

Historisches Seminar der Universität Zürich, Master in Applied History

Betreuer: PD Dr. Sven Trakulhun



Auftrag und Widerstand einer Missionshebamme

Else Herwig, die Hakka und das Basler Missionsspital

Südchina 1909 - 1921

Masterarbeit - 1.2.2019

Christa Miranda, Rainstrasse 85, 8038 Zürich, 079 358 54 89, christa.miranda@bluewin.ch

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	5
1.1.	Themen und Fragestellung	5
1.2.	Quellenauswahl	6
1.3.	Zugänge und methodisches Vorgehen	7
1.4.	Forschungsstand zur Basler Mission (BM) in China und zur <i>medical mission</i>	9
1.5.	Quellenprobleme und Materialität	10
1.6.	Aufbau	11
1.7.	Bemerkung zur Wiedergabe chinesischer Namen	12
2.	Die Missionshebamme Else Herwig	13
2.1.	Biographische Skizze	13
2.2.	Zentrale Quellen: Analyse und Interpretation	18
2.2.1.	Herwigs Entlassungsgesuch	19
2.2.2.	Reaktion der Vorgesetzten	21
2.2.3.	Herwigs Bericht „Gebetsanhörung bei Heiden“	24
2.2.4.	Reaktion auf „Gebetsanhörung...“	25
3.	Das Deji-Hospital in Jiayingzhou/Meixian 1896 – 1951	25
3.1.	Wachstum	27
3.2.	Ziele	28
3.3.	Politische Konflikte und Sinisierung	29
4.	Die Hakka in Nordost-Guangdong	31
4.1.	Taiping-Rebellion, Reformen, Revolution	32
4.2.	Religion und soziale Ordnung	33
4.3.	Hakka-Frauen	35
5.	Exkurs I: Südchina und die protestantische Mission zwischen 1850 und 1920	36
5.1.	Niedergang der Qing-Dynastie	36
5.2.	Strümpfe und Opium: der Traum vom chinesischen Markt	36
5.3.	Das Ende des Kaiserreiches	37
5.4.	Die Anfänge der protestantische Mission	38
5.5.	Karl Gützlaff	39
5.6.	Missionsmethoden und Indigenisierungsstrategien	40
6.	Exkurs II: Kranke Seelen oder kranke Körper heilen? Missionsmedizin in China	42
6.1.	Zum Begriff der Missionsmedizin	42
6.2.	Nicht der <i>erste</i> Missionsarzt: Peter Parker	44
6.3.	Weitere Entwicklung	45

7.	Exkurs III: Pietismus und Erweckungsbewegung als Ursuppe der BM	46
	7.1. Pietistische Frömmigkeitspraxis zwischen Individualität und Disziplin	46
	7.2. Von pietistischen Selbstzeugnisse und <i>Modellbiographien</i> zur Missionspublizistik	47
	7.3. Bewegung oder Organisation? Verhältnis zu Institution, Amtskirche und Obrigkeit	48
	7.4. Soziale und hierarchische Strukturen der BM	49
8.	Die Basler Mission in Südchina	51
	8.1. Verwaltungsstruktur der BM in China	52
	8.2. Schulen und Spitäler	53
	8.3. Missionarinnen und Frauenmission der BM	54
9.	Hakka und Basler Mission – eine ungleiche Begegnung	56
	9.1. Konversionsmotive	56
	9.2. Stellung der Hakka-Christen und –Gemeinden	57
	9.3. Der lange Weg zur Selbstverwaltung	58
10.	Lesarten	59
	10.1. Emanzipatorische Erzählung der Pietistin	59
	10.2. Begegnung und Adaptation	60
	10.3. Gemeinsame Handlungsräume und Wissenstransfer	61
	Tabelle: Behandlungen im Spital Kayintschu/Meixian 1895 – 1940	63
	Abkürzungen	65
	Literaturverzeichnis	
	Unpublizierte Quellen	65
	Publizierte Quellen	67
	Literatur	67

1. Einleitung

Im Herbst 1915 setzt sich eine junge deutsche Hebamme in Südchina hin und schreibt ein Entlassungsgesuch. Else Herwig möchte nicht mehr Missionskrankenschwester für die Basler Mission (BM) sein. Dies, obwohl sie Erfolg hat: Mehrere Berichte der Spitalleitung an die Zentrale in Basel erwähnen ihre Initiative und Selbständigkeit.¹ Ihr Arbeitsort, das Spital der BM in Kayintschu/Meixian befindet sich in einer Wachstumsphase, neue Trakte und Abteilungen werden aufgebaut. Herwig bildet in ihrer *Hebammenschule* drei Chinesinnen in Geburtshilfe aus, initiiert und leitet im Spital ein kleines Blindenheim als Zweigstation des Hildesheimer Blindenheims in Hongkong. Sie bekommt durch ihre Hebammentätigkeit privilegierten Zugang zu Privathäusern und kann intensive Kontakte zu Chinesinnen und Chinesen aufbauen². Die BM schätzt solche *Fremdkontakte* als wertvolle Gelegenheiten, die Evangelisation voranzutreiben und Konversionen zu fördern.

Das Kündigungsschreiben³ fällt nicht knapp aus – Else Herwig scheint sich ihren Entschluss reiflich überlegt zu haben. Was treibt eine erfolgreiche, junge Missionschwester dazu, in dieser Phase zu kündigen? Diese Frage steht am Anfang der Recherche. Im Archiv der Basler Mission finden sich von Herwig weitere Berichte, die zur Erhellung ihrer Motivation beitragen. Dem Kündigungsschreiben beigelegt ist ein von ihr verfasster Quartalsbericht, der für diese Arbeit als zweite zentrale Quelle mit dem Titel „Gebetserhörung bei Heiden“⁴ herangezogen wird.

1.1. Themen und Fragestellung

Die zwei Quellen eröffnen vielfältige Perspektiven. Erstens sind sie in Tonalität und Inhalt geprägt vom süddeutschen pietistischen Milieu, aus dem auch die Basler Mission entstanden ist. Die Texte ermöglichen zweitens einen Einblick in den weiblichen Erfahrungsraum in der männerdominierten Welt der (ärztlichen) Chinamission. Drittens erhellt Herwigs dezidierte Missionskritik innermissionarische Konflikte und Diskussionen, die sich in China aus der Verbindung von Medizin und Mission ergeben. Und viertens geben sie Einsicht in die Handlungsmöglichkeiten, die eine deutsche, tiefgläubige Missionshebamme in China anfangs 20. Jahrhunderts zu erobern vermag.

Die übergeordneten Fragestellungen der vorliegende Arbeit sind: Wie lässt sich das missionsärztliche Engagement der Basler Mission in Südchina charakterisieren? Auf welche Weise wird Mission und ärztliche Tätigkeit verknüpft und welche Konflikte und Chancen entstehen aus dieser Verknüpfung? Was passiert in der Interaktion zwischen dem europäischen Missionspersonal und den Chinesinnen und Chinesen vor Ort? Wer profitiert in welcher Weise davon? Wie agiert die lokale Bevölkerung angesichts der Missionare und ihrer medizinischen Angebote?

Es sind viele Konfliktlinien zu berücksichtigen: zunächst jene innerhalb der Mission (theologische und hierarchische Konflikte, aber auch solche zwischen dem *Missionsfeld* in Südchina und der Direktion der BM in Basel). Weitere Konfliktlinien ergeben sich zwischen dem westlichen Missionspersonal und

¹ BMA A.122: Lutz, Zur 50-Jahrfeier der ärztlichen Mission in Moyien (=Kayintschu). 1946. S.7; 15; sowie Fabricius, Die Arbeit der Missionsärzte der Basler Mission in Kayintschu. 2013. S.204.

² BMA PF 88: Herwig, Entlassungsgesuch, 21.11.1915, S.3: „Ich bin nun nächstens 7 Jahre lang in engster Beziehung mit den Chinesen, wohl in viel engerer als die meisten Missionare, weil meine Arbeit mich in ihre Häuser führt unter Umständen wo sie keine Zeit haben, sich äusserlich oder geistig zu schminken.“

³ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch, 21.11.1915.

⁴ BMA A-3-3,1: Herwig, Quartalsbericht 1915: Gebetserhörung bei Heiden.

der indigenen Bevölkerungsgruppe der Hakka⁵, aber auch zwischen chinesischen Christen und der nichtchristlichen Mehrheitsbevölkerung sowie deren jeweiligen Institutionen.

Auf chinesischer Seite müssen auch die sozialen Auseinandersetzungen in den dörflichen und familiären Strukturen beachtet werden. Jene, die bereits vor Eintreffen der Missionare vorhanden waren ebenso wie jene, die sich durch den Kontakt mit dem Christentum ergeben. Eine Studie von Lutz/Lutz arbeitet diese Konflikte anhand von einzelnen (Auto-)Biographien von konvertierten Hakka-Christen auf eindrückliche Weise heraus⁶. Konvertierte finden sich oft isoliert von ihren Grossfamilien und der Dorfbevölkerung wieder und geraten dadurch in finanzielle und soziale Not – eine Not, die sie von missionarischen Institutionen und deren Hilfeleistungen abhängig macht. Da Konvertierte und Nicht-Konvertierte häufig auf kleinem Raum zusammen leben, sind Kompromisse notwendig. Die Missionare wiederum, einem Grundwert ihrer monotheistischen Religion verpflichtet, beharren auf Exklusivität des christlichen Gottes und lehnen integrative Lösungen von Seiten der Hakka (z.B. die Aufnahme des christlichen Gottes in den Pantheon der chinesischen Götterwelt⁷) konsequent ab.

Das Geflecht von Konfliktlinien verändert sich ständig. Es entwickeln sich unterschiedliche Allianzen, und Herwig versucht, sich darin einen Weg zu bahnen. Diese Arbeit möchte zum Verständnis dieses Geflechts einen Beitrag leisten.

Die katholische Mission erlangte in China im 17. Jahrhundert grosse Bedeutung, und sie treibt auch im 19. und 20. Jahrhundert die Christianisierung Chinas voran. Sie betätigt sich auch – mit einiger Verspätung gegenüber den evangelischen Missionsbewegungen – in der *medical mission*⁸. Dennoch liegt hier der Fokus auf der protestantischen Basler Mission, die Else Herwig aussendet.

1.2. Quellenauswahl

In gewissem Sinn ist die Entdeckung von Else Herwigs Entlassungsschreiben einem Zufall geschuldet. Die Basler Mission hat ihr Engagement in China, das sich über etwas mehr als 100 Jahre erstreckt, genau dokumentiert. Neben zahlreichen publizierten und nicht publizierten Quellen zu den einzelnen Missionsstationen, -schulen und -spitälern besitzt das Archiv auch persönliche Nachlässe, zum Beispiel von den leitenden Ärzten des Spitals in Kayintschu/Meixian⁹.

Beim Durstöbern der Berichte von Spitalärzten, die in Kayintschu/Meixian tätig sind, fällt die häufige Nennung von Else Herwig auf: sie sei sehr fleissig, selbständig und fähig. Zum Beispiel schreibt ihr Vorgesetzter und Leiter des Spitals Viktor Schoch, Herwig führe selbständig die ganze „geburtshülfliche“ Praxis, daneben besorge sie die Assistenz im Frauenhospital, was zusammen „weit über die Kraft einer einzelnen Schwester“ hinausgehe¹⁰. In einer unveröffentlichten Jubiläumsschrift wird ihr Engagement in der Hebammenausbildung und als Gründerin eines Heims für blinde Kinder gerühmt – insgesamt habe sie sich „namentlich in der Geburtshilfe – mehr als Aerztin wie als Krankenschwester betätigt“.¹¹ In ihrem Personendossier findet sich das erwähnte Entlassungsgesuch, das den Ausgangspunkt dieser Arbeit darstellt. Weitere in Missionszeitschriften publizierte wie auch nicht publizierte

⁵ Vgl. Kap. 4.

⁶ Lutz/Lutz, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850-1900*. 1998.

⁷ Vgl. Kap. 4.2.

⁸ Die *medical mission* der katholischen Missionen ist gemäss Grundmann erst im 20. Jahrhundert aufgekommen. Für eine kurze Darstellung siehe Grundmann, *Gesandt zu heilen! Aufkommen und Entwicklung der ärztlichen Mission im 19. Jahrhundert*. 1992. S.15; 34-36.

⁹ Diese sind nicht in diese Arbeit eingeflossen. Sie sind sehr umfangreich und grösstenteils noch unerschlossen.

¹⁰ BMA A-01.51,101: Jahresbericht Schoch 1912, S.7.

¹¹ BMA A.122: Lutz, 50-Jahrfeier, S.7.

Texte und Berichte von ihr ergänzen die Analyse, insbesondere ihr dem Entlassungsschreiben beigelegte Quartalsbericht „Gebetserhörung bei Heiden“.

Der Entscheid, den Blick statt auf einen Missionsarzt des Spitals auf die Missionskrankenschwester Else Herwig, also auf die niederste Hierarchiestufe des europäischen medizinischen Missionspersonals zu richten, kann methodisch und praktisch begründet werden:

Zum einen kommt Herwig wie erwähnt durch ihre Hebammentätigkeit in engeren Kontakt zu chinesischen Familien (vor allem zu Frauen) und Privathäusern als der Stationsarzt, der seine chinesischen Patienten meist in der Klinik zur Sprechstunde empfängt. Im privaten Raum der chinesischen Familie ist der persönliche und kulturelle Kontakt mit der chinesischen Lebenswelt intensiver, und Herwig ist den Widersprüchen, die sich daraus ergeben, stark ausgesetzt. Es zeigt sich, dass das Entlassungsgesuch mit diesen Widersprüchen in Verbindung steht. Gleichzeitig wird aus Herwigs Geschichte ersichtlich, dass sie sich bedeutende Handlungsspielräume erkämpft. Durch die Qualität ihrer Arbeit und die guten Beziehungen zu Chinesinnen und Chinesen kann sie zumindest die Möglichkeit einer freien Tätigkeit in China als unabhängige Hebamme erwägen¹². Solche Freiheiten können sich Missionsärzte und Missionare im Dienst der BM in der Regel nicht leisten.

Der private Raum in chinesischen Familien ist aber auch jene Sphäre, in der chinesische Frauen traditionell die ihnen zugewiesenen Aufgaben (Haushalt, Mutterpflichten, aber vor allem auch rituell-religiöse Aufgaben) erfüllen. Die Präsenz und Sichtbarkeit von Frauen im öffentlichen Raum ist im kaiserlichen China stark limitiert¹³. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verändert sich dies schrittweise durch die Reformbewegungen und im Zuge der republikanischen Revolution.¹⁴ Else Herwig hat Zugang zu einer Welt, die für Historiker und Sinologen schwer zugänglich ist und zu der es wenige Quellen gibt.

Zum Zweiten verweist das Entlassungsgesuch auf hierarchische Konflikte und inhaltliche Differenzen innerhalb der BM. Die Texte der Missionshebamme geben Einblick in die Erfahrungswelt und den Handlungsspielraum des Personals auf der niedrigsten nicht-chinesischen Hierarchiestufe des Missionsapparates. Über ihr stehen der leitende Missionsarzt des Spitals, der Leiter der Missionsstation, die Distrikt- und Generalpräses in China, das leitende Komitee in Basel und der Direktor der BM, alle eingebunden in ein differenziertes bürokratisches System.¹⁵

Dennoch ist Herwig natürlich ein Einzelfall, sie handelt einzigartig und in einer ganz bestimmten Konstellation, in der Interaktion mit ihrem Umfeld und geprägt durch ihre speziellen Erfahrungen und Fähigkeiten.

1.3. Zugänge und methodisches Vorgehen

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist ein dynamisches Verständnis von kolonialen Verflechtungen zwischen Missionaren und Missionierten, also in diesem Fall der lokalen Hakka-Bevölkerung. Auf beiden Seiten sind Strategien von Anpassung und Widerstand zu beobachten. Diese Veränderungen beschleunigen gesellschaftliche und kulturelle Wandlungsprozesse unter den Missionierten wie auch bei den Missionaren. Daher ist es notwendig, Mission komplexer zu beschreiben, als „bipolare“ Zugänge¹⁶ dies tun. Kraft/Lüdtke/Martschukat fassen zusammen: „Sie [die Mission] ist weder lediglich

¹² BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch, S.7.

¹³ Für die besondere Stellung der Hakka-Frauen siehe Kap. 4.3.

¹⁴ Der Prozess der Veränderungen der Rolle der chinesischen Frauen Ende 19./Anf. 20. Jahrhundert untersucht Judge, *The Precious Raft of History*, 2008, anhand von Frauenbiographien.

¹⁵ Zu den Verwaltungsstrukturen der BM in China vgl. Kap. 8.1.

¹⁶ Kraft/Lüdtke/Martschukat, *Kolonialgeschichten*. 2010. S.12. Die Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von „eindimensionalem Widerständigkeits- oder Emanzipationspathos“.

kulturelles Unterdrückungsinstrument der Kolonisierenden noch emanzipatorischer Hebel zur Dekolonisierung, sondern integraler Bestandteil vielschichtiger, wenn auch asymmetrischer Machtbeziehungen.“¹⁷

Das historische Forschungsfeld der Mission stösst in den letzten Jahrzehnten zunehmend auf Interesse. Zuvor verstand sich die *klassische* Missionsgeschichte¹⁸ eingebunden in eine *Missionswissenschaft*¹⁹ oder in die Kirchengeschichte der jeweiligen Konfessionen. Damit war sie einem partikularen Blick und Ansatz verpflichtet. Nun interessiert sich die nicht kirchlich gebundene Historiographie, speziell die Global- und Kulturgeschichte, in zunehmendem Mass für Mission. Die Basler Mission zum Beispiel hat als global tätiges Unternehmen und aufgrund ihrer bürokratischen und hierarchischen Verfasstheit ein umfangreiches systematisches Textarchiv hervorgebracht. Dieses umfasst einen Quellenfundus aus publizierten, amtlichen und persönlichen Schriften, Fotografien, Plänen und Objekten sowie persönlichen Nachlässen.

Die klassischen *missionsgeschichtlichen* Ansätze beziehen zwar seit 1945 zunehmend die Koloniekritik mit ein. Doch sie tendieren dazu, die emanzipatorischen Ansätze der Mission stark zu betonen und durch ihre christliche oder konfessionelle Gebundenheit den freien Blick auf die Handlungsmöglichkeiten aller Akteure zu vernachlässigen. Umgekehrt behandeln viele Historiographen die Mission noch immer als Randphänomen der Kirchengeschichte – auch in den neuen Trends der Globalgeschichte. Habermas/Hölzl vermuten, dass die „Globalisierung häufig als Erweiterung eines eurozentristisch konzipierten Modernisierungsprozesses verstanden wurde, zu dessen zentralen Eigenschaften eine umfassende Säkularisierung (des sozialen Lebens) zählte. Christliche Missionare kamen daher als Agenten einer globalen Transformation hin zur Moderne kaum in Betracht.“²⁰

Für die Charakterisierung der Beziehung zwischen Kolonialismus und Mission bietet die britische historiographische Literatur interessante Ansätze; etwa jener von Andrew Porter, der das Konzept des „kulturellen Imperialismus“ kritisiert als einseitige, oft pauschalisierende, romantisierende Sicht auf regionale und lokale *Kulturen*. Anstatt von einem statischen Kulturbegriff auszugehen, also einer in Stein gemeisselten, in sich geschlossenen indigenen *Kultur* der jeweiligen aussereuropäischen Gesellschaft, die unter Druck des kolonialen Einflusses zerstört wird, schlägt er folgende Alternative vor:

„... it seems possible to put forward an alternative view of them [lokale Kulturen, Anm. CM] as relatively loosely-structured systems, in which the transference of customs or ideas and their adaptation to new and different purposes [...] is often a ready response to the experience of culture contact. The freedom for individuals or sub-groups to adapt in various ways to external opportunities and inspiration, and the capacity of the society to which they belong for assimilating or tolerating those changes (...).“²¹

Auch Porter warnt vor einem ausschliesslich „bilateralen“ Ansatz. Die protestantischen *Kulturen* sind selber hybrid und alles andere als statisch. Porter verweist auf die theologische Vielfalt, auf die Kooperationen in den verschiedenen Missionsgebieten, die sich zwischen den protestantischen Denominationen englischer, amerikanischer und kontinentaleuropäischer Provenienz im Verlauf des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts ergeben²².

¹⁷ Kraft/Lüdtke/Martschukat, Kolonialgeschichten, S.18.

¹⁸ Zum historischen Narrativ der Missionsgeschichte vgl. Habermas, Mission im 19. Jahrhundert. 2008. S.632-636.

¹⁹ Der Ansatz hat im Wesentlichen den „Auftrag, die Mission auf wissenschaftlicher Basis zu unterstützen und ihre Methoden zu verbessern“: Habermas/Hölzl (Hrsg.), Mission global. 2014. S.13.

²⁰ Habermas/Hölzl, Mission global, S.15.

²¹ Porter, Cultural Imperialism and Protestant Missionary Enterprise, 1780-1914. 1997. S.374.

²² Porter, Cultural Imperialism, S.380.

Die vorliegende Arbeit folgt einem Ansatz, der Mission als auf alle Seiten hin wirkende Verflechtungsgeschichte versteht. In der *Kontaktzone* des Missionsgebiets begegnen sich Missionierende und Missionierte, Europäer und Bewohner anderer Erdteile, Männer und Frauen mit unterschiedlichen kulturellen und religiösen Prägungen und Vorstellungen. Die Begegnung verändert alle Beteiligten.

Anstatt von Anfang an einen grossen Raum in den Blick zu nehmen, steht hier mit der ambitionierten Missionshebamme eine einzelne Person im Zentrum, genauer: zwei entscheidende Texte aus ihren Schriften. Es soll untersucht werden, wie sich der Begegnungs- und Veränderungsprozess bei Herwig und ihrer Umgebung zeigt. Dafür ist es notwendig zu verstehen, aus welchem Erfahrungshorizont heraus die beiden Texte entstanden sind, und auf welche zeitgenössische und milieuspezifische Narrative Herwig zurückgreift. Im Kleinen soll also ein Verfahren angewendet werden, das von Carlo Ginzburgs und Natalie Zemon Davis' bahnbrechenden Arbeiten²³ und der Mikrogeschichte inspiriert ist.

1.4. Forschungsstand zur Basler Mission in China und der *medical mission*

Das wachsende Interesse an Missionsgeschichte in der Geschichtswissenschaft betrifft auch die Basler Mission. Mehrere jüngere Monographien widmen sich einzelnen Fragestellungen²⁴ oder bestimmten BM-Missionsgebieten – meist in Afrika, Südostasien und Indien. Die Aktivitäten der BM in Südchina haben bisher wenig wissenschaftliche Beachtung gefunden - mit Ausnahme der für die vorliegende Arbeit wertvolle Dissertation von Thoralf Klein, welche die gesamten Aktivitäten der BM in Guangdong zwischen 1859 und 1931 untersucht hat²⁵.

Ebenso dürftig ist die deutschsprachige Literatur zum Thema der *ärztlichen Mission*. In diesem Feld existieren englische und amerikanische Studien, einige von ihnen werden in dieser Arbeit zitiert. Eine Dissertation über den Missionsarzt Rudolf Fisch (1856 – 1946), der für die Basler Mission an der Goldküste tätig war, fokussiert vor allem auf dessen tropenärztliche Tätigkeiten im Zusammenhang mit Malaria²⁶. Eine kulturwissenschaftliche Dissertation aus der Frauenperspektive widmet sich den Krankenpflegerinnen im Dienst der Basler Mission in Asien und Afrika²⁷. Einen breiteren Ansatz wählt Grundmann in seiner umfangreichen Studie zur Entwicklung der ärztlichen Mission im 19. Jahrhundert²⁸, geschrieben aus einer theologisch-missionsgeschichtlichen Perspektive. Grundmann liefert wertvolle Grundlagen, bleibt aber insgesamt einem missionsgeschichtlichen Blick verpflichtet. Somit fehlt eine umfassende Darstellung der *medical mission* der deutschsprachigen Missionsgesellschaften, welche diesen speziellen, aber wichtigen Aspekt der Missionsgeschichte mit den neueren Ansät-

²³ Ginzburg, *Der Käse und die Würmer*, 1979 sowie Zemon Davis, *Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre*, 1989.

²⁴ Stellvertretend hier zwei Beispiele: Konrad: *Missionsbräute*. 2001; sowie Ratschiller, Weichlein (Hrsg.): *Der schwarze Körper als Missionsgebiet*. 2016.

²⁵ Klein, *Die Basler Mission in Guangdong (Südchina) 1859-1931*. 2002.

²⁶ Fischer, *Der Missionsarzt Rudolf Fisch und die Anfänge der Anfänge der medizinischen Mission der Basler Mission an der Goldküste (Ghana)*. 1991.

²⁷ Hofstetter, *„Gehet hin und pfeget“*. *Basler Missionarinnen im Dienst der Ärztlichen Mission in Asien und Afrika (1892-1945)*. 2012.

²⁸ Grundmann, *Gesandt zu heilen!*

zen der Kolonial-, Global- und Wissensgeschichte verbindet. Weitere Arbeiten, die sich mit der weiblichen missionsgeschichtlichen Perspektive (Frauenmission) beschäftigen, stammen von Freytag²⁹, Boetzing³⁰, Keim³¹ und Hofstetter³².

1.5. Quellenprobleme und Materialität

Grundsätzlich muss diese Arbeit mit einer wesentlichen Asymmetrie der Quellen umgehen. Auf der Seite der BM ist die Überlieferung umfangreich. Die Missionsstationen sind, ebenso wie die Missions-spitäler, zur regelmässigen Berichterstattung gegenüber der Direktion der Basler Mission – also dem sog. *Komitee* – verpflichtet. Dafür gibt eine „Korrespondenzordnung“³³ die Regeln vor. Diese Berichte haben zwei Ziele³⁴: Zum einen sollen sie die interne Kontrolle und Leitung der Missionsstationen und -spitäler in den unterschiedlichen Weltregionen gewährleisten, zum anderen ermöglicht die Publikation von Berichten aus allen Missionsgebieten das finanzielle Überleben der Mission durch Spenden. Die Missionspublizistik im Umfeld der Basler Mission³⁵ soll die ideelle und materielle Unterstützung in der Schweiz und Deutschland fördern, aber auch den Einsatz von Mitteln rechtfertigen. Für die Verfassung der internen Quartals-, Halbjahres- und Jahresberichte sind klare Strukturen vorgegeben. Eine beträchtliche Anzahl dieser Berichte werden publiziert, aber erst nachdem sie in Basel sorgfältig redigiert und von „peinlichen Interna gesäubert“³⁶ worden sind. Um ihre Funktion zur Spendenlegitimation und –motivation zu erfüllen, sollen diese Berichte „knapp und lebendig, illustrativ und abgerundet“ formuliert und für Leser in der Schweiz und Deutschland verständlich abgefasst sein³⁷.

Die direkte Korrespondenz zwischen Missionaren und *Heimleitung* (d.h. der Führung in Basel, dem *Komitee*) ist für die vorliegende Arbeit von grosser Bedeutung. Zwischen 1917 und 1921 bricht dieser geordnete Dokumentenfluss zwischen der *Heimleitung* und den Missionsgebieten ein. Zwar sind Berichte aus der Missionsstation Honyen erhalten, doch von Else Herwig findet sich aus dieser Zeit nur noch der Brief an ihren Direktor³⁸. Einzelne Postkarten des Direktors an Herwig und ihre Eltern sind im Personenfaszikel von Herwig erhalten. Sie berichtet also hier nicht mehr über die Abläufe im Spital in Honyen, wo sie gemeinsam mit einem chinesischen *Gehilfen*³⁹ 1917 die Leitung übernimmt, nachdem sie das Deji-Spital in Kayintschu verlassen hat.

Auf Seiten der Hakka ist die Quellenlage äusserst schwierig. Uns sind keine annähernd vergleichbaren Quellen zugänglich. Auch die Überlieferung ist ungleich verteilt, da viele in chinesischer Sprache oder in Hakka abgefasste Dokumente ebenfalls im Archiv der BM aufbewahrt und z.T. von BM-Missionaren übersetzt sind. Diese Asymmetrie wird in der Literatur unterschiedlich gelöst. Autoren, die den Missionen nahestehen, stützen sich vorab auf Missionsberichte. Demgegenüber versuchen andere

²⁹ Freytag, Frauenmission in China. 1994.

³⁰ Boetzing, „Den Chinese ein Chinese werden“. Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842-1952. 2004.

³¹ Keim, Frauenmission und Frauenemanzipation. 2005.

³² Hofstetter, „Gehet hin und pfelet“.

³³ BM/A A-9-1/1,3: Korrespondenzordnung (revidiert 1896); zit. nach Klein, Basler Mission, S.42.

³⁴ Vgl. Klein, Basler Mission, S.41.

³⁵ Etwa BM-eigene Zeitschriften wie „Der Evangelische Heidenbote“; Buch- und Zeitschriftenpublikationen.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd, S.42.

³⁸ BMA PF 88 Herwig: Brief Herwig an Dipper, 24.2.1920.

³⁹ Innerhalb der BM verwendeter Begriff für indigene Mitarbeiter.

westliche und chinesische Autoren auch ausserhalb des Missionsarchivs chinesische und Hakka-Quellen zu finden. Klein behilft sich mit lokalen Chroniken und anthropologische Arbeiten. Ausserdem arbeitet er teilweise mit Memoirenliteratur während der Revolutionszeit.⁴⁰

Einen interessanten Ansatz verfolgt die erwähnte Arbeit des Historikerpaars Jessie G. und Rolland Lutz⁴¹. Auch sie stützen sich auf Missionsquellen, vorab der Basler Mission. Doch Lutz/Lutz untersuchen das Quellenmaterial gezielt im Hinblick auf die Biographien von acht Hakka-Christen der protestantischen Mission in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Teils verwenden sie dazu von Missionaren übersetzte autobiographische Lebensläufe, teils rekonstruieren sie die Biographien anhand von Berichten und Briefen der Missionare. Besonderes Augenmerk richten die Autoren auf die Geschehnisse vor den jeweiligen Konversionen sowie auf die Konflikte, die sich durch die Konversion mit der nicht-christlichen Hakka-Mehrheit ergeben. Kapitel mit Analysen der sozialen und religiösen Lebenswelten der Hakka ergänzen den Band. Diese Lebensgeschichten vermitteln wertvolle und plastische Hinweise auf die sozialen, familiären und religiösen Konflikte, die das Eindringen des Christentums in dieser Region provoziert haben. Die Studie gibt einen aufschlussreichen Einblick in die Erfahrungen der ersten durch die BM konvertierten Hakka in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Im Vergleich zu Missionskrankenschwestern im gleichen Umfeld hat Herwig viel geschrieben. Ihre Berichte sind von Hand verfasst; das Entlassungsgesuch in lateinischer Schreibrschrift, die anderen in deutscher Kurrentschrift. Die meisten ihrer Berichte sind publiziert worden, häufig – leicht redigiert – in Publikationen der BM sowie in den „Mitteilungen aus der Basler Frauenmission“ (MBF). Im Fall der MBF sind die Abweichungen zwischen handschriftlichem Original und gedrucktem Text so gering, dass sie inhaltlich zu vernachlässigen sind. Bei allen Zitaten wird die Quelle ausgewiesen. Die Zitate sind jeweils mit allen grammatikalischen oder orthographischen Besonderheiten übernommen.

Das Entlassungsgesuch ist zusammen mit den Reaktionen der Vorgesetzten auf den gleichen Papierbögen überliefert. Diese Reaktionen sind ebenfalls handschriftlich, in Kurrentschrift verfasst (Kap. 2.2.2). Von der Antwort auf die „Gebetserhörung...“ hingegen ist ein maschinengeschriebener Durchschlag des separaten Briefes erhalten (Kap. 2.2.4).

