsche Kolonialismus. Eine Spurensuche*, Köln u. a. 2013, S. 113 f.
- Becker, Judith/Stornig, Katharina (Hrsg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018.
- Benad, Matthias, *Eine Stadt für die Barmherzigkeit*, in: Ursula Röper/Carola Jüllig (Hrsg.),

- Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998, Berlin 1998, S. 122-129.
- Benthall, Jonathan, Relief, in: Akira Iriye/Pierre-Yves Saunier (Hrsg.), *The Palgrave Dictionary of Transnational History*, Basingstoke 2009, S. 887-893.
- Berger, Manfred, Alice Salomon. Pionierin der sozialen Arbeit und der Frauenbewegung, Frankfurt a. M. 2018⁴.
- Bilstein, Josef, »Durch Sammeln von Kleinem wird Großes erreicht.« Diaspora-Kinderhilfe, in: Günther Riße/Clemens A. Kathke (Hrsg.), *Diaspora. Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken*, Paderborn 1999, S. 85-105.
- Birnstein, Uwe, *Der Erzieher. Wie Johann Hinrich Wichern Kinder und Kirche retten wollte*, Berlin 2008².
- Black, Maggie, *Children First. The Story of UNICEF. Past and Present*, Oxford und New York 1996.
- , *A Cause for Our Times. Oxfam – The First Fifty Years*, Oxford 1992.
- Bogner, Artur, Zur Entwicklung der Berliner Mission als Bürokratisierungsprozess, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, S. 313-353.
- Boltanski, Luc, *Distant Suffering. Morality, Media and Politics*, Cambridge 1999.
- Brantl, Vera, Zwischen Anti-Sklaverei und Bekehrung. Die Missionsideologie der Gräfin Ledóchowska unter besonderer Berücksichtigung der Berichte in der Zeitschrift »Echo aus Afrika«, Diplomarbeit Univ. Wien 2010.
- Breithaupt, Fritz, Why Empathy is not the Best Basis for Humanitarianism, *Global Cooperation Research Papers* 9, Duisburg 2015.
- Budde, Gunilla-Friederike, *Auf dem Weg ins Bürgerleben. Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien 1840-1914*, Göttingen 1994.
- Buckens, Pierre/Humblet, Perrine, A 15th Century »Bambino« is the Symbol of Global Maternal and Child Health, in: *Maternal and Child Health Journal* 15/1 (2010), S. 1-3.
- Bühler-Niederberger, Doris, Einleitung. Der Blick auf das Kind – gilt der Gesellschaft, in: Dies. (Hrsg.), *Die Macht der Unschuld. Das Kind als Chiffre*, Wiesbaden 2005, S. 9-22.
- Büschel, Hubertus, *Hilfe zur Selbsthilfe. Deutsche Entwicklungsarbeit in Afrika 1960-1975*, Frankfurt a. M. und New York 2014.
- Campbell, David, The Iconography of Famine, in: Geoffrey Batchem u. a. (Hrsg.), *Picturing Atrocity. Photography in Crisis*, London 2014², S. 79-91.
- Campbell, Gwyn u. a., Editors' Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Child Slaves in the Modern World*, Athens 2011, S. 1-10.
- Campbell, Gwyn, Children and Bondage in Imperial Madagascar, ca. 1790-1895, in: Dies. u. a. (Hrsg.), *Child Slaves in the Modern World*, Athens 2011, S. 37-63.
- Cartwright, Lisa, Photographs of »Waiting Children«. The Transnational Adoption Market, in: *Social Text* 21/1 (2003), S. 83-109.
- Cheney, Kristen/Sinervo, Aviva (Hrsg.), *Disadvantaged Childhoods and Humanitarian Intervention. Processes of Affective Commodification and Objectification*, Cham u. a. 2019.
- Cheney, Kristen/Sinervo, Aviva, NGO Economies of Affect. Humanitarianism and Childhood in Contemporary and Historical Perspective, in: Dies. (Hrsg.), *Disadvantaged Childhoods and Humanitarian Intervention. Processes of Affective Commodification and Objectification*, Cham u. a. 2019, S. 1-35.
- Cheney, Kristen/Ucembe, Stephen, The Orphan Industrial Complex. The Charitable Commodification of Children and Its Consequences for Child Protection, in: Kristen Cheney/Aviva Sinervo (Hrsg.), *Disadvantaged Childhoods and Humanitarian Inter-*

- vention. *Processes of Affective Commodification and Objectification*, Cham u. a. 2019, S. 37-61.
- Chouliaraki, Lilie, *The Spectatorship of Suffering*, London 2006.
- Christ, Heinrich, *Zwischen Religion und Geschäft. Die Basler Missions-Handlungs-Gesellschaft und ihre Unternehmensethik, 1859-1917*, Stuttgart 2015.
- , *Mission und Geld. Die Missions-Handlungs-Gesellschaft*, in: Christine Christ-von Wedel/Thomas Kuhn (Hrsg.), *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815-2015*, Basel 2015, S. 93-98.
- Clarence-Smith, William G., *The Redemption of Child Slaves by Christian Missionaries in Central Africa, 1878-1914*, in: Gwyn Campbell u. a. (Hrsg.), *Child Slaves in the Modern World*, Athens 2011, S. 173-190.
- Clavin, Patricia, *The Austrian Hunger Crisis and the Genesis of International Organization after the First World War*, in: *International Affairs* 90/2 (2014), S. 265-278.
- Coghe, Samuël, *Population Politics in the Tropics. Demography, Health and Colonial Rule in Portuguese Angola*, Cambridge 2022.
- Conrad, Sebastian, *Deutsche Kolonialgeschichte*, München 2008.
- , »Eingeborenepolitik« in Kolonie und Metropole. »Erziehung zur Arbeit« in Ostafrika und Ostwestfalen, in: Ders./Jürgen Osterhammel (Hrsg.), *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871-1914*, Göttingen 2004, S. 107-128.
- Cook, Daniel Thomas, *Children as Consumers. History and Historiography*, in: Paula Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the Western World*, London and New York 2015, S. 283-295.
- Cox, Jeffrey, *The British Missionary Enterprise since 1700*, New York 2008.
- Cunningham, Hugh, *The Invention of Childhood*, London 2006.
- , *Children and Childhood in Western Society since 1500*, London 1995.
- , *The Children of the Poor. Representations of Childhood since the Seventeenth Century*, Oxford und Cambridge 1991.
- Curtis, Heather D., *Holy Humanitarians. American Evangelicals and Global Aid*, Cambridge 2018.
- Damberg, Wilhelm, *Selbstorganisation und Zentralisierungsprozesse im europäischen Katholizismus*, in: Joachim Schmiedl/Robert Walz (Hrsg.), *Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen*, Freiburg 2015, S. 272-295.
- Daughton, James P., *An Empire Divided. Religion, Republicanism and the Making of French Colonialism, 1880-1914*, New York 2006.
- Dhawan, Nikita/do Mar Castro Varela, María, *Kulturkolonialismus und postkoloniale Kritik. Perspektiven der Geschlechterforschung*, Beate Kortendiek u. a. (Hrsg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden 2019.
- De Benoist, Joseph Roger, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XVe siècle à l'aube du troisième millénaire*, Paris und Dakar 2008.
- DeLombard, Jeannine Marie, *Slavery on Trial. Law, Abolitionism, and Print Culture*, Chapel Hill 2007.
- Denisoff, Dennis (Hrsg.), *The Nineteenth-Century Child and Consumer Culture*, London und New York 2008.
- Deutsch, Engelbert, *Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet. In seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld*, Wien 2009.
- Deutsch, Jan-Georg, *Emancipation without Abolition in German East Africa, c. 1884-1914*, Athens und Oxford 2006.
- Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen (Hrsg.), *Ethik im Fundraising. Kinderpatenschaften, Selbstverpflichtungen und weitere Spannungsfelder*, Berlin 2007.

