

ERGA

ERFURTER REIHE ZUR GESCHICHTE ASIENS

BAND 3

Thoralf Klein

**Die Basler Mission in
Guangdong (Südchina)
1859–1931**



ERGA

Erfurter Reihe zur Geschichte Asiens
herausgegeben von Reinhard Zöllner

Thoralf Klein

**Die Basler Mission in
Guangdong (Südchina)
1859–1931**

**Akkulturationsprozesse und kulturelle
Grenzziehungen zwischen Missionaren,
chinesischen Christen und
lokaler Gesellschaft**



Titelphotographie:

„Mädchenanstalt in Longheu [Langkou] (China) beim Spiel – Geschwister Lörcher“ (Detail).
Photograph: Georg Krüger; Archiv der Basler Mission

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

(Erfurter Reihe zur Geschichte Asiens ; Bd. 3)

ISBN 978-3-86205-919-5 (E-Book)

D 25

© IUDICIUM Verlag GmbH München 2002
Alle Rechte vorbehalten

www.iudicium.de

Inhalt

Vorwort	7
Hinweise zur Wiedergabe und Romanisierung chinesischer Zeichen und Begriffe	9
Anmerkungen zur Zitierweise.....	11
Karten.....	13
Einleitung.....	15
1. Die Hakka in Nordostguangdong im 19. und frühen 20. Jahrhundert: Kultu- relle Praxis und Transformation einer chinesischen Lokalgemeinschaft.....	47
1.1. Lokale Gemeinschaften und Volksreligion: Die kulturelle Prägung im späten 19. Jahrhundert	47
1.2. Sozialer und politischer Wandel im frühen 20. Jahrhundert: Nordostguangdong im Prozeß der Modernisierung	80
2. Die Basler Mission: Struktur und kulturelle Praxis eines pietistischen Missionsunternehmens	107
2.1. Frömmigkeit und sozialer Aufstieg: Der Weg der Missionare von der „Bewegung“ in die „Organisation“	107
2.2. Hierarchie und Disziplin: Die Organisation der Basler Chinamission	132
3. Hakka-Gemeinden zwischen missionarischem Anspruch und kultureller Eigenständigkeit.....	157
3.1. Differenzwahrnehmung, Werbung und Reglementierung: Die Strategie der Basler Mission in Nordostguangdong.....	157
3.2. Zwischen Kontinuität und kulturellem Wandel: Bekehrung und Gemeindebildung in der Perspektive der Hakka-Christen.....	189
3.3. Konflikte um die christliche Lebensordnung: Pietistische Standards versus Hakka-Brauchtum.....	214

4. Mission und lokale Gesellschaft im Konflikt: Auseinandersetzungen und Wandlungsprozesse in der späten Qing-Zeit.....	244
4.1. Christentum versus lokale Kultur: Die Wurzeln des Konflikts	244
4.2. Die Ausweitung des Konflikts: Strategien und Lösungsversuche zwischen Mandarinen und Diplomaten.....	264
4.3. Macht oder Moral? Von der Funktionalisierung des Christentums zur missionarischen Selbstbesinnung.....	295
5. Chinesischer Nationalismus und die Selbständigkeit der Hakka-Kirche	329
5.1. Vertagte Reform: Komitee, Missionare und die Selbständigkeits- frage bis 1912.....	329
5.2. Unabhängigkeitsstreben und Abgrenzungsstrategien: Die Selbstän- digkeitsfrage im Zeichen des chinesischen Nationalismus	348
5.3. Die selbständige Kirche: Kulturelle Spannungen und missionarische Autoritätskrise.....	378
6. Mission und Kirche im Zeitalter von Nationalismus, Revolution und Bürgerkrieg	414
6.1. Akkomodation und Ambivalenz: Die Stellung des Christentums in Reform, Revolution und Republik	414
6.2. Die Krise der 1920er Jahre: Nationale Revolution und Antichristliche Bewegung.....	447
6.3. Staatlicher Machtanspruch oder religiöse Unabhängigkeit? Die Er- ziehungspolitik der Guomindang und die Basler Missionsschulen	473
6.4. Schafe auf der Schlachtbank: Christen, Missionare und die kommunistische Guerilla	503
Schlußbetrachtung.....	529
Anhang	542
Abkürzungen.....	545
Glossar	548
Bibliographie.....	556
Index.....	593

Vorwort

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2000 von den Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg angenommen wurde. Ihre Fertigstellung wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung, die ich von vielen Menschen und Institutionen erfahren habe und für die ich mich auf diesem Wege herzlich bedanken möchte.

An erster Stelle steht dabei mein Doktorvater, Prof. Dr. Bernd Martin, der diese Arbeit kritisch begleitet, über brenzlige Situationen hinweggeholfen und zum richtigen Zeitpunkt auf Fertigstellung des Manuskripts gedrängt hat. Den Mühen des Korreferats hat sich dankenswerterweise Prof. Dr. Wolfgang Reinhard unterzogen. Prof. Dr. Reinhard Zöllner danke ich für die Aufnahme meines Buches in die von ihm herausgegebene „Erfurter Reihe zur Geschichte Asiens“. Die Studienstiftung des deutschen Volkes hat durch das mir von 1996 bis 1998 gewährte Promotionsstipendium meinem Forschungsvorhaben eine finanzielle Basis gegeben. Die Drucklegung wurde durch Zuschüsse der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft sowie aus dem Fonds für Missionswissenschaftliche Forschung der Professur für Ökumene, Mission und interkulturelle Gegenwartfragen an der Theologischen Fakultät Basel unterstützt.

Besonders tief stehe ich in der Schuld von Paul Jenkins, dem Archivar der Basler Mission, der durch seine stete Gesprächsbereitschaft, Vermittlung von Kontakten und logistische Unterstützung das Zustandekommen dieser Arbeit sehr gefördert hat. Die über viele Jahre hinweg geführten, intensiven Diskussionen mit meinem Freund Ulrich Gotter haben mich bei meinen Forschungen außerordentlich motiviert und mir eine Fülle von Anregungen vermittelt. Zahlreiche weitere Freunde und Kollegen haben sich das Korrekturlesen von Manuskript bzw. Druckvorlage geteilt und mir wichtige Hinweise gegeben: Andreas Bähr, Andreas Bendlin, Matthias Haake, Sabine Hahnel, Susanne Kuß, Christian Mann, Daniel Mollenhauer, Gerhard Tiedemann und Ulrike Winterstein sei dafür nochmals herzlich gedankt, ebenso Ariane Ruff, die sich mit großem Engagement der Erstellung der Karten angenommen hat.

Einsichten in die Probleme gegenwärtiger chinesischer Christen, die mein Interesse für die historische Dimension des chinesischen Christentums entscheidend vorantrieben, erhielt ich während einer Reise nach Nordostguangdong im März und April 1996. Von den Personen, die mich auf dieser Reise betreut und begleitet haben, nenne ich stellvertretend Thomas Tsang, Tang Zhaoping und Liu Weiye. Bei meinem Forschungsaufhalten in der VR China

und Taiwan im Frühjahr 1996 und 1997 haben mich Xu Yipu, Chou Whei-ming, Li Shengchao und Hsieh Chinni großzügigst unterstützt. Im einzelnen waren mir folgende Institutionen bei der Materialsuche behilflich: Archiv der Basler Mission (jetzt Mission 21), Bundesarchiv Berlin, Erstes Historisches Archiv Chinas Peking, Provinzarchiv von Guangdong in Guangzhou, Sun Yatsen-Bibliothek in Guangzhou und Bibliothek der Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung in Shanghai.

Dieses Buch wäre vermutlich nie entstanden ohne die stete und vorbehaltlose Ermutigung durch meine Eltern. Ihnen ist es deshalb gewidmet. Ein abschließender Dank geht an meine Frau Medea, die mich auf ihre ganz besondere Weise daran erinnert hat, daß es wichtigere Dinge gibt als meine Promotion, und die dadurch vielleicht den größten Beitrag zu dieser Arbeit geleistet hat. Daß die Promotionsjahre zugleich die bisher schönsten meines Lebens waren, ist in erster Linie ihr Verdienst.

Erfurt, im September 2002

Hinweise zur Wiedergabe und Romanisierung chinesischer Zeichen und Begriffe

Chinesische Schriftzeichen werden in der vorliegenden Arbeit grundsätzlich als Langzeichen wiedergegeben, auch dort, wo Buch- und Aufsatztitel von Autoren aus der Volksrepublik China aufgeführt werden. Als Standard-Umschrift findet *Hanyu Pinyin* Anwendung. Eine Ausnahme wird bei Orts- und Personennamen gemacht, für die sich in Deutschland eine abweichende Umschrift eingebürgert hat (Peking, Sun Yatsen, Jiang Kaishek). Zudem ist das Pinyin-System auf chinesische Namen und Begriffe, die in Dokumenten der Basler Mission erscheinen, nur bedingt anwendbar. Die Missionare gaben Orts- und Personennamen sowie alle chinesischen Wörter grundsätzlich im Hakka-Dialekt gemäß der in der Basler Mission gebräuchlichen Lepsius-Umschrift wieder. Eine Übertragung in Mandarin ist in den meisten Fällen nur dann möglich, wenn die zugehörigen Schriftzeichen ermittelt werden können. Hakka-Namen und -Wörter, deren Äquivalent in Pinyin nicht verifiziert werden konnte, sind durch einen vorangestellten Asterisk (*) sowie Bindestriche zwischen den einzelnen Silben gekennzeichnet. Dabei wurde die Schreibung der Namen, die bei manchen Missionaren stark von der Norm abweicht, vereinheitlicht. Eine Ausnahme bilden lediglich Zitate, bei denen stets die originale Schreibweise des Autors beibehalten wird. Als Standard wurde das im Archiv der Basler Mission aufbewahrte Wörterbuch von Heinrich Bender (BM/A A-20,16) zugrundegelegt. Allerdings werden außer dem Hajek keine der vielen für die Lepsius-Schrift charakteristischen, ungewöhnlichen diakritischen Zeichen verwendet, und das n mit darüberstehendem Punkt wird durchgängig als ng aufgelöst. Die folgende Aussprachehilfe möge beim Umgang mit dem teilweise ungewohnten Erscheinungsbild der Lepsius-Umschrift zur Orientierung dienen:

Hakka nach Lepsius	Hanyu Pinyin	deutsches Äquivalent
š	sh	sch
t	d	d
th	t	t
ts	z	ds
tsh	c	ts
tš	zh	dsch
tšh	ch	tsh

Eine Anomalie bietet die Übersetzung des geographischen Namens Meixian (*xian* = Kreis). Bezieht sich der Name auf den ganzen Kreis, wird er mit „Kreis Mei“ übersetzt, während die Kreisstadt (wie innerhalb der Basler Mission üblich) „Meixian“ (Hakka: Moiyen) genannt wird.

Anmerkungen zur Zitierweise

Die Heterogenität des in dieser Studie verwendeten Quellenmaterials macht eine differenzierte Zitierweise erforderlich, deren wichtigste Prinzipien kurz erläutert werden sollen:

Archivdokumente werden mit Angabe des Berichtstyps bzw. von Verfasser und Empfänger, Datum und Ordner sowie, wo immer möglich, mit der Nummer des Einzeldokuments (bei Dokumenten aus dem Bundesarchiv Berlin: Blattnummer) zitiert. Originaltitel werden bei Missionsberichten nur in Ausnahmefällen angegeben, in denen sie die Auffindbarkeit der zitierten Quelle wesentlich erleichtern; sie erscheinen in Anführungszeichen. Unpublizierte Memoirenliteratur und zeitgenössische Druckschriften werden mit Autor und Kurztitel und – soweit möglich – Seitenzahl zitiert.