In der Phase zwischen 1917 und 1920 fliesst die Korrespondenz zwischen Basel und China wie erwähnt spärlich. Die Übermittlung der Briefe dauert lange und ist unsicher. In Bezug auf Else Herwig sind aus dieser Zeit mit Ausnahme des einen Briefes von Herwig⁴² praktisch nur Briefe des Direktors erhalten: wenige an Herwig, vor allem aber an ihre Eltern.

1.6. Aufbau

Die Arbeit beginnt mit der Protagonistin, ihren Texte und ihrer nächsten Umgebung; erst danach weitet sich der geografische und zeitliche Rahmen. Ein langes Kapitel 2 über Else Herwig rekonstruiert zuerst ihre Biographie anhand von meist unpublizierten Quellen. Daran schliesst der Kernteil dieser Arbeit an: die Analyse der beiden Texte der Protagonistin sowie die jeweiligen Reaktionen darauf. Das Kapitel 3 widmet sich Herwigs beruflichem Umfeld zwischen 1909 und 1917 und skizziert die Geschichte des Spitals in Jiayingzhou/Meixian. Dann folgt in Kapitel 4 ein Einblick in die Bevölkerungsgruppe der Hakka, wobei die Aspekte Religion, soziale Ordnung und die Rolle der Frauen hervorgehoben sind.

⁴⁰ Klein, Basler Mission, S.43–46.

⁴¹ Lutz/Lutz: Hakka Chinese, 1998.

⁴² BMA PF 88 Herwig: Brief Herwig an Dipper, 24.2.1920.

Die Erweiterung in den anschliessenden *Exkursen* (Kapitel 5 bis 7) geschieht vor allem zeitlich rückwärts, also in die zweite Hälfte des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts. Diese Kapitel folgen inhaltlich den gewählten Fragestellungen: Es werden jene Aspekte und Rahmenbedingungen herausgegriffen, die zur Analyse der zentralen Quellen von Bedeutung sind. *Exkurs I* nimmt die Entwicklung der protestantischen Mission in Südchina von Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1920er Jahre sowie den engeren Zusammenhang mit der protestantischen Mission in den Blick. Begriff und Geschichte der Missionsmedizin in China thematisiert *Exkurs II*. Das darauf folgende Kapitel skizziert Herkunft und Entstehung der Basler Mission aus den pietistischen Erweckungsbewegungen, mit Augenmerk auf die Frömmigkeitspraxis, die pietistische Schreibtradition sowie auf das ambivalente Verhältnis zwischen Organisation und Bewegung. *Exkurs III* nähert sich wieder dem geografischen Raum der Protagonistin und fokussiert auf die Entwicklung der Basler Mission in Südchina.

Nach diesen Exkursen untersucht Kapitel 9 die Begegnung zwischen den Hakka und der Basler Mission mit Schwerpunkt auf die Konversionsmotive und den konflikthafter Prozess hin zur chinesischen Selbstverwaltung. Das Schlusskapitel diskutiert Erkenntnisse, Lesarten und Interpretationen, die sich aus der Analyse ergeben haben.

Ursprünglich war vorgesehen, der Begegnung zwischen westlicher und chinesischer Medizin ein Kapitel zu widmen. In Anbetracht des weiten Feldes sowie des Umfangs der vorliegenden Arbeit muss leider darauf verzichtet werden.

1.7. Bemerkung zur Wiedergabe chinesischer Namen

Hanyu Pinyin, die heute gebräuchliche Romanisierung der chinesischen Hochsprache, wurde erst in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts offiziell eingeführt. Die phonetische Umschrift mit Hilfe des lateinischen Alphabets ist im 19. und anfangs 20. Jahrhundert noch nicht standardisiert; die Schreibweisen variierten stark, auch unter den Missionaren der Basler Mission. Zum Beispiel schrieb der schwedische BM-Missionar Theodor Hamberg ein chinesisches *ch* mit *zh* um, während Deutsche und Schweizer dafür *tsch* einsetzten.

Die Komplexität der Umschriften kann mit folgendem Beispiel illustriert werden: Den Ort, wo das Spital steht, indem Else Herwig arbeitet, benennt die BM bis 1912 meist mit *Kayintschu* (auch: *Kaying*, *Kayin*); es ist eine phonetische Wiedergabe des Departementes am Fluss Meijiang, das in der Qing-Zeit in Pinyin mit *Jiayingzhou* wiedergegeben wird. Die Basler Missionare benützen für Eigennamen sowie alle chinesischen Ausdrücke grundsätzlich den Hakka-Dialekt⁴³. Die Schwierigkeit wird dadurch verschärft, dass viele Ortsnamen ab 1912 modifiziert wurden. So heisst *Kayintschu* oder Pinyin *Jiayingzhou* ab 1912 *Meizhou*, *Meixian* oder auf Hakka *Moiyen*⁴⁴.

Aus dieser Sachlage ergibt sich eine grosse Varietät der Schreibweisen. In der vorliegenden Arbeit wird der zur betreffenden Zeit gebräuchliche Eigennamen in der Schreibweise der entsprechenden Quelle verwendet. Ansonsten wird Schreibweisen von Klein und Lutz/Lutz übernommen.

⁴³ Klein, Basler Mission, S.9.

⁴⁴ Fabricius, Basler Missionsärzte, S.196.

2. Die Missionshebamme Else Herwig

In den folgenden Kapitel 2 und 3 werden die beiden zentralen Quellen und das unmittelbare Umfeld analysiert, in dem diese Texte entstanden sind. Kap. 2.1 rekonstruiert Herwigs Biographie mit Hilfe von Dokumenten und Briefen aus verschiedenen Quellen des Basler Missionsarchivs (BMA). In Kapitel 2.2 werden das Entlassungsgesuch und der Text „Gebetserhörung bei Heiden“ untersucht. Eine Annäherung an die Arbeitsumgebung Herwigs im Spital ermöglichen zeitgenössische und spätere Quellen (Jahresberichte, Jubiläumsschriften u.a.). Diese bilden in Kapitel 3 die Grundlage für den kurzen Umriss der Geschichte des Deji-Spitals von Jiayingzhou/Meixian.

2.1. Biographische Skizze

Else Herwig träumt schon als Kind von der Mission. In ihrer Bewerbung schreibt sie von einer „Bestimmung“ und einem „Hoffen und Sehnen“, bald dem „Missionsbefehl“ folgen zu dürfen⁴⁵. Geboren am 28. September 1883 in Oberbolzheim/Württemberg als Tochter eines Pfarrers, erhält sie bis zu ihrem 14. Jahr Heimunterricht. Dann besucht sie die höhere Töcherschule und später, nachdem die Familie nach Asperg umgezogen ist, die Ludwigsburger Frauenarbeitsschule. 1906 beginnt sie ihre Ausbildung als Krankenschwester im Karl-Olga-Krankenhaus in Stuttgart. Sie ist nun überzeugt, „dass wir wohl in keiner anderen Tätigkeit soviel Gelegenheit haben, unseren Mitmenschen die chr[istliche] Liebe in Wort und Tat zu zeigen“⁴⁶. Als Tochter aus frommem Haus - der Vater wird später Stadtpfarrer von Asperg - liegt es nahe, dass sie sich bei der Basler Mission bewirbt. Aus der Bewerbungskorrespondenz geht hervor, dass ihre Eltern zögern, ihr die notwendige schriftliche Einwilligung zur Mission zu geben. Es liegt kein von Herwig verfasster Lebenslauf vor, der für Bewerbungen von Missionaren gefordert ist. Sie formuliert in ihrem Bewerbungsschreiben auch kein zentrales Erweckungserlebnis, wie es für die pietistische Schriftproduktion typisch ist⁴⁷. Als das „pfarramtliche Zeugnis“⁴⁸ und die schriftliche Einwilligung der Eltern vorliegen, wird sie Ende Januar 1908 in den Missionsverband aufgenommen und zu einem Hebammenkurs für angehende Missionskrankenschwestern nach Stuttgart geschickt. Die formale Einsegnung erfolgt im September 1908, und am 11. Februar 1909 schiffte sie in Genua in Richtung Hongkong ein.⁴⁹

Vier Wochen später erreicht die 25jährige Herwig Hongkong. Ihre Übersiedelung nach Festlandchina, ins Spital in Jiayingzhou sowie die Zeit des Sprachstudiums sind nicht dokumentiert. Der erste schriftliche Bericht aus ihrer Hand betrifft die Pflege von „blinden Chinesenmädchen“⁵⁰. Solche würden „von ihren Angehörigen ausgesetzt und dann zu uns gebracht“. Zuerst habe man sie gepflegt und anschließend reisenden „Missionsgeschwistern“ für das Blindenheim der Hildesheimer Mission in Hongkong mitgegeben. Nun habe man mit Erlaubnis der Hildesheimer Blindenmission im Deji-Spital drei kleine Räume eingerichtet für drei Mädchen sowie eine Pflegerin eingestellt.⁵¹ Der Stationsarzt

⁴⁵ BMA PF 88 Herwig: Brief an Missionssekretär, 14.12.1907, S.3.

⁴⁶ Ebd, S.2.

⁴⁷ Siehe Kapitel 7.2. sowie Scharfe, Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. 1980. S.56; und Klein, Basler Mission, S.125.

⁴⁸ BMA PF 88: Herwig: Deckinger, Pfarramtliches Zeugnis, 23.1.1908.

⁴⁹ BMA PF 88 Herwig: Deckblatt/Lebenslauf.

⁵⁰ Zum Konstrukt des „blinden Chinesenmädchens“ siehe Ortman, Die Hildesheimer Blindenmission in Hongkong. 2017. S.139f.

⁵¹ BMA A-1.47,128: Herwig 2. Quartalsbericht 1910.

Schoch berichtet schon im Jahresbericht 1911 von einem „Heim für blinde Mädchen, das eigentlich als Filiale der Hildesheimer Blindenmission gedacht ist, vorläufig aber noch ganz aus den Mitteln, die uns speziell für Blinde zugegangen sind, eingerichtet u. unterhalten werden konnte“.⁵² „Spiritus rector“ dieses neuen Arbeitszweiges sei Else Herwig⁵³. Ein Jahr später vermeldet diese erste Erfolge: man habe nun schon 7 blinde Mädchen im Alter von 1 bis 7 Jahren in Pflege, für die man zwei chinesische Pflegerinnen angestellt habe⁵⁴.

Im Jahresbericht für 1911 wird das Revolutionsgeschehen erstmals in einem Bericht von Else Herwig erwähnt⁵⁵: Von Chinesinnen erfährt sie, dass die Revolutionäre „alle Altäre und Götzenbilder einreisen und dass sie [...] auch das Verbrennen von Weihrauch und all den papiernen Gegenständen für Götter, Verstorbene und Teufel verbieten“ wollen. Dann beschreibt sie die pragmatische Haltung der Frauen: Dieses Verbot käme ihnen entgegen, denn es sei „billiger“, und „wenn die Götter nichts mehr kriegen, gehen sie auch bald zugrunde und haben niemand was mehr an“.⁵⁶ Herwig beklagt das geringe Interesse am Christentum: „Von einem tieferen Verständnis oder Freude am Christentum habe ich noch sehr wenig gemerkt.“ Und sie beginnt zu zweifeln, ob die angewendeten Missionsmethoden die richtigen sind, denn „die Chinesen sind so ganz anders als wir, dass Gott vielleicht ganz andere Mittel brauchen muss als bei uns“.⁵⁷

In der gleichen Schrift bereut sie, nicht „richtig“ Medizin studiert zu haben, um den beruflichen Anforderungen gewachsen zu sein. In dem Masse, in dem ihr Vorgesetzter Missionsarzt Schoch sich aus Arbeitsüberlastung und gesundheitlichen Gründen aus der praktischen Arbeit zurückzieht⁵⁸, scheint Herwig Verantwortung im Spital zu übernehmen. Sie beginnt, sich nach geeigneten chinesischen Schülerinnen umzusehen, um diese als Hebammen auszubilden. Dabei stösst sie auf die ungebildete Frau eines Gehilfen des Doktors, die sie beeindruckt. Auch wenn diese Frau vom Christentum überhaupt nichts wisse und auch kaum Interesse zeige, sei sie von so „feiner und edler Herzensbildung und so offenem, kindlich einfachem Wesen“, wie sie es „noch nie erlebt“ habe. Zum Schluss schreibt sie über ihre neue Schülerin: „So kommts, dass ich mehr ihr Lehrling bin als sie der meine.“⁵⁹

Herwig erarbeitet sich missionsintern bald ein gewisses Prestige, das lange nachwirkt. Noch 30 Jahre später rühmt die Jubiläumsschrift des Spitals, verfasst vom langjährigen Stationsarzt in Meixian, Hermann Lutz, Herwigs professionelle Tüchtigkeit:

„Die Schwester hatte sich bald glänzend eingearbeitet und genoss dank ihres gediegenen Wissens und praktischen Könnens, namentlich in der Geburtshilfe, einen guten Ruf. Schon im Jahre 1912 machte sie neben der Betreuung der Frauenabteilung mit 37 stationären Geburten 200 Hausbesuche (meist in Verbindung mit Geburten) in der näheren und weiteren Umgebung des Hospitals. Nicht selten wurde sie von Chinesen stundenweit zu Geburten gerufen, ganz abgesehen davon, dass sie oft auf weit entlegenen Stationen Europäergeburt leiten musste.“⁶⁰

⁵² BMA A-1.49,133: Schoch Jahresbericht 1910.

⁵³ 1912 entsandte Hildesheim eine erste eigene Missionarin nach Meixian. Ab 1916 entstand ein eigenes Gebäude, das ein Jahr später in Betrieb genommen wurde. Herwigs „Zweigstelle“ bildete somit den Anfang der Hildesheimer auf chinesischem Festland. Siehe Ortmann, Blindenmission, S.147.

⁵⁴ Mitteilungen aus der Basler Mission (MBF) 1911/5, S. 87-89.

⁵⁵ BMA A-01.50,113: Herwig Jahresbericht 1911.

⁵⁶ Herwig gibt hier ein geläufiges Argument wieder: Die volksreligiösen Rituale, mit denen Götter milde gestimmt werden sollen, sind aufwändig und teuer. Vgl. Kap. 4.2.

⁵⁷ BMA A-01.50,113: Herwig Jahresbericht 1911.

⁵⁸ BMA A-01.49,211: Antwort Schoch auf Komitee-Protokoll vom 7.9.1911 (datiert 26.10.1911).

⁵⁹ BMA A-01.50,113: Herwig Jahresbericht 1911.

⁶⁰ Lutz, 50-Jahrfeier, S.7.

Über ihre Erfahrungen verfasst Herwig im Rahmen ihrer Quartals- und Jahresberichte zwischen 1911 und 1916 einige kleinere, beispielhafte Geschichten, die sie nach Basel schickt. Dort werden sie im Publikationsorgan⁶¹ des 1901 gegründeten „Frauenmissionskomitees“ der Basler Mission⁶² publiziert. Eine Sammlung dieser Geschichten wird später in einer kleinen separaten Broschüre des Missionsverlags herausgegeben⁶³. In diesen Geschichten geht es meist um Erfahrungen und Begegnungen mit Hakka-Chinesinnen und -Chinesen, mit Patienten und deren Angehörigen im Spital, oft auch um Hausbesuche und Geburten, zu denen sie notfallmässig gerufen wird. Die Geschichten fokussieren auf religiöse Vorstellungen und Rituale, Werthaltungen und Lebenseinstellungen der Hakka.

Einerseits beklagt sie in diesen Texten Aberglauben und „Oberflächlichkeit“ der Hakka, wobei sie sich bemüht, zwischen „Götzendienst“ und „Ahnenkult“ zu differenzieren. Sie registriert einen Pragmatismus, sich der „wirksamsten“ Gottheit zuzuwenden, also jener, die eine Krankheit am effizientesten lindert oder heilt. Nicht selten findet sich Herwig selber in der Lage, als wirkmächtige Gottheit verehrt zu werden, wenn sie etwa eine schwierige Geburt zu einem guten Ende gebracht hat.⁶⁴ Sie beobachtet die Tätigkeit von Wahrsagern und „Beschwörern“ während schwerer Geburten.⁶⁵ Gleichzeitig vermisst sie bei vielen konvertierten Christinnen und Christen die „Gottesliebe“: jene Innerlichkeit und persönliche Beziehung zum einzigen Gott, wie sie es aus ihrem Milieu kennt und als Missionarin vertreten muss. Ihr Misstrauen gegenüber den Konversionsmotiven ist gross. Sie vermutet häufig finanzielle Interessen oder Suche nach Schutz vor Prozessen und sozialen Konflikten⁶⁶. Besonders heftig stösst sich Herwig an der Weigerung von reichen Patienten, ihre Behandlungen im Spital oder bei Hausgeburten zu bezahlen. Hingegen sei dies bei armen Leuten kein Problem. Mehrere ihrer Patientengeschichten laufen darauf hinaus, dass mittellose Frauen sich nach Kräften bemühen, ihre Behandlung zu vergelten, und wütend werden, wenn Herwig das Geld nicht annehmen will.⁶⁷

Ein bestimmter Aspekt ihrer Arbeit hingegen kommt weder in diesen Geschichten noch in den von ihr verfassten Jahres- und Quartalsberichten vor: die Tatsache, dass sie, wie alle Missionskrankenschwestern, häufig zu Geburten und zur Pflege von europäischen Missionsfrauen gerufen wird. Eine gesicherte Erklärung dafür lässt sich nicht finden. Man kann vermuten, dass sie sich schlicht stärker für die Begegnung mit den Chinesinnen interessiert als für die Betreuung von Missionarsfrauen. Oder dass ihr dieser Aspekt im Hinblick auf eine Veröffentlichung in den Missionszeitschriften nicht relevant erscheint.

Neben ihrer Fähigkeit zum Perspektivenwechsel gelingt es Herwig zeitweise, zum eigenen Schreiben eine gewisse kritische Distanz einzunehmen: An einer Stelle schreibt sie, man sei beschränkt in der eigenen Erinnerung, diese sei „getrübt oder verfärbt durch die Stimmung, in der es uns traf“⁶⁸; man vergesse das „Widerwärtige und Deprimierende“ und denke beim Schreiben bloss an das „Schöne und Erfreuliche“. Dabei sei das Ziel dieser Berichte ein ganz bestimmtes: „Daheim aber sollen unsre Berichte den Missionsfreunden dienen zur Orientierung über die Verhältnisse, in denen wir stehen.“

Damit relativiert und problematisiert sie ihr eigenes Schreiben, dem in der Missionspublizistik handfeste Ziele gesetzt sind: die Pflege der heimatlichen Missionsfreunde und –Unterstützer und die Rechtfertigung von Spendengeldern.

⁶¹ Mitteilungen aus der Basler Frauenmission (MBF), Basel 1900 – 1929.

⁶² Zur Gründung des Frauenmissionskomitees der BM siehe Keim, Frauenmission, S.58-63.

⁶³ Herwig, Bilder aus der ärztlichen Mission in China. 1916.

⁶⁴ Z.B. BMA A-3-3,1, Herwig Quartalsbericht 1915, Gebetserhörung bei Heiden, S.2.

⁶⁵ MBF 1915/1, S.4.

⁶⁶ Zu Konversionsmotiven vgl. Kap. 9.1.

⁶⁷ Beispiel: Herwig, Bilder, S.21.

⁶⁸ MBF 1914/2, S.24-26.

Und dann, 1915, verfasst sie ihr Entlassungsschreiben und den Quartalsbericht „Gebetserhörung bei Heiden“⁶⁹. Inzwischen ist der Erste Weltkrieg ausgebrochen, die Kommunikation mit Basel verschlechtert sich, die Briefe sind länger unterwegs als bis anhin. Die Basler Mission verliert fünf ihrer sechs Missionsgebiete – einzig die Chinamission bleibt aktiv; die Spendengelder gehen drastisch zurück. Das alles macht die ehemals grosse und starke BM „klein und arm“⁷⁰. Weil die Mehrheit des Missionspersonals der BM in China süddeutscher Herkunft ist, wird die Basler Mission sowohl von chinesischer Seite als auch von Alliierten oft als deutsche Missionsgesellschaft eingestuft, und es drohen Internierungen.⁷¹

Die BM befindet sich also in einer prekären Lage. In seiner Reaktion auf das Entlassungsgesuch Herwigs bedauert das Komitee den Verlust einer „hervorragenden Kraft“ und stellt fest, dass sie,

„obschon Deutsche, immer noch unangefochten reisen [kann]. Damen scheinen bei den Chinesen also Vergünstigungen gegenüber den Männern zu erfahren. Sie [Herwig, Anm. CM] wurde von uns gebeten, solange der Krieg dauert, noch in unserem Werk weiter zu arbeiten. Hernach wird sie dann ihre eigenen Wege ziehen. Sie hat grundsätzlich gegen die BM, das[s] man in ihr die Heiden völlig aus dem Heidentum herausziehen wolle. Das Heidentum habe doch auch sein Gutes.“⁷²

In der süffisanten Bemerkung über die „Vergünstigung“ von „Damen“ mag eine Irritation des Komitees über die gute Beziehungen der abtrünnigen Krankenschwester zu chinesischen Autoritäten zum Ausdruck kommen. Jedenfalls geht aus diesem Abschnitt hervor, dass Herwig wegen des Krieges trotz ihres Entlassungsgesuchs einstweilen im Missionsverband und im Deji-Spital in Meixian bleibt.

Herwig übersiedelt 1917 in die am Dongjiang (im BM-Jargon „Ostfluss“ genannt) gelegene Stadt Honyen. Gemeinsam mit dem einheimischen *Gehilfen* Tschhin A tshin übernimmt sie die Leitung des dortigen Missionsspitals.⁷³ Die überlieferte Korrespondenz reduziert sich nun auf einige Karten zwischen Basel und Honyen, die mit grosser Verspätung eintreffen. Direktor Dipper entnimmt jeweils einzelne Passagen daraus, um sie den Eltern von Herwig nach Asperg zu übermitteln. Aus einem dieser Briefe geht hervor, dass Herwig nach Hause fahren will. Doch sie begründet ihren Wunsch nicht, wie die meisten Missionare, gesundheitlich: „[...]sobald halbwegs normale Zustände sind muss ich leider auch heim, wegen der Gesundheit nicht, da könnt ich's noch lang aushalten, aber ich passe nicht zur Missionarin, das wird nimmer anders.“⁷⁴ Sie markiert also mittlerweile Distanz zur Missionstätigkeit insgesamt.

Doch Herwig muss vorerst in Honyen bleiben: Der erfahrene medizinische *Gehilfe* Tschhin A tshin habe mit Kündigung gedroht, wenn sie das Spital verlasse. „Man konnte nicht viel gegen seine Gründe einwenden, ihn aber gehen lassen u. den Spital schliessen geht auch nicht gut, und so glaubte ich bleiben zu müssen.“⁷⁵ Es fehle ausgebildetes Personal, das sie ersetze, damit sie ohne Ge-

⁶⁹ Vgl. Analysen Kap. 2.2.

⁷⁰ Pioniere, Weltenbummler, Brückenbauer. Jubiläumsmagazin zu 200 Jahren Basler Mission. 2015. S.111.

⁷¹ BMA PF 88 Herwig: Brief Dipper an Herwigs Eltern, 18.11.1918.

⁷² BMA Komiteeprotokolle 1916, § 383, 11.1.1918. Weitere Reaktionen der Missionsleitung siehe Kap. 2.2.2.

⁷³ Das BM-Missionsspital in Honyen baut Jahre zuvor Hermann Vortisch-van Vloten auf, Missionsarzt und Autor. Von ihm sind zahlreiche Berichte über die Tätigkeit und Beobachtungen über chinesische Volksmedizin erhalten. Siehe z.B. Vortisch van Vloten: Erfahrungen und Erlebnisse eines deutschen Arztes im Innern Chinas, Deutsche Medizinische Wochenschrift, Januar 1915.

⁷⁴ BMA PF 88 Herwig: Brief Dipper an Herwigs Eltern, 25.11.1919.

⁷⁵ BMA PF 88 Herwig: Brief Herwig an Dipper, 24.2.1920.

wissensbisse gehen könne. Herwig kann es sich nicht verkneifen, die Missionsleitung an ihre Verantwortung zu erinnern, und möchte wissen, „was das Komitee über mein nochmaliges Bleiben denkt, da es doch zum Teil die Verantwortung für mein Hiersein tragen muss“.

Aus den spärlichen Überlieferungen folgt, dass Herwig, seit sie in Honyen stationiert ist, häufig reist, um kranke Missionarsfrauen zu pflegen. Auf einer Reise seien ihre chinesischen Begleiter ausgeraubt worden, nur „Frl. H. blieb unbehelligt“, wie Direktor Dipper an Herwigs Eltern schreibt.⁷⁶ Wenige Monate später zitiert er Herwig im Wortlaut: „Ich darf immer unangefochten reisen und von den Chinesen nur Freundlichkeit erfahren.“⁷⁷

Endlich, 12 Jahre nach ihrer Ankunft in China, am 15. Juni 1921, betritt Else Herwig in Hongkong ein Schiff, das am 27. Juli Venedig erreicht. Der deutschen Dampfer, mit dem Herwigs gesamtes Gepäck reist, geht unter. Herwig verliert ihre persönlichen Dinge, die sie von China nach Europa verschifft hat – ob auch Dokumente darunter sind, ist nicht bekannt.

Nach ihrer Ankunft bei den Eltern in Asperg kommt es zwischen BM-Direktor Dipper und Herwig zu einer „offenen Aussprache über manche Gebrechen im Bruderkreis und im ganzen Werk“.⁷⁸ Herwig scheint ihre Kritik erneut angebracht zu haben, denn Dipper schreibt ihr, es sei „beschämend“, wie weit „wir uns“ entfernt hätten von „dem, was wir sein sollten“, und dass man sich in mancher Beziehung von Heiden übertreffen liesse.⁷⁹ Andererseits fordert er Milde im Urteil. Er bedauert Herwigs Ausscheiden aus dem Missionsverband und stellt ihr für ein Jahr eine „Verwilligung“ in Form eines Grundgehalts von 3600 Mark pro Jahr in Aussicht, sowie eine Beihilfe, die von Jahr zu Jahr angepasst werden soll, im zweiten Halbjahr 1921 in der Höhe von 2000 Mark. Er schickt sie zur Untersuchung zum Missionsarzt Gottlieb Olpp (1872-1950), dem Direktor des Tübinger „Instituts für Ärztliche Mission“ und bietet ihr eine Kur im dortigen Tropengenesungsheim an, falls eine solche nötig sei. Ebenso werde die BM „Beihilfe leisten“ für den materiellen Schaden, den Herwig beim Verlust ihres Gepäcks erlitten hat.

Zwei Jahre später versucht Dipper, Herwig für einen erneuten Einsatz in China zu gewinnen. Ihre Antwort zitiert er wörtlich in einem Brief:

„Wenn das Komitee weiss, dass ich weder körperlich ganz gesund bin ([...] Herr Professor Olpp würde mir ein Tropentauglichkeitszeugnis für höchstens 5 Jahre ausstellen), noch geistig als Missionsarbeiterin im engeren Sinn des Worts in Betracht komme (ich stehe gewissen Richtungen des Buddhismus und dem Taoismus nicht näher, aber ebenso nah als der christlichen Kirche), und es (das Komitee, Anm. CM) hält dennoch meine Wiederaussendung für notwendig oder wünschenswert, so bin ich bereit, zu gehen[...]“⁸⁰

Das Komitee könne sie unter diesen Bedingungen nicht nach China schicken, bedauert Dipper 1923 an Herwig. Ihre „innere Stellung in religiöser Beziehung“ bereite ihm Sorgen.⁸¹ Auch wenn die beruflichen Qualitäten Herwigs unbestritten sind: Es scheint für Komitee und Direktor unvorstellbar, eine Missionshebamme nach China zu schicken, die mit dem Buddhismus und dem Taoismus sympathisiert.

⁷⁶ Ebd.: Brief Dipper an Herwigs Eltern, 12.12.1918.

⁷⁷ Ebd.: Brief Dipper an Herwigs Eltern, 3.6.1919.

⁷⁸ Ebd.: Brief Dipper an Herwig, 12.09.1921.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.: Brief Dipper an Maisch, 7.6.1923.

⁸¹ Ebd.: Brief Dipper an Herwig, 7.6.1923.

Danach bricht die Überlieferung zu Herwig ab. Im Personenfaszikel finden sich eine Postadresse in Connecticut, datiert von 1933, sowie zwei Gratulationsschreiben an „Fräulein Else Herwig“ vom damaligen China-Referenten der BM nach Asperg, ihrem letzten Wohnsitz. Das erste zu ihrem 80. Geburtstag⁸² verdankt sie freundlich und wünscht „Ihnen u. unserem Werk Gottes Segen“.⁸³ Just zwei Tage vor der Datierung des zweiten Geburtstagsschreibens⁸⁴, am 22. September 1969, stirbt Else Herwig in Asperg im Alter von fast 85 Jahren. Von einer festen Beziehung, einer Verlobung oder dergleichen finden sich in den Quellen keinerlei Hinweise.

2.2. Zentrale Quellen: Analyse und Interpretation

2.2.1. Entlassungsgesuch

Das 11seitige Schriftstück⁸⁵ aus dem Personenfaszikel von Else Herwig umfasst sieben Textseiten in lateinischer Schreibschrift sowie viereinhalb Seiten mit den handschriftlichen Reaktionen ihrer Vorgesetzten in deutscher Kurrentschrift. Herwigs Schriftbild ist schwungvoll und ebenmässig, es sind wenige Korrekturen angebracht.

Zu Beginn schildert Herwig die Situation mit der zweiten Krankenschwester A.K. Linder, die nun bereit sei, selbständig zu arbeiten, und für die eine Versetzung in ein anderes Spital offenbar nicht in Betracht komme. Dadurch könne sie, Herwig, nun ohne Not von ihrem Dienst zurücktreten. Sie habe mit diesem Schritt zugewartet, weil keine Nachfolgerin in Aussicht gewesen sei, aber auch, weil sie bis dahin gehofft habe, „mit der Zeit noch eine brauchbare Missionsarbeiterin zu werden“.⁸⁶ Doch das sei nun „nicht eingetreten“, und sie könne nicht mehr für eine Missionsgesellschaft arbeiten, „mit deren Geistesrichtung u. Zweck ich meine Arbeitsweise nicht übereinstimmen machen kann“. Sie empfinde es als „Betrug, mich länger von ihr anstellen zu lassen“. Damit leitet sie das Schreiben mit einem persönlichen Gewissenskonflikt ein. Es folgen Selbstbezeichnungen: Es falle ihr zunehmend schwer, über religiöse Dinge zu sprechen und den Chinesen vom Evangelium zu erzählen. Nur manchmal, wenn sie mit „ernsten Chinesinnen“ zusammen komme, gelinge es ihr, „ohne Schwierigkeiten von dem [zu] sagen, was wir glauben, aber ‚das Evangelium zur Zeit und zur Unzeit predigen‘, das kann ich nicht“.

Hier endet die Selbstanklage, und es folgt eine Art Missionskritik. Die inhaltlichen Argumente für die Kündigung kreisen um vier Themenkomplexe, die im Folgenden ausgeführt werden:

- a) Kritik am Exklusivitätsanspruch des christlichen Gottes und am alleinigen Wahrheitsanspruch des Christentums
- b) Kritik an der fehlenden Opferbereitschaft der Missionare
- c) Kritik an der Priorisierung der Evangelisationsarbeit in der medizinischen Mission
- d) Kritik an Missionsmethoden und Konversionsqualität

a) *Exklusivität des christlichen Gottes*: Auf den ersten Seiten des Entlassungsgesuchs stellt Herwig den monotheistischen Anspruch vorsichtig in Frage: „Jeder Mensch auch der Heide steht in unmittelbarer Verbindung mit dem Ewigen und empfängt direkt von Ihm Klarheiten, die ihm alle Missionsarbeit

⁸² BMA PF 88 Herwig: Maier an Herwig, 1.10.1964.

⁸³ Ebd.: Herwig an Maier, 8.10.1964.

⁸⁴ Ebd.: Maier an Herwig, 24.9.1969.