- Dickinson, Edward Ross, *The Politics of German Child Welfare from the Empire to the Federal Republic*, Cambridge und London 1996.
- Diptee, Audra A./Klein, Martin A., *African Childhoods and the Colonial Project*, in: *Journal of Family History* 35/1 (2010), S. 3-6.
- Drenth, Annemieke van/Haan, Francisca de, *The Rise of Caring Power. Elizabeth Fry and Josephine Butler in Britain and the Netherlands*, Amsterdam 1999.
- Drescher, Seymour, *Emperors of the World. British Abolitionism and Imperialism*, in: Derek R. Peterson (Hrsg.), *Abolitionism and Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic*, Athens 2010, S. 129-149.
- Drevet, Richard, *Le Financement des missions catholiques au XIXème siècle, entre autonomie laïque et centralité romaine. L'Œuvre de la Propagation de la Foi (1822-1922)*, in: *Chrétiens et sociétés* 9 (2002), S. 79-114.
- Droux, Joëlle, *Life during Wartime. The Save the Children International Union and the Dilemmas of Wartime Relief*, in: Johannes Paulmann (Hrsg.), *Dilemmas of Humanitarian Aid in the Twentieth Century*, Oxford 2016, S. 185-206.
- , *A League of Its Own? The League of Nations' Child Welfare Committee (1919-1936) and International Monitoring of Child Welfare Policies*, in: Magaly Rodríguez García u. a. (Hrsg.), *The League of Nations' Work on Social Issues. Visions, Endeavours and Experiments*, Geneva 2016, S. 89-103.
- Eckert, Andreas, *Die Berliner Afrika-Konferenz (1884/85)*, in: Jürgen Zimmerer (Hrsg.), *Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*, Frankfurt a. M. und New York 2013, S. 137-149.
- Eder, Manfred, *»Helfen macht nicht ärmer«. Von der kirchlichen Armenfürsorge zur modernen Caritas in Bayern, Altötting 1997*.
- Egger, Christine, *Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Otilien in Tanganjika 1922-1965*, Köln 2015.
- Elleray, Michelle, *Little Builders. Coral Insects, Missionary Culture, and the Victorian Child*, in: *Victorian Literature and Culture* 39 (2011), S. 223-238.
- Eyese, Akintola J. G., *The Sierra Leone Branch of the National Congress of British West Africa, 1918-1946*, in: *The International Journal of African Historical Studies* 18/4 (1985), S. 675-698.
- Faschingeder, Gerald, *Mission braucht Institution. Missionsgesellschaften im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in: Bernd Hausberger (Hrsg.), *Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*, Wien 2004, S. 151-178.
- , *Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie*, in: *Historische Anthropologie* 10/1 (2002), S. 1-30.
- Fass, Paula (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the Modern World*, Oxon und New York 2015.
- Fehrenbach, Heide, *Children and Other Civilians. Photography and the Politics of Humanitarian Image-Making*, in: Dies./Davide Rodogno (Hrsg.), *Humanitarian Photography. A History*, Cambridge und New York 2015, S. 179-182.
- , und Rodogno, Davide (Hrsg.), *Humanitarian Photography. A History*, Cambridge und New York 2015.
- Feldtkeller, Andreas, *Protestantische Mission*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) (Hrsg.), Mainz 6.5.2013, in: <http://www.ieg-ego.eu/feldtkellera-2013-de> [30.1.2016].
- Fieldston, Sara, *Raising the World. Child Welfare in the American Century*, Cambridge und London 2015.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Fischer, Karin/Zimmermann, Susan (Hrsg.), *Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien 2008.
- Fleischmann, Ellen u. a. (Hrsg.), *Transnational and Historical Perspectives on Global Health, Welfare and Humanitarianism*, Kristiansand 2013.
- Förster, Birthe, *Den Staat mitgestalten. Wege zur Partizipation von Frauen im Großherzogtum und Volksstaat Hessen 1904-1921*, in: Hedwig Richter/Kerstin Wolff (Hrsg.), *Frauenwahlrecht. Demokratisierung der Demokratie*, Hamburg 2018, S. 221-248.
- Forsythe, David/Riefer-Flanagan, Barbara Ann J., *The International Committee of the Red Cross. A Neutral Humanitarian Actor*, London 2007.
- Frevert, Ute, *Emotions in History. Lost and Found*, Budapest und New York 2011.
- Fuchs, Rachel, *Foundlings and Child Welfare in Nineteenth-Century France*, Albany 1984.
- Fuhrmann, Wolfgang, *Imperial Projections. Screening the German Colonies*, New York 2015.
- Gatz, Erwin, *Caritas als kirchliche Grundfunktion. Grundzüge der Entwicklung bis zur Aufklärung*, in: Ders. (Hrsg.), *Caritas und soziale Dienste*, Freiburg u. a. 1997, S. 21-35.
- , *Kirchliche Mitarbeit in der öffentlichen Armenpflege. Die Neuanfänge einer eigenständigen kirchlichen Armenpflege*, in: Ders. (Hrsg.), *Caritas und soziale Dienste*, Freiburg u. a. 1997, S. 57-70.
- , *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert*, München u. a. 1971.
- Gavitt, Philipp, *Charity and Children in Renaissance Florence. The Ospedale degli Innocenti 1410-1536*, Ann Arbor 1990.
- Gebauer, Thomas/Trojanow, Ilija, *Hilfe? Hilfe! Wege aus der globalen Krise*, Frankfurt a. M. 2018.
- George, Abosede A., *Feminist Activism and Class Politics. The Example of the Lagos Girl Hawker Project*, in: *Women's Studies Quarterly* 36/3-4 (2007), S. 128-143.
- Geyer, Martin H./Paulmann, Johannes, *The Mechanics of Internationalism. An Introduction*, in: Dies. (Hrsg.), *The Mechanics of Internationalism. Culture, Society and Politics from the 1840s to the First World War*, Oxford und New York 2001, S. 1-26.
- Ghedini, Giacomo, *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa, vita e scritti di Daniele Sorur Pharim Den (1860-1900)*, Rom 2020.
- Ginzburg, Carlo, *Mikrogeschichte. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß*, in: Ders., *Faden und Fährten. Wahr, falsch, fiktiv*, Berlin 2013, S. 89-112.
- Glasman, Joël, *Humanitarianism and the Quantification of Human Needs. Minimal Humanity*, London und New York 2020.
- Glassford, Sarah Carlene, *Bearing the Burdens of their Elders. English-Canadian Children's First World War Red Cross Work and its Legacies*, in: *Études canadiennes/Canadian Studies* 80 (2016), S. 129-150.
- Glassman, Jonathon, *War of Words, War of Stones. Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar*, Bloomington und Indianapolis 2011.
- , *Racial Violence, Universal History, and Echoes of Abolition in Twentieth-Century Zanzibar*, in: Derek R. Peterson (Hrsg.), *Abolition and British Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic*, Athens 2010, S. 175-206.
- Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978.
- Graichen, Gisela/Gründer, Horst, *Deutsche Kolonien. Traum und Trauma*, Berlin 2007.
- Green, Abigail, *Humanitarianism in Nineteenth-Century Context. Religious, Gendered, National*, in: *The Historical Journal* 57 (2014), S. 1157-1175.
- , und Viaene, Vincent (Hrsg.), *Religious Internationals in the Modern World*, London 2012.
- Grewe, Bernd-Stefan u. a., *Freiburg und der Kolonialismus. Vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus*, Freiburg 2018.