Aufsätze aus Missionszeitschriften sind unter Angabe des Autors im Literaturverzeichnis aufgeführt und werden – wie auch die übrige Literatur – in Kurzform zitiert. Die Zeitschrift „Der evangelische Heidenbote“ bringt häufig kurze Auszüge aus Briefen von Missionaren; daher erschien es sinnvoll, bei Zitaten ähnlich wie bei Archivdokumenten Autor und Datum (ggf. den Originaltitel in Anführungszeichen), ferner Bandnummer und Seitenzahl anzugeben. Anonyme Beiträge im „Evangelischen Missions-Magazin“ sowie auf China bezogenen Abschnitte in den „Jahresberichten der Basler Mission“ werden nur in den Fußnoten aufgeführt, wobei die Zeitschriftentitel abgekürzt werden. Die in der vorliegenden Arbeit verwendeten Jahrgänge aller drei Zeitschriften wurden in die Bibliographie aufgenommen. Analog zu den Missionszeitschriften bin ich bei den Tagungsbänden der Missionskonferenzen von 1877 und 1890 vorgegangen.

Bei *Dokumenten aus chinesischen Quellensammlungen* und aus den Zeitschriften *Zhonghua Jidu Jiaohui Nianjian* und *Zhonghua Jidujiao Jiaoyu Jikan* sind originale oder von den Herausgebern vorangestellte Titel, soweit vorhanden, in Pinyin, Schriftzeichen und deutscher Übersetzung wiedergegeben, während auf die im Literaturverzeichnis angegebenen Sammlungen durch Kurztitel verwiesen wird. Bei *Jiaowu jiao'an dang* und *Xinhai geming qian shi nianjian minbian dang'an shiliao* wird jeweils die Dokumentnummer angegeben, ansonsten die Seitenzahl. Bandzahlen werden generell in römischen Ziffern angegeben. Die Titel der Quellensammlungen und Zeitschriften werden in Abkürzung zitiert. Bei *chinesischen Lokalgeschichten (difangzhi)* wird jeweils die Nummer des Kapitels (*juan*) in römischen und die Seitenzahl in arabischen Ziffern angegeben. Eine Ausnahme bildet lediglich die unpaginierte *Xingning xian xiangtuzhi*, deren Kapitel nicht numeriert sind.

Im Literaturverzeichnis sind Sammelbände, die mit mindestens fünf Beiträgen

vertreten sind, eigens aufgeführt; bei den einzelnen Aufsätzen wird dann der Sammelband nur mit Kurztitel genannt. Den Titeln chinesischer Bücher und Aufsätze habe ich jeweils eine deutsche Übersetzung beigelegt. Eine Ausnahme bilden lediglich die Fälle, in denen ich eine von den Autoren bzw. Herausgebern stammende englische Version des Titels übernehmen konnte.

Einleitung

Im Frühjahr 1859 kehrte Philipp Winnes, der einzige noch in Ostasien verbliebene Missionar der Basler Mission, aus der britischen Kronkolonie Hongkong auf das chinesische Festland zurück. Hier, im Kreis Xin'an der Provinz Guangdong, hatte die Basler Mission seit Anfang der 1850er Jahre eine Hauptstation im Dorf Buji und eine Nebenstation mit eigener Kapelle in Lilang unterhalten. Mit Beginn des zweiten Opiumkriegs waren ihre Missionare jedoch 1856 von der feindseligen Bevölkerung aus Buji vertrieben worden und nach Hongkong geflohen. Drei Jahre hatten sie sich dort mehr schlecht als recht mit verschiedenen Arbeiten und der Betreuung ihrer Hongkonger Gemeinde beschäftigt. Jetzt aber war eine einschneidende Änderung der Lage eingetreten, da die verbündeten Briten und Franzosen entscheidende militärische Erfolge errungen und die Qing-Regierung zum Abschluß eines Vertrages in Tianjin gezwungen hatten, der den Missionaren das Aufenthaltsrecht im Landesinneren gestattete. „*China ist nun wirklich und in Wahrheit offen*“, berichtete Winnes bereits am 20. Juli 1858 jubelnd nach Basel, „das ganze Reich ist seiner Länge und Breite nach dem Missionar zugänglich, und das Christentum ist allenthalben gestattet.“¹

Dieser Jubel war ein wenig verfrüht: Noch einmal nahmen die Chinesen den Kampf auf, und das eigentliche Ende des Krieges wurde zwei Jahre später mit den Verträgen von Peking besiegelt, welche die Bestimmungen des Vertrags von Tianjin bezüglich der christlichen Mission bestätigten. Zusätzlich schmuggelte ein als Übersetzer fungierender französischer Missionar eine Klausel in den Vertragstext, die den ausnahmslos unter französischem Protektorat stehenden katholischen Missionaren gestattete, im Inneren Chinas Grundeigentum zu erwerben und darauf Gebäude zu errichten (P. COHEN 1978:552 f., GRÜNDER 1992:389 f.). Damit war der politische Rahmen geschaffen, der die Durchdringung praktisch ganz Chinas durch die christliche Mission beider Konfessionen innerhalb der nächsten 50 Jahre überhaupt erst möglich machte.

Zweifelloos stellten die Verträge von 1858/60 eine bedeutsame historische Zäsur dar. In ihnen kulminierte eine Entwicklung, die mit dem ersten Opiumkrieg (1840-1842) eingesetzt hatte. Im Vertrag von Nanjing hatten die siegreichen Briten China nicht nur gezwungen, Hongkong abzutreten und mehrere Häfen für den Freihandel mit den westlichen Staaten – und damit auch für den Opiumhandel – zu öffnen. Das Reich der Mitte mußte gleichzeitig auch das Christentum in den sogenannten Vertragshäfen gestatten. Frankreich erwirkte 1844 und 1846 zugunsten der Christen kaiserliche Toleranzedikte, die freilich nur in den Vertragshäfen bekannt gemacht wurden. Dennoch wurde durch diese Edikte das seit

¹ EH 31 (1858), 31 (Hervorhebung im Original).

1725 bestehende offizielle Verbot des Christentums in China faktisch wieder aufgehoben. Kein Wunder, daß sich die ersten protestantischen Missionare in China trotz aller moralischen Kritik am Opiumhandel dankbar für den Ausgang des Krieges zeigten, der ihnen nach Jahren der Frustration glänzende Erfolgsaussichten für die Zukunft versprach (LATOURETTE 1929:228 ff., FAY 1971:159 ff.). Bei aller Unterschiedlichkeit in einzelnen weltanschaulichen Fragen waren sich Imperialismus und Missionsbewegung in ihrem weltweiten Expansionsstreben einig. In der Überzeugung, daß der Imperialismus ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung sei, konnten sich die Missionsgesellschaften mit wenigen Ausnahmen recht gut mit der Tatsache abfinden, daß sie zu den wichtigsten Nutznießern der imperialistischen Aggression gegenüber China gehörten (COVELL 1977:335 f., vgl. HAMMER 1978:128 ff.).

Dies gilt auch für die protestantische Basler Mission. Ihre Missionare gehörten nicht zu jenen Pionieren, die bereits vor dem ersten Opiumkrieg in chinesischen Hafenstädten, vor allem in Guangzhou (Kanton), die Evangelisierungsarbeit aufgenommen hatten. Erst nach dem Krieg wurden sie von dem deutschen Missionar Karl Friedrich August Gützlaff (1803-1851) ins Land geholt. Gützlaff, der seit 1831 als selbständiger Missionar in China tätig war, erregte durch seine schillernde und widersprüchliche Persönlichkeit auch in Missionskreisen Aufsehen. Durch seine Verbindung von Evangelisierung, Opiumhandel, einer Dolmetschertätigkeit für die britische East India Company, Übersetzungs-, Spionage- und Verwaltungsaufgaben im Dienst der britischen Streitkräfte während des ersten Opiumkrieges und eines Verwaltungspostens in Hongkong nach Kriegsende genießt er bis heute in China einen zweifelhaften Ruhm (BALLIN 1994:193 ff., NICOLSON 1985:355-360). 1844 gründete er den Chinesischen Verein, eine Organisation zur Rekrutierung chinesischer Missionsgehilfen, die durch ausgedehnte Predigt-tätigkeit und Verbreitung christlicher Schriften die christliche Botschaft in ganz China verkünden sollten. Da Gützlaff infolge seiner Tätigkeit für die East India Company und später für die Regierung von Hongkong wenig Zeit und Energie für die Missionsarbeit aufwenden konnte, suchte er deutsche Missionare für die Leitung seines Chinesischen Vereins zu gewinnen. Seit 1839 bat er die Basler und die Rheinische Mission in Barmen wiederholt um die Entsendung von Missionaren. Erst vier Jahre nach dem Vertrag von Nanjing, 1846, entschlossen sich die beiden Gesellschaften zu diesem als gewagt angesehenen Unternehmen.² Sie entsandten je zwei Missionare, von denen einer bereits ein halbes Jahr nach seiner Ankunft in China verstarb. Die übrigen arbeiteten zunächst mit Gützlaff zusammen, doch erwies sich die wachsende Distanz zu diesem schließlich als unüberbrückbar. Die Barmer und Basler Missionare trennten sich von dem eigenwilligen Leiter des Chinesischen Vereins und arbeiteten von nun an allein im

² EMM 19 (1875), 107-111: „Die Anfänge der Basler Mission in China“.

Auftrag ihrer Gesellschaften. Die ihnen von Gützlaff zugeteilten einheimischen Gehilfen wurden größtenteils entlassen.³

Die Basler Mission verlegte nun ihre Tätigkeit in die nördlich von Hongkong gelegenen Kreise der Provinz Guangdong sowie an die Küste Ostguangdongs. Die Missionsarbeit außerhalb der Vertragshäfen war zwar im Sinne des Vertrags von Nanjing illegal. Doch enthielt dieser auch eine Bestimmung, wonach im Landesinneren aufgegriffene Missionare nicht mehr hingerichtet werden durften, sondern an den zuständigen Konsul in Guangzhou überstellt werden sollten (P. COHEN 1978:550). Allerdings zeigte sich rasch, daß die Gründung von Missionsstationen außerhalb der Vertragshäfen fast unmöglich war. An mehreren Orten scheiterten Niederlassungsversuche am Widerstand der örtlichen Bevölkerung oder der lokalen Beamten. Die Vertreibung aus Buji, wo man erstmals eine dauerhafte Missionsarbeit für möglich gehalten hatte, schien der traurige Schlußstrich unter ein zum Scheitern verurteiltes Unternehmen zu sein. Bereits 1855 hatte das Komitee in Basel bei der englischen Church Missionary Society angefragt, ob diese bereit sei, im Notfall das Basler Missionswerk in China zu übernehmen. In London war dieses Gesuch jedoch abschlägig beschieden worden. Mit dem Abschluß des Vertrags von Tianjin wurde jedoch die Stimmung innerhalb der Basler Mission wieder optimistischer. Rudolf Lechler, einer der beiden ersten Chinamissionare (der andere, der Schwede Theodor Hamberg, war 1854 gestorben), überzeugte schließlich 1859 das Komitee von der Notwendigkeit, die Arbeit in China weiterzuführen. Unter diesen Umständen war die im Sommer desselben Jahres vom Komitee gebilligte Sonderzuwendung für die Chinamission in Höhe von 25.000 Franken von großer symbolischer Bedeutung. Außerdem wurde der Antrag von Winnes genehmigt, ein Grundstück auf dem chinesischen Festland kaufen und darauf eine Missionsstation errichten zu dürfen (EPPLER 1900:213 ff.; SCHLATTER 1916:II 316 ff.). Mit dem Jahre 1859 waren somit zum ersten Mal alle Voraussetzungen für eine planmäßige Arbeit der Basler Mission in China gegeben. In den folgenden Jahrzehnten erschloß sie ihr eigentliches Arbeitsgebiet, die von der chinesischen Volksgruppe der Hakka (Mandarin: *Kejia*) bewohnten Distrikte im gebirgigen Nordosten von Guangdong, wo ihre Missionare in eine vielschichtige soziale Interaktion mit der lokalen Bevölkerung traten, sich gegen äußere Widerstände durchsetzten und das Fundament für eine christliche Hakka-Kirche legten, in der sie die Führungsspitze bildeten.