⁸⁵ Ebd.: Entlassungsgesuch 21.11.1969.

⁸⁶ Ebd., S.1-2.

nicht vermitteln kann.⁸⁷ Durch die Tätigkeit in vielen Häusern der „Chinesen“ (sie verwendet diesen Begriff pauschalisierend für Hakka beiderlei Geschlechts) habe sie viel erlebt und gestaunt, „wie sie trotz der z.T. infamen Dogmen ihrer Religion u. Überlieferung nicht das Gefühl für Wahrheit verloren haben sondern in der Praxis des Lebens ein wundervolles Vertrauen u. eine Ergebung in den Willen des Höchsten, - heisse er nun Himmel oder Himmelsgeist oder Himmel Erde und alle Geister – besitzen“.⁸⁸ Herwigs Vorstellung der indigenen Religiosität ist beeinflusst von ihrer Begegnung mit der polytheistischen Götterwelt der Hakka⁸⁹. Sie beobachtet viele *Chinesinnen*, die für unterschiedliche Probleme die jeweils wirksamste Gottheit auswählen – nach dem Prinzip von *trial and error*. Dieser Gottheit werde aber nur solange gehuldigt, wie sie von Nutzen sei. Ein solches Verhalten muss die tiefgläubige Herwig provozieren, die getreu ihrem Glauben überzeugt ist, dass Gottesliebe nicht zweckelt werden darf. Doch Herwig gesteht damit den chinesischen Frauen eine Portion rationales Handeln zu. Zu dieser Sicht kommt Herwig, indem sie die Perspektive wechselt. Sie versetzt sich in die Lage der *Chinesinnen*, die ein Problem lösen müssen und dafür die Hilfe von Gottheiten in Anspruch nehmen. Sie beobachtet, dass eine Gottheit, die ein bestimmtes Problem löst, für ähnlich gelagerte Anliegen als besonders effizient angesehen wird. Durch den Perspektivenwechsel gerät Herwig in Konflikt mit einem zentralen Glaubensdogma ihrer Religion: dem Exklusivitätsanspruch des allmächtigen Christengottes. Weil sie „den Chinesinnen“ rationales, auf Effizienz gerichtetes Handeln zugesteht, bekommt sie Mühe, das monotheistische Dogma überzeugend zu „predigen“, wie es von einer Missionskrankenschwester der BM erwartet wird.

Doch Herwig findet durchaus eine biblische Rechtfertigung für ihre Position: „Wenn ich frei wäre in dem was ich den Chinesen predigen darf, so würde ich’s nach dem Grundsatz Jesu tun: ‚Ich bin nicht gekommen aufzulösen sondern zu erfüllen‘ und würde dem Glauben der Leute mit dem Vorsatz begegnen: ‚Verdirb’s nicht, es könnte ein Segen dir sein.“⁹⁰ Dann folgt das Gegenbild dazu: „Im Auftrag der Mission aber muss ich, was ihnen heilig ist, mit Füßen treten, muss ihnen verächtlich erscheinen lassen und muss sie zu dem Schong ti (der noch dazuhin ein Götze ist [...]), bekehren?“ Die Sorge, ob dieser „Schong ti“⁹¹ ein Götze sei oder eine passende Übersetzung für den allmächtigen Christengott, treibt Herwig um. Wie genau sie die Diskussionen kennt, die seit Matteo Ricci (1552-1610) um die richtigen Übersetzung des Wort Gottes ins Chinesische geführt werden, ist nicht bekannt, aber sie hallen hier nach. Die Antwort von Direktor Dipper ist in dieser Sache entsprechend scharf formuliert.⁹²

Jedenfalls bezweifelt sie, dass „die Chinesen“ durch Bekehrung zwingend glücklicher werden: „[...]ich glaube nicht, dass wir ihnen damit einen tiefen inneren Segen bringen, jedenfalls keinen grösseren[,] als die haben die im ‚Heidentum‘ schon zum Frieden mit Gott gekommen sind.“ So gelangt sie zur (durchaus modernen) Überzeugung, dass Gott „über jede Religion erhaben“ sei.⁹³

b) Fehlenden Opferbereitschaft der Missionare: Man könnte, fährt Herwig fort, „den Chinesen auch eher den Segen des Evangeliums bringen, wenn sie sehen könnten was uns Gott in Not u. Trübsal ist. Aber dazu ist [...] unser Leben zu bequem und unser Brot zu sicher.“⁹⁴ Und gegen Ende des Schreibens zitiert sie Chinesen, die „hie und da“ untereinander über Missionare sprächen: „‘Früher als er [der Missionar, Anm. CM] noch daheim Handwerker war, hatte er wohl kein so schönes Leben, aber

⁸⁷ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch 21.11.1915, S.3.

⁸⁸ Ebd., S.3-4.

⁸⁹ Siehe Kap. 4.2.

⁹⁰ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch 21.11.1915, S.4.

⁹¹ In der Literatur meist *Shangdi* genannt, vgl. etwa Tiedemann (Hrsg), *Handbook of Christianity in China*, 2010, S.361-368.

⁹² Siehe Kap. 2.2.2.

⁹³ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch 21.11.1915, S.3.

⁹⁴ Ebd., S.5.

das Predigen ist ein bequemes Geschäft. ' - Die Chinesen können nicht den Eindruck gewinnen, dass wir Opfer brachten oder bringen für das was wir glauben, wie sollen wir's von ihnen erwarten!⁹⁵ Auch hier bemüht sich Herwig, „chinesische“ Kritik an Missionaren zu verstehen, indem sie versucht, sich deren Blick anzueignen. Hier wird eine pietistische Grundhaltung sichtbar, wie sie z.B. in der Metapher des steilen, mühevollen Wegs der Frömmigkeit im Bild „Der breite und der schmale Weg“ von 1866⁹⁶ zum Ausdruck kommt. In Anbetracht der allgegenwärtigen Armut in Südchina verdächtigt sie ihre *Missionsgeschwister* und auch sich selber, zu wenig konsequent auf europäische Annehmlichkeiten und materielle Sicherheit des „breiten Wegs“ zu verzichten.

c) *Priorisierung der Evangelisationsarbeit in der medizinischen Mission:*

„Es ist freilich schön so viel traurigen Existenzen Rückhalt und Rettung zu sein, und das wird auch von den dem Christentum fernstehenden Chinesen rückhaltlos anerkannt [...], - und wieviel kann erst die medizinische Mission in der Beziehung tun – aber das erwartet die Heimatgemeinde von uns erst in zweiter Linie. In erster Linie sollen wir Seelen zu Jesus führen u. ich glaube das steht, so wie die Verhältnisse liegen, jenseits unserer Macht. Alles andere, was wir an den Chinesen tun, soll nur Mittel sein zu diesem Zweck.“⁹⁷

In diesem Abschnitt formuliert Herwig ihr Unbehagen mit den Zielen des medizinischen Zweiges der Basler Mission. Sie hält es für falsch und zwecklos, die Evangelisierung gegenüber dem ärztlichen und karitativen Handeln zu priorisieren.⁹⁸ Sie erkennt darin ein Glaubwürdigkeitsproblem: „Aber daher kommts, dass viele Chinesen nicht an die Aufrichtigkeit unserer Liebe glauben können. Sie sehen die Wohltaten als Mittel sie zu ködern, womit wir Missionare uns ein Verdienst erwerben wollen fürs Leben nach dem Tod und unserer Gesellschaft gegenüber.“⁹⁹ Wieder kommt die bewährte Methode des Perspektivenwechsels zur Anwendung. In medizinischer Hinsicht jedoch sind „die Chinesen“ für sie passive, dankbare (und manchmal auch weniger dankbare) Empfänger der westlichen medizinischen und pflegerischen „Wohltaten“. Das medizinische Engagement der Basler Mission an sich hält sie für wichtig und gut, so kommt es auch in ihren anderen Texten zum Ausdruck. Ihre Kritik richtet sich gegen die Verbindung der beiden Bereiche und gegen die Priorisierung der Evangelisation.

d) Die *Kritik an der Konversionsqualität* entwickelt Herwig folgerichtig aus den vorher beschriebenen Argumenten. Die Chinesen hätten weder Bedürfnis noch Verständnis für das, was man ihnen predigen sollte. Den Konversionsmotiven der Chinesen stellt Herwig ein schlechtes Zeugnis aus. Unter den 14 Taufkandidaten auf einer anderen Missionsstation etwa finde sich

„bei genauerem Nachforschen nicht einer [...], bei dem nicht äussere Vorteile der Beweggrund zum Übertritt gewesen wären. Der eine hatte sich mit seinen Hausgenossen verfeindet u. hoffte vom Missionar Rückhalt gegen seine Feinde. Der andere gehörte einem schwachen Stamm an und hoffte vom Missionar Schutz gegen seine starken, ihn und sein Haus bedrängenden Nachbarn. Der dritte hoffte, später eine Anstellung als Sprachlehrer od. drgl. zu bekommen u.s.f.“¹⁰⁰

Noch verwerflicher ist in Herwigs Augen, wenn Chinesen meinen, die „empfangene Wohltat“ der ärztlichen Behandlung „nicht besser als durch Übertritt vergelten zu können oder einem diesen in

⁹⁵ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch 21.11.1915, S. 7.

⁹⁶ Siehe Kap. 7.1.

⁹⁷ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch 21.11.1915, S.5-6.

⁹⁸ Dokumentiert z.B. Lutz, 50-Jahrfeier, S.8: Es gebe keine Zweifel, „dass das Hauptziel der ärztlichen Mission zu allen Zeiten und überall das war, möglichst viele Menschen mit dem Evangelium bekannt zu machen und sie zu Christus zu führen. Und dazu eignet sich die ärztliche Mission ausgezeichnet.“

⁹⁹ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch 21.11.1915, S.6.

¹⁰⁰ Ebd., S.5.

Aussicht [zu stellen] als Belohnung für irgendeine Unterstützung die sie gerne haben möchten“. Die Begründung greift die alte Diskussion über die „Reischristen“¹⁰¹ auf, die in Missionsbewegungen aller Richtungen in Asien immer wieder auftauchen.¹⁰² Herwig erkennt zwei Arten von Vorteilen, die sich Chinesinnen und Chinesen durch die Konversion erhoffen: sozialer Schutz bei Konflikten im Dorf, mit Nachbarn oder Familienangehörigen sowie Arbeits- und Karrieremöglichkeiten. Es seien also der Druck der sozialen Konflikte innerhalb der Dörfer und Familien sowie die fehlenden Arbeits-, Bildungs- und Aufstiegsmöglichkeiten, die Chinesinnen und Chinesen um 1915 zum Übertritt bewegten. So nimmt Herwig dies wahr in Kayintschu/Meixian, kurz nach der republikanischen Revolution und 10 Jahre nach Aufhebung des Beamtenprüfungssystems der Qing-Dynastie. Die Bekehrungsmotive, wie Herwig sie schildert, stimmen in grossen Zügen überein mit jenen, die Klein für Guangdong ausmacht: Mechanismen der Volksreligion, materielle Interessen, Streben nach Schutz durch Missionare und soziale Beziehungen.¹⁰³

Herwig schliesst das Schreiben mit der Feststellung, eine Trennung zwischen ihr und der Mission sei „die beste u. die einzige Lösung des Konflikts“.¹⁰⁴ Sie wolle jedoch nicht nach Europa zurückreisen, sondern

„[...] ich will mich umsehen, ob ich nicht in einer chin. Stadt [...] mich in Verbindung mit deutschen Aerzten niederlassen kann. Denn es würde mich so sehr interessieren zu erfahren wie sich die Chinesen zum Christentum stellen, wenn es ihnen privatim, frei, nicht berufsmässig u. auch nicht sozusagen im Auftrag irgend einer Gesellschaft nahe gelegt wird. Hochachtungsvoll E. Herwig.“¹⁰⁵

Dass Herwig mehrmals auf die „freie“ Tätigkeit hinweist, kann auf einen Grundkonflikt zurückgeführt werden, der sich im süddeutschen Pietismus und in der Basler Mission zwischen „Organisation“ und „Bewegung“ ausdrückt¹⁰⁶, und den auch Gützlaff umgetrieben hat¹⁰⁷: Wieviel Hierarchie, Bürokratie und Disziplin ist notwendig, wieviel individuelle Freiheit ist möglich?

Insgesamt hinterlässt das Entlassungsgesuch den Eindruck, dass Herwig sich diesen Schritt lange überlegt hat, und dass sich ihre Beweggründe regelrecht aufgestaut haben. Es gibt kaum Hinweise auf spontane Äusserungen. Die geschilderten Motive für die Kündigung sind religiös-moralischer Natur und in Herwigs christlicher Grundhaltung verankert. Gerade *weil* sie ihre religiösen Überzeugungen nicht verraten wolle, sagt sie, könne sie nicht länger für die Basler Mission tätig sein. Der eingangs erwähnte Konflikt mit Schwester Linder sowie die Tatsache, dass ein Jahr zuvor der Missionsarzt Victor Schoch abgereist ist, mit dem sie seit 1909 zusammengearbeitet hat, lässt jedoch vermuten, dass noch andere, persönliche Motive mitspielen, die sie aber nicht preisgibt.

2.2..2. Reaktion der Vorgesetzten

Die handschriftlichen, in Kurrentschrift gehaltenen Kommentare zum Entlassungsgesuch eröffnet Missionsarzt Hermann Bay, Herwigs direkter Vorgesetzter, der seit 1912 in Kayintschu/Meixian arbei-

¹⁰¹ Vgl. Kapitel 9.1. über Konversionsmotive.

¹⁰² Vgl. Tiedemann, Handbook, S.772-773.

¹⁰³ Klein, Die Basler Mission, S.193-205.

¹⁰⁴ PF Herwig, Entlassungsgesuch 21.11.1915, S.7f.

¹⁰⁵ Ebd, S.7.

¹⁰⁶ Siehe Kap. 7.3.

¹⁰⁷ Siehe Kap. 5.5.

tet und nach der Abreise von Viktor Schoch das Spital als Missionsarzt leitet. Bay drückt Überraschung und Bedauern über das Gesuch aus.¹⁰⁸ Der schwere Verlust liesse sich nur teilweise ersetzen; die geburtshilfliche Praxis „unter den Chinesen [sic]“ werde wohl stark zurückgehen. Dann kommt er auf Herwigs „mangelhaften Charakter“ zu sprechen: „Darüber kann ich nur sagen, dass sie oft recht unbeständig ist und in ihren Urteilen und Ansichten stark schwankt; durch ihr heftiges Wesen hat sie auch bei den Chinesen schon Anstoss gegeben.“ Die Gründe für diese Äusserung und für die Tatsache, dass er den Konflikt zwischen Herwig und Linder ins Zentrum rückt, bleiben offen. Weiter erwägt Bay konkrete Möglichkeiten, um Herwig trotz ihrer theologischen Differenzen in einem Spital der BM zu halten, in Meixian oder im Spital Honyen. Aber er äussert sich nicht weiter zu Herwigs inhaltlichen Ausführungen.

Dies tut auch das folgende Votum von Heinrich Giess nicht, der seit 1915 Stationsleiter und somit Vorgesetzter von Bay und zugleich Distriktpäsident ist. Seine wenigen Zeilen erwähnen intensive, verbale Bemühungen von Bay und ihm selber, Herwig zum Bleiben zu überreden.¹⁰⁹ Auch ein Angebot, nach Honyen zu gehen, habe sie ausgeschlagen (tatsächlich wird Herwig zwei Jahre später genau dies tun). Interessant ist der Kommentar von Giess deswegen, weil seine eigene Geschichte mit der Basler Mission von theologischen Differenzen geprägt ist. Wiederholt steht der Missionar unter dem Vorwurf, einer *modernen Theologie* anzuhängen und *historische Wahrheiten* der biblischen Erzählung zu bestreiten.¹¹⁰ Konflikte flammen immer wieder auf. Gemäss Einschätzung von Klein ist die Tatsache, dass Giess dennoch in der Basler Mission Karriere macht, dessen Tüchtigkeit und administrativen Fähigkeiten zu verdanken.

Generalpräsident Ziegler, Vorsteher des Generalkonferenz-Ausschusses GKA und damit Leiter der gesamten BM-Mission in China, reagiert nur ganz kurz und schliesst sich den vorherigen Voten an.

Im letzten Kommentar entfährt dem ehemaligen Distriktpäsidenten Otto Schultze ein militärischer Vergleich: „[...] wenn ein Soldat mit dem Feinde liebäugelt, seiner Sache die er vertreten sollte, misstraut, des Glaubens an die Führung u[nd] Waffe verloren hat, ist es verständlich wenn er den Dienst quittiert.“¹¹¹ Der Tonfall erinnert an die klaren Fronten des letzten Jahrhunderts: der Missionskrieger in feindlichem Territorium. Dennoch sei Herwigs Weggang für Schultze ein Verlust, sie habe mit „selbstergebenster Hingabe und Aufopferung“ gearbeitet.

Kritik an Herwigs „mangelhaftem Charakter“ und ihrer Unbeständigkeit äussert also einzig ihr direkter Vorgesetzter Bay. Alle anderen loben ihre Arbeit und bedauern ihren Entschluss. Die missionskritischen Äusserungen finden jedoch kaum Beachtung. Anders in der Basler Zentrale: hier scheint man die inhaltliche Begründung des Entlassungsgesuchs ernster zu nehmen. Der frisch gewählte Direktor der Basler Mission, der Stuttgarter Theologe und lutherische Pfarrer Heinrich Dipper (1886 – 1945) lässt es sich nicht nehmen, neben der offiziellen Antwort im Namen des Komitees Herwig eine mehrseitige persönliche Entgegnung auf ihr Entlassungsgesuch zu formulieren. Beide Dokumente, das offizielle und das persönliche, sind auf den 10.4.1916 datiert. Im offiziellen Schreiben¹¹² informiert Dipper Herwig über den Dienstweg, dass das Komitee das Entlassungsgesuch mit Bedauern und Dank genehmigt hat. Angesichts der Schwierigkeit, eine zweite Schwester als Ersatz zu senden, bittet er Herwig, „bis zum Schluss des Krieges im Dienst der ärztlichen Mission in Kayintschu aus[zuhalten]“, wenn auch „gegen Kontrakt“ und nicht mehr als von der BM ausgesendete Missionsschwester. Das

¹⁰⁸ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch 21.11.1915, Votum Bay, S.8-10.

¹⁰⁹ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch 21.11.1915, Votum Giess, S.10f.

¹¹⁰ Klein, Basler Mission, S. 152-155.

¹¹¹ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch 21.11.1915, Votum Schultze, S.11.

¹¹² BMA PF 88 Herwig: Dipper an Herwig, §383, J. Nr. 219, Antwort auf Entlassungsgesuch, 10.4.1916.

zweite Schreiben ist eine mit Schreibmaschine verfasste persönliche Entgegnung¹¹³, die ausführlich auf Herwigs „missionarisch-methodischen Bedenken“ (Dipper) eingeht. Es ist eine missionstheologische Belehrung in sechs Punkten:

Erstens erklärt Dipper Herwig, wie die Übertragung des Gottesbegriffs ins Chinesische zu verstehen sei und wie damit umgegangen werden müsse: Mit der Wahl der Bezeichnung „Schongti“ als Übersetzung für den christlichen Gott solle „zum Ausdruck gebracht werden, das der vorkonfuzianische Gottesbegriff der Chinesen noch irgendwie mit der Uoffenbarung zusammenhänge. Ob das ein Missgriff war, kann ich nicht entscheiden [...]“. Kein evangelischer Missionar begnüge sich damit, die Chinesen auf „ihren Schongti“ hinzuweisen, sondern müsse sie zum „Gott der Bibel hin[zu]führen“, der inhaltlich etwas ganz anderes sei.

Zweitens entgegnet er ihren Einwänden zur Missionsgesellschaft und ihrer Kritik an der „bequemen“ Lebensweise der Missionare. Er betont, dass es vor allem in den Tropen nicht möglich sei, ohne finanziellen und organisatorischen Rückhalt eine unabhängige Missionsarbeit zu leisten. Der Missionar „müsse Freunde hinter sich haben, die für seinen Lebensunterhalt aufkommen und ihm möglichst wenig schädigende Lebensweise ermöglichen (also das Europäerhaus, Europäerkost etc.)“. Mit der Notwendigkeit von „Freunden“ rekurriert der BM-Direktor auf die Missionsbewegung.¹¹⁴

Zur Sorge um die Qualität der Konversionen, dem grossen Thema der Mission, vermerkt er *drittens* kurz und knapp, man müsse „gegen vorgetäuschte ‚Bekehrungen‘ auf der Hut sein“ und dafür um „die Gabe der Geisterprüfung“ bitten.

Viertens anerkennt er das Problem der ärztlichen Mission: hier entstehe „gar zu leicht der Schein, als wäre sie uns lediglich Mittel zum Zweck“. Die Lösung liege darin, alle Patienten „mit der gleichen Liebe zu pflegen, gleichviel, ob er Christ ist oder nicht“. Und dann folgt der entscheidende Punkt: „Nur verlange man von uns nicht, dass wir die Lauterkeit unseres Dienstes damit beweisen, dass wir das Evangelium unseren Patienten überhaupt nicht mehr anbieten.“

Fünftens wirft er Herwig vor, „zu viel Gewicht auf das Urteil der Heiden über die Missionare“ zu legen. Das eigentlich Wirksame sei nicht die Person des Missionars, sondern das Wort Gottes. Bekehrungen gebe es trotz aller „unserer Mängel und [...] aller unvermeidlicher Vorurteile der Eingeborenen“ durch „die strafende und zu Christo führende Kraft des hl. Geistes im Wort“.

Und *sechstens* prophezeit er ihr, dass sie als freie Missionarin, mit einem „ohne Worte“ vorgelebten Christentum und ohne „mündliches Zeugnis von Jesus Christus“ scheitern werde.

Dipper greift die bekannten Missionsdebatten heraus, etwa die Konfliktstellung zwischen Missionsorganisationen und Freimissionaren, die Übersetzung des Gottesbegriffs und die Qualität von Konversionen. Als Direktor kann ihr natürlich in keinem Punkt Recht geben, wenn er seine Autorität nicht aufs Spiel setzen will. Dennoch nimmt er Herwigs Argumentation inhaltlich ernst und antwortet ausführlich. Damit zollt er, anders als die direkten Vorgesetzten in China, ihrem Schreiben einen gewissen Respekt. Dabei mag auch die in Kapitel 2.1 erwähnte Verbindung zu Herwigs Eltern in Stuttgart eine gewisse Rolle spielen; eine Beziehung, die in der Korrespondenz zwischen Dipper und „Herr und Frau Stadtpfarrer Herwig“ während des Krieges zum Ausdruck kommt.

¹¹³ BMA PF 88 Herwig: Dipper an Herwig, J. Nr. 220, 10.4.1916, S. 1-4.

¹¹⁴ Vgl. Kap. 7.3.

2.2.3. „Gebetserhörung bei Heiden“

Das Schreiben Herwigs¹¹⁵, das sie als Quartalsbericht 1915 verfasst hat, ist für das Verständnis ihres Konflikts aufschlussreich. Sie hat es dem Entlassungsgesuch beigelegt, wohl um ihre Argumentation zu unterstützen. Der auf Anhieb irritierende Titel wirft Fragen auf: Warum soll eine Missionshebamme glauben, dass Gott Gebete von Heiden erhört? Warum müssen Heiden konvertieren, wenn Gott sie auch ohne Bekehrung erhört? Herwigs Kritik nimmt mit diesem Text eine grundsätzliche theologische Richtung an. Die Hebamme stellt – möglicherweise ohne sich dessen bewusst zu sein - eine Art umgekehrte Theodizeefrage.

Der Originaltext ist in deutscher Kurrentschrift geschrieben. Inhaltlich ist er z.T. widersprüchlich. Dass Gebete von *Heiden* erhört würden, gebe ihr zu denken, nicht weil hier Gebete einer „primitive[n] oder entartete[n] Religion“¹¹⁶ bis vor Gott dringen, noch weil Gott „im Namen irgend eines Götzen irgeleitete Gebete verrichten“ müsse, sondern aus einem anderen Grund: Es irritiert sie, wie „die Bitenden meist mit dem betreffenden Gott in einer Weise verkehren, wie sie sich einem hochstehenden, feinfühligem Menschen gegenüber kaum getrauen würden“.¹¹⁷ Diese Gebete glichen der Weise, wie „ein ungezogenes Kind etwas von seinen Eltern erzwingen will“. Damit nimmt sie den paternalistischen Duktus ihrer Missionsgesellschaft auf. Wenn Herwig zu Geburten gerufen werde, seien oft schon bis zu 10 chinesische Ärzte hier gewesen, und so „gehen sie [die Heiden, *Anm. CM*] in ihren Nöten auch von einem Gott zum anderen, u der der hilft, erwies sich eben damit als in dieser Angelegenheit besonders tüchtig, sozusagen als Spezialist. [...] Die Götter sind nicht viel mehr als unsichtbare Menschen.“¹¹⁸ Sie führt eine Heilung nicht auf die Wirksamkeit der medizinischen Therapie zurück, sondern auf eine *Gebetserhörung*, durchaus folgerichtig für eine Pietistin.

Hier zeigt sich ein gewisser Widerspruch zum Entlassungsgesuch, das mit dem gleichen Argument Verständnis zeigt für das Handeln der Hakka.¹¹⁹ Anders als dort zeigt sich Herwig hier irritiert über den chinesischen Pragmatismus, der nach der wirksamsten religiös-rituellen Methode zur Bekämpfung einer Notlage sucht. Sie vermisst „den Glauben“. Wenn sie Frauen frage, ob sie glaubten, dass ihnen Gott helfe, bekomme sie oft zur Antwort, man „probiere“ es.¹²⁰ Für Herwig, die mit der Vorstellung eines christlichen *Glaubens* aufgewachsen ist, liegt die fast ausschliesslich *ritualbasierte Volksreligiosität* der Hakka mit der Götter- und Ahnenwelt ausserhalb ihres Horizontes – eine Haltung, die im antiritualistisch orientierten Pietismus verortet werden kann.¹²¹ Umgekehrt können die Hakka-Frauen Herwigs *Glauben* nicht verstehen. Für sie sind religiöse Handlungen Pflichten innerhalb verschiedener Systeme der Götter- und Ahnenwelt, die sie zu erfüllen haben. Wenn sie diesen Pflichten in der richtigen Weise nachkommen, können sie sich und ihre Familie vor Leid und Not bewahren.

Immer wieder kehrt Herwig in ihren Texten zu diesem Problem zurück. Es ist der springende Punkt, an dem sich ihre Schwierigkeit mit der Mission, aber auch ihre Neugierde entzünden.. Sie setzt sich dem Konflikt aus und begibt sich immer wieder an diese „kulturelle Grenze“.¹²² Sie beginnt, die Konversionsbemühungen an sich zu hinterfragen. Es kann sein, dass es dieser Prozess ist, der sie letztlich die Überzeugung kostet, dass das Christentum die einzig wahre und richtige Religion sei.

¹¹⁵ BMA A-3-3,1: Herwig Quartalsbericht 1915, Gebetserhörung bei Heiden.

¹¹⁶ Ebd., S.1.

¹¹⁷ Ebd., S.2.

¹¹⁸ Ebd., S.2f.

¹¹⁹ Vgl. Kap. 2.2.1.

¹²⁰ BMA A-3-3,1: Herwig Quartalsbericht 1915, Gebetserhörung bei Heiden, S.3f.

¹²¹ Vgl. Kap. 7.3.

¹²² Zur Kombination von Akkulturationsprozessen und dem Konzept der „kulturellen Grenze“ in Südchina siehe Klein, Basler Mission, S. 29-41.

2.2..4. Reaktion auf „Gebetserhörung...“

Generalpräses Ziegler, der auf das Entlassungsgesuch nur ganz kurz reagiert, sieht sich durch den Bericht der „Gebetserhörung“ zu einer längeren Antwort provoziert.¹²³ Diese besteht im Wesentlichen aus einer abenteuerlichen Konstruktion: Die Erhörung von heidnischen Gebeten „an die falsche Adresse“ sei vielleicht manchmal dem Zufall geschuldet oder eine Folge der Tatsache, dass Gott aus dem Heidentum als „Verirrung des Gedankens“ kein Kapitalverbrechen mache. Aber „dem Heidentum liegt ein dunkles Geheimnis zu Grunde, die Herrschaft des Fürsten dieser Welt [...] Das bringt mich zur Annahme, dass bei solchen Gebetserhörungen [...] meistens teilweise reale Wirkungen der hinter den Idolen stehenden Geisterwelt stattfinden.“ Er stellt die Vermutung an, dass hinter der Erhörung der Bitten der „Fürst der Finsternis“ stecke, also der Teufel. Denn Gott erhöere bestimmt keine Gebete „an die falsche Adresse“, die betr. Personen geradezu in ihrem Glauben an die Götzen bestärken würde, was ich nicht annehmen kann“. Wie Herwig auf diesen Brief reagiert hat, ist leider nicht überliefert.

Ohne Einbettung wirken sowohl Herwigs Schrift als auch die Antwort Zieglers heute erratisch. Um zu verstehen, warum Else Herwig und ihre Vorgesetzten so argumentieren, muss der Rahmen weiter gesteckt werden.

3. Das Deji-Hospital in Jiayingzhou/Meixian 1896 - 1951

Als die Basler Mission erste Ärzte ausschickt, ist die Idee, christliche Mission durch westliche Ärzte zu unterstützen, nicht mehr neu.¹²⁴ Gemäss einem unveröffentlichten Manuskript über die Entwicklung der Basler ärztlichen Mission¹²⁵ sind die ersten *Aussendungen* von Ärzten durch die BM ab 1831 pragmatisch motiviert: die Missionare leiden unter dem „ungesunden Klima der Tropenländer“ und brauchen medizinischen Beistand. Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sterben zahlreiche Missionare und Missionarsfrauen bereits kurze Zeit nach ihrer Ankunft an fiebrigen Tropenkrankheiten. Allein an der Goldküste sind es 1883 fünf BM-Missionare innerhalb von nur drei Monaten.¹²⁶ Die Missionsleitung sieht sich zunehmend mit der Kritik konfrontiert, ihre Missionare schutzlos den Gefahren von Krankheit und Tod auszuliefern.¹²⁷

¹²³ BMA PF 88 Herwig: Antwort Ziegler auf „Gebetserhörung...“, 1.5.1915.

¹²⁴ Siehe Kap. 6.1 und 6.2.

¹²⁵ BMA QM-10.12,8: Vogel-Sarasin, Basler ärztliche Mission u. ihre Entwicklung bis zum Ausbruch des 1. Weltkriegs. Undatiert. S.1.

¹²⁶ Fischer, Rudolf Fisch, S.132 sowie weiterführende Statistik daselbst, S.141.

¹²⁷ Ebd., S.101f.