- Grimes, Katie Walker, *Fugitive Saints. Catholicism and the Politics of Slavery*, Minneapolis 2017.
- Gross, Michael B., *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-century Germany*, Ann Arbor 2004.
- Gründer, Horst, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914*, Paderborn 1982.
- , »Gott will es«. Eine Kreuzzugsbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 28 (1977), S. 210-224.
- Gütl, Clemens (Hrsg.), »Adieu ihr lieben Schwarzen«. *Gesammelte Schriften des Tiroler Afrikamissionars Franz Mayr (1865-1914)*, Wien 2004.
- Habermas, Rebekka, *Colonies in the Countryside. Doing Mission in Imperial Germany*, in: *Journal of Social History* 50/3 (2017), S. 502-517.
- , und Hölzl, Richard (Hrsg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Göttingen 2014.
- Handlin Smith, Joanna, *The Art of Doing Good. Charity in Late Ming China*, Berkeley u. a. 2009.
- Hannig, Florian, *Am Anfang war Biafra. Humanitäre Hilfe in den USA und der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt a. M. und New York 2020.
- Harrington, Joel F., *The Unwanted Child. The Fate of Foundlings, Orphans, and Juvenile Criminals in Early Modern Germany*, Chicago 2009.
- Harrison, Henrietta, »A Penny for the Little Chinese«. *The French Holy Childhood Association in China, 1843-1951*, in: *American Historical Review* 113/1 (2008), S. 72-92.
- Hart, Janet, *Cracking the Code. Narrative and Political Mobilization in the Greek Resistance*, in: *Social Science History* 16/4 (1992), S. 631-668.
- Hattendorff, Claudia, *Augenzeugenschaft als Konzept. Konstruktionen von Wirklichkeit in Kunst und visueller Kultur seit 1800 – Zur Einführung*, in: Dies./Lisa Beißwanger (Hrsg.), *Augenzeugenschaft als Konzept. Konstruktionen von Wirklichkeit in Kunst und visueller Kultur seit 1800*, Bielefeld 2019, S. 11-32.
- Haustein, Jörg, *Islam in German East Africa, 1885-1918. A Genealogy of Colonial Religion*, Basingstoke 2023.
- , *Development as a Form of Religious Engineering? Religion and Secularity in Development Discourse*, in: *Religion* 51/1 (2021), S. 364-381.
- Heerten, Lasse, *The Biafran War and Postcolonial Humanitarianism. Spectacles of Suffering*, Cambridge 2017.
- Hermesen, Edmund, *Faktor Religion. Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln u. a. 2006.
- Herren, Madeleine, *Internationale Organisationen seit 1865. Eine Globalgeschichte der internationalen Ordnung*, Darmstadt 2009.
- Heywood, Colin, *A History of Childhood. Children and Childhood in the West from Medieval to Modern Times*, Cambridge 2001.
- , *Childhood in Modern Europe*, Cambridge und New York 2018.
- , Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Empire*, London u. a. 2014², S. 1-18.
- Heywood, Sophie, *Missionary Children. The French Holy Childhood Association in European Context, 1843-c.1914*, in: *European History Quarterly* 45/3 (2015), S. 446-466.
- Higonnet, Anne, *Picturing Childhood in the Modern West*, in: Paula Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the West*, London und New York, 2015, S. 296-312.
- Hilber, Marina, *Institutionalisierte Geburt. Eine Mikrogeschichte des Gebärsaals*, Bielefeld 2012.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Höller, Simone, *Das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland 1933-1945*, Paderborn u. a. 2009.
- Hölzl, Richard, *Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830-1960)*, Frankfurt a. M. und New York 2021.
- , »Mitleid« über große Distanz. Zur Fabrikation globaler Gefühle in Medien der katholischen Mission, 1890-1940, in: Rebekka Habermas/Ders. (Hrsg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u. a. 2014, S. 265-294.
- Hoffmann, Robert, *Die katholische Missionsbewegung in Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der deutschen Kolonialgeschichte*, in: Klaus J. Bade (Hrsg.), *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982, S. 29-50.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig, *Geselligkeit und Demokratie. Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich 1750-1914*, Göttingen 2003.
- Holzem, Andreas, *Social Welfare in Catholic Germany, 1850-1920*, in: Leen van Molle (Hrsg.), *Charity and Social Welfare. The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780-1920*, Leuven 2017, S. 193-220.
- Horstmann, Anne-Kathrin, Franz Karl Hespers. Domkapitular und Kolonialaktivist, in: Marianne Bechhaus-Gerst/Dies. (Hrsg.), *Köln und der deutsche Kolonialismus. Eine Spurensuche*, Köln u. a. 2013, S. 115-119.
- Houlihan, Patrick J., *Renovating Christian Charity. Global Catholicism, the Save the Children Fund, and Humanitarianism during the First World War*, in: *Past and Present* 250 (2021), S. 203-241.
- Hunt, Lynn, *Inventing Human Rights*, London 2007.
- Hynd, Stacey, *In/Visible Girls. ›Girl Soldiers‹, Gender and Humanitarianism in African Conflicts, c. 1955-2005*, in: Esther Möller u. a. (Hrsg.), *Gendering Global Humanitarianism. Practice, Politics and the Power of Representation*, London 2020, S. 255-279.
- Iriye, Akira, *Global Community. The Role of International Organizations in the Making of the Contemporary World*, Berkeley 2002.
- Jablonka, Ivan, *Social Welfare in the Western World and the Rights of Children*, in: Paula S. Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the Western World*, London und New York 2015², S. 380-399.
- Jalagin, Seija u. a., Introduction. Nordic Missions, Gender and Humanitarian Practices. From Evangelizing to Development, in: *Scandinavian Journal of History* 40/3 (2015), 285-297.
- Jenkins, Paul, *The Church Missionary Society and the Basel Mission. An Early Experiment in Inter-European Cooperation*, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Grand Rapids und Cambridge 2000, S. 43-65.
- , Was ist eine Missionsgesellschaft?, in: *Landeskirchliches Museum Ludwigsburg* (Hrsg.), *Der ferne Nächste. Bilder der Mission – Mission in Bildern 1860-1920*, Ludwigsburg 1996, S. 21-24.
- Jensz, Felicity, *Missionaries and Modernity. Education in the British Empire, 1830-1910*, Manchester 2022.
- , Hope and Pity. Depictions of Children in Five Decades of the *Evangelisch-Lutherische Missionsblatt*, 1860-1910, in: Judith Becker/Katharina Stornig (Hrsg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018, S. 259-281.
- , Origins of Missionary Periodicals. Form and Function of three Moravian Publications, in: *Journal of Religious History* 36 (2012), S. 234-255.
- , und Acke, Hanna (Hrsg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013.

- John, Angela V., Evelyn Sharp. *Rebel Woman, 1869-1955*, Manchester und New York 2009.
- Kaell, Hillary, *Christian Globalism at Home. Child Sponsorship in the United States*, Princeton 2020.
- , *The Holy Childhood Association on Earth and in Heaven. Catholic Globalism in Nineteenth-Century America*, in: *American Quarterly* 74, 4 (2020), S. 827-851.
- , *The Long History of Child Sponsorship, c. 1700-1950*, in: *Historical Research* Vol. 95, Nr. 267 (2022), S. 45-61.
- Kaiser, Jochen-Christoph, *Innere Mission und Diakonie*, in: Ursula Röper/Carola Jüllig (Hrsg.), *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998*, Berlin 1998, S. 14-43.
- Kapoor, Ilan, *Celebrity Humanitarianism. The Ideology of Global Charity*, London 2012.
- Kellow, Margaret M.R., *Hard Struggles of Doubt. Abolitionists and the Problem of Slave Redemption*, in: Richard Ashby Wilson/Richard D. Brown (Hrsg.), *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, Cambridge 2009, S. 118-139.
- Kerber-Ganse, Waltraut, *Die Menschenrechte des Kindes. Die UN-Kinderrechtskonvention und die Pädagogik von Janusz Korczak. Versuch einer Perspektivenverschränkung*, Opladen und Farmington Hills 2009.
- Kertzer, David I., *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, New York 1997.
- Khan, Daniel-Erasmus, *Das Rote Kreuz. Geschichte einer humanitären Weltbewegung*, München 2013.
- Kind-Kovács, Friederike, *The Heroes' Children. Rescuing the Great War's Orphans*, in: *Journal of Modern European History* 19/2 (2021), S. 183-205.
- , *The Great War, the Child's Body and the American Red Cross*, in: *European Review of History* 23/1-2 (2016), S. 33-62.
- , *Compassion for the Distant Other. Children's Hunger and Humanitarian Relief in the Aftermath of the Great War*, in: Beate Althammer u. a. (Hrsg.), *Rescuing the Vulnerable. Poverty, Welfare and Social Ties in Modern Europe*, New York 2016, S. 129-162.
- Kindermissionswerk/Die Sternsinger (Hrsg.), *Damit Kinder leben können. Die Geschichte des Kindermissionswerkes/Die Sternsinger*, Düsseldorf 2000.
- Klein, Martin, *Slavery and Colonial Rule in French West Afrika*, Cambridge und New York 1998.
- , *Children and Slavery in the Western Sudan*, in: Gwyn Campbell u. a. (Hrsg.), *Child Slaves in the Modern World*, Athens 2011, S. 124-139.
- Klose, Fabian, *»In the Cause of Humanity«. Eine Geschichte der humanitären Intervention im langen 19. Jahrhundert*, Göttingen 2019.
- , und Thulin, Mirjam (Hrsg.), *Humanity. A History of European Concepts in Practice from the 16th Century to the Present*, Göttingen 2016.
- Klose, Hans-Georg, *Presseausstellung und Zeitungswissenschaft. Die Kölner Pressa 1928 im Spannungsfeld von politischer Repräsentation und fachwissenschaftlicher Institutionalisierung*, in: Rüdiger vom Bruch/Otto B. Roegele (Hrsg.), *Von der Zeitungskunde zur Publizistik. Biographisch-institutionelle Stationen der deutschen Zeitungswissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1986, S. 197-233.
- Kölle, Veronika, *Kindernothilfe. Die Entfaltung einer Idee*, Moers 1986.
- Kollman, Paul V., *The Evangelization of Slaves and Catholic Origins in Eastern Africa*, Maryknoll 2005.
- Konrad, Franz-Michael, *Die nationalstaatliche Kindheit*, in: Meike S. Baader u. a. (Hrsg.), *Kindheiten in der Moderne. Eine Geschichte der Sorge*, Frankfurt a. M. und New York 2014, S. 97-123.
- , *»Sollen die Kinder der Armen erzogen werden?« Über einige ideengeschichtliche Hinter-*