Offiziell wurde diese Kirche erst mehr als 60 Jahre später, im Herbst 1924, unter dem Namen Chongzhenhui gegründet. Nach weiteren sieben Jahren, am 1. Januar 1932, erhielt sie von der Mission die volle Selbstverwaltung. Rund 14.000 Christen in 14 Landkreisen der Provinz Guangdong (davon knapp 1.500 in

³ Ebd. 152-164.

Hongkong)⁴ verfügten damit erstmals über eine selbständige Organisation, die nicht von europäischen Missionaren dominiert war. Diese hatte gleichzeitig die Verantwortung für rund 5.000 Schüler in 76 kirchlichen Schulen, von denen fast drei Viertel keine Christen waren.⁵ Die äußeren Bedingungen der Missionsarbeit hatten sich grundlegend gewandelt. Der Nationalismus, der China seit der Jahrhundertwende in mehreren Schüben erfaßt hatte, stellte seit Mitte der 1920er Jahre die ungleichen Verträge vehement in Frage. Die Aussicht auf eine Konsolidierung Chinas unter der Herrschaft der Nationalpartei Guomindang tat ein übriges, um das Vertragssystem noch vor seiner formalen Abschaffung 1943 faktisch auszuhöhlen. Daß man aus der Aufgabe der vertraglichen Privilegien sogar wirtschaftlichen Nutzen ziehen konnte, bewies das Beispiel Deutschlands, das nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg 1921 mit der chinesischen Republik ein Abkommen auf der Basis der Gleichberechtigung geschlossen hatte und in der Folgezeit zu einem der wichtigsten Handelspartner Chinas aufstieg (MARTIN 1981 und 1986, OSTERHAMMEL 1989:229-240).

Die Basler Mission stand deshalb Anfang der 1930er Jahre vor einer völlig gewandelten Situation: Zwar hatte sie die nationalistischen Stürme der vergangenen Jahre recht gut überstanden und nicht wie andere Missionsgesellschaften den Rückzug auf die Küste antreten müssen. Hingegen mußte sie sich mit dem Einparteiensstaat der Guomindang arrangieren, der dem Christentum gegenüber mit dem Anspruch auf weltanschauliche Suprematie auftrat und die Mission zwang, ihre Schulen dem ideologisierten Erziehungskonzept von Partei und Staat anzupassen. Daß die Guomindang nicht in der Lage war, ihr Herrschaftsgebiet effektiv zu kontrollieren, verschlimmerte die Lage nur noch zusätzlich: Die Entführung mehrerer Basler Missionare durch die kommunistische Guerilla im Jahre 1929 löste innerhalb der Missionsgesellschaft einen nur schwer zu verarbeitenden Schock aus. Innerhalb des Kirchenorganismus machte sich Ende der 1920er Jahre eine Autoritätskrise der Missionare bemerkbar. Verursacht wurde sie durch die Unsicherheit der Missionare im Umgang mit ihren chinesischen Mitarbeitern, die unter dem Einfluß des Nationalismus immer energischer nach einem Ende der Bevormundung durch die Europäer verlangten. Der Jahresanfang 1932 markiert daher eine historische Zäsur in der Geschichte von Basler Mission und Chongzhenhui, weil durch die Übergabe der Selbstverwaltung erstmals die Europäer in der Kirchenorganisation entbehrlich wurden. Dadurch entschärfte man nicht nur das Autoritätsproblem, sondern ermöglichte auch den Missionaren

⁴ Wo nicht eigens erwähnt, bleibt die Situation in Hongkong in der vorliegenden Studie unberücksichtigt, da das Christentum hier aufgrund der kolonialen Situation unter anderen Voraussetzungen operierte. Statistische Angaben sind daher, sofern nicht anders angegeben, jeweils um die Daten für Hongkong bereinigt.

⁵ JBer BM 117 (1932), 61 ff.

bei einer eventuellen Zunahme des staatlichen Drucks oder einer verschärften Bedrohung ihrer Sicherheit einen sofortigen Rückzug.

Die vorliegende Studie begreift daher die Jahre um 1860 und um 1930 als wichtige Einschnitte in einer komplexen kulturellen Kontaktsituation, die sich aus der Kontaktaufnahme der Basler Missionare zur lokalen Hakka-Gesellschaft Nordostguangdongs ergab. Untersucht werden soll der Zusammenhang zwischen dem Umgang mit dem Fremden entlang der kulturellen Grenze und den Wandlungsprozessen, die dieser Kontakt auslöste. Zum Zweck einer möglichst konkreten und kohärenten Darstellung habe ich mich auf eine überschaubare Interaktion im regionalen Rahmen und somit auf die Aktivitäten einer einzelnen Missionsgesellschaft beschränkt. Dies soll eine gleichberechtigte Berücksichtigung der beiden beteiligten Kontaktgruppen erleichtern und eine bessere Erfassung der zwischen ihnen ablaufenden Prozesse ermöglichen. In diesem begrenzten Rahmen ergibt sich am Ende ein historischer Längsschnitt, der langfristige Veränderungen zu erfassen und sie in den Gesamtkontext der Transformation Chinas im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert einzubetten sucht.

Forschungsstand

Bisher sind nur wenige Langzeitstudien zu einzelnen Missionsgesellschaften in China oder der christlichen Mission in einzelnen Regionen, die einen Zeitraum von mindestens 60-70 Jahren abdecken, veröffentlicht worden. Die bisher vorliegenden Studien (KESSLER 1996, HOOD 1986) sind zudem stark missionszentriert und räumen der interkulturellen Problematik nur geringen Raum ein.

Hingegen hat die Basler Mission auch in der internationalen Forschung eine umfang- und facettenreiche Behandlung erfahren (vgl. C.T. SMITH 1988). Die bislang umfassendste und zugleich am stärksten die chinesische Perspektive berücksichtigende Studie ist die aus intensiven Vorarbeiten erwachsene Arbeit von Jessie G. und Roland Ray Lutz, in der die Biographien von acht Hakka-Christen mit einem kulturellen Panorama Nordostguangdongs und einer Skizze der Basler chinesischen Gemeinden bis 1900 verbunden werden (LUTZ/LUTZ 1998, vgl. dies. 1994, 1996). Von gänzlich anderer Art ist die Dissertation von Willy Rüegg, die sich in erster Linie der Berichterstattung der Basler Mission über die chinesische Revolution zwischen 1911 und 1949 widmet (RÜEGG 1988). Sie ist einem imperialismuskritischen Ansatz verpflichtet und rückt die ethnozentrische Borniertheit der Basler Missionare in den Mittelpunkt. Obwohl Rüegg sein Material weitgehend im Griff hat, läßt er sich gelegentlich zu oberflächlichen Schlüssen verleiten. Die chinesische Seite erschließt sich ihm nur aus zweiter Hand; zudem waren die Voraussetzungen für eine Lokalstudie über Nordostguangdong zu

seiner Zeit deutlich ungünstiger als heute. Nicht unerwähnt lassen möchte ich auch eine Anzahl durchaus verdienstvoller, allerdings unpublizierter Lizentiatsarbeiten, denen ich einige wertvolle Anregungen verdanke, die allerdings mit einer Ausnahme (LIM 1981) vorzugsweise aus der Perspektive der Mission argumentieren (BAUMANN 1984, EGLI 1984).

Alle diese Studien sind in eine reichhaltige Forschungstradition zur Geschichte von Mission und Christentum in China eingebettet, die neben einigen Synthesen⁶ vor allem eine Fülle von Einzelstudien hervorgebracht hat. Läßt man missionszentrierte Arbeiten beiseite, die oft unbefangen die Evangelisierungsarbeit in China glorifizieren (vgl. LEUNG 1997), so können die wichtigsten Arbeitsgebiete mit folgenden Stichworten bezeichnet werden: Widerstand gegen das Christentum im 19. Jahrhundert; Beitrag der christlichen Mission zur Modernisierung Chinas; Entstehung einer chinesischen Christenheit und ihre Unabhängigwerdung von den europäischen Missionaren; modernes antireligiöse Denken in China und antichristliche Bewegung der 1920er Jahre.

1. Das Widerstandsparadigma ist zweifellos das älteste und wohl auch am gründlichsten erforschte. Die klassischen und lange Zeit maßgeblichen Studien von Fairbank (1957), Paul Cohen (1967) und Lü Shiqiang (1985 [1966]) verzichteten auf eine explizit kulturwissenschaftliche Terminologie und stellten sich in den Kontext einer diplomatiegeschichtlichen Erforschung der Reaktion Chinas auf die westliche Herausforderung. Im Rahmen einer ausführlichen Diskussion des unheilvollen Zusammenhangs zwischen Christentum und Imperialismus porträtierten sie die Missionare nicht selten in äußerst düsteren Farben. Dies gilt auch für eine Reihe deutscher Studien, die sich insbesondere dem Verhältnis zwischen deutscher katholischer Mission und wilhelminischem Imperialismus in der nordchinesischen Provinz Shandong widmen (GRÜNDER 1982, RIVINIUS 1987, CHEN XIAOCHUN 1992, vgl. auch MÜHLHAHN 2000). Den gleichen Ansatz haben auch Historiker in der Volksrepublik China mit unterschiedlicher Akzentuierung in einer großen Zahl von Publikationen bis in die jüngste Zeit vertreten, wobei sie den Widerstand gegen das Christentum in der Regel als Bestandteil der chinesischen Revolutionsgeschichte interpretierten (z.B. LI SHIYUE 1985, WU JINZHONG 1987, DING MINGNAN 1990). Weitgehend einig waren sich alle diese Wissenschaftler über die zentrale Bedeutung der konfuzianischen Tradition, die alle mit der eigenen Weltanschauung unvereinbaren Lehren als heterodox brandmarkte und verfolgte, für die Formierung einer Opposition gegen das Christentum. Sie sahen daher in der konfuzianischen Beamtenschaft und der Gentry, den grundbe-

⁶ Die klassische westliche, jedoch noch stark missionszentrierte Gesamtschau ist LATOURETTE 1929. Wichtige neuere Zusammenfassungen sind P. COHEN 1978 (für die Zeit bis 1900) sowie (bereits unter dem Einfluß der neueren Forschung) CHARBONNIER 1992. Auf chinesischer Seite v.a. GU CHANGSHENG 1981, GU WEIMIN 1996.

sitzenden Literaten ohne staatliches Amt, die Haupttriebkraft antichristlicher Aktionen (vgl. auch STAINTON 1977, LIAO KUANG-SHENG 1986, LIU YANGYANG 1992). Während die volksrepublikanischen Studien oft eine heroische Massenbewegung am Werk sahen, betrachteten westliche Studien die Gentry als vom einfachen Volk unabhängige Größe und stellten dieses als amorphe Masse dar. Wo spontaner Volkswiderstand festgestellt wurde, führte man ihn in der Regel auf wirtschaftliche Motive oder Xenophobie zurück, unter die man auch den „Aberglauben“ subsumierte, jene „forces of a darker, more irrational character“, von denen Paul Cohen in einer späteren Arbeit schrieb (P. COHEN 1978:567 f., vgl. LÜ SHIQIANG 1985 [1966]:130 f.). Als komplementär zu diesen Thesen erweisen sich Studien, die den Ethnozentrismus der Missionare des 19. Jahrhunderts, ihre Ignoranz und Voreingenommenheit gegenüber der chinesischen Kultur herausarbeiteten (COLEMAN 1978, MADSEN 1981, SOLTAU 1988). Im Vergleich zu ihren Vorgängern, den frühneuzeitlichen Jesuitenmissionaren, bekamen sie daher deutlich schlechtere Zensuren (J.D. YOUNG 1979:108 f.). Nur wenige Studien bemühten sich um ein differenzierteres Urteil über die Mission (GLÜER 1982, MENDE 1986).