Inspiziert vom Theologen Theodor Christlieb (1833-1889), der in Vorträgen und Schriften¹²⁸ für die ärztliche Mission wirbt und sich dabei auf die Vorbilder England und Amerika bezieht¹²⁹, fliessen in Basel bald Spendengelder zur Unterstützung der ärztlichen Mission. 1889 wird aus dem Umfeld der Basler Missionsfreunde ein „Verein für ärztl. Mission“ gegründet. Für Christlieb leitet sich der Heilungsauftrag direkt aus dem Evangelium und aus dem Vorbild Jesu ab:

„Wir müssen dem heidnischen Elend wie mit dem Evangelium, so zugleich mit allen den Mitteln und Segnungen, Kräften und Hebeln der christlichen Wissenschaft und Kultur beispringen, die das Leben wahrhaft erleichtern, das Leiden lindern und das Sterben verklären. Und so namentlich auch den heidnischen Kranken gegen alle Quälereien heidnischen Aberglaubens, gegen die Grausamkeiten, den Unverstand und die Habsucht ihrer Zauberer, Priester und Quacksalber mit dem Balsam mitleidiger, selbstverleugnender Liebe, mit dem Licht der Gnade und evangelischen Trostes, mit der Macht gläubiger Fürbitte, wie mit allen den Vorteilen, Heilungs- und Linderungsmitteln einer christlich medizinischen Wissenschaft.“¹³⁰

Was sich heute wie eine wortgewaltige Legitimierung einer christlichen Medizin liest, sollte 1889 eine Kritik in die Schranken weisen, die von strengen Missionaren der Zeit vertreten werden. Exemplarisch für diese Kritik spricht Christlieb von „übereifrigen Glaubensheilern“, die „vor lauter charismatischem Heilungseifer leicht krankhaft werden und einen schwärmerischen Zug annehmen“. Die Missionsmedizin wird innerhalb der protestantischen Missionsbewegung im deutschsprachigen Raum zunächst als zu wenig christlich und „glaubensschwach“ angefochten. Doch zu dieser Zeit entwickeln sich die Diskussionen über die *medical mission* in England und Amerika bereits in eine andere Richtung.¹³¹

Nachdem ab 1875 erste BM-Missionare Kayintschu besuchen, zieht im Dezember 1893 der deutsche Arzt Hermann Wittenberg (1869-1951) via Hongkong in die Stadt. Sie zählt um 1900 ca. 80'000 Einwohner und wird oft als „Hauptstadt der Hakka“ bezeichnet¹³². Die Stadt ist arm, gilt aber als Zentrum für konfuzianische Gelehrsamkeit: Vergleichsweise viele Männer schliessen höhere Grade der Beamtenprüfung ab.¹³³ Wittenberg hat sich vor seiner Asienreise während 3 Monaten in London in Tropenkrankheiten weitergebildet und dort gelernt, Star-Operationen durchzuführen;¹³⁴ nach seiner Ankunft in China lernt er Hakka und Hochchinesisch und hospitiert in nicht genannten amerikanischen und englischen Missionskrankenhäusern in Guangdong.¹³⁵ In Kayintschu legt er mit Unterstützung der BM das Fundament für den Aufbau des Deji-Missionsspitals, das zunächst als „Dispensary“ 1896 wohl nicht ganz zufällig an Weihnachten feierlich eröffnet wird.¹³⁶

Die Behandlung von Augenkrankheiten und Staroperationen sind von Anfang an ein bedeutendes Standbein im Deji-Hospital. Blindheit gilt zu dieser Zeit in China als nicht heilbar.¹³⁷ Je nach Fähigkeit und Ausbildung setzen die jeweiligen Missionsärzte in den nächsten Jahren unterschiedliche Schwerpunkte: Wittenberg etwa widmet sich der Pestbekämpfung, Bay legen Akzente auf die Chirurgie.¹³⁸

¹²⁸ Christlieb, *Ärztliche Missionen*. 1889.

¹²⁹ Vogel-Sarasin erwähnt einen Vortrag von Christlieb, in dem dieser die Frage stellt: „Warum haben wir in Deutschland nicht auch wie in England und Amerika medizinische Missionare?“ BMA/QM-10.12,8: Vogel-Sarasin, *Die Basler ärztliche Mission*. S.2. Siehe auch Fabricius, *Basler Missionsärzte*, S.193-194.

¹³⁰ Christlieb, *Ärztliche Missionen*, 1889, S.5.

¹³¹ Siehe Kap. 6.2.

¹³² Fabricius, *Basler Missionsärzte*, S.196.

¹³³ Klein, *Basler Mission*, S.258.

¹³⁴ Fabricius, *Basler Missionsärzte*, S.195.

¹³⁵ Ebd., S.201.

¹³⁶ BMA A.122: Lutz, 50-Jahrfeier, S.1.

¹³⁷ Fabricius, *Basler Missionsärzte*, S.204. Gemäss Lutz, 50-Jahrfeier, S.6 sind schon 1895 10 von 40 Operationen im Deji-Hospital Staroperationen.

¹³⁸ BMA A.122: Lutz, 50-Jahrfeier, S.6.

Die Nachfrage für Behandlungen wächst rasant, es werden bauliche Erweiterungen notwendig. Während Schoch Pläne für eine Art Medizinschule ausarbeitet, eröffnet Bay in der Nähe des Hospitals eine Heilstätte für Lungenkranke.¹³⁹ Als Herwig 1909 ins Deji-Hospital kommt, befindet sich das Spital in dieser Wachstumsphase. So kann sie sich für den Ausbau der Geburtshilfe, die Einrichtung des kleinen Blindenheims und die Ausbildung von Hebammen engagieren.

Inzwischen ist die republikanische Revolution, die 1911/12 ihren Höhepunkt erreicht, in vollem Gang. Missionsarzt Schoch berichtet von abgeschnittenen Zöpfen und von Chinesen, die im Spital Zuflucht suchen. Dann folgt ein Postskriptum vom 22.11.1911: „Am 13. November ist auch hier in Kayintschu die Revolution losgegangen, indem die frühere Regierung gestürzt wurde u. die Revolutionspartei das Regiment an sich riss.“¹⁴⁰ Zunächst sei es ruhig gewesen, die Menschen hätten den Tag der „Rückkehr zum Licht“ gefeiert. Dann sei es zu „Uneinigkeit im neuen Regiment“ und zur „hinterlistigen Ermordung des Militärmandarins“ gekommen. Es herrsche grosse Furcht vor Räubern, Leute seien aus dem Spital geflüchtet. Die Regierung sei nun in den Händen von jungen, unerfahrenen Leuten, aber es sei wieder ruhig im Missionsspital, wo man derzeit wenig zu befürchten habe. Tatsächlich scheint das Spital in den Revolutionsjahren relativ ruhig arbeiten zu können.

3.1. Wachstum

Das rasche Wachstum des Spitals ist 1946 in einer Jubiläumsschrift vom langjährigen Missionsarzt Hermann Lutz (1897-1948) dargestellt.¹⁴¹ Lutz ist viele Jahre (von 1927 bis 1947) leitender Missionsarzt des Spitals und als solcher bedacht, das Spital in gutem Licht darzustellen. Seiner Darstellung zufolge wächst die Zahl der medizinischen Angebote, Behandlungen und Patienten innerhalb der Beobachtungszeit (1896-1939) exponentiell, was sich auch in immer neuen Ausbauten und Erweiterungen der Räumlichkeiten des Spitalkomplexes niederschlägt. Aufgrund von Lutz' Angaben zur Anzahl Patienten und Pflagestage für vier verschiedene Jahre lässt sich die durchschnittliche Aufenthaltsdauer auf 16-23 Tage berechnen.¹⁴² Diese aus heutiger Sicht lange Verweildauer ermöglicht es dem Missionspersonal, Beziehungen zu Patientinnen und Patienten zu etablieren und die Evangelisierung von Nichtchristen voranzutreiben - eine Gelegenheit, die sich nur in wenigen Kontaktzonen zwischen Chinesen und Europäern bietet.

Die Missionsärzte und -schwestern erhalten gemäss Lutz ein festes Gehalt von der BM, sind aber verpflichtet „bis ins Kleinste über unsere Einnahmen und Ausgaben“ Rechenschaft abzulegen und müssen alle ihre Einkünfte – auch für Krankenbesuche – in die „Missionskasse“ geben.¹⁴³

Die Patienten müssen für ihre Behandlung und Medikamente bezahlen sowie für Essen und Wäsche etc. selber aufkommen. Doch es kommt häufig vor, dass Kranke völlig mittellos im Spital eintreffen. Hierfür steht im Jahr 1910 gemäss Jahresbericht von Schoch ein „Freibettenfond“ zur Verfügung.¹⁴⁴ Es würden alle Patienten gleich behandelt, beteuert Lutz, und das Interesse am Evangelium sei keine Voraussetzung für medizinische Leistungen. Jeder Patient solle die Behandlung nach seinem Vermögen resp. seinen Möglichkeiten bezahlen. Doch die Missionsärzte möchten vermeiden, dass jemand „durch irgendwelche äusseren Vorteile angelockt [wird], Christ zu werden oder Interesse für das

¹³⁹ Fabricius, Basler Missionsärzte, S.206-207.

¹⁴⁰ BMA A-01.49,212: Brief Schoch an Direktor 10.11.1911 und P.S. vom 22.11.1911.

¹⁴¹ BMA A.122: Lutz, 50-Jahrfeier, S.12.

¹⁴² Siehe Anhang, Tabelle Behandlungen im Spital Kayintschu/Moiyen 1895 - 1940

¹⁴³ BMA A.122: Lutz, 50-Jahrfeier, S.16f.

¹⁴⁴ BMA A-01.47,133: Victor Schoch, Jahresbericht 1910, S.7.

Christentum zu heucheln“.¹⁴⁵ Hier zeigt sich, dass Herwig in ihrem Entlassungsgesuch den Finger auf einen wunden Punkt legt.

Die Geburtshilfe ist von Anfang an eine wichtige Tätigkeit, zuerst bei den Ehefrauen der Missionare. Dafür sind oft weite Wege in entfernt gelegene Missionsstationen in Kauf zu nehmen. Die Chinesinnen sehen vorerst wenig Anlass, für eine Geburt ins Spital zu kommen. Auch zu Hausgeburten erhält Herwig erst mit der Zeit Zugang.¹⁴⁶ Allein 1912 führt Herwig 220 Hausbesuche durch und leitet 37 meist pathologische Geburten selbständig, wie Schoch rapportiert.¹⁴⁷

3.2. Ziele

In seinem Rückblick auf die Spitalgeschichte von 1946 unterscheidet Lutz „zwischen dem missionarischen und dem ärztlichen Dienst“.¹⁴⁸ Er zweifelt nicht daran, dass

„das Hauptziel der ärztlichen Mission zu allen Zeiten und überall das war, möglichst viele Menschen mit dem Evangelium bekannt zu machen und sie zu Christus zu führen. Und dazu eignet sich die ärztliche Mission ausgezeichnet.“

Es sei aber wohl „abwegig, den Erfolg der Arbeit nach der Zahl der Taufen zu bemessen“. Dennoch hätten die durch die ärztliche Mission geschaffenen Gelegenheiten „zur missionarischen Beeinflussung von Patienten [...] noch viel besser ausgenützt werden können“. Mit anderen Worten: der missionarische Erfolg des Deji-Spitals hält sich in Grenzen.

In der revidierten Missionsordnung für China von 1925 wird die ärztliche Mission in China als „besonderer Arbeitszweig der Basler Mission“¹⁴⁹ bezeichnet, der „als solcher organisch unter der Missionsleitung daheim und auf dem Feld“ steht. Gemäss dieser Ordnung sind die Aufgaben der Missionsärzte wie folgt priorisiert:

1. Medizinischer Beistand für das Missionspersonal
2. Den „Chinesen, Christen und Heiden, in Krankheitsnot beizustehen, insbesondere durch das Mittel unserer Spitäler“
3. „Durch ihre christliche Persönlichkeit und ihre gesamte Tätigkeit das Werk der Mission zu unterstützen, Vorurteile gegen die Mission zu überwinden und direkt und indirekt dem Evangelium Bahn zu machen“¹⁵⁰

Punkt 1 verweist auf den Beginn des ärztlichen Engagements der BM (s. oben). Diese wird in Punkt 2 ergänzt durch einen karitativen Auftrag. Die eigentliche Missionierungsaufgabe erfolgt „direkt und indirekt“ durch die Vorbildfunktion (also die „imitatio christi“ – siehe Kapitel 6.2). Lutz transzendiert gut 20 Jahre später die Rolle des Arztes aufs Göttliche: Vom Missionsarzt erwarte der Patient zunächst

„(...) nichts anderes als gewissenhaften Dienst und Hilfe für den kranken Leib. Erst wenn er diese geben kann oder sich wenigstens ernstlich darum bemüht, wird ihm der Patient auch sein Herz aufschliessen. Und wie oft hat der Arzt und die Krankenschwester, selbst wenn ihnen die Zeit,

¹⁴⁵ BMA A.122: Lutz, 50-Jahrfeier, S.17.

¹⁴⁶ BMA A-01.51,103: Herwig Jahresbericht 1912.

¹⁴⁷ BMA A-01.51,101: Schoch Jahresbericht 1912.

¹⁴⁸ BMA A.122: Lutz, 50-Jahrfeier, S. 8f.

¹⁴⁹ BMA A-9-1/7: Revidierte Missionsverordnung für China, Basel 1925. S.17.

¹⁵⁰ Ebd., S.17.

*Gabe oder Sprachkenntnisse zur eigentlichen Wortverkündigung fehlen, Gelegenheit, seine Kranken auf den wahren grossen Arzt in Leibes- und Seelennot hinzuweisen.*¹⁵¹

Lutz formuliert in seinem Rückblick die missionarischen Ziele und deren Erfolg im Spital sehr zurückhaltend. Die medizinischen und karitativen Erfolge des Spitals hingegen stellt er als pionierhaft und ausserordentlich erfolgreich dar.

3.3. Politische Konflikte und Sinisierung

Seit der Gründung des Spitals wird sukzessive einheimisches medizinisches Personal ausgebildet. Lutz unterstreicht die Bemühungen, einheimische *ärztliche Gehilfen* auszubilden und anzustellen. Schon Wittenberg hat sich engagiert für die Ausbildung, er unterrichtet „Medizinschüler in Chirurgie und Innerer Medizin an Hand von medizinischen Lehrbüchern, die von Missionsärzten aus dem Englischen ins Chinesische übersetzt worden waren“.¹⁵² Einer dieser *Gehilfen* habe schon 1899 während dem zweijährigen Heimaturlaub des Arztes die Station selbständig geführt. Ausserdem sei die Leitung der beiden Zweigspitäler¹⁵³ in Händen solcher chinesischer *Gehilfen* gewesen. Pläne von 1910 für eine „regelrechte Medizinschule“ seien ausgearbeitet worden, hätten aber durch den Ausbruch des 1. Weltkrieges nicht realisiert werden können. Lutz nennt dennoch die Namen von 12 „tüchtigen“ chinesischen Ärzten, die zwischen 1904 und 1946 aus dem Spital hervorgegangen seien.

In der Ausbildung von einheimischen Pflegepersonal beobachtet Lutz klare Unterschiede zwischen den Geschlechtern: Die Ausbildung von chinesischen Schwestern und Hebammen sei erfolgreich gewesen, betont er und streicht Herwigs Hebammenschule hervor. Auch dieses Projekt habe der Krieg verhindert. Mehrere Quellen bestätigen, dass dennoch drei chinesische Hebammenschülerinnen 1916 „mit einem Examen“ abschliessen.¹⁵⁴ Anschliessend seien Geburten ausserhalb des Spitals mehrheitlich von chinesischen Hebammen des Spitals begleitet worden.

Doch bei der Ausbildung von männlichen Krankenpflegern ergeben sich Schwierigkeiten: die Abgrenzung zwischen den *ärztlichen Gehilfen* und Krankenpflegern sei schwierig, da die jungen Männer „nicht ‚dienen‘ sondern unter dem Deckmantel Kranken-Pfleger eben Medizin studieren wollten“.¹⁵⁵ Die ausgebildeten Krankenpfleger hätten sich, einmal ausgebildet, „restlos“ entweder als praktische Ärzte auf dem Land oder als Militärärzte betätigt. So habe man schliesslich auch in der Abteilung für männliche Patienten vollends auf Pflegerinnen umgestellt, was sich gut bewährt habe, schreibt Lutz.

Erstaunlich ist, dass Lutz die sozialen und politischen Umwälzungen kaum erwähnt, die sich während der gesamten Zeit von der Gründung bis zur Übergabe des Spitals in chinesische Hände in Kayintschu/Meixian ereignen. Tatsächlich können die Angestellten des Spitals offenbar relativ ungestört weiterarbeiten, was unter anderem auf ein gutes Einvernehmen und geschicktes Agieren mit lokalen Beamten und Eliten schliessen lässt (s. unten). Dass lokale Beamte und später Militärführer dem Spital freundlich gesinnt sind, wenn sie oder ihre Angehörigen jemals im Spital erfolgreich behandelt worden sind, ist in Konfliktsituationen sehr hilfreich. Es mag ausserdem eine Rolle spielen,

¹⁵¹ Lutz, 50-Jahrfeier, S.9.

¹⁵² Ebd., S.13.

¹⁵³ Siehe Anhang, Tabelle Behandlungen im Spital Kayintschu/Moiyen 1895 - 1940.

¹⁵⁴ Lutz, 50-Jahrfeier, S.15.

¹⁵⁵ Ebd., S.16.

dass die Gesundheitsversorgung eines Spitals weniger ideologisch aufgeladen ist als das Thema Bildung im Zusammenhang mit den Missionsschulen, wo es in Meixian in den 20er Jahren zu heftigen Konflikten kommt.¹⁵⁶

Als Beispiel für die zuvorkommende Behandlung in gewaltsamen Konflikten sticht der Überfall von Meixian durch kommunistische Truppen hervor: Im Oktober 1929, also im selben Jahr, in dem die drei BM-Missionare entführt werden,¹⁵⁷ überfällt das Vierte Korps der Roten Armee unter Befehl von Zhu De und einem gewissen Politkommissar namens Mao Zedong die Stadt Meixian. In einem Flugblatt wird die Vernichtung der Missionsstationen als „Hauptziel des Kommunismus“ bezeichnet, wo „der Imperialismus seine Helfershelfer“ heranziehe. Dennoch bleibt sowohl die Missionsstation als auch das Deji-Spital verschont. Gemäss Klein schickt ein chinesischer Pfarrer auf eigene Faust einen verwandten Arzt zum kommunistischen Befehlshaber Zhu und bittet ihn um Schutz des Spitals, indem er auf den gemeinnützigen Charakter des Spitals hinweist. Auf der daraufhin erlassenen Schutzproklamation¹⁵⁸ findet sich folgende Übersetzung auf Deutsch: „Wir beschützen das Spital und erlauben keine Belästigung desselben!. Gez.: Armeeführer Zhu, Parteivertreter Mao. Zur Bekanntgabe.“ Die Episode muss Lutz bekannt sein, denn er ist in dieser Zeit Missionsarzt im Spital und behandelt verwundete kommunistische Soldaten. Es kann vermutet werden, dass er den Vorfall weglässt, weil seine Jubiläumsschrift zu einem für die BM prekären Zeitpunkt entsteht, nämlich 1946, drei Jahre vor der kommunistischen Revolution.

Weitere Belege für Achtung, die dem Spital entgegengebracht werden, finden sich in einem unveröffentlichten Manuskript von Missionar G.C. Kilpper, verfasst um 1950.¹⁵⁹ Darin werden 22 Ehrentafeln („Votivtafeln“) übersetzt, die einflussreiche Chinesen (im BM-Jargon „Notabeln“ genannt) nach erfolgreicher Behandlung als Dank im Spital anbringen lassen. Die erste Ehrentafel stammt aus der Zeit von Wittenberg, die letzte vom „10. Tag des 10. Monats des 26. Jahres der Chinesischen Republik“, also vom Ende der 1930er Jahre. Die Texte drücken ihre Dankbarkeit gegenüber dem jeweiligen behandelnden Arzt aus. Auf diesen Tafeln kommt eine grosse Wertschätzung gegenüber der Spitaleinrichtung und eine Neugier gegenüber den westlichen Behandlungsmethoden zum Ausdruck.¹⁶⁰

Die endgültige *Sinisierung* wird 1951 vollzogen. Hans Meister, der letzte ärztliche Direktor des Missionsspitals in Meixian, übergibt das Spital in chinesischen Besitz.¹⁶¹ Heute ist das Spital ein städtisches Volkskrankenhaus, das Huangtang Hospital. 1996 feiert man sein 100jähriges Bestehen. Auf einem Flyer der Feier sind alle ärztlichen Direktoren abgebildet, beginnend mit den 10 Missionsärzten von 1893 bis 1951.¹⁶²

Die Geschichte des Deji-Spitals zeigt, dass die Basler Mission in China vom Prestige des Spitals profitieren kann. Die dort praktizierte westliche Medizin stösst in der Zeit der Reformen und der republikanischen Revolution bei der lokalen Bevölkerung und vor allem bei den Eliten auf grosses Interesse. In kriegerischen Phasen ist das Spital weniger gefährdet als etwa die Missionsstation der BM.¹⁶³ Doch dieses Prestige kann die BM nur beschränkt in missionarische Erfolge ummünzen. Ein wichtiger

¹⁵⁶ Vgl. Kap. 8.2.

¹⁵⁷ Vgl. Kap.8.

¹⁵⁸ BMA A.Sch-1,20: Schutzbrief des Kommunistenführers Zhu De, Ende Oktober 1929 für das Missionsspital Kayin; vgl. Klein, Basler Mission, S.507.

¹⁵⁹ BMA A.Sch-1,02: Kilpper, Die Votivtafeln im Ded-Zi Hospital in Moiyen, undatiert [ca. 1950].

¹⁶⁰ Vgl. Klein, Basler Mission, S.423.

¹⁶¹ Evangelischer Heidenbote, Jg. 124/1, Jan. 1951, S.10-11. Im gleichen Zeitraum muss sich die gesamte BM aus China zurückziehen: EH, Jg. 124/4, April 1951, S.35-40.

¹⁶² Fabricius, Missionsärzte, S.211.

¹⁶³ Siehe auch Kap. 8.2.

Grund dafür liegt in der demütigenden Erfahrungen, welche die Menschen in China seit dem 19. Jahrhundert mit der Expansion der Westmächte machen.

4. Die Hakka in Nordost-Guangdong

In einem schwer zugänglichen Mittelgebirge dominieren zwei Flusstäler das Gebiet von Nordost-Guangdong: jene des Dongjiang im Osten und des Meijiang im Westen. Die Region weist 1920 eine lockere Siedlungsdichte von 125 Einwohner pro km² auf, was unter dem Provinzdurchschnitt von 166 pro km² liegt.¹⁶⁴ Es ist insgesamt eine arme Region; für den Reisanbau geben die kargen Böden ausserhalb der genannten Flusstäler wenig her, oft zu wenig für das Überleben seiner Bewohner. Vor der Reisernte kommt es regelmässig zu sogenannten *Hungermonaten* mit verheerenden Hungersnöten. Kleinhandel mit Tabak, Indigo, Hanf, Bambus u.a., Kleinhandwerk, Opium- und Salzschnuggel: das sind die Lebensgrundlagen, wie sie Lutz/Lutz für die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Region Wuhua (Nordost-Guangdong, südlich von Jiayingzhou) beschreiben. Auch die Geomantie, die Kräutermedizin und Wahrsagerei scheint zum Einkommen der Bevölkerung beizutragen.¹⁶⁵ Die allgemeine Armut geht mit einer schwachen Infrastruktur und wenig handlungsfähigen staatlichen Strukturen einher, sowohl in der ausgehenden Qingzeit als auch in der Republikzeit. Dennoch bringt Nordost-Guangdong während der Qing eine „respektable Anzahl konfuzianischer Literaten“ hervor,¹⁶⁶ mehrheitlich aus Jiayingzhou. Die Stadt gilt zu der Zeit als Zentrum konfuzianischer Gelehrsamkeit.

Nordost-Guangdong und insbesondere das Gebiet um Jiayingzhou wird oft als Kerngebiet der Hakka bezeichnet. Wann und wie die Bevölkerungsgruppe sich als Hakka zu definieren beginnen, ist gemäss Constable nicht klar.¹⁶⁷ Um die Jahrhundertwende bilden die Hakka in Nordost-Guangdong die mit Abstand grösste Bevölkerungsgruppe mit einer gemeinsamen Sprache und geteilten ethnischen Wurzeln. Dennoch verstehen sich die Hakka dezidiert als Han-Chinesen. Sie sollen nach den meisten Quellen um das 4. Jahrhundert von Norden her eingewandert sein. Der Name *Hakka* (auf Hakka: *kejia*) bedeutet *Gast* oder *Fremder*, in Abgrenzung zu den *Punti* (Hakka: *Bendi*), den *native inhabi-*

¹⁶⁴ Klein, Basler Mission, S.49.

¹⁶⁵ Lutz/Lutz, Hakka Chinese, S.150. Vgl. auch Kap. 4.2.

¹⁶⁶ Zwischen 1652 und 1904 kommen fast 20% aller Literaten Guangdongs aus dieser Region. Klein, Basler Mission, S.52.

¹⁶⁷ Constable, Christian Souls and Chinese Spirits. A Hakka Community in Hong Kong. 1994, S.21; Constable, Christianity and Hakka Identity. In: Bays (Hrsg.), Christianity in China. 1996. S.159.

tants. Lange gelten die Hakka als Aussenseiter und Neuankömmlinge, welche sich in den höhergelegenen, kargeren Regionen niederlassen.¹⁶⁸ Seit sich die Hakka zunehmend auch im Süden und in den fruchtbareren Ebenen ansiedeln und die dort ansässigen *Punti* vertreiben, kommt es zu wiederholt zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den Hakka und den *Punti*. Die wachsende Christianisierung unter den Hakka befeuert diesen Konflikt: von Feindseligkeiten bedrohte Hakka suchen Schutz bei den Missionaren, und *Punti* behaupten, die Hakka würden niemals den Glauben der ausländischen Teufel übernehmen, wenn sie *richtige* Chinesen wären¹⁶⁹.

4.1 Taiping-Rebellion, Reformen, Revolution

Die Hakka der Region von Guangdong spielen bei mehreren sozialpolitischen Bewegungen eine erhebliche Rolle, etwa bei der äusserst blutigen Taiping-Rebellion. Die Aufständischen um den fanatisierten Hong Xiuquan (1814-1864) werden in den 1850ern u.a. von protestantischen Missionaren inspiriert. Der gescheiterte Prüfungskandidat Hong ist, ebenso wie viele führende Figuren des *Himmlichen Reichs des höchsten Friedens* (Taiping tianguo), Hakka und stammt aus der Provinz Guangdong. Einige seiner frühen Weggefährten haben intensive Kontakte mit den BM-Missionaren Lechler und Hamberg, darunter Hong's Cousin und späterer Taiping-Anführer Hong Ren'gan (1822-1864), der 1853 von Lechler die Taufe empfängt,¹⁷⁰ sowie Li Zhenggao (1823-1885),¹⁷¹ der sich später von der Taiping absetzt und ein treuer Diakon der Basler Mission wird. Die Hakka-Forscherin Constable verweist auf die anfänglich positive Bewertung der Taiping durch die BM-Missionare und vermutet, dass das Interesse der Missionare an den Hakka durch deren Bedeutung im Taiping-Aufstand befördert wird.¹⁷²

Der Taiping-Aufstand breitet sich in den 1840er Jahren zuerst im Grenzgebiet zwischen den Provinzen Guangdong und Guanxi aus. Viele Taipingführer um Hong Xiuquan, der sich für den *Bruder Jesu* hält, haben familiäre Wurzeln in Jiayingzhou. Doch Nordost-Guangdong gehört nicht zum Herrschaftsbereich des *Himmlichen Königs* und ist auch kein wesentliches Rekrutierungsgebiet für dessen Armee. Erst nachdem der Aufstand aufs blutigste zurückgeschlagen und Nanjing 1864 wieder unter die Herrschaft der Qing gefallen ist, besetzen die Taiping kurzzeitig Changle, Longchuan und Jiayingzhou, werden aber von Qing-Truppen Anfang 1866 bereits wieder vertrieben.¹⁷³

Gemäss Klein stehen in Guangdong zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Sturz der Qing zwei Reformen im Zentrum: Die Einführung der lokalen Selbstverwaltung und die Bildungsreform nach westlichem Vorbild. 1905 wird das jahrhundertealte Beamtenprüfungssystem offiziell abgeschafft. Doch die neuen staatlichen Schulen reichen bei weitem nicht aus, um den Bedarf zu decken, weswegen vielerorts die konfuzianischen Lineage-Schulen vorerst bestehen bleiben.¹⁷⁴ Im Zug der Selbstverwaltungsreform setzt Peking in Guangdong eine Reihe reformorientierter Generalgouverneure ein. In Jiayingzhou wird eine Art Selbstverwaltungsgesellschaft gegründet, werden Staats- und Gemeinderäte eingerichtet, die sich um lokale Belange (Schulen, Aufforstungen, Brücken, Marktplätze usw.) kümmern sollen.

¹⁶⁸ Constable, *Christianity*, S.160.

¹⁶⁹ Ebd., S.160–161.

¹⁷⁰ Lutz/Lutz, *Hakka Chinese*, S.124.

¹⁷¹ Ebd., S.121-141; Constable, *Christian Souls*, S.31.

¹⁷² Constable, *Christian Souls*, S.29.

¹⁷³ Klein, *Basler Mission*, S.81-83.

¹⁷⁴ Ebd., S. 84-85.

Beide Reformen, der Umbau des Bildungswesens und die lokale Selbstverwaltung, lösen soziale Veränderungsprozesse aus. Es bildet sich gemäss Klein ein neuer Typus von lokaler Elite, die sich „nicht oder nicht mehr ausschliesslich“ über ihre Lineage- und Dorfzugehörigkeit definiert.¹⁷⁵

Auch die republikanische Revolution vollzieht sich in Guangdong unter beachtlicher Beteiligung der Hakka.¹⁷⁶ Ende Oktober 1911 übernehmen die republikanischen Kräfte die Regierungsgewalt in Guangzhou. In Jiayingzhou erfolgt der Machtwechsel nach Klein unblutig, aber gefolgt von Bildersturm und Plünderung von Tempeln und Ahnenvermögen – christliche Kirchen bleiben ausdrücklich verschont.

4.2. Religion und soziale Ordnung

Die hier als „Volksreligion“ bezeichnete religiöse Welt in Nordost-Guangdong ist ein „offenes System, das Elemente unterschiedlichster Traditionen aufnehmen kann“,¹⁷⁷ etwa aus dem Konfuzianismus, dem Buddhismus oder dem Taoismus. Die chinesischen Volksreligionen sind regional sehr unterschiedlich und verfügen über keine besonderen religiösen Institutionen. Sie können nicht als klare Glaubenslehren mit ethischen Prinzipien verstanden werden, sondern eher als Geflecht von Ritualen und zeremoniellen Verpflichtungen gegenüber Familie, Gemeinschaft und Ahnen.

In der hakka-chinesischen Kosmologie verkörpern die Götter das territoriale Prinzip, der Ahnenkult dagegen das agnatische Prinzip.¹⁷⁸ Zentral sowohl für einzelne Familien als auch für Lineages ist die Verpflichtung, für Verstorbene aufwändige Todes- und Begräbnisrituale zu entrichten, die in regelmässigen Abständen später wiederholt werden müssen. Ein komplexes, ausdifferenziertes System von Ritualen soll dafür sorgen, dass Eltern und Verwandte nicht nur vor, sondern auch nach ihrem Tod versorgt und mit Respekt behandelt werden. Klein erklärt das so:

*Der Ahnenkult beruhte auf der Vorstellung, dass die Verpflichtungen, die man seinen lebenden Eltern schuldet, nach deren Tod in veränderter Form weiter bestanden. Die Beerdigungsrituale markierten die Transformation eines Menschen zum Ahnen, der nach wie vor auf die gleichen Dinge wie zu Lebzeiten angewiesen war: Nahrung, Kleidung, Geld etc. Diese Bedürfnisse mussten von den lebenden Nachkommen durch Opfer befriedigt werden.*¹⁷⁹

Hungersnöte, Naturkatastrophen, Krankheit und Tod sind in der ländlichen Lebenswelt der Hakka allgegenwärtig. Geomantie, Wahrsagerei und Kommunikation mit Göttern, Geistern und Ahnen sind wesentliche Hilfsmittel, um ein gutes Leben zu führen und Schicksalsschläge abzuwenden.¹⁸⁰

Die Geomantie nimmt darin eine Sonderrolle ein. Der gebräuchlichste Ausdruck dafür ist *fengshui* (wörtlich: Wind und Wasser). Die Geomantie besitzt eine räumliche und eine zeitliche Dimension. Die Anwendungsgebiete in Nordost-Guangdong werden von Lutz/Lutz wie folgt zusammengefasst:

Geomancy was primarily concerned with locating auspicious sites for houses, graves, wells, temples, and business establishments, though it could be extended to the placement of furni-

¹⁷⁵ Klein, Basler Mission, S. 85.