Quellen- und Literaturverzeichnis

- gründe der öffentlichen Kleinkindererziehung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Sabine Hering/Wolfgang Schröer (Hrsg.), *Sorge um die Kinder. Beiträge zur Geschichte von Kindheit, Kindergarten und Kinderfürsorge*, Weinheim und München 2008, S. 25-38.
- Koonar, Catherine, *Using Child Labor to Save Souls. The Basel Mission in Colonial Ghana, 1855-1900*, in: *Atlantic Studies. Global Currents* 11/4 (2014), S. 536-554.
- Kössler, Till, *Neue Ansätze der historischen Kindheitsforschung*, in: *Neue Politische Literatur* 64 (2019), S. 537-558.
- Koven, Seth, *Dr. Barnardo's Artistic Fictions. Photography, Sexuality, and the Ragged Child in Victorian London*, in: *Radical History Review* 69 (1997), S. 6-45.
- , *Borderlands. Women, Voluntary Action, and Child Welfare in Britain, 1840 to 1914*, in: Ders./Sonya Michel, *Mothers of a New World. Maternalist Politics and the Origins of Welfare States*, New York und London 1993, S. 94-135.
- , und Michel, Sonya (Hrsg.), *Mothers of a New World. Maternalist Politics and the Origins of Welfare States*, New York und London 1993.
- Kühne-Thies, Rahel, *African Identity? Mother and Daughter between the Currents in Colonial West Africa*, in: *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 29/15 (2015), S. 49-67.
- Kunter, Katharina, *Diakonie and Protestantism in Germany, c. 1780-1920*, in: Leen van Molle (Hrsg.), *Charity and Social Welfare. The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780-1920*, Leuven 2017, S. 221-238.
- Küppers-Braun, Ute, *Gekauft im Namen des Herrn. Afrikanische Kindersklaven in europäischen Klöstern im 19. Jahrhundert*, Münster 2021.
- , P. Nicolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 105 (2011), S. 141-166.
- Laqua, Daniel, *The Tensions of Internationalism. Transnational Anti-Slavery in the 1880s and 1890s*, in: *The International History Review* 33/4 (2011), S. 705-726.
- Laqueur, Thomas, *Mourning, Pity and the Work of Narrative in the Making of »Humanity«*, in: Richard Ashby Wilson/Richard D. Brown, *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, Cambridge 2009, S. 31-57.
- , *Bodies, Details and the Humanitarian Narrative*, in: Lynn Hunt (Hrsg.), *The New Cultural History*, Berkeley und New York 1989, S. 176-204.
- Lassonde, Stephen, *Age, Schooling, and Development*, in: Paula Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the Western World*, London und New York 2015, S. 211-228.
- Lehmann, Karl, *Grußwort*, in: Günther Riße/Clemens A. Kathke (Hrsg.), *Diaspora. Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken*, Paderborn 1999, S. 17 f.
- Lentz, Sarah, *»Wer helfen kann, der helfe!« Deutsche SklavereigegnerInnen und die atlantische Abolitionsbewegung, 1780-1860*, Göttingen 2020.
- , *Abolitionists in the German Hinterland? Therese Huber and the Spread of Anti-slavery Sentiment in the German Territories in the Early Nineteenth Century*, in: Felix Brahm und Eve Rosenhaft (Hrsg.), *Slavery Hinterland. Transatlantic Slavery and Continental Europe, 1680-1850*, London 2016, S. 187-211.
- Li, Lillian M., *Fighting Famine in North China. State, Market and Environmental Decline 1690s-1990s*, Stanford 2007.
- Liedtke, Rainer/Weber, Klaus (Hrsg.), *Religion und Philanthropie in den europäischen Zivilgesellschaften. Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 2009.
- , *Einleitung*, in: Dies. (Hrsg.), *Religion und Philanthropie in den europäischen Zivilgesellschaften. Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 2009, S. 9-17.

- Lingelbach, Gabriele, Spenden und Sammeln. Der westdeutsche Spendenmarkt bis in die 1980er Jahre, Göttingen 2009.
- Little, Branden, A Child's Army of Millions. The American Junior Red Cross, in: Lissa Paul u. a. (Hrsg.), *Children's Literature and Culture of the First World War*, New York und London 2016, S. 283-300.
- Loder-Neuhold, Rebecca, *Crocodiles, Masks and Madonnas. Catholic Mission Museums in German-Speaking Europe*, Dissertation, Universität Uppsala 2019.
- Louro, Michele u. a., The League Against Imperialism. Lives and Afterlives, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *The League Against Imperialism. Lives and Afterlives*, Leiden 2020, S. 17-51.
- Lovejoy, Paul E./David, Richardson, Competing Markets for Male and Female Slaves. Slave Prices in the Interior of West Africa, 1780-1850, in: *International Journal of African Historical Studies* 28/2 (1995), S. 261-293.
- Luhmann, Niklas, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden 20187, S. 179-201.
- Lutkehaus, Nancy C., Missionary Maternalism. Gendered Images of the Holy Spirit Sisters in Colonial New Guinea, in: Mary Taylor Huber/Dies. (Hrsg.), *Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice*, Ann Arbor 1999, S. 207-235.
- Lüttgen, Magdalena, Die Elisabethvereine. Frauen im Dienst am Nächsten seit dem Jahre 1840, insbesondere in Rheinland und Westfalen, Siegburg 2003.
- Lynch, Gordon, Saving the Child for the Sake of the Nation. Moral Framing and the Civic, Moral and Religious Redemption of Children, in: *American Journal of Cultural Sociology* 2/2, S. 165-196.
- Mahood, Linda, *Feminism and Voluntary Action. Eglantyne Jebb and Save the Children, 1879-1928*, Basingstoke 2009.
- , und Satzewich, Vic, The Save the Children Fund and the Russian Famine of 1921-23. Claims and Counter-Claims about Feeding ›Bolshevik‹ Children, in: *Journal of Historical Sociology* 22/1 (2009), S. 55-83.
- Maksudyan, Nazan, Die bildliche Darstellung des missionarischen Erfolges im späten Osmanischen Reich. Ein Diskurs über Zivilität und Vorher-Nachher-Fotos, in: *Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 2 (2010), S. 52-54.
- Malkki, Liisa H., *The Need to Help. The Domestic Arts of International Humanitarianism*, Durham und London 2015.
- , Children, Humanity, and the Infantilization of Peace, in: Ilana Feldman/Miriam Ticktin (Hrsg.), *In the Name of Humanity. The Government of Threat and Care*, Durham 2010, S. 58-85.
- Marshall, Dominique, Usages de la notion de »droits des enfants« par les populations coloniales. La Conférence de l'enfance africaine de 1931, in: *Relations internationales* 161 (2015), S. 43-64.
- , International Child Saving, in: Paula Fass (Hrsg.), *The Routledge History of Childhood in the Western World*, Oxon und New York 2015, S. 469-490.
- , The Rise of Coordinated Action for Children in War and Peace. Experts at the League of Nations, 1924-1945, in: Davide Rodogno u. a. (Hrsg.), *Shaping the Transnational Sphere. Transnational Networks of Experts and Organizations (c. 1850-1930)*, Oxford und New York 2014, S. 82-107.
- , Children's Rights in Imperial Political Cultures. Missionary and Humanitarian Contributions to the Conference on the African Child of 1931, in: *International Journal of Children's Rights* 12 (2004), S. 273-318.
- , Peace, War and the Popularity of Children's Rights in Public Opinion, 1919-1959. The