Diesem „erkenntnistheoretische[n] Optimismus“, der kulturellen Ethnozentrismus als „eine Art Sündenfall“ betrachtet (SCHEIDEGGER 1987:341 f.) und letztlich auf die Feststellung hinausläuft, die Konflikte wären vermeidbar gewesen, wenn sich die Missionare um ein größeres Verständnis bemüht hätten, widerspricht allerdings Jacques Gernet's Studie über die Jesuitenmission und ihre sogenannte Akkomodationsstrategie. Gernet führt das Scheitern dieser Mission nicht bloß auf den unseligen Ritenstreit, sondern gerade auf den in der Regel positiv hervorgehobenen Umstand zurück, daß die Jesuiten das Christentum durch Anpassung an den herrschenden Neokonfuzianismus vermitteln wollten, dessen gesamter intellektueller Kosmos (Gernet redet in der Tat von „zwei Welten“) mit dem christlichen vollkommen inkompatibel gewesen sei (GERNET 1984). Im Grunde spricht Gernet damit jedoch der chinesischen Kultur die Fähigkeit zur Akkulturation völlig ab und läßt nur die Möglichkeit einer autozentrierten Entwicklung zu. Er favorisiert letztlich einen kulturellen Determinismus, der sich nicht rechtfertigen läßt, wenn man sich nicht wie Gernet ausschließlich auf die literarischen Diskurse der gebildeten Elite konzentriert (vgl. STANDAERT 2001:88, CHING 1990). Tatsächlich gab es Bekehrungen vor allem in den einfachen Volksschichten, und viele dieser Neophyten blieben dem Christentum auch in der Zeit zwischen 1725 und 1844 treu, als diese Religion offiziell verboten war (vgl. ENTENMANN 1996).

Der „cultural turn“ in den Geschichtswissenschaften beeinflusste auch die volksrepublikanische Interpretation des antichristlichen Widerstandes. Der Begriff des Kulturkonflikts (*wenhua chongtu*) fand Ende der 1980er Jahre auch Eingang in die chinesische Forschung. Dabei wurden allerdings Kultur und Politik in der Regel als getrennte Sektoren behandelt (ZHAO SHUHAO 2000:224 f.). Gegen die

Dominanz der politischen Interpretation konnte sich die These vom Kulturkonflikt ohnehin nicht wirklich durchsetzen (vgl. XU LIANGBO 1989). Eine interessante These boten Sun Jiang und Huang Donglan (1989). Sie skizzierten einen Konflikt zwischen den autoritären kirchlichen Institutionen und den Institutionen der „patriarchalischen“ chinesischen Gesellschaft auf verschiedenen sozialen Ebenen bzw. Stufen organisatorischer Hierarchie. In den 1980er und frühen 1990er Jahren erschienen daneben in Taiwan und später auch in der Volksrepublik China regionale Studien, die stärker die unterschiedlichen Verhältnisse in einzelnen Provinzen Chinas berücksichtigten und die monokausalen Deutungsmuster etwas auflockerten. So demonstrierte Lin Wenhui die unterschiedliche räumliche und zeitliche Verteilung von Missionszwischenfällen in der Provinz Fujian (nach 1874 wurde deren Zahl deutlich geringer). Zudem fielen nach seiner Berechnung knapp zwei Drittel aller Missionszwischenfälle in ländlichen Gebieten vor, wo Gentry und Beamten als auslösender Faktor eher selten (nämlich bei einem knappen Viertel aller Fälle) eine Rolle spielten. Obwohl die Vertreter dieser Richtung an der fragwürdigen Einteilung der Träger des Widerstandes in die traditionellen Gruppen Beamten, Gentry und Volk festhielten, maßen sie volksreligiösen Praktiken als Widerstandsursachen ein größeres Gewicht bei als frühere Arbeiten (LIN WENHUI 1986, vgl. LI ZHIGANG 1993 a, LIU YANGYANG 1992).

Große Aufmerksamkeit erzielte Joseph Esherick mit seiner Studie über die Ursprünge der Boxerbewegung in doppelter Hinsicht: Nicht nur erhielten in dieser Studie die soziokulturellen Besonderheiten der untersuchten Region (in diesem Fall der Provinz Shandong) bei der Berücksichtigung der antichristlichen Rebellion volles Gewicht, sondern es wurde gleichzeitig die Rolle der Volksreligion und -kultur als auslösendes und unterstützendes Moment des Widerstandes hervorgehoben (ESHERICK 1987, vgl. neuerdings DABRINGHAUS 1997 und MÜHLHAHN 2000). Mitte der 1990er Jahre erschien eine Reihe regionaler Studien, die diesen methodischen Wandel weiterführten und die lokale Sozialordnung sowie die damit zusammenhängenden volksreligiösen Praktiken in den Mittelpunkt stellten. Sie betonten die internen Konflikte, welche die ländliche Gesellschaft prägten und häufig auch den Auseinandersetzungen zwischen Christen und Nichtchristen zugrunde lagen. Schließlich begnügten sie sich nicht mehr mit der Untersuchung von Ursachen und Verlauf antichristlicher Aktivitäten, sondern loteten auch die Ursachen für deren Abebben nach 1900 aus. Dabei sahen sie vor allem zwei Faktoren am Werk: die größere Zurückhaltung der Missionare und Christen sowie die Auswirkungen der chinesischen Modernisierungsanstrengungen, bei denen Missionare und chinesischer Staat kooperierten.⁷

⁷ LITZINGER 1996 (diese Studie geht auf eine unveröffentlichte Dissertation aus dem Jahre 1983 zurück); SWEETEN, THOMPSON, E.P. YOUNG, TIEDEMANN (alle 1996); für Guangdong LEE 1998 a und b. Wohl nicht zufällig erschienen die vier erstgenannten Studien in einem

2. Die Beteiligung der Missionare an der Modernisierung Chinas bot scheinbar weniger Probleme. Dieser Ansatz wurde in den USA um 1970 in einer Reihe von Publikationen entwickelt. Im China der „Reform“-Ära Deng Xiaopings führte er zwischen 1980 und 1990, obwohl nach wie vor eine große Anzahl missionskritischer Artikel erschienen, beinahe eine Art Paradigmenwechsel herbei (SHEN/ZHU 1998, LEUNG 1997:188 f). Der Schwerpunkt lag dabei neben der Betonung karitativer Aktivitäten auf der Vermittlung von Wissenschaft und Technologie durch Übersetzungen aus der Feder von Missionaren, Herausgabe von Periodika in chinesischer Sprache und Gründung von Missionsschulen und -universitäten, ferner an der Beteiligung am Aufbau eines modernen Gesundheitswesens durch die Einrichtung von Missionshospitälern (LUTZ 1971, MA MIN 1991, YIP 1991). Neben den stark in den Vordergrund gerückten technologisch-praktischen Errungenschaften ist der Einfluß des Christentums auf gesellschaftliche Veränderungen weniger ausgiebig diskutiert worden (vgl. EVERS 1996). Hier wurden vor allem zwei Punkte namhaft gemacht: die Adaption christlicher Vorstellungen durch die Taiping-Bewegung (KUHN 1977, WAGNER 1984, COVELL 1986) und die Verbesserung des Status von Frauen durch Mädchenerziehung und Kampagnen gegen das Fußebinden (KWOK 1992). Paul Cohen (1974) hat vor allem den Einfluß der Missionare auf chinesische Reformpolitiker in den 1890er Jahren hervorgehoben.

Gerade zum Missionsschulwesen gibt es jedoch auch kritischere Studien, welche die interkulturelle Problematik deutlich hervortreten lassen. Zunächst einmal ist eingewendet worden, daß die ersten Missionsschulen im 19. Jahrhundert wenigstens teilweise aus der Enttäuschung von Missionaren erwachsen seien, die für ihre Predigten nicht genügend Zuhörer gefunden hätten (LUTZ 1988 b:32). Ganz sicher stand das Schulwesen im 19. Jahrhundert unmittelbar im Dienst der Evangelisierung. Aber auch als sich das Verhältnis um die Jahrhundertwende teilweise umzukehren begann und viele Missionare nunmehr westliche Erziehung an sich als eine in die chinesische Gesellschaft hineinwirkende christianisierende Kraft betrachteten, wurde die Verbindung von Erziehung und Christentum keineswegs aufgegeben (C. WEBER 1990 a und b, GU CHANGSHENG 1989). Zudem war die Anziehungskraft der Missionsschulen bis zur Jahrhundertwende begrenzt, solange das System der konfuzianischen Staatsprüfungen noch intakt war. Erst nach dessen Aufgabe wurden die Missionsschulen für chinesische Kinder attraktiv. Man darf sich daher fragen, wer sich hier eigentlich an wen anpaßte – die Chinesen an die Mission oder umgekehrt die Mission an die Bedürfnisse der chinesischen Gesellschaft? Jedenfalls ist bereits darauf hingewiesen worden, daß sich soziale Aktivitäten, wozu auch die Aufnahme von Flüchtlingen während

Sammelband unter den Auspizien von Daniel Bays. Den Umschwung im Verhältnis zwischen Mission und chinesischem Staat bzw. chinesischer Bevölkerung diskutieren bereits GRÜNDER 1982:302-320 und auch Studien aus der VR China wie DING MINGNAN 1990: 42 f.

der Warlord-Jahre zwischen 1916 und 1925 zählt, für die Missionare auszahlten: Sie sicherten ihnen das Wohlwollen der örtlichen Eliten (KESSLER 1992: 53 f.).