¹⁷⁶ Zahlen über Beteiligung von Hakka in Basis und Führungsgremien der revolutionären Organisation *Tongmenghui* (Allianz) siehe Klein, Basler Mission, S.90.

¹⁷⁷ Klein, Die Basler Mission, S.54.

¹⁷⁸ Ebd., S.55–56.

¹⁷⁹ Ebd., S.53.

¹⁸⁰ Lutz/Lutz: Hakka Chinese, S.152.

*ture within a room, the location of windows, mirrors, and so forth. It [...] also dealt with auspicious times for undertaking ventures, compatible horoscopes of potential marriage partners [...].*¹⁸¹

Die Anwendung von geomantischen Regeln führt nicht selten zu gewaltsamen Konflikten zwischen Lineages – oft beginnen solche Konflikte, weil ein Nachbar etwas tut, was das *fengshui*-Gleichgewicht des anderen stört. Oder es bricht ein Streit um die besten Plätze für Gräber und Ahnenhallen aus. Der Gegensatz zum monotheistischen Pietismus der Missionare ist offensichtlich. Er wird noch verschärft von der Vorstellung der Hakka, dass Kirchenbauten und insbesondere Kirchtürme den freien Fluss des *fengshui* störten.¹⁸²

Es sind nicht selten bei Beamtenprüfungen gescheiterte Literaten, die den Beruf des Geomanten ergreifen; oft entstammen sie den lokalen Eliten und sind unter den religiösen Spezialisten sehr angesehen.¹⁸³ Dies gilt auch für Lai Xinglian (1897-1877), der später zum Christentum konvertiert und Kirchenältester einer von der Basler Mission gegründeten Gemeinde wird. In seiner Autobiographie schildert er, wie er in den Beamtenprüfungen mehrfach scheitert, und ihn anschliessend ein verwandter Geomant in die Profession einführt. Eine Art Lehrvertrag wird aufgesetzt und mit einem Ritual besiegelt: einem Essen im Beisein von Familie und Gästen sowie einer Summe Geld, bezahlt von Lais Vater. Anschliessend muss Lai Bücher studieren und wird von Zeit zu Zeit von seinem Lehrer über seine Studien abgefragt. Später kann er ihn bei Aufträgen begleiten und schliesslich als selbständiger Geomant Aufträge annehmen.¹⁸⁴

Auch Schamanen oder Wahrsager werden von den Hakka gerne konsultiert; sie kommunizieren direkt mit den Geistern. Anders als Geomanten sind es oft Frauen. Schamaninnen besitzen einen niedrigeren sozialen Status als die angesehenen Geomanten, manche von ihnen sind blind; daher werden ihnen besondere hellseherische Fähigkeiten zugeschrieben. Sie stehen in direkter Konkurrenz sowohl zu Missionaren wie zu Missionsärzten: Oft werden sie für kranke Kinder zu Hilfe gerufen, weil man glaubt, das Kind sei entweder von bösen Geistern besessen oder sein Körper habe die *Seele* verloren.¹⁸⁵

Die soziale Ordnung der Hakka ist geprägt von zwei sich widerstrebenden, aber auch manchmal überlappenden sozialen Organisationsprinzipien: dem agnatischen Prinzip der Lineage (in Berichten der Basler Mission oft mit der Bezeichnung „Stamm“ wiedergegeben) sowie dem territorialen Prinzip der Dorfgemeinschaft. Die Lineage-Strukturen basieren auf schriftlichen Genealogien nach patrilinearer Ordnung, und es wird unterschieden zwischen lokalen Lineages und Lineages höherer Ordnung.¹⁸⁶ Lokale Lineages leiten ihre Abstammung vom selben Ahnen ab und unterhalten für diesen an Marktplätzen oder in der Kreisstadt eine Ahnenhalle oder ein Ahnenhaus für Opferrituale und andere Zeremonien.

Zwischen Lineages und Sub-Lineages entstehen oft blutige Fehden und bewaffnete Auseinandersetzung („*xiedou*“), in denen es um knappe Ressourcen, Landeigentum oder Wasserrechte geht – in der mündlichen Ueberlieferung wird auch *fengshui* als häufiger Auslöser für solche Fehden genannt. Spannungen und bewaffnete Auseinandersetzungen bilden sich zwischen konkurrierenden Lineages,

¹⁸¹ Lutz/Lutz: Hakka Chinese, S.153-154.

¹⁸² Lutz/Lutz beschreiben solche Fälle in Lilang sowie Meixian in den 1880er Jahren: Ebd., S.155.

¹⁸³ Klein, Die Basler Mission, S.62.

¹⁸⁴ Lutz/Lutz: Hakka Chinese, S.87-89.

¹⁸⁵ Ebd., S.158.

¹⁸⁶ Für eine ausführliche Beschreibung der sozialen Ordnung der Hakka siehe Klein, 2002, S. 52-80.

aber auch zwischen Lineages, Vertretern des Staates, zahlreichen ganz unterschiedlichen Rebellen-
gruppen und bewaffneten Banditen. Dorfbewohner können sich diesen Konflikten kaum entziehen –
die Lineage ist oft die einzige Institution, die Schutz bietet.¹⁸⁷

4.3. Hakka-Frauen

Die Anthropologin Nicole Constable hat in den 1990er Jahren Feldforschungen bei den Hakka-Christen in einem Dorf in Hongkong betrieben.¹⁸⁸ Gemäss ihren Studien gelten Hakka-Frauen als besonders fleissig und gewohnt, harte körperliche Arbeit auch ausserhalb des Hauses zu leisten. Die Praxis des Füssebindens wird bei den Hakka nicht praktiziert, auch nicht in Familien höherer Stellung. Constable vermutet, dass dies mit der armutsbedingten Absenz der Männer in Verbindung steht – Frauen, deren Füsse gebunden sind, können keine Feldarbeit verrichten. Durch ihren ökonomischen Beitrag zum Familieneinkommen seien Hakka-Frauen den Männern im Alltag weniger unterlegen als bei anderen Volksgruppen.

Dennoch sind auch Hakka-Frauen gemäss dem konfuzianischen Beziehungssystem den Männern klar untergeordnet: sie haben als unverheiratete Töchter dem Vater, als Ehefrauen dem Mann und als Witwen dem Sohn zu dienen.¹⁸⁹ Lutz/Lutz betonen, dass Hakka-Frauen im imperialen China keinen Zugang zu Schulen und intellektueller Bildung haben – erst 1907 werden öffentliche Schulen für Mädchen zugelassen. Dass gerade in diesem Bereich bereits Mitte des 19. Jh in der Begegnung mit Basler Missionaren für Hakka-Frauen Spielräume entstanden sind, können sie anhand eines Beispiels zeigen.¹⁹⁰

Was die Familienstrukturen betrifft, bringt es die patrilineare Sozialstruktur mit sich, dass auch Hakka-Frauen mindestens einen männlichen Nachkommen gebären müssen, und dass Mädchen-Infantizide weit verbreitet sind. Klein geht jedoch davon aus, dass die Missionsquellen diese Problematik generell überschätzen. Er stützt sich auf errechnete Schätzungen, wonach in ganz China rund fünf Prozent der neugeborenen Mädchen und halb so viel neugeborene Knaben zwischen 1851 und 1948 getötet worden seien.¹⁹¹ Der Druck, männliche Nachkommen zu erzeugen, bringt wohlhabendere Männer dazu, eine Zweitfrau zu nehmen, wenn die erste kinderlos bleibt. Die Verheiratung von *Kinderbräuten* ist bei den Hakka verbreitet: vor allem kleine Mädchen werden als Schwiegertöchter in der Familie des zukünftigen Bräutigams aufgezogen und formal verheiratet; wenn sie volljährig sind, wird die Ehe feierlich vollzogen. Zweitfrauen, Mädchen-Infantizide und „Kinderbräute“ gehören zu den Praktiken, die von BM-Missionaren vehement bekämpft werden.

Auch im Ahnenkult wird den Frauen eine untergeordnete Rolle zugewiesen; ihre Beerdigungen sind relativ einfach und kurz gehalten.¹⁹² Klein kommt zum Schluss, dass „Frauen zwar im häuslichen Bereich über einen gewissen Einfluss verfügten, in der Öffentlichkeit jedoch praktisch keine Rolle spielten“.¹⁹³

¹⁸⁷ Klein, Die Basler Mission, 2002, S.69-72.

¹⁸⁸ Constable, Christian Souls, S.134-138.

¹⁸⁹ Freytag, Frauenmission, S.45.

¹⁹⁰ Siehe Lutz/Lutz, Hakka Chinese, S.25-28: Kapitel über Ye Huangsha, die Frau von Jiang Jiaoren (1818-1853), eines der ersten Hakka-Christen.

¹⁹¹ Eastman, L.E.: Family, fields, and Ancestors. Constancy and Change in China's Social and Economic History, 1550-1949. New York/Oxford 1988. Zitiert nach Klein, Die Basler Mission, 2002, S.59.

¹⁹² Lutz/Lutz: Hakka Chinese, S.178-179.

¹⁹³ Klein, Die Basler Mission, S.59.

5. Exkurs I: Südchina und die protestantische Mission zwischen 1850 und 1920

In der Zeit, in der Else Herwig in der Krankenstation von Jiayingzhou/Meixian arbeitet, spitzt sich auf dem grossen Panorama in China eine Entwicklung zu, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts anbahnt. Die Qing-Herrschaft und das alte chinesische Kaiserreich geraten in massive Bedrängnis. Die Krisen sind eng verflochten mit der europäischen Expansion und der Konfrontation mit dem *Westen*. Auch der Taiping-Aufstand (1851-1864), mit geschätzten 20 Millionen Opfern einer der blutigsten Bürgerkriege überhaupt, steht indirekt mit der westlichen Expansion in Verbindung.¹⁹⁴

5.1. Niedergang der Qing-Dynastie

In den Opiumkriegen erzwingt das imperiale Grossbritannien im Verbund mit weiteren Westmächten (USA, Frankreich und in geringerem Mass Deutschland) mit wachsendem militärischem Nachdruck die *Öffnung* Chinas für Handel und Mission, den Zugang zu den Vertragshäfen und die Handels- und Reiseprivilegien für Ausländer. Die Verträge von Nanjing (1842) sowie Tianjin (1858)¹⁹⁵ und deren Folgeverträgen führten zum sog. *treaty system* und zu einer *Epoche der chinesischen Fügsamkeit*.¹⁹⁶ In deren Folge wird China zu einem Staatsgebilde, das gemäss westlicher Definition weder als souveränen Nationalstaat noch als Kolonie zu bezeichnen ist. Osterhammel behilft sich für diesen Sonderstatus mit den Begriffen „Halbkolonie“ und „Informal Empire“¹⁹⁷.

Für die christlichen Missionsbewegungen haben die Verträge entscheidende Bedeutung. Neben dem freien Zugang zu den Vertragshäfen legalisieren sie den Aufenthalt der Missionare im Landesinneren. Exterritorialität und Konsulargerichtsbarkeit garantieren Bürgern der westlichen Vertragsstaaten und somit auch Missionaren Immunität gegenüber der chinesischen Justiz und unterstellen sie fortan der Rechtsprechung ihrer Konsuln. Grunder bezeichnet die Rolle der Verträge von Tianjin als „magna Charta“ der Missionsfreiheit in China.¹⁹⁸

Dass die Missionsgesellschaft, die Else Herwig aussendet, überhaupt in Festlandchina Fuss fassen kann, ist die Folge einer komplexen Verflechtung von imperialer Expansion und Mission, die wie so oft von wirtschaftlichen Interessen angetrieben wird.

5.2. Strümpfe und Opium: der Traum vom chinesischen Markt

Für Handel treibende Europäer ebenso wie für Missionare stellt China im 19. Jahrhundert ein grosses Versprechen dar. Man träumt von einem gigantischen chinesischen Absatzmarkt: Der Autor des Vertrages von Nanjing zum Beispiel, Sir Henry Pottinger, versichert gegenüber Industriellen von Manchester, „dass alle Textilfabriken Lancshires nicht ausreichten, um eine einzige ihrer [Chinas, *Anm. CM*] Provinzen mit Strümpfen zu versorgen“.¹⁹⁹ Doch um diesen Markt zu *öffnen*, braucht es mehr als

¹⁹⁴ Vgl. Kap. 4.1.

¹⁹⁵ In China werden sie *ungleiche Verträge* genannt.

¹⁹⁶ Vgl. Osterhammel, China, S.169-171.

¹⁹⁷ Osterhammel, China und der Westen im 19. Jahrhundert. 1998. S.170.

¹⁹⁸ Gründer, Welteroberung und Christentum. 1992. S. 389.

¹⁹⁹ Osterhammel, China, S.171.

„soft power“ (Münkler). Bevor die Westmächte Strümpfe liefern können, müssen sie China erst mit Opium und Krieg *gefügig* machen. Die Zusammenarbeit zwischen Opiumschmuggler/-Händler und Missionaren ist vielfach kritisiert worden; manchmal treffen *Opium und Bibel* auf demselben Schiff ein: ein Umstand, der dazu beiträgt, dass viele Chinesen beides gleichermaßen als Gefährdung ihrer Kultur und Souveränität wahrnehmen.²⁰⁰ Den schmerzhaften Einschränkungen der chinesischen Souveränität nach den Opiumkriegen folgen bis zur Jahrhundertwende weitere Demütigungen durch die Westmächte.²⁰¹

Der innere Machtzerfall verschärft die seit Mitte des 19. Jahrhunderts fortschreitenden Verluste chinesischer Souveränität. Anstelle des *treaty systems* ist China ab 1895 Schauplatz eines Wettlaufs unter den Weltmächten: Nun geht es um Konzessionen für Fabriken und Eisenbahnlagen, subsummiert unter dem Schlagwort *scramble for concessions*. Doch Osterhammel unterstreicht, dass dieser Begriff täuscht: „Der ‚scramble‘ war kein inter-imperialistisches Wildwestduell, kein Null-Summenspiel zwischen den Grossmächten. Alle Zugewinne der Mächte (ausserhalb der Mandschurei) gehen – wie auch vor 1895 – zu Lasten Chinas und nicht auf Kosten der imperialen Rivalen.“²⁰²

Im Innern Chinas wachsen reformorientierte, nationalistische Bewegungen. Doch ein beschleunigter Modernisierungsprozess kommt erst um 1900 in Gang. Zu diesem Zeitpunkt ist die Qing-Herrschaft bereits stark geschwächt, die Zersetzung des alten konfuzianischen Gesellschaftsmodells nicht mehr aufzuhalten. Doch vorerst überleben die Qing noch einmal - nicht zuletzt dank einem grossen Reformprogramm, das von oben her eingeleitet wird. Für die Basler Mission von Bedeutung²⁰³ ist die Abschaffung des jahrhundertealten konfuzianischen Beamtensystems und die Einführung eines Bildungssystems nach japanischem Vorbild. Überall werden neue Schulen und Universitäten gegründet, ab 1907 auch für Mädchen.

Parallel zu den Reformbewegungen kommt es vermehrt zu Auseinandersetzungen mit Missionaren und zu Anfeindungen gegen Ausländer und chinesische Christen. Von chinesischer Seite wird die seit den *ungleichen Verträgen* erzwungene Exterritorialität für Ausländer und die Sonderstellung der christlichen Missionen als besonders stossend empfunden. Die antiwestlichen und antichristlichen Feindseligkeiten entladen sich 1900 im Aufstand der Yihetuan („Boxeraufstand“). Britische, französische, deutsche und russische Truppen besetzen Beijing, es kommt zu Massakern und Plünderungen durch die alliierten Truppen. Ein weiterer *ungleicher* Vertrag wird aufgesetzt: das sog. *Boxer-Protokoll* legalisiert u.a. ausländische Truppen in China und straft den Kaiserhof erneut mit horrenden Reparationszahlungen.

5.3. Das Ende des Kaiserreiches

Die Missionshebamme Else Herwig erlebt in Südchina die republikanische Revolution, die 1912 zum Rücktritt des letzten Qing-Kaisers führt. Jiayingzhou/Kayintschu wird nach der republikanischen Revolution 1912 in *Meixian* (Hakka: *Moiyen*) umbenannt. Die beiden Quellentexte von Herwig entstehen in einer Zeit des modernistischen Aufbruchs, in der das *nation building* die Intellektuellen und die Elite beschäftigt. Dazu gehören die Einführung des gregorianischen Kalenders und einer nationalen Standardsprache. Für Missionare unmittelbar am sichtbarsten: westliche Kleidung beginnt sich

²⁰⁰ Gründer, *Welteroberung*, S.390.

²⁰¹ Dazu gehören die Kriegsniederlage gegen Japan im sino-japanischen Krieg 1894-1895; die Reparationsforderungen des Westens, die Verluste von Taiwan, Vietnam und Korea sowie die deutsche Besetzung von Qingdao (1897).

²⁰² Osterhammel, *China*, S.209.

²⁰³ Vgl. Kap. 8.2.

durchzusetzen, und der sprichwörtliche chinesische *Zopf* wird abgeschnitten. Eine weitere folgenreiche Veränderung ist die erwähnte Abschaffung des jahrhundertealten Beamten-Prüfungssystems, die zur sozialen Desintegration beiträgt und christlichen Missionsschulen Auftrieb gibt.²⁰⁴

Vordenker der republikanischen Elite, die dem tausendjährigen Kaiserreich ein Ende bereitet, ist Sun Yat-sen (1866-1925). Bezeichnenderweise studiert der bis heute verehrte Yat-sen im Alter von 20 Jahren in Hongkong Medizin und konvertiert unter englisch-amerikanischem Einfluss zum Christentum.

Die Republik beginnt schon kurz nach ihrer Gründung zu zerfallen, das Parlament wird 1914 wieder aufgelöst, Sun Yat-sen muss nach Japan fliehen. Unter dem zunehmend diktatorisch agierenden Yuan Shikai nimmt die Regionalisierung zu. Lokale *Kriegsherren* kontrollieren einzelne Gebiete, führen eigene Währungen und Steuern ein. Das Land droht in eigenständige Regionen zu zerfallen.²⁰⁵ Die Phase zwischen 1916-1925 wird häufig als *Warlord-Jahre* bezeichnet.²⁰⁶

5.4. Die Anfänge der protestantischen Chinamission

Von der Mitte des 19. Jahrhunderts an ist zu beobachten, wie sich die christlichen Anstrengungen, China zu evangelisieren, stark ausdifferenzieren. Allein die Anzahl der in China tätigen Missionsorganisationen und Ordensgemeinschaften ist enorm.²⁰⁷ Für die christliche Mission erscheint China als Sehnsuchtsland schlechthin: es verspricht ein riesiges Land voller *Heidenmenschen*, die zum Christentum geführt werden können. Andrew Porter schätzt, dass China nach Indien für die protestantische Mission britischer und amerikanischer Provenienz die zweithöchste Priorität einnimmt. Das habe mit der Abgelegenheit (vom westlichen Standpunkt her gesehen) und dem Bevölkerungsreichtum des enormen Landes zu tun. Die „Abgeschlossenheit“ des Landes habe dieses Interesse weiter verstärkt.²⁰⁸ Missionare wie Robert Morrison (1782-1834)²⁰⁹ und der Deutsche Karl Gützlaff (1803-1851)²¹⁰ sind elektrisiert von der Vorstellung, in das Reich einzudringen und es zu christianisieren.

Die unheilvolle Verstrickung zwischen der imperialen Ausbreitung der Westmächte und der christlichen Mission sind in China vielfach untersucht und diskutiert worden – Klein spricht von einem „Widerstandsparadigma“,²¹¹ das vor allem auf die diplomatiegeschichtliche Erforschung des Zusammenhangs zwischen Christentum und Imperialismus fokussiert: Die unter dem Schutz der *ungleichen Verträge* agierenden Missionare provozieren auf allen gesellschaftlichen Ebenen in China Abwehrreaktionen gegen die *fremden Teufel*. Dieser Lesart steht eine zweite gegenüber: Die Beteiligung der christlichen Missionare an der Modernisierung Chinas; ihr Beitrag am Aufbau von modernen Gesundheits- und Bildungsinstitutionen durch die Gründung von Missionsspitalern und –schulen. Welche Lesart auch immer bevorzugt wird: klar ist, dass die Missionsgesellschaften ihre Wirkung nur dank des militärischen und konsularischen Schutzes der Kolonialmächte entfalten können, der im Rahmen der *ungleichen Verträge* gewaltsam durchgesetzt und ausgebaut wird.

²⁰⁴ Klein, Basler Mission, S.23.

²⁰⁵ Vogelsang, Kleine Geschichte Chinas, 2014, S.319-320.

²⁰⁶ Klein, Basler Mission, S.24.

²⁰⁷ Für eine Übersicht siehe Tiedemann, Handbook, Tab. 1-4, S.915-957.

²⁰⁸ Porter, Religion vs. Empire? 2004. S.155.

²⁰⁹ Vgl. Daily, Robert Morrison and the multicultural beginning of Chinese Protestantism. In: Social Sciences and Mission, 2012/25(1-2), S.9-34.

²¹⁰ Vgl. Kap. 5.5.

²¹¹ Klein, Basler Mission, S.20-24.

Unter den Protagonisten der frühen protestantischen Chinamission sei hier einer hervorgehoben, der für die Kontroverse um die Missionsmethoden, für die Präsenz der BM in China wie auch für die dortige Entwicklung der ärztlichen Mission eine besondere Stellung einnimmt.

5.5. Karl Gützlaff

Der deutsche Freimissionar Karl Gützlaff (1803-1851) ist für die Chinamission eine prägende, ambivalente Figur. Nach pietistisch ausgerichteten Missionsausbildungen in Deutschland und Holland wird er von der holländischen Missionsgesellschaft NZG (Nederlandsch Zendeling Genootschap) nach Niederländisch-Indien gesandt. Über Bangkok gelangt Gützlaff nach Macao, von wo aus er in den 1830er Jahren Entdeckungs- und Missionsreisen nach China, Japan und Korea unternimmt. Dank einer begüterten Ehefrau und als begnadeter Propagandist kann er sich bald eine eigene Finanzbasis schaffen und trennt sich von der NZG. Fortan tritt er als Wanderprediger und Freimissionar auf, der sich an keine bestimmte Missionsgesellschaft bindet. Seine Bibelübersetzungen gehören zu den einflussreichsten Übertragungen ins Chinesische. Eine Bibelausgabe von Medhurst und Gützlaff gelangte in die Hände des Taiping-Anführer Hong Xiuquan und bildete die Grundlage für die erste Taiping-Bibel.²¹²

Gützlaff betätigt sich schon vor dem ersten Opiumkrieg u.a. als Dolmetscher und Spion für angelsächsische Händler. Auch nach Abschluss des Vertrags von Nanjing (1842) und der gewaltsamen Öffnung der fünf Kontrakhäfen leistet er für die Briten „wertvolle Spionage-, Verwaltungs- und Dolmetscherdienste in Hongkong und Guangzhou“.²¹³ Diese Verbindung von Mission, Handel, Beamtentum und Kolonialinteressen wird heftig kritisiert. Häufig verwenden zeitgenössische wie spätere Kritiker das Bild des „auf Opiumschiffen reisenden Missionars Gützlaff, der vom Bord des Schiffes Bibeln verteilt, während auf der gegenüberliegenden Seite mit Opium gehandelt wurde“.²¹⁴ Gützlaff ist bei weitem nicht der einzige: Chinamissionare aller Konfessionen sind Mitte des 19. Jahrhunderts in Opiumschmuggel und –handel verwickelt.²¹⁵

Die in den Verträgen von Nanjing 1842 erzwungenen Missionsprivilegien konzentrieren sich auf fünf Vertragshäfen. Gützlaff interpretiert diese grosszügig und gibt den Anstoss für die breite Missionierung im Landesinneren, also ausserhalb der Häfen. Dabei setzt er auf konvertierte Chinesen als einheimische Prediger und gründet zu diesem Zweck 1844 den *Chinesischen Verein*²¹⁶. Von europäischen Missionaren verlangt er, dass sie sich an die chinesische Alltagskultur anpassen: sie sollten in „chinesischen Häusern wohnen, chinesisch essen und chinesische Kleidung tragen“ – während andere Missionare Einwände gegen das „Tragen von Heidenkleidern“ formulieren.²¹⁷ An Gützlaffs Missionsstrategien entzündeten sich schon zu seinen Lebzeiten erbitterte Kontroversen.

Auch in der Literatur wird Gützlaff kontrovers dargestellt: einerseits als grosser Enthusiast für die Chinamission, andererseits als selbstherrlicher, exzentrischer Freimissionar. Die neuere Forschung

²¹² Siehe auch Kap. 4.1.

²¹³ Klein/Zöllner (Hrsg.): Karl Gützlaff (1803-1851) und das Christentum in Ostasien. 2005. S.9.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Tiedemann: Die Missionsmethoden Gützlaffs. In: Klein/Zöllner, Karl Gützlaff (1803-1851), S.221.

²¹⁶ Klein/Zöllner (Hrsg.): Karl Gützlaff, S.13.

²¹⁷ Tiedemann, Missionsmethoden, S.219-220.

betont Gützlaffs Rolle als Kulturvermittler und Verfechter einer konsequenten Indigenisierungsstrategie²¹⁸, sowie als unabhängiger, engagierter *missionary entrepreneur* (J.G. Lutz). Dass er im 19. Jahrhundert den Weg für die breite christliche Missionierung Chinas mit vorbereitet hat, ist unbestritten.

Auch zur Etablierung der Basler Mission in China leistet er einen wichtigen Beitrag: ab 1839 bittet er wiederholt die Rheinische Mission und die Basler Mission wiederholt um Entsendung von Missionaren. Letztere entschliesst sich aber erst 1946, zwei Missionare nach China zu schicken: Theodor Hamberg (1819-1854) und Rudolf Lechler (1824-1908). Die beiden ersten Chinamissionare der BM arbeiten zunächst eng mit Gützlaff zusammen, distanzieren sich aber relativ rasch von ihm. Dennoch wird für Lechler, Hamberg und seine Nachfolger der BM Gützlaffs Vorarbeit entscheidend sein. Nicht selten können sie in Guangdong und bei den Hakka auf Kontakte und Verbindungen aufbauen, die im Dunstkreis des *Chinesischen Vereins* entstanden sind.²¹⁹

5.6. Missionsmethoden und Indigenisierungsstrategien

Bald treten die Differenzen bezüglich der Missionsziele und -Strategien zwischen Gützlaff und den ersten BM-Missionaren zu Tage: Gützlaff ist der Meinung, dass es ohne Indigenisierung der Mission keine umfassendere Evangelisierung des riesigen *Heidenlandes* geben kann, allein schon aufgrund des immensen Ressourcenbedarfs. Deshalb besetzt er lediglich die Leitung des *Chinesischen Vereins* mit europäischen Missionaren; die eigentliche Evangelisierungsarbeit wird Einheimischen überlassen. Ausserdem soll es keine Ableger europäischer Kirchen geben.

Im Unterschied zu Gützlaffs Ansatz evangelisieren die BM-Missionare selber: Sie halten Predigten, betreuen und kontrollieren die Konvertierten. Sogenannte indigene *Gehilfen* und *Bibelfrauen* gehen den Missionaren zur Hand, doch sie stehen unter scharfer Kontrolle und in Abhängigkeit der BM-Missionare, während sie in der christlichen Lehre ausgebildet werden. Die BM zielen von Anfang an auf die Bildung von indigenen christlichen Gemeinden. Doch diese sollen eng geführt, ausgebildet und kontrolliert werden. Später wird eine strenge Gemeindeordnung der BM die Autonomie der einheimischen Gemeinden in engen Grenzen halten und so ihre Unabhängigkeit hinauszögern.²²⁰

Die Missionsgesellschaften sind sich weitgehend einig darin, dass die Christenmission in China aufgrund der schieren Dimension langfristig von chinesischen Missionaren und Gemeinden getragen werden muss. So empfiehlt etwa die einflussreiche britische *Church Missionary Society* (CMS) unter Henry Venn (1796-1873), nachzudenken über „the best way of training Natives for employment as catechists and missionaries in their several missions“.²²¹ Daraus entwickelt Venn die berühmte „three selves-formula“: Lokale, indigene Kirchengemeinschaften sollten gegründet werden mit dem Ziel, finanziell und administrativ selbständig zu werden - „self-financing, self-governing, self-propagating“. In zahlreichen Schriften betont Venn immer wieder, dass indigene Kirchengemeinschaften *von unten* aufgebaut werden sollen, statt sie *von oben* aufzuzwingen.²²²

Diese umsichtige Missionsstrategie, die von vielen englischen und amerikanischen Missionsgesellschaften vertreten wird, soll Missionserfolge langfristig konsolidieren, aber sie braucht Zeit. Zuviel

²¹⁸ Lutz/Lutz: Karl Gützlaff's Approach to Indigenization: The Chinese Union. In: Bays, Christianity in China. 1996. S.288-289.

²¹⁹ Ebd., S.289.

²²⁰ Siehe Kap. 9.2 und 9.3.

²²¹ London Secretaries Association Minutes, 9.1.1840. Zitiert nach Porter, Religion vs. Empire?, S.167.

²²² Porter, Religion vs. Empire?, S.167-168.

Zeit für Gützlaff, wie ein Text im Evangelischen Missionsmagazin schon 1875 vermerkt, nicht ohne die Kritik an Gützlaff gleich mitzuliefern:

„Die vielleicht allzu vorsichtige, jedenfalls sehr langsame und ruhige Tätigkeit der englischen und amerikanischen Missionare in China sah er [Gützlaff, Anm. CM] mit Recht als blossse Vorbereitung an für das, was werden sollte. Er wünschte deutsche Missionare nach China zu bringen, und schilderte in einem Aufruf nicht nur die geistigen Eigenschaften, sondern die Gestalt, Gesichtsfarbe, Augen, Haarfarbe dessen, der für diese Mission allein tauglich sei. Auf seine Aufforderung erhielt er aber nichts als abschlägige Antworten, weil man die von ihm gewünschte und etwas zweideutige Akkomodationsmethode nicht für verträglich mit dem Charakter des evangelischen Missionswerks fand.“²²³

Gützlaffs Missionsmethode sei darauf ausgerichtet, „Maulchristen“ zu erziehen, bemängelt der Text; sie entspräche eher „dem Verfahren der römisch-katholischen Mission [...] als den Grundsätzen anderer evangelischer Arbeiter“²²⁴.

Tatsächlich setzt Freimissionar Gützlaff auf zügige Missionierung und sofortige Aussendung der frisch getauften Christen als Missionare und Wanderprediger. Bald nach ihrer Konversion reisen die chinesischen Prediger ins Landesinnere und rapportieren euphorische Zahlen von frischen Konversionen. Lechler, Hamberg und weitere europäische Missionare, die zuerst mit ihm arbeiten, stehen diesen Berichten zunehmend skeptisch gegenüber, nicht nur aus methodischen Gründen. Sie kritisieren, dass manche chinesische Prediger nicht aus der Umgebung Hong Kongs hinausgekommen seien und gar das ihnen von Gützlaff anvertraute Geld für Opium und Glücksspiele verwendet hätten.²²⁵ Andere seien in ihre Dörfer gereist, hätten das Geld aber für Anderes ausgegeben. Die bereits erwähnten Biographien der Hakka Chinesen scheinen diesen Befund zu bestätigen. So gesteht der chinesische Prediger Jiang Jiaoren in seiner Autobiographie:

„After I studied something over three weeks, I then was baptized by Dr. Gützlaff. I had at the time no idea at all of the importance of Christian baptism. My only purpose was to obtain support and employment. [...] At the time, I expressed the wish to return to Guangxi in order to proclaim the gospel to my countrymen. What I really wanted, however, was the money that was allotted for such purposes.“²²⁶

Tiedemann beschreibt nicht nur inhaltliche, sondern auch persönliche Auseinandersetzungen und Gehässigkeiten unter Chinamissionaren. Diese seien insgesamt „eine zänkische Gesellschaft“. Neben den theologischen und methodologischen Konflikten prallen auch Mentalitäten (z.B. die deutsche und die englische) aufeinander. Hintergrund der Streitereien ist auch der tiefe Graben zwischen erweckten, enthusiastischen Freimissionaren mit ihrer individualistischen Glaubensmission einerseits und institutionell gebundenen klassischen Missionsgesellschaften auf der anderen Seite.²²⁷

Der vielgescholtene Gützlaff, selber kein ausgebildeter Arzt, gibt auch der ärztlichen Mission in China wichtige Impulse. Er betätigt sich als Laienmediziner, zum Beispiel als Schiffschirurg auf frühen Missionsreisen entlang der chinesischen Küste. Wiederholt bittet er um Entsendung von mathematisch

²²³ Evangelisches Missionsmagazin (EMM) 1875/19: „Die Anfänge der Basler Mission in China“, S.101.