- League of Nations, the United Nations and the Save the Children International Union, in: James Marten (Hrsg.), *Children and War. An Anthology*, New York 2002, S. 184-199.
- , *The Construction of Children as an Object of International Relations. The Declaration of Children's Rights and the Child Welfare Committee of League of Nations, 1900-1924*, in: *The International Journal of Children's Rights* 7 (1999), S. 103-147.
- Martin, Guy, *African Political Thought*, New York 2012.
- Martín Moruno, Dolores u. a., *Feminist Perspectives on the History of Humanitarian Relief (1870-1945)*, in: *Medicine, Conflict, and Survival* 36/1 (2020), S. 2-18.
- , *A Female Genealogy of Humanitarian Action. Compassion as a Practice in the Work of Josephine Butler, Florence Nightingale and Sarah Monod*, in: *Medicine, Conflict, and Survival* 36/1 (2020), S. 19-40.
- Martínez, Samuel/Libal, Kathryn, *Introduction. The Gender of Humanitarian Narrative*, in: *Humanity* 2 (2011), S. 161-170.
- Maß, Sandra, *Kinderstube des Kapitalismus? Monetäre Erziehung im 18. und 19. Jahrhundert*, Oldenburg 2018.
- Maul, Daniel, *The Politics of Service. US-amerikanische Quäker und internationale humanitäre Hilfe 1917-1945*, Berlin 2022.
- Maurer, Catherine, *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland*, Freiburg 2008.
- Maynes, Mary Joe, *Schooling for the People. Comparative Local Studies of Schooling History in France and Germany, 1750-1850*, New York und London, 1985.
- McEwan, Dorothea, *A Catholic Sudan. Dream, Mission, Reality. A Study of the Roman Catholic Mission to Central Africa and its Protection by the Hapsburg Empire from 1846 to 1900 (1914)*, Rom 1997.
- McLean, Alick, *Architektur der Frührenaissance in Florenz und Mittelitalien*, in: Rolf Toman (Hrsg.), *Die Kunst der italienischen Renaissance. Architektur, Skulptur, Malerei, Zeichnung*, Köln 1994, S. 98-129.
- Meiwes, Relinde, *»Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. und New York 2000.
- Miers, Suzanne, *Britain and the Ending of the Slave Trade*, New York 1975.
- , *Slavery. A Question of Definition?*, in: *Slavery & Abolition* 24/2 (2003), S. 1-16.
- , *The Brussels Conference of 1889-1890. The Place of the Slave Trade in the Policies of Great Britain and Germany*, in: Prosser Gifford/W.M. Roger Louis (Hrsg.), *Britain and Germany in Africa. Imperial Rivalry and Colonial Rule*, New Haven und London 1967, S. 83-118.
- Miller, Carol, *»Geneva – the Key to Equality«. Inter-War Feminists and the League of Nations*, in: *Women History Review* 3/2 (1994), S. 219-245.
- Miller, Jon, *Missionary Zeal and Institutional Control. Organizational Contradictions in the Basel Mission on the Gold Coast, 1828-1917*, Grand Rapids und Cambridge 2003.
- Möller, Esther u. a., *Gendering Twentieth-Century Humanitarianism. An Introduction*, in: Dies. (Hrsg.), *Gendering Global Humanitarianism. Practice, Politics and the Power of Representation during the Twentieth Century*, London 2020, S. 1-32.
- Morris, Jennifer M., *The Origins of UNICEF, 1946-1953*, Lanham u. a. 2015.
- Morrison, Hugh, *Protestant Children, Missions and Education in the British World*, Leiden 2021.
- Mowafi, Reda, *Slavery, Slave Trade and Abolition Attempts in Egypt and the Sudan 1820-1882*, Malmö 1981.
- Mudimbe, Valentin-Yves, *The Idea of Africa*, Bloomington und Indiana 1994.

- Müller, C. Wolfgang, *Helfen und Erziehen. Soziale Arbeit im 20. Jahrhundert*, Weinheim und München 2008².
- Müller, Guido/Herres, Jürgen, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Aachen, die westlichen Rheinlande und die Revolution 1848/49*, Aachen 2000, S. 7-15.
- Müller-Funk, Wolfgang, *Architecture of Modern Culture. Towards a Narrative Cultural Theory*, Berlin 2012.
- Mulley, Clare, *The Woman Who Saved the Children. A Biography of Eglantyne Jebb, Founder of Save the Children*, Oxford 2009.
- Murdoch, Lydia, *Imagined Orphans. Poor Families, Child Welfare, and Contested Citizenship in London*, New Brunswick 2006.
- Neumann, Bernhard, *Solidarität und Glaubenszeugnis. Schwerpunkte im Wirken der Akademischen Bonifatius-Einigung*, in: Günther Riße/Clemens A. Kathke (Hrsg.), *Diaspora. Zeugnis von Christen für Christen. 150 Jahre Bonifatiuswerk der Deutschen Katholiken*, Paderborn 1999, S. 63-84.
- Nikkel, Marc, Daniel Sorur Farim Deng. »Comboni's Adoptive Son«, in: Andrew C. Wheller (Hrsg.), *Announcing the Light. Sudanese Witnesses to the Gospel*, Limuru 1998, S. 43-45.
- Nünning, Ansgar/Nünning, Vera, *Worldmaking as a Model for the Study of Culture. Theoretical Frameworks, Epistemological Underpinnings*, New Horizons, in: Dies. u. a. (Hrsg.), *Cultural Ways of Worldmaking. Media and Narratives*, Berlin und New York 2010, S. 1-25.
- Osterhammel, Jürgen, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*, München 2000.
- , *Die Flughöhe der Adler. Historische Essays zur globalen Gegenwart*, München 2017.
- Owzar, Armin, *Erziehung zur Ebenbürtigkeit? Ostafrikanische Schülerinnen und Schüler auf und in Menschenbildern evangelischer Missionare um 1900*, in: Judith Becker/Katharina Stornig (Hrsg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt*, Göttingen 2018, S. 207-231.
- , *The Image of Islam in German Missionary Periodicals*, in: Felicity Jenz/Hanna Acke (Hrsg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013, S. 133-150.
- Papst, Martin, *Mission und Kolonialpolitik. Die Norddeutsche Missionsgesellschaft an der Goldküste und in Togo*, München 1988.
- Parfait, Claire, *The Publishing History of Uncle Tom's Cabin, 1852-2002*, Aldershot und Burlington 2007.
- Pasture, Patrick, *Beyond the Feminization Thesis. Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in: Jan Art/Ders. (Hrsg.), *Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2013, S. 7-34.
- Patenaude, Bertrand M., *The Big Show in Bololand. The American Relief Expedition to Soviet Russia in the Famine of 1921*, Stanford 2002.
- Paulmann, Johannes, (Hrsg.), *Humanitarianism and Media. 1900 to the Present*, Oxford und New York 2019.
- , *The Dilemmas of Humanitarian Aid. Historical Perspectives*, in: Ders. (Hrsg.), *Dilemmas of Humanitarian Aid in the Twentieth Century*, Oxford 2016, S. 1-31.
- , *Conjunctures in the History of International Humanitarian Aid during the Twentieth Century*, in: *Humanity. An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 4/2 (2013), 215-238.
- Pavlakis, Dean, *British Humanitarianism and the Congo Reform Movement, 1896-1913*, Oxon und New York 2015.
- Pedersen, Susan, *The Guardians. The League of Nations and the Crisis of Empire*, Oxford und New York 2018².