3. Die Erforschung der chinesischen Christen und ihrer Kirchen begann zunächst in kirchlichen Kreisen in Hongkong und auf Taiwan in den 1960er und 1970er Jahren. Zu diesem Zeitpunkt waren solche Werke (von einzelnen Pionierstudien in den 1950er Jahren abgesehen) nach wie vor missionsgeschichtlich orientiert und handelten mehr von der evangelistischen Tätigkeit westlicher Missionare und Missionsgesellschaften als von den chinesischen Christen.⁸ Erst in den 1970er Jahren begann der Wandel zu einer eigentlichen chinesischen Kirchengeschichte. In der westlichen Forschung rückten die chinesischen Christen erst ein Jahrzehnt später ins Blickfeld. Ein wichtiger Meilenstein war Carl T. Smiths Studie über Christen in Hongkong aus dem Jahre 1985. Smith zeichnet vor allem den Einfluß der Mission auf eine hybride Kolonialgesellschaft nach, betont aber auch die Interdependenzen zwischen Christen und Missionaren. Wenn er den Absolventen der Missionsschulen als ein Mittelwesen charakterisiert, „a man who stood between two cultures“ (C.T. SMITH 1985:10 f.), so denkt er dabei keineswegs ausschließlich an Christen – dennoch ist dies eine Formel, mit der man die Situation vieler christlicher Chinesen beschreiben könnte. Smith reicherte seine Untersuchung mit biographischem Material an, ein Ansatz, der in den 1990er Jahren von Jessie G. und Rolland Ray Lutz weitergeführt wurde.

Auf einer mehr systematischen Ebene versuchte man seit Anfang der 1980er Jahre das Verhältnis von Christentum und chinesischer Kultur neu zu bestimmen, beginnend bei der Untersuchung der Bekehrungsvorgänge von Chinesen zur christlichen Religion. In der soziologischen Untersuchung von Nishan Najarian (1982) ist im Prinzip der Missionar der Handelnde: Durch induzierte Anreize oder die Induktion eines inneren Konflikts desozialisiert er einzelne Chinesen, indem er sie zum Bruch mit ihren angestammten Werten und Praktiken veranlaßt, und reintegriert sie in eine neue soziale Gruppe, die christliche Gemeinde. Auch wenn die Möglichkeit eines Rückfalls nicht ausgeschlossen wurde, gibt Najarian doch in erster Linie den Blick der Missionare auf ihre chinesischen Christen wieder und betont sehr stark den kulturellen Wandlungsprozeß auf seiten der letzteren. Methodisches Neuland betrat etwa zur selben Zeit Daniel Bays, als er auf die inhaltlichen, sozialen und organisatorischen Parallelen zwischen dem Christentum und den chinesischen buddhistischen, in der älteren Literatur oft als „Sekten“ bezeichneten Laiengruppen hinwies (BAYS 1982, 1985, 1991). Auch wenn Bays die chinesische Volksreligion allzu stark auf diese Laiengruppen einengte, so konnte er doch überzeugend nachweisen, daß die Chinesen, die sich

⁸ LEUNG 1997:195-198. Unter den als missionsgeschichtlich eingestufteten Werken findet sich etwa YANG SENFU 1968; das gleiche Urteil trifft aber im wesentlichen auch auf ein neueres Werk zu wie etwa TANG QING 1990 zu.

zum Christentum bekehrten, in der „fremden Religion“ nichts grundsätzlich Neues erblicken mußten. David K. Jordan hat unlängst aus anthropologischer Sicht auf weitere Charakteristika der Bekehrung von Chinesen zum Christentum aufmerksam gemacht: Die Bekehrung erfolge gleichsam auf Probe, die neuen Glaubensvorstellungen würden den bisherigen religiösen Konzepten und Praktiken additiv hinzugefügt, was um so leichter sei, als die Bekehrung zum Christentum von der Austauschbarkeit von Göttern innerhalb des chinesischen Pantheons profitiere (D.K. JORDAN 1993). Neuere Studien haben vor allem die Vielfalt und Komplexität der Bekehrungsmotive herausgestrichen (vgl. TIEDEMANN 2001, MÜHLHAHN 2000: 354-363).

Dieser Perspektivenwechsel ist durch eine zunehmende Anzahl von Studien über die Sinisierung bzw. Indigenisierung (*bensehua*, *bentuhua*) des Christentums weiter gefördert worden: Die Christianisierung von Chinesen als Prozeß kulturellen Wandels tritt dabei in den Hintergrund. Im Mittelpunkt steht die Entwicklung eines Christentums, das an die in China herrschenden kulturellen Rahmenbedingungen angepaßt ist. Ein einheitliches und klar umrissenes Konzept verbirgt sich dahinter jedoch nicht. Für Fairbank besteht die Sinisierung des Christentums aus drei Schritten: der Beteiligung einheimischen Personals am Missionsunternehmen, einer christlichen Terminologie, die Ausdrücke aus Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus entlehnte, sowie der graduellen Legalisierung bzw. Etablierung des Christentums (FAIRBANK 1974:8-11). Andere legen die Meßlatte weitaus weniger hoch und sehen bereits in der Schaffung einer indigenen Kirchenstruktur, die 1922 in der Gründung des National Christian Council (NCC) gipfelte, und in der verstärkten Berufung von Chinesen in Führungsämter den Tatbestand der Sinisierung gegeben. Wieder andere betrachten die Indigenisierung in erster Linie als ein theologisches Problem, etwa unter der Formel „Konfuzius plus Jesus“ und rücken die Indigenisierungsbewegung der 1920er Jahre ins Zentrum der Betrachtung (CHING 1990, XIU HAITAO 1996, BICKERS 1996).

Auch wenn es zweifellos richtig ist, den Bekehrungsmotiven der Chinesen großes Gewicht beizulegen, bleibt die Frage, ob die bislang aufgestellten Kriterien für den Indigenisierungsbegriff hinreichen und ob es überhaupt möglich ist, Christianisierung in China ganz ohne Rückgriff auf Konzepte des Kulturwandels befriedigend zu erklären. Dazu gehört auch eine Erörterung des Verhältnisses zwischen christlicher Religion und zentralen volksreligiösen Konzepten wie etwa dem Ahnenkult. Gerade im Umgang mit der Ahnenverehrung hat es aus christlicher Perspektive eine Reihe verschiedener Lösungsansätze gegeben, die von schlichter Ablehnung bis zu unterschiedlichen Kompromißformeln (Substitution, Christentum als Erfüllung des Ahnenkultes oder Akkomodation) reichen (H.N. SMITH 1989, vgl. LIN ZHIPING 1990 b:117 f.). Ebenso wäre die Indigenisierungstheologie der 1920er Jahre unter dem Gesichtspunkt des Kulturwandels zu überprüfen,

nachdem die bisherigen Studien gezeigt haben, daß es sich dabei um einen Kompromißversuch zwischen Christentum und ganz bestimmten Aspekten der chinesischen Kultur handelte, der von Theologen mit konfuzianischem Bildungshintergrund unternommen wurde (J. CHAO 1992, LIN HONGRONG 1995, vgl. So 1996:242 ff.).

Eng verbunden mit der Frage der Entstehung eines indigenen Christentums ist der Prozeß der Übergabe von Verantwortung an Chinesen innerhalb der Missionskirchen, der in der englischsprachigen Literatur in der Regel als „devolution“ bezeichnet wird. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, welche die zunehmende Beteiligung von Chinesen an Führungsaufgaben als weitgehend reibungslosen Vorgang darstellen (LODWICK 1990), haben die einschlägigen Studien die damit verbundenen Konflikte in erster Linie für die Seite der Missionare deutlich herausgearbeitet. Diese mißtrauten den Fähigkeiten der chinesischen Christen und des chinesischen Klerus zur Selbstverwaltung und fürchteten besonders doktrinäre Abweichungen einer unabhängigen chinesischen Kirche von dem Weg, den ihr die Mission vorgezeichnet hatte. Daher sind sich diese Studien darin einig, daß die Selbstverwaltung der chinesischen Kirche durch die nationalistische und antichristliche Bewegung der 1920er Jahre, in deren Folge viele westliche Missionare China verließen, einen bedeutenden Auftrieb erhielt und anderenfalls bedeutend langsamer vor sich gegangen wäre. Waren die chinesischen Mitarbeiter zuvor den Missionaren untergeordnet gewesen, so arbeiteten beide Gruppen jetzt gleichberechtigt zusammen. Die anderen Ziele der Devolution konnten allerdings nicht sofort verwirklicht werden. Zur Erreichung der finanziellen Selbstständigkeit und der Fähigkeit zur Selbstausbreitung benötigte die chinesische Kirche deutlich mehr Zeit (HEININGER 1982, KESSLER 1992, XU XIAOQUN 1992, BICKERS 1996).

4. Die Neubewertung des Christentums durch die chinesische Bevölkerung und die daraus resultierende antichristliche Bewegung gehören gleichzeitig in den Kontext der kulturellen und politischen Entwicklung Chinas im Zeichen des Nationalismus der 1920er Jahre und sind auch unter diesem Aspekt in mehreren Studien gründlich untersucht worden (YIP 1980, YE RENCHANG 1988, LUTZ 1988 a, ZHA SHIJIE 1993 b). Die geistigen und sozialen Wurzeln der Bewegung im Milieu der sich neu formierenden sozialen Gruppe der Intellektuellen wurden dabei ebenso aufgearbeitet wie die aus dem antichristlichen Protest resultierende Mobilisierung der Schüler- und Studentenschaft für die Ziele der Nationalpartei Guomindang (GMD) und der Kommunistischen Partei Chinas. Weniger eingehend, aber doch in Ansätzen erforscht sind die langfristigen Folgen der antichristlichen Bewegung, die zwar von der Guomindang nach deren Machtergreifung unterdrückt, deren Ziele aber gleichwohl von den neuen Machthabern übernommen wurden. Die Guomindang beharrte auf ihrer ideologischen Suprematie

bei gleichzeitiger Gewährung der Religionsfreiheit (YE RENCHANG 1988:100 f., ZHA SHIJIE 1993 d). Als wichtigstes Konfliktfeld erwies sich Ende der 1920er Jahre das Missionsschulwesen, da der Staat, sehr zum Unwillen der Missionare, auf der Registrierung der Missionsschulen beharrte. Diesen Konflikt beziehen einige Studien ein, ohne ihn allerdings in den weiteren Kontext der Expansion des Staates, der ideologischen Mobilisierung und der Modernisierungsanstrengungen einzubetten (KESSLER 1992:63-68, BICKERS 1996:225 f.). Dabei geht es im Kern um die außerordentlich wichtige Frage des Verhältnisses von ideologisch begründetem Einparteiensstaat und Kirche, die im demokratisierten Taiwan dieser Tage obsolet geworden zu sein scheint, in der Volksrepublik China jedoch im Endergebnis zu ähnlichen Regelungen geführt hat wie in den frühen Jahren der GMD-Herrschaft.