²²⁴ Ebd, S.100-101.

²²⁵ Lutz/Lutz: Gützlaffs Approach, S.274.

²²⁶ Lutz/Lutz: Hakka Chinese, S.14. Da das Quellenmaterial dieser Autobiographie aus der BM-Überlieferung stammt, müssen hier eventuell Fragezeichen gesetzt werden.

²²⁷ Tiedemann, Missionsmethoden Gützlaffs, S. 227.

und medizinisch gebildeten Missionaren.²²⁸ Bereits 1835 fordert er, alle Missionsstationen mit Kliniken und Ärzten auszustatten:

*„A missionary station ought to have a hospital and a physician; - this is apostolical. If the bodily misery which prevails throughout China is taken into consideration, this is perhaps a sine qua non of a station. [...] By imitating our Savior and his apostles in well-doing, we shall prove our claim to be called his disciples. [...] It is by the irresistible power of this noble quality that we hope to gain ground.“*²²⁹

Im folgenden Kapitel sollen die Anfänge und einige Problemstellungen der medizinischen Mission im Rahmen der protestantischen Missionsbewegung skizziert werden.

6. Exkurs II: Kranke Seelen oder kranke Körper heilen? Missionsmedizin in China

In der Literatur über westliche Einflüsse in China wird oft nach dem *Ersten* gesucht: dem ersten protestantischen Missionaren, dem ersten westlichen Missionsarzt usw. Besonders medizinhistorische Narrative fokussieren häufig auf die erste Klinikeröffnung, die erste Augenoperation, Tumorextraktion usw. durch westliche Mediziner und Chirurgen.²³⁰ Der Wettlauf um *Pioniere, Anfänge* und *Ursprünge* mutet mitunter etwas bizarr an und erinnert an Marc Blochs „Götze Ursprung“; an seine Warnung, sich weder von Anfängen und Ursprüngen hypnotisieren zu lassen, noch Ursachen und Anfänge zu verwechseln.²³¹

6.1. Zum Begriff der Missionsmedizin

Die Grundlage, auf der sich die *medical mission* entwickelt, ist zweifelsohne im Christentum als Erlösungsreligion sowie in der Tätigkeit Jesu als *Exorzist* und *Heiler* zu finden.²³² Laut Grundmanns Studie²³³ ist das Konzept der *medical mission* im 19. Jahrhundert in Südchina entstanden. China sei bis

²²⁸ Chinese Repository (Guangzhou, April 1835), p.568. Zitiert nach Tiedemann, Handbook, S.438.

²²⁹ Gützlaff, The Chinese Mission in China. In: The Chinese Repository, 1835, Vol.III, S.559-568; zit. nach Grundmann, Gesandt zu heilen, S.135.

²³⁰ Als Beispiel: Anderson, Peter Parker and the Introduction of Western Medicine in China. In: Mission Studies 2006, 23(2). S.203-238. Der Aufsatz bietet aber dennoch einen guten Überblick über Parkers Biographie.

²³¹ Bloch, Apologie der Geschichtswissenschaft. 2002 (1997). S.33f.

²³² Tiedemann, Handbook, S.436.

²³³ Grundmann, Gesandt zu heilen. In dieser Studie fehlt die globalhistorische Einbettung. Bezüge zu postkolonialen Forschung sind nur angedeutet. Seine Arbeit verbindet Missions- und Medizingeschichte und greift auf die umfangreichen Quellen aus beiden Forschungsgebieten zurück.

etwa 1950 das „grösste aller Arbeitsgebiete der ‚ärztlichen Mission“²³⁴. Grundmann leitet seine Studie mit der Bemerkung ein, dass die *medical mission*, die später als *Missionsmedizin* auch im deutschsprachigen Raum breites Echo bekommen wird, in Guangdong im frühen 18. Jahrhundert quasi erfunden wird, und zwar als

„Schlüssel zum Reich der Mitte von Missionaren und Medizinern verschiedener Nationalitäten gemeinsam konzipiert, bevor sie sich zu einem ganz eigenständigen Arbeitszweig christlicher Missionsarbeit entwickelte. Sie [die Missionsmedizin, Anm. CM] repräsentiert das In- und Miteinander von medizinischer und theologischer Anthropologie in jeweils konfessionsspezifischer Akzentuierung und dokumentiert die gegenseitige Beeinflussung von Missions- und Medizingeschichte mit dezidiert sozialem, kulturellem und kolonialem Engagement.“²³⁵

Dass Guangdong, insbesondere deren Hauptstadt Canton als „Wiege der ärztlichen Mission in China“²³⁶ bezeichnet wird, hängt auch mit der Gründung der *Medical Missionary Society in China* 1838 in Guangdong zusammen, an der u.a auch Karl Gützlaff beteiligt ist.

Was auf den ersten Blick einleuchten mag, nämlich die Evangelisierungsbemühungen durch ärztliche Kunst zu unterstützen, ist schon früh der Kritik von verschiedenen Seiten ausgesetzt: Es wird etwa befürchtet, dass während der ärztlichen Betreuung die hauptsächliche Evangelisierungsarbeit vernachlässigt werde. Viele radikalere Strömungen der protestantischen Bewegungen stehen dem medizinischen Fortschritt insgesamt skeptisch gegenüber, denn die naturwissenschaftlich begründete Medizin konkurrenziert die religiös-charismatische Heilpraxis und die *göttliche Heilung*: Auf diesem Feld prallen Weltbilder aufeinander.

Allein der Begriff der *medical mission* bedarf einer Klärung: „Who are these hyphenated hybrids – medical-missionaries? Why mix up the practitioner and the parson, the cure of the body and the cure of the soul?“²³⁷ Die rhetorische Frage, gestellt 1940, zielt auf das Selbstverständnis des Missionsarztes, der die Kranken nicht nur behandeln, sondern in einem *religiösen* (heute würden wir vielleicht sagen *ganzheitlichen*) Sinn heilen soll:

„Our Savior’s command was to heal [Hervorhebung im Original. CM] the sick. Some of our Missionary friends [...] appear to have been or to be of the opinion that Medical Missionary work is to treat the sick. I wish to protest against that position [...]. If the Medical Missionary goes out at all he should go out prepared to do his best, not only to treat, but to complete the treatment of those with whom he is brought in contact.“²³⁸

Dieses umfassende Verständnis von *medical mission* teilen schon im 19. Jahrhundert längst nicht alle Missionare und Gesellschaften. Die 1838 gegründete *Medical Missionary Society* definiert ihre Zielsetzung enger: „[...]spread the benefits of rational medicine and surgery among the Chinese“. Sie insistiert aber auf „testimonials from some religious body as to their pity, prudence, and correct moral and religious character“.²³⁹ Der einflussreiche Liverpoolsche Missionsarzt William Lockhart (1811-1896), der in China mehrere Spitäler gegründet hat, steht einer engeren Verbindung von Medizin und Mission gar ausgesprochen kritisch gegenüber, insbesondere dann, wenn die ärztliche Tätigkeit direkt Konversionen fördern soll. Obwohl eine Identifikation des Missionsarztes mit einer Missionsstation

²³⁴ Grundmann, *Gesandt zu heilen*. S.56.

²³⁵ Ebd., S.13.

²³⁶ Ortman, *Blindenmission*, S.55.

²³⁷ Chestermann, C.: *In the Service of Suffering*, 1940, S.7; zit. nach Grundermann, *Gesandt zu heilen!*, S.76.

²³⁸ Jukes, A. anlässl. der Centenary Conference of the Protestant Missions of the World 1888 in London, zit. nach Grundmann, *Gesandt zu heilen*, 1992, S.15.

²³⁹ *The Medical Missionary Society in China, Canton 1838*, S.3-4. Zit. nach Tiedemann, *Handbook*, S.439.

sinnvoll sei, müsse der Arzt ein religiöser Laie sein, denn man könne nicht zwei Berufen folgen: „If the medical missionary is ordained, either a good surgeon or a good pastor is spoiled.“²⁴⁰

6.2. Nicht der erste Missionsarzt in China: Peter Parker

Der amerikanische Arzt und Missionar Peter Parker (1804-1888) wird häufig als *erster protestantischer Missionsmediziner* und als *Vater und Gründer der medizinischen Mission* bezeichnet²⁴¹. Grundmann relativiert diese Zuschreibung, indem er die Rolle von Karl Gützlaff, weiterer Ärzte und von in Guangdong ansässigen westlichen Kaufleuten betont, welche die Entstehung der *medical mission* wesentlich gefördert hätten.²⁴² Parkers Name darf trotz der erwähnten Vorbehalte nicht fehlen in einer Arbeit über Missionsmedizin. Er habe China mit der Spitze seiner Lanzette dort geöffnet (auch hier wiederholt sich die Metapher), wo die westlichen Kanonen nicht hinreichten.²⁴³

Parkers Biographie offenbart die Widersprüche zwischen Mission und ärztlicher Tätigkeit in exemplarischer Weise: Parker kommt 1834 erstmals nach Canton im Auftrag des *American Board of Commissioners for Foreign Mission* (ABCFM). Er kann bald erfolgreich viele chinesische Patienten behandeln, führt spektakuläre Operationen durch wie Katarakt-Operationen und Tumorextraktionen, vorerst ohne Anästhesie, später mit Hilfe von Äther und Chloroform. Die Erfolge sprechen sich rasch herum, Kranke strömen von weither in seine Klinik, die Behandlungszahlen explodieren.

Doch aus den wenigsten Geheilten werden Christen. Die Anzahl der Konversionen lassen sich an einer Hand abzählen. Die ABCFM hat Parker ausdrücklich beauftragt, die Priorität nicht auf die medizinische Behandlung sondern auf die Evangelisierung zu legen – es soll nur jenen Chinesen geholfen werden, die bereit seien, „handmaids of the gospel“ zu werden²⁴⁴. Doch Parker scheint beflügelt von den positiven Erfahrungen seiner medizinischen Behandlungen, und seine Patienten müssen nicht konvertieren, damit er sie behandelt. Diese Haltung wird sich erst später in den Missionsgesellschaften durchsetzen. Zu der Zeit aber kommt es zu Auseinandersetzungen mit der Missionsleitung und 1847 zur Entlassung Parkers als Missionar der ABCFM.

Offensichtlich nimmt die Missionsgesellschaft Parkers, die ABCFM, zu diesem Zeitpunkt das Potential nicht wahr, das in der Kombination von Mission und Evangelisierung liegt. Mit der Zeit gewinnt eine Vorstellung Oberhand, die medizinische Mission aus der Tradition des heilenden Jesus (*imitatio christi*) ableitet. Diese sei als caritative Tätigkeit theologisch nicht nur zu rechtfertigen, sie sei geboten. Und während in den Missionszentralen theologisch diskutiert wird, setzt sich die medizinische Mission auf dem *Feld* durch, mit der Überzeugungskraft des Faktischen, oder zumindest durch ein „Offenbarungspotential“²⁴⁵. Grundmann fasst wie folgt zusammen:

“Was ursprünglich nur als Missionsmethode gepriesen wurde, führte im Laufe der Zeit zur Entdeckung einer ganz neuen Dimension bzw. eines neuen Anspruchs des Missionsauftrages. Standen am Anfang dieser Epoche die Missionsärzte mit ihrer Arbeit unter ständigem Legitimations- und Rechtfertigungszwang den Missionsleitungen gegenüber, so müssen sich am

²⁴⁰ Lockhart, W.: *The Medical Missionary in China*, London 1861, zit. nach Porter, *Religion vs. Empire?*, S.201.

²⁴¹ Parker ist aber gemäss Anderson nicht der erste, sondern der 5. oder 6. (sic!) Missionar, der über eine ärztliche und missionarische Ausbildung verfügt und nach China geschickt wird. Anderson, *Peter Parker*, S.212.

²⁴² Grundmann, *Gesandt zu heilen!*, S.168.

²⁴³ Frei übersetzt; im Orig.: „Parker opened China at the point of a lancet when Western cannon could not heave a bar.“ H. Balme, zitiert nach Louis Fu, *Healing bodies or saving souls?* 2016. S.266.

²⁴⁴ Auszug des betreffenden Wortlauts in den Instruktionen an Parker 1834 siehe Grundmann: *Proclaiming the Gospel by Healing the Sick?* 1990. S.122.

²⁴⁵ Ortmann, *Hildesheimer Blindenmission*, S.92.

*Ende des Jahrhunderts die Verantwortlichen – auch in Deutschland - fragen lassen, warum sie nicht entschiedener das Werk der ärztlichen Mission förderten.*²⁴⁶

Das Beispiel von Parker zeigt, wie gross die inhaltlichen Divergenzen zwischen den Missionsgesellschaften und den von ihnen ausgesandten und finanzierten ärztlichen Missionaren innerhalb relativ kurzer Zeit werden können. Es zeigt auch, dass man sich in den Missionszentralen oft schwer tut, die Realitäten vor Ort zu verstehen und die richtigen Schlüsse zu ziehen. Vor allem aber legt es den Widerspruch frei, der sich aus der Verbindung von zwei eigenständigen Professionsfeldern mit je unterschiedlichen Grundvoraussetzungen ergibt: der naturwissenschaftlich orientierten Tätigkeit des ärztlichen Personals und jener des Missionspersonals, dessen oberstes Ziel die Evangelisierung ist. In Licht dieses Widerspruchs kann das Kündigungsgesuch von Else Herwig gelesen werden: sie findet für sich keine Übereinstimmung zwischen dem missionarischen und dem ärztlichen Auftrag.

6.3. Weitere Entwicklung

Die protestantischen Missionsärzte verstehen sich als Träger und Promotoren von Fortschritt und Wissenschaft in China. Auf chinesischer Seite stossen sie jedoch verbreitet auf Misstrauen und Kritik. Ihre Heilmethoden wecken Angst vor magischen Kräften; Mediziner werden verdächtigt, Kranke und Kinder zu entführen, etwa mit dem Ziel, Organe zu entnehmen, um sie zu Arznei zu verarbeiten.²⁴⁷ Um die Jahrtausendwende beginnt das Interesse der reformorientierten chinesischen Eliten an westlicher Medizin zu sprunghaft anzusteigen. Auch die katholischen Missionsstationen unterhalten ab dem 20. Jahrhundert in China verbreitet Spitäler oder Polikliniken. Die meisten von ihnen werden von Ordensschwestern geführt.²⁴⁸

Das Wachstum der *medical mission* in China spricht für sich: Gemäss Tiedemann arbeiten in China 1905 bereits gegen 300 professionell ausgebildete Missionsärzte in 250 Missionsspitälern und –kliniken, während es 1874 noch ganze 10 waren.²⁴⁹

Die ab dem 20. Jahrhundert zu beobachtende Professionalisierung der missionsmedizinischen Institutionen führen jedoch zu keiner Lösung des Gegensatzes zwischen Evangelisierung und medizinischem Auftrag. Die Konflikte verschieben sich; innerhalb der Missionsgesellschaften wächst der Kampf um die knappen Ressourcen. Um mit der medizinischen Entwicklung Schritt zu halten und den grossen Bedarf zu decken, benötigen die Missionsspitäler in Südchina immer mehr personelle, organisatorische und finanzielle Mittel.²⁵⁰ Überforderung und Arbeitslast des missionsmedizinischen Personals nehmen zu, besonders während der konfliktreichen Zeit der *Warlords*.²⁵¹ Diese Überforderung führt dazu, dass die Missionsspitäler immer weniger Schritt halten können mit der parallel verlaufenden Entwicklung der nicht-missionarischen ärztlichen Institutionen in China.

²⁴⁶ Grundmann, *Gesandt zu heilen!*, 1992, S. 128.

²⁴⁷ MFB 1911/5, S.87, Herwig: „Denn vorerst meinen noch viele, ich halte mir die [blinden, *Anm. CM*] Kinder, um sie später zu schlachten und Arznei aus ihnen zu machen.“ Vgl. auch Tiedemann, *Handbook*, S.442.

²⁴⁸ Tiedemann kritisiert, dass diese Tatsache in der wissenschaftlichen Literatur meist ignoriert wird. Tiedemann, *Handbook*, S.695.

²⁴⁹ Tiedemann, *Handbook*, S.442.

²⁵⁰ Ein Beispiel dafür ist das Deji-Spital in Jiayingzhou, siehe Kap. 3.1.

²⁵¹ Tiedemann, *Handbook*, S.698-699.

7. Exkurs III: Pietismus und Erweckungsbewegung als Ursuppe der BM

Die Region von Württemberg, aus der Else Herwig stammt, wird im 18./19. Jahrhundert von einer Erweckungsbewegung erfasst, die unter dem Namen *süddeutscher Pietismus* bekannt wird.

Zu den Hauptmerkmalen der protestantischen Erweckungsbewegungen gehören eine persönliche, gelebte Frömmigkeit und die freiwillige, gemeinschaftliche Erbauung in privatem Kreis (auch *Stunden* oder *Konventikel* genannt). Die Erweckungsbewegungen lassen sich summarisch als Reaktion auf die Säkularisierungsschübe und die Bedeutungsverluste der kirchlichen Institutionen aller Konfessionen beschreiben, welche die Französische Revolution, die Aufklärung und die Industrialisierung mit sich gebracht haben. Doch in der neueren Forschungen wird Pietismus und Erweckung nicht mehr pauschalisierend unter *antimodern* und *antiaufklärerisch* subsummiert, weil diese Bewegungen in gewissen Bereichen *moderne* und emanzipatorische Züge aufweisen können.²⁵²

Die Basler Mission wurzelt in jenem erweckten süddeutschen Pietismus, der sich ab Mitte des 18. Jahrhunderts von Württemberg aus im ganzen süddeutschen Raum ausbreitet. In Basel vernetzen sich pietistischen Gruppen in der *Christentumsgesellschaft*²⁵³, unter Einfluss des Pietismus Württembergischer Prägung und der Herrnhuter Brüdergemeinde. Diese Netze reichen über soziale, geografische und konfessionelle Grenzen hinweg; aus ihnen entwickelt sich die Basler Mission, die 1815 gegründet wird. Sie versteht sich von Anfang an als ebenso überkonfessionell wie überregional und pflegt enge Verbindungen zum süddeutschen Raum.

7.1. Pietistische Frömmigkeitspraxis zwischen Individualität und Disziplin

Ausgangspunkt der pietistischen Frömmigkeitspraxis ist ein oft plötzliches, spirituelles Erweckungserlebnis, das als „emotional überwältigende Erkenntnis der Sünde“ und als „Erlebnis der Gnade“²⁵⁴ empfunden wird. Das Erlebnis öffnet dem Gläubigen den Weg zu seiner *Wiedergeburt* und zur *Erlösung*. Als Sinnbild für diese Erweckung wird häufig das Bild „Der breite und der schmale Weg“ verwendet, das 1866 von einer Stuttgarter Pietistin entworfen wird und später in vielen Varianten kursiert.²⁵⁵ Es symbolisiert eine Weggabelung, vor der das Individuum stehe: der breite Weg, gesäumt von Annehmlichkeiten und Unterhaltung (*Maskenball, Spielhölle*), führt in die Hölle; auf dem steilen Pfad der Frömmigkeit hingegen gelangt der Gläubige ins Paradies. Eine chinesische Variante dieses Bildes wird von BM-Missionaren in Guangdong zur bildlichen Unterstützung in der *Heidenpredigt* verwendet.²⁵⁶

In oft von Laien geleiteten Erbauungszirkeln und Bibelstunden wird die neu gewonnene Frömmigkeit gefestigt. Dabei steht nicht die theologische Auseinandersetzung im Fokus, sondern eine unmittelbare, emotionale, oft schwärmerische Spiritualität und Gottesnähe. In pietistischen Gruppen gelten strenge soziale Normen, welche die als unchristlich empfundener Triebe wie Aggressivität, Sexualität,

²⁵² Für eine Zusammenfassung dieser Debatte siehe Hebeisen, „Leidenschaftlich fromm“. 2005. S.14-20; 36f.

²⁵³ Abkürzung für „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit“, gegründet 1780 in Basel.

²⁵⁴ Hebeisen, *Leidenschaftlich fromm*, S.23.

²⁵⁵ Scharfe, *Religion des Volkes*, S.84.

²⁵⁶ Klein, *Basler Mission*, S.165, 167.

Lust und Genuss unterdrücken. Dagegen stellen Fleiss, Sparsamkeit, Demut und Geduld positive Attribute dar. Zu ihren Handlungsmaximen gehören Bildungseifer und Sozialethik.²⁵⁷ Gegen aussen grenzt sich die pietistische Subkultur deutlich vom Rest der als ungläubig empfundenen Welt ab und betont damit ihre gesellschaftliche Sonderstellung.²⁵⁸

Viele Pietistinnen und Pietisten sind einem Dilemma ausgesetzt: Zum einen soll eine sehr subjektive, innerliche Gottesbeziehung und Frömmigkeit gelebt werden, zum anderen besteht ein hoher Konformitätsdruck, sich den herrschenden pietistischen Normen anzupassen. Dieser grundsätzliche Widerspruch zwischen religiöser Disziplin und innerer Freiheit resp. Individualität wird im süddeutschen Pietismus nie ganz aufgelöst – und er ist in der Basler Mission auf besondere Weise wirksam: Die Heimatleitung in Basel setzt gegenüber dem Personal auf den Missionsstationen ein rigides, hierarchisches und bürokratisches Regelsystem durch, um seinen Führungsanspruch, aber auch die religiöse Disziplin und soziale Vorbildfunktion gegenüber den *Heiden* zu sichern. Hausordnungen und Reglemente strukturieren das Leben des Missionspersonals bis ins private Detail. Unter Direktor J.F. Josenhans (1812-1884) werden die *Zöglinge* in der Basler Missionsausbildungsstätte angehalten, Tagebuch zu schreiben. Wöchentlich müssen diese der Leitung zur Lektüre abgegeben werden.²⁵⁹ Diese Pflicht zum persönlichen Schreiben ist Bestandteil der kritischen Selbstbefragung, die im Pietismus essentiell ist.

7.2. Von pietistischen Selbstzeugnissen und *Modellbiographien* zur Missionspublizistik

Die konstante, oft modellhafte Reflexion über das eigene Tun und Glauben manifestiert sich in zahlreichen schriftlichen Zeugnissen von Pietistinnen und Pietisten. Tagebücher, Lebensläufe und sog. „Letzte-Stunden-Berichte“ von Männern und Frauen gehören zu dieser meist innerhalb der Familien überlieferten Schriftproduktion. Insbesondere die verbreiteten pietistischen Lebensbeschreibungen sind wertvolle Quellen für die Pietismusforschung. Gemäss Scharfe sind sie ähnlich strukturiert: „Die pietistische Biographie schildert fast immer zunächst die guten Anfänge des Menschen und den heilsamen und tiefen Eindruck, den die Konfirmation hinterlässt. Aber dann folgte eine Phase der Hinwendung zur Welt und – als abrupter Bruch – die Bekehrung, die Wiedergeburt, der ‚geistliche Geburtstag‘ [...].“²⁶⁰ Klein spricht in diesem Zusammenhang sogar von „Modellbiographien“.²⁶¹

Ulrike Gleixner hat die Bedeutung pietistischen Schriftproduktion, vor allem (auto)biographischer Schriften (Lebensläufe, Tagebücher, Sterbestundenberichte, Leichenpredigten) für die bürgerliche Kultur des 18.-19. Jahrhunderts untersucht.²⁶² Sie unterstreicht deren Bedeutung für die pietistische Traditionsbildung. Doch sie warnt davor, in diesen Schriften „intime Geständnisse und authentische Stimmen“ zu finden, denn „das spirituelle Schreiben steht im Dienst der Frömmigkeit. Haltung, Gefühlsausdruck und Phrasen werden aus der erbaulichen Literatur reproduziert und für die Selbstbeschreibung angeeignet.“²⁶³ Gleixner erinnert daran, dass insbesondere Frauen des frommen Bürgertums für die Tradierung des Schrifttums zuständig sind, und dass die intergenerationelle Weitergabe solcher Schriften die Traditionsbildung in religiösen Gemeinschaften ohne Institutionsbildung erst

²⁵⁷ Ebd., S.119.

²⁵⁸ Ebd., S.118.

²⁵⁹ Pioniere, Weltenbummler, Brückenbauer, S.14.

²⁶⁰ Scharfe, Religion, S.56.

²⁶¹ Klein, Basler Mission, S.125.

²⁶² Gleixner, Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. 2005. S.119-208.

²⁶³ Ebd., S.122.

möglich macht.²⁶⁴ Doch die Rolle der Frauen im 19. Jahrhundert sei zunehmend aus der Erinnerungskultur „herausgeschrieben“ worden und habe sich auf die „männlich-bürgerliche Heroen“ verengt.²⁶⁵

Sowohl die interne Schriftproduktion der BM als auch die nach aussen gerichtete Missionspublizistik speisen sich aus dieser pietistischen Schreibtradition. In den publizistischen Erzeugnissen der BM kommt jedoch eine entscheidende Zielsetzung hinzu: die Motivierung von Spendengeldern zur Unterstützung von Missionsausbildungsstätten und Missionsstationen in Afrika, Asien und Lateinamerika sowie die Rechtfertigung zur Verwendung dieser Spenden.

Auch für die Rekrutierung des Missionspersonals ist die pietistische Schrifttradition von Bedeutung: Die BM will sicher gehen, dass ihre Missionarinnen und Missionare dem Druck und den Anforderungen standhalten können, wenn sie im Missionsgebiet etwa mit belastenden klimatischen Verhältnissen oder feindseliger Umgebung konfrontiert sind. Daher wird mit einem aufwändigen Bewerbungsverfahren gearbeitet. Bestandteil dieses Verfahrens sind schriftliche Selbstzeugnisse und ein Lebenslauf. Solche Lebensläufe folgen, angelehnt an die pietistischen *Modellbiographien*, oft einem bestimmten Narrativ und sind in der Regel überhöht. Dennoch geben sie Anhaltspunkte zu Motivation und Vorstellungen der *Petenten*, wie die Anwärter für die äussere Missionsarbeit im BM-Jargon genannt werden.

Else Herwig ist als Tochter des Stadtpfarrers im württembergischen Asperg von dieser pietistischen Schreibtradition geprägt. Obwohl in ihren Texten wenig selbstreflektierende Innerlichkeit zu finden ist: Ihre Geschichten von Geburten und Begegnungen mit Hakka passen gut in die erbauliche Missionspublizistik, welche die Heimatgemeinde motivieren soll. Entsprechend werden Herwigs Berichte veröffentlicht. Erst das Entlassungsgesuch markiert die Distanz zwischen Herwig und der BM. So wird auch ihr letzter Quartalsbericht „Gebetsanhörung bei Heiden“ nicht publiziert.

Herwigs Berichte werden, wie viele andere, via Missionspublizistik in den Missionsvereinen und Unterstützungsgruppen rezipiert und gelangen auf diesem Weg zu einer breiteren Öffentlichkeit. Sie tragen dazu bei, dass sich in der Schweiz und im süddeutschen Raum bestimmte Vorstellungen – in diesem Fall von China – entwickeln.²⁶⁶

7.3. Bewegung oder Organisation? Verhältnis zu Institution, Amtskirche und Obrigkeit

Der Ruf nach einer inneren, erweckten, *echten* Frömmigkeit führt frühe pietistische Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts in die Dissidenz zu kirchlichen Strukturen, zu Antiklerikalismus und Skepsis gegenüber jeglicher Institutionalisierung. Doch die Abgrenzung zu einer versteinerten, *toten* Kirche ist weder eine Erfindung der Erweckungsbewegungen noch des Pietismus. In ihr kommt vielmehr ein ur-reformatorischer Anspruch zum Ausdruck: die Sehnsucht nach Revitalisierung des Glaubens. Und natürlich sehen sich viele Pietisten als die einzig wahren Nachfolger der Reformation.²⁶⁷

²⁶⁴ Gleixner, *Wie fromme Helden entstehen. Biographie, Tradition und Geschichtsschreibung*. 2001. S.38-39.

²⁶⁵ Ebd.; Gleixner/Hebeisen, *Gendering Tradition. Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*. 2007. S.7-8.

²⁶⁶ Vgl. Sun, Lixin: *Das Chinabild der deutschen protestantischen Missionare des 19. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zum Problem interkultureller Begegnung und Wahrnehmung*. 2002.

²⁶⁷ „Wahrhaft reformiert und evangelisch sind nur die, welche wiedergeboren sind durch den heiligen Geist. Solche nennt man [...] Methodisten, Pietisten, Schwärmer [...], sie sind aber Kinder Gottes [...].“ Aus dem Aufsatz "Die wahren und die falschen Nachkommen der Reformation", *Christenbote* 1835, zitiert nach Scharfe, *Religion*, S.14.

Die Grenzziehung zu anderen pietistischen Strömungen und den bestehenden protestantischen Kirchenstrukturen ist oft prekär und umstritten. Im „frommen Basel“ kommt es Mitte des 18. Jahrhunderts zu Konflikten zwischen kirchenkonformen Gruppierungen der pietistischen Bewegung und separatistischen, radikalpietistische Strömungen.²⁶⁸

Die Frage von Organisation und nach dem Verhältnis zur Landeskirche stellt sich auch für die Basler Mission. Insofern ist die Gründung der ersten Ausbildungsstätte für Missionare in Basel 1815 ein klares Bekenntnis zur Notwendigkeit einer Institution, welche die *äussere Mission* organisiert, anleitet und kontrolliert.

Im Zusammenhang mit der Basler Chinamission spielt der *Antiritualismus* von radikalpietistischen und erweckten Gruppierungen eine Rolle. Hebeisen verwendet den Begriff der Sozialanthropologin Mary Douglas für ein radikalpietistisches Motiv: Die Sehnsucht nach einer persönlichen Gotteserfahrung und die Suche nach der göttlichen Wahrheit treibe „Radikalpietistinnen und –Pietisten an, ihre Religiosität von angeblichen Verfremdungen und Verfälschungen durch die Kirche und ihre Rituale zu befreien“.²⁶⁹ In China hingegen ist die Volksreligiosität zu einem wesentlichen Teil ritualbasiert. Der für das pietistische Verständnis so zentrale *Glauben* ist für viele Chinesen unverständlich und fremd.²⁷⁰ Auch wenn die spätere Basler Mission nicht so stark radikalpietistisch orientiert ist: Die Ablehnung von starren kirchlichen Ritualen gehört zu ihren Grundwerten, ebenso wie der universale Wahrheitsanspruch des Christentums. Mit militanter Rhetorik wird den angehenden Missionaren die Überlegenheit des Christentums gegenüber allen anderen Religionen vermittelt: als „Kampf gegen das Reich des Teufels“.²⁷¹ Beide Elemente, der Antiritualismus und der universale Wahrheitsanspruch, sind Grundsteine für die Basler Missionare in China, und auf diese Elemente zielt ein Teil von Herwigs missionskritischen Äusserungen.