- Peterson, Derek R., Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *Abolition and British Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic*, Athens 2010, S. 1-37.
- Pohlig, Matthias, Vom Besonderen zum Allgemeinen? Die Fallstudie als geschichtstheoretisches Problem, in: *Historische Zeitschrift* 297/2 (2013), S. 297-319.
- Priesching, Nicole, *Sklaverei in der frühen Neuzeit*, Darmstadt 2014.
- , *Von Menschenfängern und Menschenfischern. Sklaverei und Loskauf im Kirchenstaat des 16.-18. Jahrhunderts*, Hildesheim u. a. 2012.
- Prudhomme, Claude, *L'argent des missions et les enjeux du pouvoir*, in: Michel Aubrun u. a. (Hrsg.), *Entre idéal et réalité. Actes du colloque international d'Histoire Finances et religion du Moyen-Âge à l'époque contemporaine*, Clermont-Ferrand 1994, S. 367-387.
- Przyrembel, Alexandra, *Der Missionar Johann Hinrich Wichern, die Sünde und das unabänderliche Elend der städtischen Unterschichten um 1850*, in: *Werkstatt Geschichte* 57 (2011), S. 53-67.
- Quataert, Jean H., *Staging Philanthropy. Patriotic Women and the National Imagination*, Ann Arbor 2001.
- Radke, Katrin, *Die Entgrenzung der Solidarität. Hilfe in einer globalisierten Welt*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 21 (2008), S. 27-32.
- Raphael-Hernandez, Heike/Wiegink, Pia (Hrsg.), *German Entanglements in Transatlantic Slavery*, London und New York 2019.
- Ratschiller, Linda/Werjen, Karolin (Hrsg.), *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*, Köln 2018.
- Reder, Klaus, *Missionssammeldosen. Eine sachvolkskundliche Betrachtung der sogenannten Nickneger*, in: Heidrun Alzheimer u. a. (Hrsg.), *Bilder – Sachen – Mentalitäten. Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften*, Regensburg 2010, S. 413-606.
- Reese, William J., *Education*, in: Joseph M. Hawes/N. Ray Hiner (Hrsg.), *A Cultural History of Childhood and Family in the Modern Age*, London u. a. 2014², S. 99-116.
- Reeves, Caroline, *Developing the Humanitarian Image in late Nineteenth and Early Twentieth-Century China*, in: Heide Fehrenbach/Davide Rodogno (Hrsg.), *Humanitarian Photography. A History*, Cambridge und New York 2015, S. 115-139.
- Ressel, Magnus, *Zwischen Sklavenkassen und Türkenpässen. Nordeuropa und die Barbaresken in der frühen Neuzeit*, Berlin 2012.
- Ribi Forclaz, Amalia, *Humanitarian Imperialism. The Politics of Anti-Slavery Activism, 1880-1940*, Oxford 2015.
- Rippe, Christoph, ›Ein Spaziergang mit der Kamera‹. Fotografien der Mariannhiller Mission in Natal zwischen Augenzeugenschaft und intentionalem Bildprogramm, in: Judith Becker/Katharina Stornig (Hrsg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018, S. 65-89.
- Roberts, Richard/Miers, Suzanne, *The End of Slavery in Africa*, in: Dies. (Hrsg.), *The End of Slavery in Africa*, Madison 1988, S. 3-68.
- Robertson, Claire/Klein, Martin, *Women's Importance in African Slave Systems*, in: Dies. (Hrsg.), *Women and Slavery in Africa*, Madison 1983, S. 3-25.
- Roddy, Sarah u. a., *The Charity Market and Humanitarianism in Britain, 1870-1912*, London u. a. 2019.
- Rohrbacher, Peter, *Franz Xaver Logwit-lo-Ladú (1848-1866). Seine Bedeutung als afrikanische Gewährsperson in der Frühphase der österreichischen Afrikanistik*, in: Michel Espagne u. a. (Hrsg.), *Afrikanische Deutschland-Studien und deutsche Afrikanistik. Ein Spiegelbild*, Würzburg 2014, S. 49-74.
- Roman, Nicoleta, Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Orphans and Abandoned Children in European History. Sixteenth to Twentieth Centuries*, London und New York 2018, S. 1-25.

- Rupp, Leila J., *Worlds of Women. The Making of an International Women's Movement*, Princeton, 1997.
- Salvatici, Silvia, *A History of Humanitarianism. In the Name of Others*, Manchester 2019.
- Sanchez-Eppler, Karen, *Raising Empires like Children. Race, Nation, and Religious Education*, in: *American Literary History* 8/3 (1996), S. 399-425.
- Sandin, Bengt, *Education*, in: Colin Heywood (Hrsg.), *A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Empire*, London u. a. 2014², S. 91-110.
- Sauer, Walter, *Katholisches Vereinswesen in Wien. Zur Geschichte des christlichsozial-konservativen Lagers vor 1914*, Salzburg 1980.
- , »Mohrenmädchen« in Bludenz, 1855-1858, in: *Montfort* 46 (2003), S. 293-300.
- , Schwarz-Gelb in Afrika. Habsburgermonarchie und koloniale Frage, in: Ders. (Hrsg.), *k. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika*, Wien u. a. 2002, S. 17-78.
- Sawitzki, Sonja, *Ho/Wegbe. Die Etablierung einer Missionsstation in West-Afrika*, Bremen 2002.
- Schotters, Frederike, *Mission und Geld. Wie das *Ceuvre de la Propagation de la Foi* seine Mittel verteilte*, in: *WerkstattGeschichte* 88/2 (2023), S. 29-42.
- Schürer-Ries, Anke, *Die Sammlerinnen und Sammler für die Basler Mission*, in: Christine Christ-von Wedel/Thomas K. Kuhn (Hrsg.), *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815-2015*, Basel 2015, S. 99.
- Schütze, Yvonne, *Die gute Mutter. Zur Geschichte des normativen Musters »Mutterliebe«*, Bielefeld 1986.
- Seichter, Sabine, *Erziehung an der Mutterbrust. Eine kritische Kulturgeschichte des Stillens*, Weinheim 2014.
- Sheller, Mimi, *Bleeding Humanity and Gendered Embodiments. From Antislavery Sugar Boycotts to Ethical Consumers*, in: *Humanity* 2/2 (2011), S. 171-192.
- Simons, Konrad, *Missio. Die Geschichte einer Bewegung*, Aachen 1983.
- Sliwinski, Sharon, *Human Rights in Camera*, Chicago 2011.
- Sontag, Susan, *Über Fotografie*, Frankfurt a. M. 2010¹⁹.
- Speitkamp, Winfried, *Deutsche Kolonialgeschichte*, Ditzingen 2005.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak?*, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hrsg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana 1988, S. 271-331.
- Stamatov, Peter, *The Origins of Global Humanitarianism. Religion, Empires, and Advocacy*, Cambridge 2013.
- Stanley, Brian, *Christian Missions, Antislavery and the Claims of Humanity*, in: Sheridan Gilley/Ders. (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity* 8. *World Christianities c. 1815-c. 1914*, Cambridge und New York 2006, S. 443-457.
- , *Missionary Regiments for Immanuel's Service. Juvenile Missionary Organization in English Sunday Schools, 1841-1865*, in: Diana Wood (Hrsg.), *The Church and Childhood*, Oxford 1994, S. 391-403.
- Stornig, Katharina, »Afrikanische Kinder« im internationalen Fokus. Personen, Netzwerke und Visionen auf der International Conference on African Children (1931), in: Arvid Schors/Fabian Klose (Hrsg.), *Wie schreibt man Internationale Geschichte? Empirische Vermessungen zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. und New York 2023, S. 265-286.
- , »Don't You Take Pity on Your Little Brothers and Sisters in China?«. *Missionary Literature for Children and the Distribution of Relational Knowledge in Imperial Germany*, in: Simone Lässig/Andreas Weiß (Hrsg.), *The World of Children. Foreign Cultures in Nineteenth-Century German Education and Entertainment*, Oxford und New York 2020, S. 182-199.