Theoretisch-methodologische Überlegungen

Die mit der Entdeckung und Eroberung Amerikas im 15. Jahrhundert einsetzende Missionsbewegung, die Christianisierung im Weltmaßstab betrieb, war zunächst integraler Bestandteil der europäischen Expansion, die zum Entstehen eines stark, wenn auch nicht ausschließlich europäisch geprägten Weltsystems führte. Diese Sichtweise ist allerdings nur die halbe Wahrheit. Denn wo auch immer katholische Missionsorden und – seit dem 18. Jahrhundert – protestantische Missionsgesellschaften ihre Evangelisierungstätigkeit aufnahmen, stießen sie auf komplexe kulturelle Verhältnisse, mit denen sie sich auseinandersetzen mußten. Wenn auch die Missionare den Anspruch erhoben, alle mit ihrer Tätigkeit verbundenen Wandlungsprozesse innerhalb der autochthonen Kulturen zu kontrollieren, so ist doch inzwischen eindrucksvoll nachgewiesen worden, daß dies keineswegs der Fall war und daß die Resultate der Missionierung wesentlich von den Missionierten mitbestimmt wurden.⁹

In der vorliegenden Studie untersuche ich am Beispiel der Basler Mission in China, wie im einzelnen die mit der Missionierung verbundenen kulturellen Wandlungsprozesse abliefen und wie sie sich auf das Verhältnis zwischen Missionaren und Hakka-Christen einerseits und zwischen Christentum und lokaler Gesellschaft andererseits auswirkten. Meine Arbeit ist dabei weder einem missionszentrierten Ansatz verpflichtet noch ausschließlich auf das indigene chinesische Christentum fokussiert. Vielmehr greife ich die Forderung des taiwanesischen Historikers Peter Chen-main Wang nach einem beide Seiten ausgewogen behandelnden Ansatz auf und versuche die von ihm aufgeworfenen Fragen zu beantworten,

⁹ Vgl. etwa die exemplarischen Fallstudien von Wendt 1997 und 1994.

„how a foreign religion was introduced into a Chinese context, how a foreign context influenced mission strategies, how Chinese converts faced their non-Christian countrymen, and how Chinese Christians tried to establish their own churches in China“ (P. WANG 2002:22).

Allerdings lege ich nicht den von Wang bevorzugten, aus der theologischen Diskussion stammenden Begriff der Kontextualisierung im Sinne einer „interaction between the Gospel and the Chinese context“ (ebd.) zugrunde, sondern beziehe mich auf einen neutraleren kulturwissenschaftlichen Ansatz. Ich fasse dabei die Evangelisierungstätigkeit der Basler Mission in China als Akkulturationsituation gemäß der klassischen Definition von Redfield, Linton und Herskovits aus dem Jahre 1936 auf:

„Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups“ (REDFIELD/LINTON/HERSKOVITS 1936:149).

Diese Definition setzt einen umfassenden Kulturbegriff voraus, der die Menschheit in unterschiedliche, verhältnismäßig abgeschlossene kulturelle Entitäten unterteilt: Kultur steht gegen Kultur (GOTTER 2000:376 f.). Im folgenden soll unter Kultur – im Anschluß an einen auf Pierre Bourdieu zurückgehenden breiten Kulturbegriff (vgl. LEUTNER/MÜHLHAHN 2001 b:11, WEHLER 1998:17-26) – die Gesamtheit aller kognitiven Strukturen, normativen Vorstellungen und gesellschaftlich relevanten Praktiken einer Entität unter Einschluß von Religion, Wirtschaft und Politik verstanden werden; gegebenenfalls auch (qua Synekdoche) die Entität selbst.

Akkulturation ist demnach eine spezifische Form des Kulturwandels in einer kulturellen Kontaktsituation (KLIEM 1974:4 f.). Dabei kommt es nach Redfield, Linton und Herskovits (1936:149) zum Austausch einzelner Bestandteile („traits“). Es wird also nicht das gesamte kulturelle Repertoire ausgewechselt, wohl aber verändert sich durch den Wechsel bestimmter Eigenschaften dessen Gesamtmuster („pattern“) (vgl. auch BOLZ 1999). Diese Auffassung läßt offen, ob unter Akkulturation ausschließlich die freiwillige oder unter Zwang erfolgte Übertragung und gegebenenfalls Anpassung bestimmter kultureller Eigenschaften aus einer gebenden Gruppe in eine empfangende zu verstehen ist oder ob neue kulturelle Eigenschaften auch als Reaktion auf die Kontaktsituation von einer der beteiligten Gruppen eigenständig entwickelt werden können. In diesem Sinne läßt sich auch der Widerstand gegen eine als feindlich empfundene Kontaktgruppe als Produkt eines Akkulturationsprozesses begreifen, sofern am Ende Veränderungen im

ursprünglichen kulturellen Muster stehen.¹⁰ Ebenso verzichtet die Definition auf eine Festlegung, welche der beteiligten Kontaktgruppen sich dabei verändert: Der Wandel kann sich auf jeweils eine von ihnen beschränken, aber auch beide erfassen. Bei direkter persönlicher Interaktion, wie sie für die christliche Mission typisch ist, stellen Veränderungen bei allen beteiligten Akteuren wohl den Normalfall dar. Der Missionar löste in China nicht nur Wandlungsprozesse aus, sondern machte auch selber solche durch; er wurde, mit einem Wort von Paul Cohen, zu einem hybriden „Westerner-in-China“ (P. COHEN 1984:13).

Da Akkulturationsprozesse die kulturelle Verschiedenheit der an ihnen beteiligten Gruppen voraussetzen, kommt in ihrem Verlauf eine Dimension zum Tragen, die seit einigen Jahren in die Analyse interkultureller Kontakte einbezogen wird: das Konzept der kulturellen Grenze (vgl. OSTERHAMMEL 1995, SIMANOWSKI 1998). Gemeint ist damit eine kulturelle Verschiedenheit bzw. Fremdheit zwischen zwei miteinander im Kontakt stehenden Entitäten, die in der Regel nicht nur auf objektivierbarer, also nur in der Analyse eines außenstehenden Beobachters wahrgenommener kultureller Verschiedenheit beruht, sondern in der Regel auch den Angehörigen beider Entitäten subjektiv bewußt ist und von einer oder beiden Seiten auch explizit artikuliert werden kann.¹¹ Diese nehmen vor dem Hintergrund ihrer Wahrnehmungen eine Bestimmung vor, wer diesseits und wer jenseits der kulturellen Grenze steht. Das Ergebnis dieser Bestimmung hat für die Angehörigen der beteiligten Entitäten unter Umständen gravierende praktische Konsequenzen, da es einerseits den Einschluß bestimmter Personen und Personengruppen und die Gewährung von Rechten und Vorteilen, umgekehrt aber deren Ausschluß und die Verweigerung der entsprechenden Rechte und Vorteile nach sich ziehen kann. Die kulturelle Fremdheit war im Verlauf der europäischen Expansion –

¹⁰ Während die Definition von REDFIELD/LINTON /HERSKOVITS 1936:149, die Frage der Übertragung offenläßt, scheint der ebd. 150 ff. beigefügte Fragenkatalog davon auszugehen, daß es sich stets um Übertragungen handelt, die entweder von der gebenden Gruppe ausdrücklich angeboten („presented“) oder von der empfangenden Gruppe aus eigenem Antrieb ausgewählt („selected“) werden. Die Ablehnung einzelner angebotener kultureller Eigenschaften durch die empfangende Gruppe ist demnach Bestandteil des Akkulturationsprozesses. Hingegen wird unter „reaction“ die Entstehung von „contra-acculturative movements“ verstanden, die u.a. aufgrund von unvorhergesehenen Folgen der Übernahme fremder Eigenschaften erfolgen kann; diese „reaction“ wird bereits zu den Folgen der Akkulturation gerechnet. Demgegenüber weist GOTTER (2000:390) darauf hin, daß auch der konfliktthafte „Kulturzusammenstoß“ Veränderungen auf beiden Seiten hervorrufen kann.

¹¹ Ich verwende die Begriffe „objektiv“ und „subjektiv“ o.ä., um die unterschiedlichen Perspektiven des Wissenschaftlers und der historischen Akteure auf den Gegenstand historischer Forschung zu kennzeichnen. Ich möchte ausdrücklich betonen, daß ich weder an eine eindeutige wissenschaftliche Objektivität glaube noch der Auffassung bin, daß sich die Perspektive der historischen Subjekte unmittelbar und ohne eine hermeneutische Operation rekonstruieren ließe.

und damit auch der neuzeitlichen Missionsgeschichte – zweifellos besonders ausgeprägt, da hier immer wieder Erstkontakte geknüpft wurden. Allerdings wich diese recht eindeutige kognitive Fremdheit (das Fremde ist das Unbekannte) einer normativen Fremdheit (das Fremde als das Verschiedene, Andersartige)¹², die infolge fortgesetzter Interaktion zwischen den kulturell verschiedenen Gruppen und den damit verbundenen Wandlungsprozessen eine Grenzziehung immer schwieriger, ja unter Umständen sogar beliebig machte. Verschiedenheit hinsichtlich Sprache, Religion, Brauchtum, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung oder politischem System mochten als Abgrenzungskriterien eine Rolle spielen. Stets aber kam das subjektive Moment von Eigen- und Fremdzuschreibung hinzu: Man sah die Differenz, wo man sie sehen wollte. In der Tat sind kulturelle Grenzen weder einfach gegeben, noch führt objektive Angleichung ohne weiteres zu ihrem Verschwinden. Vielmehr werden sie im Verlauf des historischen Prozesses immer wieder neu gezogen. Deshalb kann es auch bei langem und intensivem kulturellen Kontakt und starken Interdependenzen zwischen den Kontaktgruppen immer wieder zu Abgrenzungserscheinungen kommen.

Im Zusammenhang damit ist ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt in den Blick zu nehmen: Obwohl beide Kontaktgruppen im Sinne des oben genannten weiten Kulturbegriffs als inklusionistische Systeme erscheinen, sind sie inhomogene Einheiten mit starker Binnendifferenzierung. Die jeweils maßgebende Kultur bestimmt zwar weitgehend das Verhalten ihrer Mitglieder in der kulturellen Kontaktsituation, determiniert es aber nicht in dem Sinne, daß keine Handlungsspielräume mehr zur Verfügung stünden (vgl. GABBERT 1995). Weil die soziale Ausdifferenzierung wesentlich zur Inhomogenität von Kulturen beiträgt, hat es m.E. auch keinen Sinn, die Konzepte „Kultur“ und „Gesellschaft“ gegeneinander auszuspielen (vgl. GOTTER 2000:383 f., MINTZEL 1993:171). Ich verwende daher im folgenden beide Begriffe als komplementär. Dabei bezeichnet „Gesellschaft“ die Tatsache, daß zwischen den Mitgliedern einer Entität eine in der Regel hierarchisch strukturierte soziale Interaktion stattfindet, während „Kultur“ im oben beschriebenen Sinne die Gesamtheit aller Sinnbezüge, Symbole, Praktiken usw. bedeutet, die der Entität ihren Zusammenhalt verleihen. Das Konzept der Gesellschaft ist also tendenziell objektivistisch, indem es die Perspektive des Forschers als eines außenstehenden Beobachters in den Vordergrund rückt, das der Kultur – obwohl gleichfalls eine analytische Kategorie – tendenziell subjektivistisch, da es von der Perspektive der Mitglieder einer bestimmten Entität ausgeht.

¹² Die Terminologie übernehme ich von SIMANOWSKI 1998:46; vgl. auch GOTTER 2000:387. Allerdings scheint mir der Hinweis nötig, daß der Begriff der „normativen Fremdheit“ sich nicht einfach auf die Verschiedenheit von Normensystemen beziehen kann, sondern die Bewertung von und den Umgang mit kulturellen Praktiken der jeweils anderen Seite einschließt.