Gemäss Paul Jenkins, ihrem langjährige Archivar, lässt sich die BM strukturell unterteilen in eine *Organisation* (also den institutionellen Apparat mit allen Leitungsgremien, den Angestellten der Mission und den Missionaren) sowie eine *Bewegung* (im Sprachgebrauch der BM als *Missionsfreunde* und später als *Heimatgemeinde* bezeichnet).²⁷² Mit letzterer ist der feste Trägerkreis gemeint, den die Hilfsvereine²⁷³ bilden. Die Spenden dieser Hilfsvereine bilden die finanzielle Basis, auf der die Mission ihre weltweite Organisation aufbaut.

7.4. Soziale und hierarchische Strukturen der BM

Das Führungsgremium der Basler Mission, das Komitee, ist von Anfang an vorwiegend akademisch besetzt:

„Seinen [jenen des Komitees, Anm. CM] Kern bildeten im wesentlichen Angehörige des Basler Stadtpatziats, vor allem erfolgreiche Geschäftsleute, in deren Selbstverständnis philanthropische und karitative, häufig christlich fundierte soziale Aktivitäten eine zentrale Rolle spielten

²⁶⁸ Zum Forschungsstand der Verkirchlichungs- und Institutionalisierungsprozesse im „Basler Pietismus“: Hebeisen, „Leidenschaftlich fromm“, S.47-64. Zur Auseinandersetzung in Basel in Zusammenhang mit den sog. „Separatistenprozesse“ Mitte 18.Jh.: Ebd, S.71-140.

²⁶⁹ Hebeisen, „Leidenschaftlich fromm“, S.83.

²⁷⁰ Vgl. Kap. 4.2.

²⁷¹ Klein, Basler Mission, S.130.

²⁷² Klein, Basler Mission, S.109.

²⁷³ Für eine kurze Zusammenstellung, wo und wann Missionsvereine zur Unterstützung der BM entstanden sind, siehe Pioniere, Weltenbummler, Brückenbauer. 2015. S.15-17.

[...]. Viele der Theologieprofessoren und Pfarrer, die den überwiegenden Rest des Komitees ausmachten, stammten ebenfalls aus führenden Basler Familien.“²⁷⁴

Anders als die Missionsleitung stammt das Missionspersonal der BM überwiegend aus einer nichtakademischen, oft ländlichen Mittelschicht. Auffallend viele Missionare kommen aus dem bäuerlich-handwerklichen Sektor²⁷⁵.

Von den 139 Chinamissionaren, die zwischen 1846 und 1931 nach China ausgesandt werden, verfügen gemäss Klein nur rund 30% über eine gymnasiale oder akademische Bildung. Der Anteil der Akademiker hat ab 1900 im Zuge der Professionalisierung von Missions Spitälern und Schulen zugenommen. Zur Minderheit mit akademischer Bildung gehören neben der Führungsschicht und einzelnen Missionaren und die Missionsärzte.

Die Verwaltungsstrukturen der BM sind anfangs 20. Jahrhundert bereits sehr ausdifferenziert und zentralistisch organisiert. Die oberste Ebene der Missionsleitung bildet das erwähnte Komitee, zuunterst stehen die Missionare, dazwischen bilden pro Region drei Ebenen eine jeweils ähnliche Struktur mit je einer beratenden Körperschaft und einem ausführenden Gremium: Generalkonferenz, Distrikte und die einzelnen Missionsstationen²⁷⁶. Das Komitee behält sich die letzte Entscheidungskompetenz vor und beharrt auf seiner *Unfehlbarkeit*; Generalkonferenz und Distrikte werden nicht als Interessensvertretung der Missionare vor Ort gesehen. Was das Komitee von Missionaren erwartet, ist in der „Verordnungen über die persönliche Stellung der Missionare“ von 1886 festgehalten, die erst 1925 revidiert wird. Bemerkenswert ist, dass darin zwischen Missionsgesellschaft und Missionaren kein Rechtsverhältnis definiert wird, sondern lediglich ein auf *Glauben* begründetes Vertrauensverhältnis. Klein bezeichnet dieses Verhältnis als paternalistisch und sehr asymmetrisch. In der Tat scheint es auf Seiten des Komitees kaum Verpflichtungen gegenüber den Missionaren zu geben, nicht einmal in Bezug auf die Besoldung: Statt eines vereinbarten Lohnes spricht die Missionsleitung „Verwilligungen“, welche die persönlichen Bedürfnisse des Missionspersonals decken sollen.

Insgesamt kommt Klein zu folgendem Fazit: „Wirkte schon die charismatische, auf pietistische Wertvorstellungen gegründete Führungsrolle des Komitees sozial disziplinierend auf die Missionare, so wurde dieser Effekt durch die bürokratischen Arrangements noch verstärkt. Diese [...] zeigten sich in vier Bereichen: der rechtlichen Stellung des Missionars gegenüber der Missionsgesellschaft, dem zentralistischen Verwaltungsaufbau, der Etablierung einer klaren Hierarchiestruktur auf dem Missionsfeld und den zahllosen Verordnungen, die das Leben der Missionare bis ins Detail reglementierten.“²⁷⁷

²⁷⁴ Klein, Basler Mission, S.108-109.

²⁷⁵ Für eine Aufschlüsselung des BM-Missionspersonals nach Berufsgruppen 1846-1931 siehe Klein, Basler Mission, S.542-543.

²⁷⁶ Die Verwaltungsstrukturen der BM in China sind in Kap. 8.1 beschrieben.

²⁷⁷ Klein, Basler Mission, S.139.

8. Die Basler Mission in Südchina

Dass die Basler Mission sich in Südchina etablieren kann, hängt, wie bereits geschildert entscheidend mit Karl Gützlaff zusammen.²⁷⁸ Laut Fabricius hat Gützlaff Theodor Hamberg und Rudolf Lechler 1847 in Hongkong „persönlich eingewiesen“²⁷⁹. Von Gützlaff übernimmt die BM auch das Konzept, ausserhalb der Vertragshäfen in ländlichen Regionen zu arbeiten. Bis 1920 leben von den Missionspersonen der BM in China bloss 6% in Städten mit mehr als 50'000 Einwohnern.²⁸⁰ Gemäss Klein spiegeln sich darin die „für deutsche Missionsgesellschaften charakteristische ländliche Herkunft“ und die Wertschätzung der deutschen Erweckungsbewegung, insbesondere des württembergischen Pietismus, für den ländlichen Raum wider.

Auch die Tatsache, dass die BM in erster Linie mit den Hakka arbeitet, kann auf Gützlaff zurückgeführt werden. Er ist es, der sich für die Aufteilung der Mission zwischen den Dialekten und Ethnien entscheidet: die Rheinische Mission sollte mit den *Punti* (oder *Bendi*, siehe Kap. 4) arbeiten, die Basler Mission mit den *Hoklo* und den Hakka²⁸¹. Die Fokussierung auf einen Dialekt sollte sich für die BM als Ressourcen sparenden Vorteil erweisen.

In Nordost-Guangdong entstehen ab Mitte des 19. Jahrhunderts eine wachsende Zahl Missionsstationen der BM mit Haupt- und Zweigstellen, die sich nach und nach zu einem engmaschigen Netz verbinden. In der Literatur ist das Zahlenmaterial wenig einheitlich. Constable zählt für das Jahr 1876 vier BM-Missionsstationen, 16 Aussenstationen, 11 Schulen und 953 praktizierende Christen unter den Hakka. 17 Jahre später, 1913, beziffert sie die BM-Präsenz mit 18 Missionsstationen, 108 Aussenstationen, 80 Schulen und 2 Spitäler und mehrere Polikliniken, 72 europäische Mitarbeiter, 271 chinesische Mitarbeiter und 6'600 Christen.²⁸²

Gemäss BM-internen Angaben leben im Jahr 1880 rund 2000 chinesischen Christen in Nordost-Guangdong (ohne Hong Kong)²⁸³. Eine grosse protestantische Umfrageaktion von 1918 bis 1921²⁸⁴ schätzt die Gesamtbevölkerung Nordost-Guangdongs auf knapp 4,6 Mio. Davon sollen knapp 14'000 Christen sein, also 0,3% der Bevölkerung. Von diesen wiederum sollen über 8000 den Gemeinden der Basler Mission angehören. Damit nimmt die BM in der Region den ersten Platz unter den Missionsgesellschaften ein; in der gesamten Provinz Guangdong - immer gemäss dieser Umfrage – den dritten Platz.

Im persönlichen Kontakt sollen die Missionare die lokale Bevölkerung überzeugen, zum Christentum zu konvertieren. Dies geschieht mittels verschiedenen Formen der *Heidenpredigt*, öffentlich oder in privaten Häusern, manchmal unter Einsatz von Bildern.²⁸⁵ Einmal getauft, fördern die BM-Missionare

²⁷⁸ Siehe auch Kap. 4.5.

²⁷⁹ Fabricius, *Missionsärzte*, S.193.

²⁸⁰ Klein, *Die Basler Mission*, S.161.

²⁸¹ Nach Fehlschlägen entscheidet die BM 1862, sich auf die Hakka zu konzentrieren. Siehe Klein, *Die Basler Mission*, 2002, S.161.

²⁸² Constable, *Christianity and Hakka Identity*. In Bays (Hrsg.), *Christianity in China*. 1996. S.161-162.

²⁸³ Klein, *Basler Mission*, S.190.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Es ist z.B. eine chinesische Fassung des Bildes „Vom breiten und vom schmalen Weg“ überliefert: *Evangelischer Heidenbote* 1929/102, S.147.

die Bildung christlicher Gemeinden in den Dörfern. Doch die Übernahme der umfassend verstandenen christlichen Lebensweise durch die chinesischen Christen²⁸⁶ verläuft schleppend und konfliktreich. Die Missionare sehen die chinesischen Christen als den *Heiden* überlegen, beurteilen sie aber generell als defizitär. Sie glauben, diese Christen überwachen und erziehen zu müssen, notfalls mit Sanktionen. Es geht bei diesen Konflikten vorab um das Verbot religiöser Praktiken (z.B. Götter- und Ahnenverehrung) sowie um die Durchsetzung kultureller Praktiken (z.B. Bekämpfung von Kinderheirat, Polygamie, Alkohol- und Opiumkonsum).²⁸⁷

Was umgekehrt die Wahrnehmung des Christentum durch die chinesischen Eliten betrifft, sind ab der republikanische Revolution 1911 wesentliche Wandlungsprozesse zu beobachten: Während das Christentum um die Jahrhundertwende für viele Chinesen eine moderne Kraft repräsentiert, die den Zugang zu westlicher Kultur und Wissenschaft ermöglicht, ändert sich die Wahrnehmung um 1919 mit der 4.-Mai-Bewegung: Nun stellt dasselbe Christentum ein Hindernis für den gesellschaftlichen Fortschritt dar. Diese Überzeugung radikalisiert sich mit den Massenprotesten zu Beginn der zwanziger Jahre. Die europäischen Missionare werden nun zunehmend als Helfer von Imperialismus und Kapitalismus wahrgenommen und dargestellt.

Für die Basler Mission erreicht diese Entwicklung ihren Höhepunkt mit der Entführung ihrer Missionare Gotthilf Kilpper, Georg Walter und Ernst Fischle von August 1929 bis Dezember 1930 durch ein kommunistisches Kommando. Die Entführung dauert 10 Monate und endet nach zermürender Auseinandersetzung um Lösegeldforderungen zwar glimpflich. Doch Klein, der die Entführung im Detail analysiert,²⁸⁸ sieht darin „in gewisser Hinsicht den Anfang vom Ende der Basler Missionsarbeit in China“.²⁸⁹

8.1. Verwaltungsstruktur der BM in China

Die Verwaltung der Basler Mission in China ist in mehrere Ebenen gegliedert und wird immer wieder den Verhältnissen angepasst.²⁹⁰ Direkt unter dem Komitee und der *Heimleitung* steht eine alle 3-4 Jahre stattfindende Generalkonferenz (GK), an der alle Missionsbrüder und -schwestern ab einem Dienstjahr eine Stimme haben. Der Ausschuss dieses Gremiums (GKA) kümmert sich um die laufenden Geschäfte und besteht aus dem Generalpräses (dem Vorsteher der BM-Chinamission insgesamt), einem Generalschulinspektor und weiteren Mitgliedern.

Die Distrikte bilden die nächstuntere Stufe. 1986 wird das Missionsfeld in zwei Distrikte eingeteilt: „Oberland“ und „Unterland“; 1910 teilt sich das „Oberland“ wiederum in zwei Distrikte auf, den Dongjiang-Distrikt („Ostfluss-Distrikt“, wo auch Honyen liegt) sowie den Meijiang-Distrikt („Moifluss-distrikt“, wo Jiayingzhou/Meixian liegt). Auch hier ist eine Distriktkonferenz (DK) etabliert, deren Ausschuss (DKA) von einem Distriktpräses geleitet wird.

Die unterste Ebene bilden die Missionsstationen, die vom jeweils ältesten Missionar als Stationspräses geleitet werden. Auch auf dieser Ebene werden Stationskonferenzen (SK) abgehalten. In der Revi-

²⁸⁶ Häufig auch als „koloniale Mimikry“ bezeichnet, vgl. Klein, *Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus*. In: Kraft/Lüdtke/Martschukat (Hrsg), *Kolonialgeschichten*. 2010. S.152.

²⁸⁷ Klein, *Mission und Kolonialismus*, S.150.

²⁸⁸ Klein, *Basler Mission*, S.505-528.

²⁸⁹ Ebd., S.528.

²⁹⁰ Klein, *Basler Mission*, 2002, S.133f.

sion von 1925 sind Missionsbrüder und –schwestern gegenüber den Konferenzen rechtlich gleichgestellt.²⁹¹ Eine Schwester, die sich „auf dem Feld verliebt“, muss mit der Heirat warten, bis sie mindestens 4 Jahre in ihrer Funktion gearbeitet hat; als Ehefrau verliert sie ihren Status als Missionsschwester.

Die ärztliche Mission in China gilt als besonderer Arbeitszweig der BM und wird separat geregelt.²⁹² Der dienstälteste Missionsarzt gilt als *Senior* der ärztlichen Missionare in China. Er berät den GKA im missionsärztlichen Betrieb und für die gesundheitlichen Belange der Missionare. Dem Missionsspital steht der leitende Missionsarzt vor, der gleichzeitig den Stationsmissionar vertritt. Missionsarzt und Missionskrankenschwestern haben an den Konferenzen die gleichen Stimmrechte wie das übrige Missionspersonal. Die Krankenschwestern sind in allen dienstlichen und ärztlichen Fragen dem Missionsarzt unterstellt. Sie können aber Anträge auf Versetzung stellen. Alle ihre Berichte gehen durch die Hand der Vorgesetzten nach Basel, und für ihre Verheiratung gelten die oben beschriebenen Regeln.

In der Zeit, in der Else Herwig in China arbeitet, genießt das Christentum in Nordost-Guangdong ein beträchtliches Ansehen – gemäss Klein liegt der Höhepunkt zwischen 1905 und Mitte der 1920er Jahre.²⁹³ Die Ursachen dafür finden sich auch in der Tatsache, dass die politischen Eliten die Missionare vermehrt als Bündnispartner für nationalistische Modernisierungsideen statt als Gegner betrachten. Und hierfür bieten sich die Basler Missionare in zwei Gebieten an: dem Bildungs- und dem Gesundheitsbereich.

8.2. Schulen und Spitäler

Dass die Basler Mission trotz der eher bescheidenen Evangelisationserfolge in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gegenüber der chinesischen Gesellschaft Status und Prestige gewinnen kann, ist wesentlich ihrem Engagement im Bereich Bildung und Gesundheitsversorgung zu verdanken. Im Bildungsbereich decken die von der BM gegründeten Missionsschulen in den Jahren nach der Abschaffung des Beamtenprüfungssystems 1905 einen dringenden Bedarf, und es herrscht grosses Interesse an westlicher Bildung. Doch die Missionsschulen sind nicht in erster Linie zur Vermittlung westlicher Bildung eingerichtet, sondern für die Kinder der Christen und zur Unterstützung der Gemeindefarbeit. So bahnt sich ein Zielkonflikt an, wie ein BM-Jahresbericht schon 1903 bemerkt:

„[...] das Einströmen der westlichen Bildung bringt auch die Gefahr mit sich, dass dieselbe den Chinesen losgelöst vom Christentum als rein weltliche Aufklärung gebracht wird, und an Empfänglichkeit für eine solche religionslose Bildung fehlt es in China sicherlich nicht. Darum muss die Mission das Ihrige tun, das erwachende Bildungsbedürfnis in christlichem Geist zu befriedigen und zugleich das Evangelium darzubieten, damit nicht an Stelle des chinesischen Aberglaubens der europäische Unglaube sich breit mache.“²⁹⁴

Die Entwicklung zwingt die BM-Schulen, ihre religiöse Bestimmung zu überdenken. In der frühen Republikzeit wachsen die Schülerzahlen in den BM-Schuleinrichtungen (auch *Leyu*-Schulen genannt) rasant, und bald sind nicht-christliche Schüler in der Mehrzahl. Ab 1919 geraten diese Schulen im Zug der 4. Mai-Bewegung immer stärker unter Druck. Im Zentrum der Boykottaktionen, Demonstrationen und zunehmend gewaltsamen Auseinandersetzungen steht die *Leyu*-Schule in Meixian. Nationalisti-

²⁹¹ BMA A-9-1/7: Revidierte Missionsordnung für China 1925, § 29+30.

²⁹² Ebd., §74-78.

²⁹³ Klein, Basler Mission, S.534.

²⁹⁴ Zit. nach Klein, Basler Mission, S.419.

sche und antichristliche Massenbewegungen, allen voran die Schülerbewegung, aber auch die Nationalrevolutionäre Armee sehen in der Missionserziehung eine ausländische Aggression. Es entsteht die „Bewegung für die Rückgewinnung der Erziehungsrechte“, deren Ziel es ist, die Kontrolle über die Missionsschulen zu erobern. Schliesslich entbrennt ein sich ausweitender Konflikt um die Unterstellung der Schule unter staatliche Kontrolle, um christlich-religiöse Inhalte und um die Rituale der Sun-Yatsen-Verehrung. Die Auseinandersetzung endet mit dem Verlust jeglichen Einflusses der BM auf das von ihnen aufgebaute Schulwesen.²⁹⁵

Die Bildungseinrichtungen der Basler Mission provozieren somit auf chinesischer Seite zuerst grosses Interesse, später vehemente Ablehnung. Anders verhält es sich im Bereich des Gesundheitswesens: Neben dem Deji-Hospital in Jiayingzhou/Meixian kann der Missionsarzt Vortisch-Van Vloten 1909 in Honyen/Heyuan ein zweites Spital einweihen, das Renji-Hospital. Ausserdem entstehen diverse Zweigspitäler. In den Hauptspitalern sind jeweils 1 europäischer Arzt und 1-2 europäische Krankenschwestern tätig, die restlichen Angestellten sind Chinesinnen und Chinesen. Das Ansehen der BM-Gesundheitseinrichtungen bleibt bei der lokalen Bevölkerung wie bei den Eliten durch alle Kriege und Konflikte hindurch relativ hoch.²⁹⁶ Die Bekämpfung der Opiumsucht sowie die Pflege von verwundeten Soldaten in Kriegszeiten mag dazu beigetragen haben. Die Spitäler können auch davon profitieren, dass sich immer wieder hochrangige Mitglieder von Militär oder Verwaltungseliten erfolgreich im Spital behandeln lassen.²⁹⁷

Der Erfolg der BM im Schul- und Gesundheitswesen in Nordost-Guangdong ist nicht zuletzt auch das Verdienst von Frauen; von Missionarsfrauen, vor allem aber von unverheirateten Krankenschwestern und Lehrerinnen. Doch die Strategie, neben den *Missionsbräuten* gezielt unverheiratete Missionarinnen auszusenden, hat zunächst andere Gründe.

8.3. Missionarinnen und Frauenmission der BM

Während im angelsächsischen Raum bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Frauenmissionsgesellschaften gegründet werden und 1827 die London Mission die erste ausgebildete Missionarin entsendet, bleiben die Widerstände gegen ledige Frauen im deutschsprachigen Missionswesen lange gross.²⁹⁸ Zwar ruft BM-Inspektor Hoffmann bereits 1841 auf zur Gründung eines „Frauenvereins zur Erziehung des weiblichen Geschlechts in den Heidenländern“.²⁹⁹ Während in den Hilfsvereinen Frauen sehr aktiv sind, Hilfsgüter und Spenden sammeln, wird der gezielte Einsatz von Missionarinnen in den Missionsgebieten noch lange heftig diskutiert, etwa 1884 in einem Aufsatz des Evangelischen Missions-Magazins (EMM) mit dem Titel „Für und wider die Frauenmission“.³⁰⁰ Für den Verfasser dieses Artikels sind „Missionsjungfrauen“ als Pflegepersonal nur in weiblichen Abteilungen eines Missionsspitals denkbar. Sowohl das ausschliesslich mit Männern besetzte Komitee als offenbar auch einige Missionarsgattinnen wehren sich gegen die Entsendung lediger Missionarinnen.³⁰¹

Für die BM sind es nicht emanzipatorische Anliegen, die in der Frauenmission im Vordergrund stehen. Die Aussendung von professionellen Missionarinnen ist vielmehr eine Antwort auf die Schwie-

²⁹⁵ Detaillierte Darstellung des Schulkonflikts siehe Klein, Basler Mission, S. 449-502.

²⁹⁶ Vgl. Kapitel 3.3.

²⁹⁷ Beispiele siehe Klein, Basler Mission, S. 445; 472-473. Vgl. auch Kap. 3.3.

²⁹⁸ Boetzinger, „Den Chinesen ein Chinese werden“. Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842-1952. 2004. S.90.

²⁹⁹ Prodolliet, Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber. 1987. S.21.

³⁰⁰ Zitiert nach Hofstetter, Gehet hin, S.63-64.

³⁰¹ Ebd.

rigkeiten der männlichen Missionare, mit *Heidenfrauen* in Kontakt zu treten. Die Welt der chinesischen Frauen ist für Männer ausserhalb der Familie weitgehend unzugänglich. Die Leitung der BM scheint sich sehr wohl bewusst zu sein, dass der Zugang zu Chinesinnen entscheidend ist für den Erfolg ihres Unternehmens, weil diesen die Ausübung und Tradierung religiöser Praktiken innerhalb der Familie obliegt. Hinzu kommt die Kritik der Basler Missionare an gewissen sozialen Praktiken, zum Beispiel jener an der Verheiratung von *Kinderbräuten* oder der Tötung weiblicher Säuglinge. Daraus folgt für die BM die Notwendigkeit, „die Stellung der heidnischen Frau zu heben“, wie Keim in ihrer Dissertation über die Frauenmission den Jargon zitiert³⁰² – ein Anliegen, das in der Literatur sehr unterschiedlich beurteilt wird, wie sie weiter ausführt.

Und so entsendet die BM bis zur Jahrhundertwende 31 junge Frauen, vor allem Lehrerinnen und einige Krankenschwestern. Nachdem 1901 das Basler *Frauenmissionskomitee* gegründet wird, fliessen bald Mittel für die Ausbildung von Missionskrankenschwestern: Die BM beschliesst, den Krankenschwestern eine Zusatzausbildung als Hebammen zukommen zu lassen. Genau in dieser Phase macht auch Else Herwig ihre Ausbildung zur Missionskrankenschwester.

Wie die meisten Missionsgesellschaften unterscheidet auch die BM streng zwischen verheirateten Missionarsfrauen, also den Ehefrauen der Missionare resp. den *Missionsbräuten* und den unverheirateten Missionsschwestern resp. -Lehrerinnen.³⁰³ Dazu gehört die Auflage, dass ledige Missionarinnen und Missionsschwestern während der ersten 4 Jahre im Missionsgebiet ledig bleiben müssen, um ihre berufliche Stellung nicht zu verlieren.³⁰⁴ Auch der Verantwortungsbereich ihrer Tätigkeit unterscheidet sich: Missionarsgattinnen sind mit Haushaltsführung und Kindererziehung betraut, für die unterstützende Arbeit ihren Mannes, etwa für die Unterhaltung von Bibelkreise oder für die Anleitung von *Bibelfrauen* usw. bleibt manchmal wenig Zeit. Unverheiratete Missionarinnen hingegen sollen sich vollständig ihrer beruflichen Aufgabe widmen, etwa im Gesundheitswesen oder im Bildungsbereich.³⁰⁵

³⁰² Keim, Frauenmission, S.14; 35f.

³⁰³ Boetzing, Chinesen, S.17.

³⁰⁴ BMA A-9-1/7, Revidierte Missionsverordnung für China 1925, § 30.

³⁰⁵ Boetzing, Chinesen, S. 97-100.

9. Hakka und Basler Mission – eine ungleiche Begegnung

Schon in der frühen Phase, also in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, lösen die Basler Missionare auf Predigerreisen bei den Hakka in Nordost-Guangdong starke Irritationen aus. Missionare stossen beim Erstkontakt mit Hakka mal auf freundliche Aufnahme, mal auf heftige Ablehnung, die sich etwa in der Anrede *fremde Teufel* ausdrückt. Klein dokumentiert mehrere Aussagen von Missionaren, die berichten, dass das „Interesse der Chinesen [...] ihrer Person, allenfalls ihrer medizinischen Tätigkeit, nicht jedoch ihrer Botschaft galt“.³⁰⁶ Man fürchtet sich vor magischen Zauberkraften und rät etwa den Kindern, keinen Tee von Missionaren zu trinken. Die Schwierigkeit der Missionare, ihre Anwesenheit und Tätigkeit gegenüber den Hakka zu legitimieren, setzt sich im 20. Jahrhundert fort. Auch Herwig erwähnt es im Entlassungsschreiben:³⁰⁷ Die Hakka haben aus nachvollziehbaren Gründen Schwierigkeiten, die Absichten der Missionare einzuordnen. Es scheint ausserhalb ihrer Vorstellungswelt zu liegen, dass Europäer die weite Reise auf sich nehmen, um sie von ihrer Religion zu überzeugen.³⁰⁸ Sie vermuten Handelsabsichten, andere wirtschaftliche oder gar politische Interessen.

9.1. Konversionsmotive

Klein unterteilt die Bekehrungsmotive der Hakka in grosse Gruppen.³⁰⁹ In der *ersten* Gruppe sieht er die Mechanismen der Volksreligion wirksam. Das Christentum erweise sich besonders in Krisen attraktiv, die mit den Mitteln der Volksreligion nicht zu bewältigen sind. Denn die Kulte der Volksreligion seien durch ihre Effizienz legitimiert. Mit diesem Motivkomplex ist das ärztliche Missionspersonal täglich konfrontiert, und er steht auch im Mittelpunkt von Herwigs Argumentation.

Die *zweite* Gruppe von Bekehrungsmotiven, die Klein definiert, steht im Zusammenhang mit materiellen Interessen. Diese Motivgruppe ist die meistdiskutierte und wird oft umgangssprachlich mit dem Begriff *Reischristen* umschrieben. Einheimische erhoffen sich etwa eine Anstellung in Spital oder Missionsstation oder günstige Kredite. Dabei betont Klein aber, dass es keine Indizien gebe, dass Taufbewerber in erster Linie ökonomisch oder sozial marginalisierte Personen seien. Ein weiteres Element in dieser Gruppe hat damit zu tun, dass die Aufwendungen, welche Hakkafamilien für Rituale, Geomantie und Ahnenopfer einsetzen, relativ hoch sind, höher als in der neuen Religion mit ihren Sonntagskollekten, Kirchensteuern und Schulgeldern.³¹⁰ Allerdings verlieren manche Individuen ihren Anteil am Ahnenvermögen, wenn sie konvertieren und sich von ihrer Lineage entfernen.

In einer *dritten* Motivgruppe geht es um das Bedürfnis nach Schutz: Wie alle Ausländer geniessen auch die Basler Missionare gemäss den *ungleichen Verträgen* den Status der Exterritorialität. Damit werden sie attraktiv für Chinesen, die sich bedrängt sehen von einem sozialen Konflikt in Familie, Dorf oder Lineage, oder von einer Auseinandersetzung mit dem chinesischen Beamtenstaat. Hier wäre der Schutz hinzuzufügen, den ein Missionshospital im physischen Sinne darstellt. In mehreren Berichten werden verletzte Soldaten verschiedener Konfliktparteien erwähnt, die während kriegerischen Auseinandersetzungen im Spital Schutz und Pflege suchen.

³⁰⁶ Klein, Basler Mission, S.191.

³⁰⁷ BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch, S.6: „Vielfach aber haben sie auch den Eindruck dass wir das Evangelium nur berufsmässig verkündigen um damit unseren Unterhalt zu gewinnen.“

³⁰⁸ Klein, Basler Mission, S.190f.

³⁰⁹ Ebd., S.193-205.

³¹⁰ Klein, Basler Mission, S.201.

Insgesamt kommt Klein zum Schluss, dass Konversionen im Wesentlichen auf individuellen Entscheidungen beruhen, die durchaus gewissen Mut erfordern, weil sie den Widerstand des Umfeldes hervorrufen, zumal Christen und Nichtchristen weiterhin auf relativ engem Raum zusammen leben müssen.

9.2. Stellung der Hakka-Christen und –Gemeinden

Für die Hakka ist die Ansiedlung der Missionsstationen wie auch der Aufbau von indigenen christlichen Kirchgemeinden mit heftigen sozialen Konflikten verbunden. Die Arbeit von Lutz/Lutz³¹¹ zeigt eindrücklich, welchen sozialen Sprengstoff in der frühen Phase, also 1850 – 1900, die Konversion von einzelnen Individuen in die Dörfern und Familien bringen. Die acht von den Autoren anhand von Briefen und Berichten rekonstruierten Lebensgeschichten vermitteln plastische Eindrücke, wie einzelne Christianisierungsprozesse in Dörfern von Guangdong abgelaufen sind. Akzentuiert werden die Konflikte durch die spezifischen sozialen und religiösen Strukturen der Hakka in der Region. Die BM ihrerseits untersagt den Konvertierten und Taufanwärtern viele weit verbreitete Praktiken. In verschiedenen Fällen wird zäh darum gerungen, wer unter welchen Bedingungen noch als Christ gelten kann und wer Disziplinierungsmassnahmen und Sanktionen bis hin zum Ausschluss aus der Gemeinde zu spüren bekommt.

Aber natürlich gehen auch die Missionare Kompromisse ein. Oft werden sie dazu gezwungen, wenn sie ihre Tätigkeit nicht gefährden oder Erfolge konsolidieren wollen. Klein unterstreicht in seiner Studie, dass es auch bei den Missionaren zu kulturelle Wandlungsprozesse kommt. Man müsse sich fragen, „wer sich hier eigentlich an wen anpasste – die Chinesen an die Mission oder umgekehrt die Mission an die Bedürfnisse der chinesischen Gesellschaft?“. ³¹² Lange sei der Aspekt einseitig erörtert und die Konversion ausschliesslich als Anpassung der Chinesen behandelt worden. An Else Herwigs Geschichte lässt sich ein solcher kultureller Wandlungsprozess auf beiden Seiten dokumentieren.

Das Ehe- und Familienverständnis ist ein zentraler Streitpunkt: Wie in Kap. 4.3. erwähnt ist der Basler Mission die in Südchina verbreitete Praxis der Zweitfrau ein Dorn im Auge. Wenn ein chinesischer Konvertit mit einer zweiten Frau Kinder bekommt und nicht bereit ist, die kinderlose erste Frau zu verstossen, gerät er in Schwierigkeiten. Denn die BM-Missionare müssen auf Anweisung der *Heimleitung* auf einer strikten Einhaltung des Polygamieverbots beharren. Verbreitetes Konfliktpotential ergibt sich durch die unter den Hakka weit verbreiteten Kinderheiraten. ³¹³

Der radikale Bruch mit kulturellen und volksreligiösen Praktiken, welche die BM von konvertierten Hakka-Christen erwartet, erweist sich von Anfang an als problematisch und kaum durchsetzbar. Wie auch viele Texte von Herwig dokumentieren, neigen Hakka-Christen zu Kontinuität und Kumulierung statt zu Konfrontation und Bruch. Sie sehen keinen Grund, warum die Lehre der Missionare nicht mit ihren Götter- und Ahnenkulten sowie mit der Befragung von Wahrsagern und Geomanten vereinbar sein soll. Ein radikaler Bruch mit der Volksreligion bedroht in vielen Fällen die soziale und ökonomische Grundlage der Hakka-Christen: Klein beschreibt etwa die existentiellen Konsequenzen, denen viele Hakka-Christen ausgesetzt sind, wenn sie sich nicht mehr an den Ahnenkulten ihrer Lineage beteiligen: Unter Umständen verlieren sie nicht nur ihren Anteil am Ahnenvermögen, sondern auch ihren Rechtsstatus im Dorf, weil ihr Siedlungsrecht meist über die Zugehörigkeit zu einer Lineage begründet ist. ³¹⁴

³¹¹ Lutz/Lutz: Hakka Chinese.