- , Frauen, Kirche und transnationales Engagement in geschlechtergeschichtlicher Perspektive, in: Andreas Henkelmann u. a. (Hrsg.), *Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten*, Münster 2019, S. 101-122.
- , Humanitäre Bildpraktiken? Zur Visualisierung von menschlichem Leid, Not und Hilfe in Missionszeitschriften, in: Judith Becker/Dies. (Hrsg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018, S. 329-358.
- , Catholic Missionary Associations and the Saving of African Child Slaves in Nineteenth-Century Germany, in: *Atlantic Studies* 14/4 (2017), S. 519-542.
- , Between Christian Solidarity and Human Solidarity. Humanity and the Mobilisation of Aid for Distant Children in Catholic Europe in the Long Nineteenth Century, in: Fabian Klose/Mirjam Thulin (Hrsg.), *Humanity. A History of European Concepts in Practice from the Sixteenth Century to the Present*, Göttingen 2016, S. 249-266.
- , Authentifizierung kultureller Begegnungen durch Fotografie, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 66/2 (2016), S. 207-228.
- Stornig, Katharina/Wolf, Katharina, Parenthood as Aid. ›Fathers‹, ›Mothers‹ and International Child Welfare from the Late 1940s to the 1970s, in: Esther Moller u. a. (Hrsg.), *Gendering Global Humanitarianism. Practice, Politics and the Power of Representation during the Twentieth Century*, London 2020, S. 221-254.
- Sulzbacher, Christine, Beten – dienen – unterhalten. Zur Funktionalisierung von Afrikanern und Afrikanerinnen im 19. Jahrhundert in Österreich, in: Walter Sauer (Hrsg.), *Von Soliman zu Omofuma. Afrikanische Diaspora in Österreich. 17. bis 20. Jahrhundert*, Innsbruck u. a. 2007, S. 99-128.
- Suski, Laura, Children, Suffering, and the Humanitarian Appeal, in: Richard Ashby Wilson/Richard D. Brown (Hrsg.), *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, New York 2009, S. 202-222.
- Süß, Dietmar, Den Kapitalismus bearbeiten. Solidarität, ›Dritte-Welt-Bewegung‹ und der Kampf gegen den ›Neoliberalismus‹ seit den 1970er Jahren, in: Thomas Kroll/Bettina Severin-Barboutie (Hrsg.), *Wider den Kapitalismus. Antikapitalismen in der Moderne*, Frankfurt a. M. und New York 2021, S. 159-184.
- Swartz, Rebecca, Education and Empire. Children, Race and Humanitarianism in the British Settler Colonies, 1833-1880, London 2019.
- Taithe, Bertrand, Pyrrhic Victories? French Catholic Missionaries, Modern Expertise, and Secularizing Technologies, in: Michael Barnett/Janice Gross Stein (Hrsg.), *Sacred Aid. Faith and Humanitarianism*, Oxford und New York 2012, S. 166-187.
- , Missionary Militarism? The Armed Brothers of the Sahara and Léopold Joubert in the Congo, in: Owen White/James P. Daughton (Hrsg.), *In God's Empire. French Missionaries and the Modern World*, Oxford und New York 2012, S. 129-144.
- Theisen, Johannes, Das katholische Milieu und der Kolonialismus, in: Bernd Stefan Grewe u. a., *Freiburg und der Kolonialismus. Vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus*, Freiburg 2018, S. 81-105.
- Tol, Deanne van, The Women of Kenya Speak. Imperial Activism and Settler Society, c.1930, in: *Journal of British Studies* 54/2 (2015), S. 433-456.
- Toledano, Ehud R., Models of Global Enslavement, in: Stephan Conerman/Gül Sen (Hrsg.), *Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire*, Göttingen 2020, S. 31-51.
- Treins, Kathrin, »Wie beschämt der Eifer der katholischen Landsleute uns evangelische Deutsche!« Der Evangelische Afrika-Verein in Köln, in: Marianne Bechhaus-Gerst/Anne-Kathrin Horstmann (Hrsg.), *Köln und der deutsche Kolonialismus. Eine Spurensuche*, Köln u. a. 2013, S. 121-124.

- Troutt Powell, Eve M., *Tell This in My Memory. Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, Stanford 2012.
- , *A Different Shade of Colonialism. Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*, Berkeley 2003.
- Twum-Danso Imoh, Afua, *From the Singular to the Plural. Exploring Diversities in contemporary Childhoods in Sub-Saharan Africa*, in: *Childhood* 23/3 (2016), S. 455-468.
- Tyrell, Hartmann, *Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen*, in: Artur Bogner u. a. (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, S. 13-134.
- Unger, Corinna R., *International Development. A Postwar History*, London u. a. 2018.
- Uprichard, Emma, *Children as ›Being and Becomings‹. Children, Childhood and Temporality*, in: *Children & Society* 22 (2008), S. 303-313.
- Ustorf, Werner, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989.
- Vallgård, Karen, *Imperial Childhoods and Christian Mission. Education and Emotions in South India and Denmark*, Basingstoke 2014.
- Van Molle, Leen (Hrsg.), *Charity and Social Welfare. The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780-1920*, Leuven 2017.
- Vassas, Claudine, *Alte Juden und junge Christen*, in: Doris Bühler-Niederberger (Hrsg.), *Die Macht der Unschuld. Das Kind als Chiffre*, Wiesbaden 2005, S. 23-60.
- Verdeil, Chantal, *Missions, Charity, and Humanitarian Action in the Levant (19th-20th Century)*, in: Inger Marie Okkenhaug/Karène Sanchez Summerer (Hrsg.), *Christian Missions and Humanitarianism in The Middle East, 1850-1950*, Leiden 2020, S. 21-37.
- Vermehren, Isa, *Auguste von Sartorius (1830-1895)*, in: Elisabeth Fischer-Holz (Hrsg.), *Anruf und Antwort. Bedeutende Frauen aus dem Dreiländereck*, Aachen 1991, S. 89-117.
- Viaene, Vincent, *Professionalism or Proselytism? Catholic ›Internationalists‹ in the Nineteenth Century*, in: Davide Rodogno u. a. (Hrsg.), *Shaping the Transnational Sphere. Experts, Networks and Issues from the 1840s to the 1930s*, London and New York 2014, S. 23-43.
- , *Nineteenth-Century Catholic Internationalism and its Predecessors*, in: Abigail Green/Ders. (Hrsg.), *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, Basingstoke und New York 2012, S. 82-110.
- , *International History, Religious History, Catholic History. Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)*, in: *European History Quarterly* 38/4 (2008), S. 578-607.
- Vos, Jelmer, *Child Slaves and Freemen at the Spiritan Mission in Soyo, 1880-1885*, in: *Journal of Family History* 35/1 (2010), S. 71-90.
- Vössing, Michael, *Humanitäre Hilfe und Interessenpolitik. Westdeutsches Engagement für Vietnam in den 1960er und 1970er Jahren*, Göttingen 2018.
- Waddington, Keir, *›Not for Ourselves, but for Others‹. Die Rhetorik der Wohltätigkeit und der sozialen Zurschaustellung*, in: Rainer Liedtke/Klaus Weber (Hrsg.), *Religion und Philanthropie in den europäischen Zivilgesellschaften. Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 2009, S. 55-71.
- Ward, Kevin, *Introduction*, in: Ders./Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Richmond 2000, S. 1-12.
- Wark, McKenzie, *Fresh Maimed Babies. The Uses of Innocence*, in: *Transition* 65 (1995), S. 36-47.
- Waterstradt, Désirée, *Von der Elternzentrierung zur Kindzentrierung. Elternschaft in einer Gesellschaft der Individuen*, in: Stefanie Ernst/Hermann Korte (Hrsg.), *Gesellschaftsprozesse und individuelle Praxis. Öffentliche Vorlesungsreihe zur Erinnerung an Norbert Elias' Gastprofessur in Münster vor 50 Jahren*, Wiesbaden 2017, S. 127-142.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Weichlein, Siegfried, Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert, in: Gisela Fleckenstein/Joachim Schmiedl (Hrsg.), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005, S. 93-109.
- Wiegink, Pia, Antislavery Discourses in Nineteenth-Century German American Women's Fiction, in: *Atlantic Studies. Global Currents* 14/4 (2017), S. 476-496.
- Wieters, Heike, *The NGO CARE and Food Aid from America, 1945-80. »Showered with Kindness?«*, Manchester 2017.
- Wilson, Richard Ashby/Brown, Richard D. (Hrsg.), *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, Cambridge und New York 2009.
- , Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, Cambridge und New York 2009, S. 1-28.
- Winkler, Martina, *Kindheitsgeschichte. Eine Einführung*, Göttingen 2017.
- Wirz, Albert/Eckert, Andreas, *The Scramble for Africa. Icon and Idiom of Modernity*, in: Oliver Pétré Grenouilleau (Hrsg.), *From Slave Trade to Empire. Europe and the Colonisation of Black Africa 1780-1880*, London 2004, S. 133-153.
- Witkowski, Gregory/Bauerkämper, Arnd (Hrsg.), *German Philanthropy in Transatlantic Perspective. Perceptions, Exchanges and Transfers since the Early Twentieth Century*, Cham 2016.
- Wollons, Roberta Lyn (Hrsg.), *Kindergartens and Cultures. The Global Diffusion of an Idea*, New Haven 2000.
- Yeophantong, Pichamon, *Understanding Humanitarian Action in East and Southeast Asia. A Historical Perspective*, HPG Working Paper, London 2014.
- Zahra, Tara, *The Lost Children. Reconstructing Europe's Families after World War II*, Cambridge und London 2011.
- Zelizer, Viviana A., *Pricing the Priceless Child. The Changing Social Value of Children*, New York 1985.
- Zimmermann, Susan, *GrenzÜberschreitungen. Internationale Netzwerke, Organisationen, Bewegungen und die Politik der globalen Ungleichheit vom 17. bis zum 21. Jahrhundert*, Wien 2010.
- Zunker, Maria Magdalena, *Drei »arme Mohrenkinder« in der Benediktinerinnenabtei St. Walburg Eichstätt. Eine Spurensuche*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 114 (2003), S. 481-532.