Die von mir in diesem Sinne vorgeschlagene Verbindung des „klassischen“ Akkulturationskonzepts von Redfield, Linton und Herskovits mit dem Konzept der kulturellen Grenze bietet für die Untersuchung der Tätigkeit einer Missionsgesellschaft im Rahmen einer indigenen Lokalgesellschaft eine Reihe methodischer Vorteile. Erstens macht sie es möglich, eine Reziprozität der Akkulturationsvorgänge anzunehmen, von der sich die Akkulturationsforschung zwischenzeitlich (und meines Erachtens ohne zwingenden Grund) mehr oder weniger vollständig verabschiedet hatte: Zahlreiche Studien erblickten in der Akkulturation die einseitige Angleichung einer unterlegenen an eine dominante Gruppe (BERRY 1981:10, GRÄF 1990:20 f.; vgl. aber ROBINSON 1992:18). Eine Rückbesinnung auf das ursprüngliche Konzept von 1936 gewinnt nicht nur die reziproke Dynamik zurück, sondern nimmt die Selektivität der Übernahmeprozesse als Normalfall an, ohne die Möglichkeit von Totalübernahmen völlig auszuschließen. Dadurch wird also gerade *nicht* einer Assimilierung von außereuropäischen Kulturen an die dominante euro-amerikanische Kultur das Wort geredet, wie viele Kritiker dem Akkulturationskonzept unterstellt haben (vgl. BOLZ 1999).

Zweitens setzt sich eine Verbindung von Akkulturation und kultureller Grenze von hergebrachten Konzepten des Kulturkontakts ab, wie sie in den letzten drei Jahrzehnten verschiedentlich entwickelt worden sind. Lange Zeit war dabei das Konzept des Schweizer Historikers Urs Bitterli (1986:17-54) maßgeblich, der drei Grundformen des Kulturkontakts unterscheidet: die flüchtige Kulturberührung, den konflikthaften Kulturzusammenstoß und die friedliche Kulturbeziehung, die wiederum (von Bitterli allerdings nur skizzenhaft umrissene) Akkulturationsprozesse zur Folge haben kann. Dieses relativ simple Modell ist knapp ein Jahrzehnt später von Jürgen Osterhammel (1995) bedeutend erweitert worden. Osterhammel will durch Einbeziehung von Abgrenzungspraktiken, Kontaktsituationen und Reflexionsformen kultureller Abgrenzung ein dreidimensionales Untersuchungsfeld schaffen. Er unterscheidet dabei sechs Grundtypen kulturellen Grenzverhaltens: Inklusion (oder Integration), Akkomodation, Assimilierung, Exklusion, Segregation und Extermination. In Anlehnung an dieses Modell haben Mechthild Leutner und Klaus Mühlhahn (2001 b) eine ganz ähnliche, wenn auch weniger umfangreiche Typologie interkultureller Handlungsmuster entwickelt. Sie unterscheiden zwischen Indigenisierung, Akkomodation, Exklusion und Resistenz. All diesen Modellen ist gemeinsam, daß sie primär auf die *Struktur* interkultureller Kontakte zielen, diese aber keineswegs eindeutig von Phänomenen kulturellen Wandels abgrenzen: So beschreiben die Begriffe „Assimilation“, „Indigenisierung“ und „Akkulturation“ – die bei Bitterli auch noch völlig unglücklich allein unter die friedliche Kulturbeziehung subsumiert wird – und (mit einiger Einschränkung) „Akkomodation“ tatsächlich Wandlungsprozesse im kulturellen Repertoire, während alle übrigen Begriffe lediglich eine Handlungsdimension

aufweisen. Zudem ist es nicht unbedingt hilfreich, wenn durch kulturelle Kontakte ausgelöste Prozesse in als einander offensichtlich ausschließend gedachte Kategorien eingeordnet werden. Kann nicht z.B. die Übernahme von Teilen eines fremdkulturellen Repertoires auch ein Akt der Resistenz sein? Demgegenüber bietet ein auf die klassische Definition von Redfield, Linton und Herskovits gestütztes Akkulturationskonzept ein sehr viel feineres, auch für mikrohistorische Untersuchungen geeignetes Instrumentarium zur Analyse von Wandlungsprozessen in kulturellen Kontaktsituationen (vgl. auch GOTTER 2000:389-392).¹³

Drittens bezieht die von mir vorgeschlagene Verknüpfung von Akkulturation und kulturellen Grenzziehungen das Grenzverhalten der an der kulturellen Kontaktsituation beteiligten Entitäten bewußt mit in die Analyse ein, indem sie die durch die Wandlungsprozesse ausgelösten Veränderungen im Verhältnis der jeweiligen Gruppen zueinander verfolgt. Dabei versucht sie auch die Binnendifferenzierung der kulturellen Entitäten zu berücksichtigen.

Vor diesem Hintergrund sollen zur Einführung in den Untersuchungsgegenstand dieser Studie einige allgemeine Aussagen hinsichtlich der Ausgangsbedingungen und Resultate des Aufeinandertreffens von Basler Missionaren und Hakka-Chinesen getroffen werden. Was die Ausgangsbedingungen von Akkulturationsprozessen betrifft, so sind hauptsächlich fünf Faktoren in den Blick zu nehmen: die Art und Weise, wie die Akkulturationssituation zustande kommt (freiwillig oder unfreiwillig); die Größenverhältnisse der Kontaktgruppen; die Verteilung der Machtverhältnisse; die jeweiligen Identitätsvorstellungen sowie die gesellschaftliche Position bzw. soziale Binnendifferenzierung der beteiligten Kontaktgruppen (REINHARD 1976:585-589, vgl. neuerdings auch OSTERHAMMEL 1995:122).

1. Die Akkulturationssituation wurde einseitig von der Basler Mission geschaffen. Diese zielte dabei von vornherein auf eine Veränderung im „kulturelle[n] Kernbereich der Religion“ (REINHARD 1976:536) bei den Hakka, obwohl sich aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur pietistisch-evangelikalen Richtung der protestantischen Missionsbewegung keiner ihrer Vertreter subjektiv als Kulturträger empfand. Im Gegenteil kultivierten die Basler Missionare ganz bewußt einen Gegensatz zu den liberalen Missionsgesellschaften, die „Kulturmission“ betrieben, d.h. das Christentum mit der abendländischen Zivilisation identifizierten und es durch Vermittlung europäischer Wissenschaft und „Gesittung“, zum Teil auch durch soziale und karitative Projekte und unter nationalen Vorzeichen zu verbreiten suchten.¹⁴ In ihren eigenen Augen verkündigten die Basler Missionare ein bibli-

¹³ Ironischerweise haben aber schon REDFIELD/LINTON /HERSKOVITS (1936:152) selbst die in ihrer Definition angelegte Flexibilität wieder zurückgenommen, indem sie die Resultate der Akkulturation mit seltsamer Starrheit auf die Formeln „acceptance“, „adaptation“ und „reaction“ reduzierten.

¹⁴ KLEIN 1998:135 f. Zum Spektrum der deutschen Missionsbewegung vgl. RENNSTICH 2000:308;

ches, universal gültiges und kulturunabhängiges Evangelium, dem alle andere kulturellen Aktivitäten – etwa im Gesundheits- und Schulwesen – als strategische Hilfsmittel von sekundärer Bedeutung zugeordnet wurden. In der objektivierenden Analyse hingegen erweist sich ihr Konzept des Christentums stark an die kulturellen Prämissen des pietistischen Milieus in Südwestdeutschland gebunden, woher die Mehrheit der Missionare und auch ein Teil der heimatlichen Missionsleitung stammten. Aus der Verbindung von biblischer Orientierung mit milieuhängigen Wertvorstellungen und sozialen Praktiken ergab sich ein Christentum spezifischer Prägung. Mit dieser Ausformung des Christentums konfrontierten die Basler Missionare die Hakka-Bevölkerung, die auf die Kontaktsituation nicht eingerichtet war, geschweige denn darum gebeten hatte. Zwar übten die Missionare keinerlei Bekehrungszwang aus, sondern unterbreiteten das Christentum als Angebot; dennoch ist offensichtlich, daß die Kontaktsituation einseitig zustande kam. Dies heißt jedoch nicht, daß man sie auf ein einseitiges Aktions-Reaktions-Schema reduzieren könnte, bei dem die Missionare die Akteure waren und den Hakka nur die Rolle des passiven Rezipienten blieb.¹⁵ Je länger der Kontakt andauerte, um so mehr kam es zu einer veritablen Interaktion zwischen den Missionaren und der lokalen Hakka-Gesellschaft.

2. Die Größenverhältnisse der beteiligten Kontaktgruppen waren von einer extremen Ungleichheit. Die Basler Mission begann ihre Arbeit in Nordostguangdong mit einer Handvoll Missionare und hatte zu ihren besten Zeiten rund 75 europäische Angestellte (fast ausschließlich Deutsche und Schweizer) in China stationiert – deren Ehefrauen bereits mit eingerechnet. Hinzu kamen mehr als 200 chinesische Mitarbeiter (Stauffer 1922:164 f.). Die wenigen tausend Basler Christen waren unter einer Bevölkerung, die um 1920 auf mehr als 4,5 Millionen geschätzt wurde (ebd.:XXIV f.), eine *quantité négligeable*, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß neben der Basler Mission auch noch andere Missionsgesellschaften dieses Gebiet betreuten.¹⁶ Möglicherweise wäre das Ergebnis des Akkulturationsvorgangs bei einer größeren zahlenmäßigen Stärke der Mission ein anderes gewesen, doch muß man auch beachten, daß die sozialen und kulturellen Auswirkungen der Missionstätigkeit in keinem Verhältnis zur geringen Anzahl der Missionare standen.

3. Dies war teilweise darauf zurückzuführen, daß die Verteilung der Machtver-

BALLIN 1999:86-91; BESIER 1992:243; zur deutschen liberalen „Kulturmission“ auch GRÜNDER 1980:522 f.

¹⁵ Zur Kritik dieses „impact-response“-Modells, das als generalisierendes Erklärungsmuster die westliche Chinawissenschaft lange Zeit dominierte, vgl. P. COHEN 1984:9-55.