³¹² Klein, Basler Mission, S.23.

³¹³ Klein, Basler Mission, S.232-240.

³¹⁴ Ebd., S.227.

Aber auch die Missionare geraten in Widersprüche zur Missionsleitung in Europa, die oft Kompromisse und Anpassungen blockiert. Denn das Komitee hält ihr Verständnis von christlicher Lebensordnung als universal gültig und will es in allen Missionsgebieten auf allen Kontinenten durchsetzen. Deshalb sträubt sich die *Heimleitung* dagegen, in einzelnen Regionen Zugeständnisse zu machen – doch nicht immer mit Erfolg. Am Beispiel der Kinderheiraten kann Klein aufzeigen, wie die Führung der BM über einen mehrere Jahre dauernden Prozess von den lokalen Missionaren gezwungen wird, Anpassungen in der Gemeindeordnung für China vorzunehmen.³¹⁵

9.3. Der lange Weg zur Selbstverwaltung

Schon ab ca. 1875 ist die Leitung der BM der Ansicht, dass man auf eine lokale Selbstverwaltung der christlichen Gemeinden hinarbeiten müsse.³¹⁶ Die Vorstellungen der BM gehen zum Teil auf die erwähnte „three-selves-formula“ von Henry Venn („self-governing“, „self-supported“, „self-propagating“; siehe Kap. 5.6.) zurück. Dennoch erstreckt sich die konflikthafte Ablösung der entstandenen Christengemeinden von Strukturen und Kontrolle der Basler Missionare über 40 Jahre.³¹⁷ Eine beginnende Entfremdung zwischen den europäischen Missionaren und ihren chinesischen Mitarbeitern, Katechisten und Prediger lässt sich ab der Jahrhundertwende beobachten. 1924 schliessen sich diese Gemeinden unter dem Namen *Chongzhenhui* zusammen. Doch bevor sich die Basler Missionare 1932 endgültig von allen Ämtern und Leitungsstrukturen der *Chongzhenhui* zurückziehen, müssen grosse interne und externe Widerstände überwunden werden. Genährt werden diese Widerstände von tiefem Misstrauen, das die Basler Missionare den chinesischen Predigern und Katecheten in organisatorischen, finanziellen wie theologischen Belangen entgegenbringen. Aber auch die chinesischen Christen müssen sich von einer vielfältigen Abhängigkeit und von der langjährigen, oft als Demütigung empfundenen Bevormundung durch die Missionare befreien. Dabei wird besonders hart um die finanzielle Eigenständigkeit gerungen. Die Emanzipationsbewegung der chinesischen Christen ist aber auch vom wachsenden Nationalismus und den Reformbewegungen geprägt.

In der politisch und sozial turbulenten Umbruchzeit nach der republikanischen Revolution von 1911,³¹⁸ vollzieht sich der Trennungsprozess zwischen BM-Missionaren und lokalen Christen, verbunden mit einem fortschreitenden Autoritätsverlust der Missionare. Die zunehmende Entfremdung entlädt sich in Nordost-Guangdong in den Schulkonflikten um die von den Basler Missionaren gegründeten *Leyu*-Schulen, vor allem in Meixian.³¹⁹

Dabei wirkt sich die Trennung schliesslich für beide Seiten positiv aus. Klein bewertet die Selbständigkeit der rund 14'000 Christen als „Teil jener historischen Zäsur, die das Christentum ostentativ zu einer chinesischen Religion machte“.³²⁰ Und die Missionare sehen sich durch die Trennung von den lästigen Kontroll- und Verwaltungsaufgaben befreit.

Auch hier zeigt sich: Begegnung zwischen Hakka und Basler Missionaren bringt bei allen Beteiligten Veränderungsprozesse in Gang. Doch insgesamt sticht ins Auge, dass die Handlungsspielräume ungleich verteilt sind. Hakka-Christen haben sich an in Basel formulierte Gemeindeordnungen zu halten, auch wenn sie im Einzelfall individuelle Anpassungen erkämpfen können. Komitee und Missionare bestimmen die Spielregeln der Konversionen und ziehen die Grenzen des Entgegenkommens. Auch

³¹⁵ Ebd., S.232-240.

³¹⁶ Ebd., S.331.

³¹⁷ Für eine ausführliche Untersuchung des Ablösungsprozesses siehe Klein, *Basler Mission*, S.329-413.

³¹⁸ Darunter die 4. Mai-Bewegung 1919, das Aufkommen der Kommunistischen Partei Chinas KPCh, deren Bruch mit der Guomindang GMD und die folgenden gewaltsamen Auseinandersetzungen.

³¹⁹ Vgl. Kap. 8.2.

³²⁰ Klein, *Basler Mission*, S.412-413.

im Emanzipationsprozess ist die Asymmetrie augenfällig, denn trotz gewisser Druckmittel der chinesischen Christen hält die Basler Mission die längeren finanziellen und organisatorischen Hebel in der Hand.

10. Lesarten

Abschliessend sollen hier Lesarten von Herwigs Texten und Handeln diskutiert werden. Diese entwickeln sich aus den in dieser Arbeit erörterten Themen und können auf folgende Stränge zusammengefasst werden:

10.1. Emanzipatorische Erzählung der Pietistin

Als Else Herwig den Entscheid trifft, Missionsschwester zu werden und sich bei der Basler Mission zu bewerben, tut sie dies gegen gewisse Bedenken der Eltern (über deren Ursachen es keine gesicherten Hinweise gibt). Als einzige Tochter aus bürgerlich-pietistischen Pfarrhaus entscheidet sich Herwig gegen den für sie vorgezeichneten Weg im „Puppenheim“ (Ibsen) von Ehe und Familienpflichten. Für eine junge Pietistin anfangs des 20. Jahrhunderts ist die Mission eine mit gewissem Prestige verbundene Wahl. Statt als *Missionsbraut* bewirbt sie sich mit einer beruflichen Legitimation für die Mission. Vielleicht verspricht sie sich persönliche und finanzielle Eigenständigkeit und sucht nach beruflicher Erfüllung. Der Beruf, den sie wählt, ist freilich zu dieser Zeit eine weitgehend dienende Tätigkeit, die in der Regel von Ärzten abhängt, welche die wichtigen Entscheide treffen. Dass sie dies erst spät realisiert, spiegelt ihre Bemerkung, dass sie lieber Medizin studiert hätte.³²¹

In einem gewissen Sinn kann Else Herwigs Geschichte emanzipatorisch gelesen werden. Die Mission hat für Frauen mehr Handlungsspielräume zu bieten, als für bürgerlich-pietistische Ehefrauen der Jahrhundertwende in Süddeutschland oder Basel vorgesehen ist. Es ist gewissermassen ein Lebensentwurf, der berufliche Entfaltung, Übernahme von Verantwortung und öffentliche Wahrnehmung möglich macht. Diesen Spielraum nutzt Else Herwig. Sie erobert stufenweise Freiräume und überwindet Widerstände. Nachdem Herwig die Sprache gelernt, sich im Spital eingearbeitet und eine Position erarbeitet hat, beginnt sie zügig, die Spielräume zur Gestaltung und Übernahme von Verantwortung zu erobern, z.B. indem sie schon im ersten Jahr nach ihrer Ankunft den Plan für das Blindenheim ausarbeitet und bald darauf beginnt, in ihrer *Hebammenschule* Hakka-Frauen auszubilden.

³²¹ BMA A-01.50,113: Herwig Jahresbericht 1911.

Mit den Jahren stösst sie auf Widersprüche und Ungereimtheiten ihrer Tätigkeit. Zunehmend missfällt ihr die Strenge, mit der die Evangelisierung durchgesetzt werden soll. Dabei ist es bemerkenswert, dass sie ihre Kritik am Vorgehen der BM nicht in die laufenden strategischen Diskussionen innerhalb der Missionsgesellschaft einbringt. Möglicherweise scheut sie sich, Kritik an den Grundsätzen der BM zu üben, weil sie dazu als untergeordnete Krankenschwester der BM nicht befugt ist. Vielleicht vermutet sie mit gutem Grund, dass sie sich nicht durchsetzen kann. Jedenfalls sind die Differenzen so gross, dass für sie nur noch eine Trennung möglich ist.

Trotzdem überschreitet sie die Grenzen der zeitgenössischen und milieuspezifischen Rollenmodelle, wenn sie die Missionsgesellschaft, die ihr die Karrieremöglichkeit geboten hat, verlässt. Ob sie dies aus Gewissensgründen tut oder weil sie sich weitere Entwicklungsmöglichkeiten als freie oder freimissionarisch tätige Hebamme erhofft, bleibt unklar. Doch Herwig hat sich dabei kaum als emanzipierte Frau verstanden. Es ist durchaus möglich, dass sie ihre Handlungen als besonders konsequente Erfüllung jener Aufgaben versteht, die ihr der Pietismus und ihr persönlicher Glauben gestellt haben.

10.2. Begegnung und Adaptation

In dieser Arbeit ist immer wieder betont worden, dass die Begegnung zwischen Missionspersonals der BM und Hakka auf allen Seiten nachhaltige Veränderungen provoziert. Else Herwig dabei nimmt eine doppelte Sonderstellung ein: Ihr Spital unterliegt den spezifischen Bedingungen des medizinischen Zweigs der Basler Mission, und Herwig kann als Hebamme und Krankenschwester nur bedingt auf die Entscheidungen der Leitung des Spitals Einfluss nehmen.

Am meisten beschäftigen Herwig die direkten Begegnungen mit Chinesinnen und wenigen Chinesen. Sie zeigt sich weniger interessiert an medizinischem Wissen der Hakka, sondern vor allem an deren religiösen Ritualen und Traditionen, die Herwig gemäss ihrem Horizont interpretiert und umdeutet. Nachdem sie mit Begeisterung für die missionarische Sache nach China gereist ist, glaubt sie nach sechs Jahren Praxis, die ihr gestellten Aufgaben und ihre Rolle nicht mehr erfüllen zu können oder zu wollen. Ähnliche Prozesse sind bei vielen Missionaren und Missionsärzten der BM zu beobachten, aber wenige agieren so radikal wie Herwig.

Welche Veränderungen und Umdeutungen haben sich auf Seiten der indigenen Christen und Hakka-Frauen und Männer ergeben? Die übergeordneten Prozesse, welche die Präsenz der BM und deren Schulen und Spitäler ausgelöst haben oder an denen sie beteiligt sind, werden in den Kapiteln 3.3, 8.2 sowie 9 erörtert. Doch wie wirkt sich Herwigs Tätigkeit in Jiayingzhou/Meixian und Honyen aus? Der Verweis auf die vielfach erwähnte Dankbarkeit bei erfolgreichen geburtshilflichen Interventionen genügt natürlich nicht. Aus Herwigs Texten lässt sich lesen, dass sich Hakka-Frauen – Christinnen und andere – durchaus interessiert, aber auch zurückhaltend und manchmal ablehnend zeigen. So schreibt Herwig, dass sie nur Hebammenschülerinnen aufnehmen kann, die über eine gewisse Schulbildung verfügen, dass diese aber oft abweisend reagieren:

„An was es nun hauptsächlich noch fehlt, das [sind] [...] passende Schülerinnen. Ungebildete Frauen, die nicht lesen und schreiben können, könnte ich natürlich leicht bekommen, aber ich glaube, dass man solche wohl zu guten Pflegerinnen aber niemals zu selbständigen zuverlässigen Hebammen ausbilden kann, denen man hier bedeutend mehr selbständige Arbeit geben müsste als daheim, wo überall Ärzte sind, die zu allen schwierigen Fällen gerufen werden müssen. Aber die gebildeten Chinesinnen sehen eben eine solche Arbeit als weit unter ihrer Würde an. Doch wer weiss, ob nicht vielleicht auch darin in absehbarer Zeit ein Umschwung

*eintritt, die Revolution hat einem schon manche Ueberraschung auch in solcher Beziehung gebracht.*³²²

In der Begegnung zwischen den Hakka und den Basler Missionaren treffen zwei religiöse Grundmuster aufeinander: die pietistische, antiritualistische, individuelle Frömmigkeit des Basler Missionspersonals und die ritualbasierte Volksreligiosität der Hakka-Chinesen. Durch den Aufbau von christlichen Gemeinden kommt es zu Austausch- und Aushandlungsvorgängen, aber auch zu Phasen grosser Spannungen, etwa im Zusammenhang mit dem Schulkonflikt in Meixian. Klein unterstreicht, dass die konvertierten Christen ihre neue Religion nach „überkommenen Massstäben der lokalen Kultur interpretiert haben“, und dass somit die kulturell-religiöse Grenze nicht klar gezogen werden könne.³²³ In ihren Schilderungen berichtet auch Herwig mehrfach von Versuchen der Hakka-Frauen, die christliche Frömmigkeit in deren religiöses Weltbild zu integrieren. Umgekehrt versucht Herwig die chinesische Ritualwelt in ihr pietistisches Verständnis einzuordnen, ohne dabei ihren Glauben zu verraten.

R. Habermas deutet darauf hin, dass es im Einzelfall äusserst schwierig ist, die Bedeutung und Folgen solcher *colonial encounters* zu verstehen:

*„Was dieses ‚encounter‘ oder, um einen anderen Begriff zu bemühen, der ebenfalls auf die innere Verwobenheit außer- und europäischer Akteure verweist, die ‚entangled history‘ [...] wirklich bedeutet, wie eine Missionsgeschichte aussieht, die sich von den kämpferischen Narrativen genauso verabschiedet wie von denen des Interesses, von einsamen Missionaren und außereuropäischen Bevölkerungen, die bloße Opfer kolonialer Interessen sind, das ist bis dato noch offen.“*³²⁴

Der Versuch, die Folgen der Begegnung auf beiden Seiten zu definieren, krankt also an der dichotomischen Vorstellung von scharf voneinander abgetrennten Sphären: Kolonisatoren und Kolonisierten, Missionare und Missionierte, Europäer und Chinesen usw. Die Grenzen verschwimmen im Verlauf der Begegnung; es kommt zu Machtverschiebungen, Anpassungen und Umdeutungen.

10.3. Gemeinsame Handlungsräume und Wissenstransfer

Sinnvoller als von *Seiten* ist es, von gemeinsamen Handlungsräumen zu sprechen. So kann das Deji-Spital als ein solcher Handlungsraum gesehen werden, in dem verschiedene Akteure wie die Hakka, chinesische Christen, lokale Beamte, Missionare, Missionsärzte und –krankenschwestern sowie deren *Gehilfen* ihre Interessen und Konflikte aushandeln. Sie tun dies in Verbindung mit den jeweiligen Strukturen, denen sie verpflichtet sind: den Dörfern, Familien, Lineages, staatlichen Strukturen, der Missionsleitung vor Ort und in Basel. Durch diese Netzwerke verbreiten sich Ideen, Vorstellungen und Praktiken. Sie werden verändert, in eigene Wertsysteme eingefügt und uminterpretiert. Auf diese Weise gelangt *europäisches* Wissen nach Südchina, und umgekehrt - via Missionspublizistik und persönliche Erfahrungen - findet *chinesisches* Wissen den Weg nach Europa.

Jene Austauschprozesse, welche die Präsenz der Missionsärzte und -krankenschwestern auf dem Gebiet des medizinischen Wissens auslösen, müssen hier leider ausgespart bleiben. Das grosse Gebiet sprengt Rahmen und Umfang dieser Arbeit. Es wäre wünschenswert, den gegenseitigen Transfer von medizinischem Wissen näher zu untersuchen, nicht nur weil östliche Heilkunst wie etwa die *chinesi-*

³²² BMA A-01.51,103: Herwig Jahresbericht 1912, S.2-3.

³²³ Klein, Basler Mission, 2002, S.208.

³²⁴ Habermas, Mission im 19. Jahrhundert, S.640.

sche Medizin in neuerer Zeit auf grosses öffentliches Interesse stösst. Dazu bieten die Missionsspitäler der Basler Mission mit ihrer noch kaum erforschten Quellenbasis im BMA hervorragendes Ausgangsmaterial.

Ende 19. und anfangs 20. Jahrhundert fliessen westliches Wissen und Ideen nicht nur via Japan, sondern auch durch die „Transmissionsriemen“³²⁵ der Missionare und Missionsgesellschaften in China ein und verbinden sich dort mit lokalen Traditionen und Ideen zu etwas Neuem. Auf dem umgekehrten Weg gelangt Wissen aus den Missionsgebieten in die westlichen Metropolen, etwa über Sprache, Religion, Botanik oder eben Medizin. Dieser Wissenstransfer bildet ein wichtiges Element zum Verständnis der Verflechtungsgeschichte zwischen dem Westen und China.

³²⁵ Ebd., S.641.

Tabelle Behandlungen im Spital Kayintschu/Moiyen 1895 - 1940

Statistik basierend auf H.Lutz, 1946³²⁶, Terminologie nach H.Lutz

Jahr	Räume, Eröffnung ³²⁷	Betten	Patienten	Verpflegungstage stationär	Behandlungen/Konsultationen (P und S)	Durchschnitt Behandlungstage pro PatientIn, errechnet
1895	Zimmer im Missionshaus		P 3356		P 5069; 40 OP, darunter 10 Star-OPs	
1896	Dispensary					
1897	2 grössere Krankenzimmer		P 4241		P 8828 P 44 grössere OP	
1903	Neubau Poliklinik und Hospitalgebäude - je 2 Frauen- und Männerzimmer ³²⁸ ; 1 Einzelzimmer	40-50				
1904			S 217	5058		23,3
1906	Eröffnung Zweighospital Hokschuha ³²⁹					
1908	Frauenbau/ Schwesternheim; Gehilfenhaus		P 4478 S 375; 60 Frauen	8547	P 9187	22,8
1909	Eröffnung Zweighospital Tschonglok, angegliedert 1910 an Meixian Hosp.					
1910	Kl. Heim f. blinde Kinder (gegründet von Herwig)					

³²⁶ Lutz, Zur 50-Jahrfeier der ärztlichen Mission in Moiye (=Kayintschu), unveröffentlichtes Manuskript. Basel, 1946.

³²⁷ Hier sind nur die Patientenzimmer gerechnet. Die im gleichen Text beschriebenen weiteren Räume für medizinische Tätigkeiten (Labor, Apotheke, Röntgenraum), Wohnräume für Angestellte, „Gehilfen“, medizinisches und weiteres Personal, sowie liturgische Räume (Kapellen, Andachtsräume) sind nicht berücksichtigt.

³²⁸ Gemäss Lutz „mit gesonderten Treppenaufgängen“.

³²⁹ Beide Zweigspitäler werden von chinesischen „Gehilfen“ geführt, die zuvor von Wittenberg ausgebildet wurden.

1912			S 432P 3896*	432*	GS 37 G 200 P 9471*	
1913			S 483			
1914					(P 3000 Pestimpfungen)	
1915	Station f. Lungenkranke					
1917	Isolierabteilung mit 4 zusätzl Krankenzimmer					
1921	Frauenspital mit 4 zusätzl. Krankenzimmer	75 od 70	S 655 P 7244	14861	P 15468	22,7
1930			S 638			
1931			S 882			
1932			S 1146			
1933	Hospitaltor erweitert, 2 Gebäude für männliche Patienten	100	S 1242			
1936	Neubau resp. Renovation, Röntgen, elektr. Licht, Hospitalküche	145				
1939	Zukauf Land, Vergrößerung um 1/3					
1940		145	S 2051 P 6343	34012	P13304	16,6

Legende:

P = Poliklinik, d.h. nicht-stationäre Behandlung

S = stationäre Behandlung

GS = Geburtshilfliche Behandlung, stationär

G = Geburtshilfliche Hausbesuche

* Zahlen aus einer Tabelle im Manuskript von Vogel-Sarasin, Die Basler ärztliche Mission und ihre Entwicklung, datiert zwischen 1946 und 1956 (S. 23); abgeglichen mit BMA A-01.51,101: V. Schoch, Jahresbericht 1912.

LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen:

ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Mission
BM	Basler Mission
BMA	Basler Missionsarchiv
CMS	Church Missionary Society, britische Missionsgesellschaft
DK	Distriktskonferenz
DKA	Distriktskonferenz-Ausschuss
EMM	Evangelisches Missions-Magazin
EH	Evangelischer Heidenbote
GMD	Guomindang
GK	Generalkonferenz
GKA	Generalkonferenz-Ausschuss
JB	Jahresbericht
KP	Komitee-Protokolle
KPCh	Kommunistische Partei China
MBF	Mitteilungen der Basler Frauenmission
NZG	Nederlandsch Zendeling Genootschap, niederländische Missionsgesellschaft
SV	Schwesternverzeichnis
PF	Personenfazikel
QB	Quartalsbericht

Unpublizierte Quellen

Deckinger: BMA PF 88 Herwig: Pfarramtliches Zeugnis von Pfr. Deckinger, 23.1.1908.

Dipper, Heinrich: BMA PF 88 Herwig: diverse Briefe Dipper an Herwig und Herwigs Eltern.

BMA PF 88 Herwig: Dipper an Herwig, §383, J. Nr. 219, Antwort auf Entlassungsgesuch, 10.4.1916.

BMA PF 88 Herwig: Dipper an Herwig, J. Nr. 220, 10.4.1916, S. 1-4.

Kilpper, Christian Gotthilf: BMA A.Sch-1,02: Die Votivtafeln im Ded-Zi Hospital in Moiyeu. Unveröffentlichtes Manuskript, undatiert [ca. 1950].

Komiteeprotokolle: BMA KP 11.1.1918, §383.

Herwig, Else: BMA PF 88 Herwig: Brief 14.12.1907.

BMA PF 88 Herwig: Deckblatt/Lebenslauf.

BMA PF 88 Herwig: Entlassungsgesuch, 21.11.1915.

BMA A-1.47,120: Herwig, 1. Quartalsbericht 1910: Chinesische Krankenpflegerinnen im Missionsspital (datiert 23.1.1910)

BMA A-1.47,128: Herwig 2. Quartalsbericht 1910: Die Anfänge eines Blindenheims in Kayin. (datiert 6.9.1910).

BMA A-1.47,135: Herwig, Beilage zum Jahresbericht von Dr. Schoch: Einiges vom Blindenheim (datiert 20.1.1911)

BMA A.01.50,113: Herwig Jahresbericht 1911 Herwig (datiert 19.1.1912)

BMA A-01.51,103: Herwig Jahresbericht 1912 (datiert 12.2.1913).

BMA A-3-3,1: Herwig Quartalsbericht 1915: Gebetserhörung bei den Heiden (datiert 27.2.15).

Lutz, Hermann: BMA A.122. Zur 50-Jahrfeier der ärztlichen Mission in Moyien (=Kayintschu), Bericht, Basel, 1946. Unveröffentlichtes Manuskript.

Maier, F.: BMA PF 88 Herwig, Maier an Herwig, 1.10.1964 und 24.9.1969.

Revidierte Missionsverordnung für China (R.M.V.), Basel 1925. BMA A-9-1/7.

Schoch, Victor: BMA A-1.47,133. Jahresbericht Schoch 1910 (datiert 19.1.1911)

BMA A-01.49,211. Antwort Schoch auf Komitee-Protokoll vom 7.9.1911 (datiert 26.10.1911).

BMA A-01.49,212. Brief Schoch an Direktor 10.11.1911 und P.S. vom 22.11.1911

BMA A-01.51,101. Jahresbericht 1912 Schoch (datiert Feb. 1913)

Schutzbrief des Kommunistenführers Zhu De, Ende Oktober 1929 für das Missionsspital Kayin, BMA A.Sch-1,20

Verordnung über die persönliche Stellung der Missionare. Revidiert 1886. BM/A Q-9.21/7.

Vogel-Sarasin, Robert: BMA QM-10.12,8, Die Basler ärztliche Mission u. ihre Entwicklung bis zum Ausbruch des 1. Weltkriegs. Undatiert. Nicht publiziertes Manuskript.

Ziegler, Georg: BMA PF 88 Herwig, Antwort Ziegler auf „Gebetserhörung bei Heiden“, 1.5.1915.

Publizierte Quellen

Christlieb, Theodor: Aertzliche Missionen. Gütersloh 1889.

Evangelischer Heidenbote, Basel 1828-1955; div. Jahrgänge.

(Evangelisches) Missions-Magazin, Basel 1868 - 1974; div. Jahrgänge.

Herwig, Else: Bilder aus der ärztlichen Mission in China. Basel, Verlag der Basler Missionsbuchhandlungen, 1916.

Mitteilungen aus der Basler Frauenmission, Basel 1900 - 1929; diverse Jahrgänge.

Vortisch-van Vloten, Hermann: Erfahrungen und Erlebnisse eines deutschen Arztes im Innern Chinas, Deutsche Medizinische Wochenschrift, Januar 1915.

Literatur

Anderson, Gerald H.: Peter Parker and the Introduction of Western Medicine in China. In: Mission Studies 2006, 23(2), S. 203-238.

Bloch, Marc: Apologie der Geschichtswissenschaft, Orig. 1997, Stuttgart 2002.

Bays, Daniel H. (Hrsg.): Christianity in China. From the Eighteenth Century to Present. Stanford 1996.

Boetzinger, Vera: "Den Chinesen ein Chinese werden". Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842 – 1952. Stuttgart 2004.

Constable, Nicole: Christianity and Hakka Identity. In: Bays, Daniel H. (Hrsg.): Christianity in China. Stanford 1996, S. 158 – 173.

Constable, Nicole: Christian Souls and Chinese Spirits. A Hakka Community in Hong Kong. Berkeley 1994.

Daily, Christopher: Robert Morrison and the multicultural beginning of Chinese Protestantism. In: Social Sciences and Missions, 2012/25(1-2), S. 9-34.

Fabricius, Eva-Maria: Die Arbeit der Missionsärzte der Basler Mission in Kayintschu (Südchina), Berlin 2013.

Fischer, Friedrich Hermann: Der Missionsarzt Rudolf Fisch und die Anfänge medizinischer Arbeit der Basler Mission an der Goldküste (Ghana). Studien zur Medizin-, Kunst- und Literaturgeschichte, Bd. 27. Herzogenrath 1991.

Fu, Louis: Healing Bodies or saving souls? Reverend Dr Peter Parker (1804-1888) as medical missionary. Journal of Medical Biography, 2016/24(2), S.266-275.

Freytag, Mirjam: Frauenmission in China. Die interkulturelle und pädagogische Bedeutung der Missionarinnen untersucht anhand ihrer Berichte von 1900 bis 1930. Münster 1994.

Ginzburg, Carlo: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, verwendete Ausgabe: Berlin 2011. (Ital. Originalausgabe „Il formaggio e i vermi“, 1976).

Gleixner, Ulrike: Wie fromme Helden entstehen. Biographie, Traditionsbildung und Geschichtsschreibung. In: Werkstatt Geschichte Nr. 30, Hamburg 2001, S. 38-49.

Gleixner, Ulrike: Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17.-19. Jahrhundert. Göttingen 2005.

Gleixner, Ulrike & Hebeisen, Erika (Hrsg.): Gendering Tradition. Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus. Korb 2007.

Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. Gütersloh 1992.

Grundmann, Christoffer H.: Gesandt zu heilen! Aufkommen und Entwicklung der ärztlichen Mission im neunzehnten Jahrhundert. Gütersloh 1992.

Grundmann, Christoffer H.: Proclaiming the Gospel by Healing the Sick? Historical and Theological Annotations on Medical Mission. *International Bulletin of Missionary Research*: 1990/14(3): S.120-126.

Habermas, Rebekka: Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netzwerke des Religiösen. *Historische Zeitschrift* 2008/287 (3), S.629-679.

Habermas, Rebekka & Hölzl, Richard (Hrsg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Köln 2014.

Hofstetter, Gabriela: „Gehet hin und pfelet“. Basler Missionarinnen im Dienst der Ärztlichen Mission in Asien und Afrika (1892-1945). Münster 2012.

Judge, Joan: The Precious Raft of History. The Past, the West and the Woman Question in China. Stanford 2008.

Keim, Christine: Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901-1928). Münster 2005.

Klein, Thoralf: Die Basler Mission in Guangdong (Südchina) 1859 – 1931. Akkulturationsprozesse und kulturelle Grenzziehungen zwischen Missionaren, chinesischen Christen und lokaler Gesellschaft. München 2002.

Klein, Thoralf: Mission *und* Kolonialismus – Mission *als* Kolonialismus. In: Kraft/Lüdtke/Martschukat (Hrsg.): Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen. Frankfurt/New York 2010. S.142-161.

Klein, Thoralf, Zöllner, Reinhard (Hrsg.): Karl Gützlaff (1803-1851) und das Christentum in Ostasien : Ein Missionar zwischen den Kulturen. Sankt Augustin 2005.

Konrad, Dagmar: Missionsbräute: Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission. Münster 2001.

Kraft, Claudia, Lüdtke, Alf, Martschukat, Jürgen (Hrsg.): Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen. Frankfurt/New York 2010.

Lutz, Jessie G., Lutz, Rolland Ray: Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850 – 1900. With the Autobiographies of Eight Christians, and Commentary. *Studies of Modern China*. New York 1998.

- Lutz, Jessie G., Lutz, Rolland Ray: Karl Gützlaff's Approach to Indigenization: The Chinese Union. In: Bays, Daniel H. (Hrsg.): Christianity in China. From the Eighteenth Century to Present. Stanford 1996. S. 269-291.
- Ortmann, Bernhard: Die Hildesheimer Blindenmission in Hongkong. Blinde und sehbehinderte Kinder in Werk und Wahrnehmung einer Frauenmission, ca. 1890-1997. Stuttgart 2017.
- Osterhammel, Jürgen: China und der Westen im 19. Jahrhundert. In: Länderbericht China. Bonn 1998.
- Pioniere, Weltenbummler, Brückenbauer. Jubiläumsmagazin zu 200 Jahren Basler Mission. Basel 2015.
- Porter, Andrew: 'Cultural Imperialism' and Protestant Missionary Enterprise, 1780-1914. In: The Journal of Imperial and Commonwealth History, 1997, 25(3), S.367-391.
- Porter, Andrew: Religion Versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion. Manchester 2004.
- Prodoliet, Simone, Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber. Die Basler Frauenmission und der Export des europäischen Frauenideals in die Kolonien. Zürich 1987.
- Przyrembl, Alexandra: Wissen auf Wanderschaft. In: Historische Anthropologie 2011/19 (1), S. 31-53.
- Ratschiller, Linda, Weichlein, Siegfried (Hrsg.): Der schwarze Körper als Missionsgebiet: Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880-1960. Köln 2015.
- Scharfe, Martin: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Gütersloh 1980.
- Sun, Lixin: Das Chinabild der deutschen protestantischen Missionare des 19. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zum Problem interkultureller Begegnung und Wahrnehmung. Marburg 2002.
- Tiedemann, R.G. (Hrsg.) Handbook of Christianity in China, Vol. 2: 1800 to Present. (Handbook for Oriental Studies Vol. 15/2) Leiden/Boston 2010.
- Vogelsang, Kai: Kleine Geschichte Chinas. Stuttgart 2014.

Mit Dank an A. Rhynd und das Team des Basler Missionsarchivs für die freundliche und engagierte Unterstützung, sowie an C. Luchsinger und M. Schneider für Lektüre und kritische Begleitung.