4. Sonstiges

- Adichie, Chimamanda Ngozi, *The Danger of a Single Story*, TED-Talk, in: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story [20. 4. 2022].
- Agstner, Rudolf, Schreiner, Gustav Frh. von (1821-1886), *Diplomat*, in: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950*, Band 11 (1999), S. 207.
- Benedict XV., Paterno Iam Diu. *Encyclical of Pope Benedict XV on the Children of Central Europe to the Patriarchs, Primates, Archbishops, Bishops, and other Ordinaries in Peace and Communion with the Holy See*, 24. 11. 1919, in: http://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_24111919_paterno-iam-diu.html [26. 4. 2020].
- , Annus Iam Plenus. *Encyclical of Pope Benedict XV on Children of Central Europe to the Patriarch, Primates, Archbishops, Bishops, and other local Ordinaries in Peace and Communion with the Apostolic See*, 1. 12. 1920, in: <https://www.vatican.va/content/>

- benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01121920_annus-iam-plenus.pdf [26. 4. 2020].
- Doctors Without Borders, What do you see?, Video, Doctors Without Borders, <https://www.youtube.com/watch?v=mE-qF9HoCG8> [26. 7. 2023].
- Ehmer, Hermann, Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, Karl Fürst zu, in: Neue Deutsche Biographie 15 (1987), S. 99 f., in: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117187372.html> [4. 4. 2020].
- Gregory, Hynes, Defense of the Realm Act (DORA), in: 1914-1918-online. International Encyclopedia of the First World War, https://encyclopedia.1914-1918-online.net/pdf/1914-1918-Online-defence_of_the_realm_act_dora-2017-10-10.pdf, [30. 10. 2020].
- Heimbach-Steins, Marianne, Jaricot, Marie-Pauline, in: Lexikon für Theologie und Kirchengeschichte Bd. 5, Freiburg u. a. 1996, S. 757.
- Leo XIII., In Plurimis. Lettera Enciclica di Sua Santità Leone PP. XIII, 5. 5. 1888, in: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html [26. 2. 2020].
- , Catholicae Ecclesiae. Encyclical of Pope Leo XIII. on Slavery in the Missions, 20. 11. 1890, in: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20111890_catholicae-ecclesiae.html [18. 3. 2020].
- Loidl, F., Schöpfleuthner, Anton, in: Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950, DOI:10.1553/oxoo28450e
- Nauer, Heinz, Benziger, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 10. 12. 2019. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/025035/2019-12-10/> [1. 4. 2022].
- O. A., Lorenz Werthmann, in: Eckhard Hansen/Florian Tennstedt (Hrsg.), Biographisches Lexikon zur Geschichte der Deutschen Sozialpolitik 1871 bis 1945 (Band 1), Kassel 2010, S. 171.
- Pabinger, Daniele, Oberin hebt Bilderschatz aus Afrika, in: Salzburger Nachrichten, E-Paper, 1. 6. 2023, <https://www.sn.at/salzburg/kultur/missionshaus-maria-sorg-oberin-hebt-bilderschatz-aus-afrika-139679689>.
- Simon, Hans-Ulrich, Kessler, Harry Graf von, in: Neue Deutsche Biographie 11 (1977), S. 545-546 [Onlinefassung], URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118561685.html> [30. 5. 2021].
- Stasiewski, Bernhard, Ledóchowski, Mieczysław Graf, in: Neue Deutsche Biographie 14 (1985), S. 45 f., in: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd119066459.html> [13. 3. 2020].
- Werbesendung von Plan International Deutschland e. V., Hamburg, Winter 2022.
- White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten, Dokumentarfilm von Carolin Philipp/Timo Kiesel, 2011, <https://www.whitecharity.de/de/home/> [26. 2. 2020].

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Gesamteinnahmen des *Werks der Heiligen Kindheit*, 1843-1903 (Daten basierend auf: Bernard Arens, Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg 1922, S. 74).
- Abb. 2: Einnahmen der wichtigsten Geberländer im *Werk der Heiligen Kindheit*, 1843-1903 (Daten basierend auf: Bernard Arens, Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg 1922, S. 74).
- Abb. 3: Einnahmen im *Werk der Heiligen Kindheit*, französische und deutsche Niederlassungen, 1903-1914 (Daten basierend auf: Bernard Arens, Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg 1922, S. 75).
- Abb. 4: Mitgliedskarte des *Werks der Heiligen Kindheit*, Aachen (Privatsammlung Katharina Stornig).
- Abb. 5: Mitgliedskarte des *Werks der Heiligen Kindheit*, Italien (Privatsammlung Katharina Stornig).
- Abb. 6: Titelseite der Zeitschrift »Die Weltmission der katholischen Kirche«, 1936.
- Abb. 7: Flugblatt *Evangelischer Afrika-Verein* (HZAN, La 140, Bü 219, Zweites Flugblatt des Evangelischen Afrika-Vereins, Rheinischer Verband, Koblenz, S. 3).
- Abb. 8: Flugblatt *Evangelischer Afrika-Verein* (HZAN, La 140, Bü 219, Zweites Flugblatt des Evangelischen Afrika-Vereins, Rheinischer Verband, Koblenz, S. 4).
- Abb. 9-13: Designierte Spendenzwecke in der *St. Petrus Claver Sodalität* (Daten basierend auf den Jahresberichten an die Propaganda Fide: APF, N. S., Vol. 340 Bl. 804-810; Vol. 427, Bl. 185-192; Vol. 484, Bl. 173-184; Vol. 540, Bl. 168-180 und Vol 586, Bl. 457-473).
- Abb. 14 u. 15: Titelseite der Zeitschrift »Das N[...]kind«, 1917 und 1929.
- Abb. 16: »Kipili«, »Kleine Afrika-Bibliothek« 7/6 (1900), S. 171.
- Abb. 17: »Befreite Sklavenkinder«, »Kleine Afrika-Bibliothek« 7/6 (1900), S. 176.
- Abb. 18: »Kleine Afrika-Bibliothek« 7/6 (1900), S. 162.
- Abb. 19: Gruppenfoto, International Conference on African Children, 1931. (Archiv missio e. V. Aachen, A – 985).
- Abb. 20: Logo der SCIU, Titelseite »The Record of the Save the Children Fund« (i. I. 1922).
- Abb. 21: Japhet, »The Record of the Save the Children Fund« (i. 2. 1921), S. 96.
- Abb. 22: Spendenbehältnis des *Päpstlichen Missionswerks der Kinder* in Deutschland, ca. 1970 (Archiv Kindermissionswerk »Die Sternsinger«, Aachen).