¹⁶ Auf protestantischer Seite waren dies die Berliner Missionsgesellschaft (seit 1882) und die American Baptist Foreign Mission Society (North) (seit Anfang der 1890er Jahre). Hinzu kamen die katholische Mission und nach 1900 die Adventisten des Siebten Tages.

hältnisse vor Ort eindeutig die Mission begünstigte. Die ungleichen Verträge legalisierten den Aufenthalt der Missionare im Landesinneren. Daneben kamen die Missionare auch in den Genuß von Privilegien, die China unter dem Druck der westlichen Großmächte allen Bürgern der westlichen Vertragsmächte zugestehen mußte: allen voran das der Exterritorialität und der Konsulargerichtsbarkeit, das die Ausländer der westlichen Vertragsmächte der chinesischen Gerichtsbarkeit entzog und sie allein der Rechtsprechung ihrer Konsuln unterstellte. Die aggressive Politik der europäischen Großmächte (seit den 1890er Jahren auch des Deutschen Reiches) sowie der USA erleichterte es den Missionaren, in Konfliktfällen auf lokaler Ebene die diplomatische und gegebenenfalls sogar militärische Unterstützung von Repräsentanten ihrer Heimatländer zu mobilisieren und damit ihre Interessen gegen die einheimische Bevölkerung und die lokale Beamtenschaft durchzusetzen. Auch wenn die Basler Missionare ebenso wenig wie Vertreter anderer protestantischer Missionsgesellschaften und katholischer Missionsorden Gewalt als direktes Mittel von Bekehrung und Kulturveränderung einsetzten, so war der von ihnen initiierte Akkulturationsprozeß eindeutig machtgestützt. Dies galt auch für die Verhältnisse innerhalb der christlichen Gemeinden der Basler Mission, bei denen die Führungsrolle der Missionare – in der Terminologie von Max Weber (1980:122-180) – durch eine Mischung aus Elementen rational/bürokratischer und charismatischer, mit Einschränkungen auch traditionaler Herrschaft aufrechterhalten wurde.¹⁷

4. Die eigentliche kulturelle Grenzsituation wurde entscheidend durch Identitätsvorstellungen der Kontaktgruppen und die sich daraus ergebende Differenzwahrnehmung beeinflusst. Zwar huldigten besonders die deutschen Angehörigen der Basler Mission zeitweilig einem vehementen Nationalismus. Während des Ersten Weltkriegs nahmen sie vorbehaltlos Partei für das Deutsche Reich und machten aus ihrer maßlosen Empörung über die alliierte, vor allem britische Propaganda keinen Hehl. Diese Einstellung teilten sie mit der Mehrheit ihrer Landsleute. Gleichwohl bezogen praktisch alle Basler Missionare ihre Identität primär aus ihrer Religion. Dabei war die Bezeichnung „Christ“ für sie ein Prädikat, das sie längst nicht allen zugestehen mochten. „Christen“ waren für sie zunächst die Anhänger des südwestdeutschen Pietismus und der verwandten Erweckungsbewegungen in Deutschland, Westeuropa und Nordamerika. Aber schon gegenüber manchen protestantischen Gemeinschaften wie etwa den Baptisten und noch mehr den Adventisten hegten sie erhebliche Vorbehalte. Noch mißtrauischer

¹⁷ M. WEBER 1980:124 weist darauf hin, daß keiner dieser drei „reinen Typen legitimer Herrschaft“ historisch wirklich „rein“ vorkommt. Gleichzeitig benennt er als Vorteil seiner soziologischen Typologie für die empirische historische Arbeit, daß sie im Einzelfall angeben könne, *was* an einer Herrschaft charismatisch, bürokratisch etc. sei. Ganz in diesem Sinne wird die Webersche Terminologie in der vorliegenden Studie verwendet.

begegneten sie allen Christen, die nicht von einer individuellen Frömmigkeit nach pietistischem Verständnis durchdrungen, sondern kirchlich orientiert waren oder gar als bloße „Namenchristen“ nur noch formal der Kirche angehörten. Obwohl die Basler Missionare gelegentlich die Vorstellung eines christlichen Abendlandes beschworen, waren sie sich doch darüber im klaren, daß davon im Zeitalter naturwissenschaftlicher Theorien und säkularer Ideologien wie Darwinismus, Liberalismus und Sozialismus nur noch bedingt die Rede sein konnte. Diese als entchristlichend empfundenen Kräfte waren für sie der Feind Nummer Eins, der das Christentum in seiner angestammten Heimat bedrohte. Demgegenüber stand die Bevölkerung der Missionsgebiete, darunter auch die Hakka in Nordostguangdong, in der Vorstellung der Basler Missionare zwar ebenfalls im Dienst böser, widergöttlicher Mächte. Man konnte aber immerhin zur Entschuldigung ins Feld führen, daß sie das Christentum bislang nicht gekannt hatten. Sie waren schlecht, aber man konnte ihnen helfen. Die Aufgabe der Missionare bestand darin, diese Leute aus ihrer Unwissenheit zu reißen, zu christianisieren und dadurch zu retten. Dies schloß die Einführung christlicher Sitten, aber – jedenfalls was die Basler Chinamission betrifft – nicht notwendigerweise die Zivilisierung der „Heiden“ ein. Daneben mußte man dafür Sorge tragen, daß sie mit dem europäischen Atheismus nicht in Berührung kamen.

Noch komplexer waren die Identitätsvorstellungen der Hakka-Bevölkerung Nordostguangdong. Bis weit ins 20. Jahrhundert definierte sich der einzelne Hakka in erster Linie als Angehöriger eines lokalen Sozialverbandes, der entweder auf agnatischer Abstammung beruhte (Lineage) oder territorial definiert war (Dorf). Eine übergreifende Identität der Hakka (die auch in anderen chinesischen Provinzen und auf Taiwan siedeln) bildete sich in Guangdong erst nach 1900 heraus. Vor der Jahrhundertwende war die Vorstellung, man unterscheide sich von anderen südchinesischen Volksgruppen wie den Kantonesen oder Fukienesen vor allem aufgrund des unterschiedlichen Dialekts, besonders an den Siedlungsgrenzen zwischen diesen Gruppen verbreitet.¹⁸ Bestimmte Hakka-Stereotypen haben erst im 20. Jahrhundert Verbreitung gefunden: Stigmatisierung durch andere chinesische Gruppen, Armut, Gelehrsamkeit, starke Frauen, militärische Tüchtigkeit und Offenheit für alles Neue. Aus diesen Stereotypen ist in der Forschung gelegentlich eine besondere Affinität der Hakka zum Christentum abgeleitet worden.¹⁹

¹⁸ Das in jüngster Zeit kontrovers diskutierte Phänomen der Hakka-Ethnizität soll in dieser Studie nicht näher erörtert werden. Zur Einführung in die Problematik vgl. LUO XIANGLIN 1992 [1933], CONSTABLE 1996, LEONG 1998 [1997], LAU/CHOW 2001.

¹⁹ Ein sehr unkritisch referierter Katalog solcher Stereotypen bei MOSER 1985:240-249, der immerhin die Existenz von Hakka-Stereotypen einräumt, und vor allem bei ERBAUGH 1992: 949-953. In einer aktualisierten Version ihres Artikels diskutiert Erbaugh die gleichen

Im 19. Jahrhundert erfolgte die Abgrenzung von den Missionaren allerdings nicht aufgrund der Tatsache, daß sie nicht in die lokalen Sozialverbände integriert waren. Dies trifft ebenso auf die lokalen Beamten zu, die vor 1911 stets aus anderen Provinzen kamen. Während aber die Beamten in das kulturelle Bezugssystem der lokalen Bevölkerung integriert waren, galt dies nicht für die Missionare mit ihrem fremdartigen Aussehen, der als merkwürdig empfundenen westlichen Kleidung und ihren hörbaren sprachlichen Defiziten – sie waren, mit einem Wort, in den Augen der einheimischen Bevölkerung „fremde Teufel“, Barbaren aus den Westländern. In dieser Hinsicht teilten die Hakka zunächst einmal die ethnozentrische Perspektive, welche die Chinesen vom höchsten Beamten bis zum einfachen Bauern einnahmen (vgl. C.T. SMITH 1985:172). Als Fremder rief der Missionar bei der lokalen Bevölkerung zunächst eine eigentümliche Mischung aus Neugier und Ablehnung hervor, die sich nur durch dauerhaften Kontakt abbauen ließ.

5. Die Akkulturationsituation wurde gleichzeitig durch die sozialen Verhältnisse beider Gruppen wesentlich mitbestimmt. Was die Basler Mission betrifft, so wurde bereits auf den Zusammenhang zwischen der sozialen Herkunft der Missionare und ihrer Arbeitsweise hingewiesen: Selber bäuerlicher und kleinbürgerlicher Herkunft und in der Regel in ländlicher Umgebung aufgewachsen, wählten sie ihr Arbeitsgebiet vorwiegend in Agrarregionen mit vorwiegend bäuerlicher Bevölkerung. Dieser Zusammenhang blieb auch manchen Basler Missionaren nicht verborgen: 1911 beklagte Heinrich Gieß, der selbst ursprünglich Bauer gewesen war, selbstkritisch die niedrige soziale Stellung und die geringe Bildung der Missionare, in denen er ein Hindernis für den Umgang mit den Vertretern der höheren sozialen Schichten ihres Arbeitsgebiets erblickte.²⁰

Gleichzeitig war die Basler Mission ein komplexer, hierarchisch gegliederter Organismus, der auf einer sozialen Zweiteilung zwischen den großbürgerlichen Mitgliedern der Heimatleitung in Basel und den Missionaren aufbaute. Der Versuch, die verbindlichen Werte dieser Organisation durch ein System von Regeln und Kontrollen aufrechtzuerhalten, produzierte ständige interne Konflikte. Ebenso befand sich die Gesellschaft Nordostguangdongs in einem permanenten Konfliktzustand, da sich die einzelnen lokalen Gemeinschaften – Lineages, Dörfer, Dorfallianzen – in unausgesetztem Wettbewerb miteinander befanden und sich die Spannungen regelmäßig in gewalttätigen Auseinandersetzungen entluden. Gleichzeitig bestand innerhalb dieser Gemeinschaften eine ebenfalls konfliktrichtige soziale Stratifikation. Allerdings wurden interne Spannungen weitaus seltener offen ausgetragen als externe Fehden.

Phänomene sehr viel vorsichtiger; vgl. dies. 1996:208-213. Zum Verhältnis der Hakka zum Christentum vgl. Kap. 3.2.

²⁰ BM/A BV PF 1228: Gieß, HJB, Jiayingzhou 25.7.1911, Abschrift vom 12.9.1923.

Was die Resultate der von der Basler Mission initiierten Akkulturationsituation betrifft, so ist zu berücksichtigen, daß diese durch drei zusätzliche Faktoren noch verkompliziert wurde.

1. Die kulturelle Grenze war keine klar gezeichnete Linie, sondern ein diffuser Raum. Sie verlief nur anfangs eindeutig zwischen den Basler Missionaren und den Angehörigen der lokalen Gesellschaft Nordostguangdongs. Durch den Übertritt von einzelnen Personen zum Christentum und ihre Konzentration in christlichen Gemeinden verlor die Grenze jedoch an Schärfe. Kulturell standen die Christen in der Mitte zwischen den Missionaren und der lokalen Hakka-Gesellschaft, so daß sich im Grunde eine doppelte Konstellation ergab: Zum einen ergaben sich Akkulturationsprozesse zwischen den Christen und den einheimischen Mitarbeitern der Mission auf der einen sowie den Missionaren und der über diesen stehenden Autorität der Missionsleitung auf der anderen Seite. Diese Prozesse liefen bei Christen und einheimischen Helfern mit unterschiedlicher Intensität ab und waren zudem noch von unterschiedlichen individuellen Dispositionen geprägt, so daß die Christen ebenfalls keine homogene Gruppe darstellten und in unterschiedlichem Maße ihrer angestammten Kultur verhaftet waren. Hieraus ergaben sich mehr oder weniger heftige Konflikte mit den Missionaren. Zum anderen führte die Verbindung der Christen mit der Mission jedoch dazu, daß sich eine weitere, noch weitaus konflikträchtigere Grenzlinie zwischen Christentum (d.h. Christen und Missionaren zusammen) und der lokalen Gesellschaft herausbildete, die auf die Existenz einer solchen gesellschaftlichen Sondergruppe nicht vorbereitet war. Vor dem Hintergrund der ungleichen Machtverhältnisse stellte sich somit die Frage, ob und auf welche Weise ein Arrangement erzielt werden konnte. Daß beide Prozesse gleichzeitig abliefen, führte zu einer höchst komplexen Konstellation.

2. Die Kontaktsituation zwischen Basler Missionaren und der lokalen Gesellschaft Nordostguangdongs war keine isolierte Angelegenheit. Zum einen war sie Teil einer breiten internationalen Kampagne zur Christianisierung Chinas und damit einer weltweiten Missionsbewegung. Zum anderen stand sie, auch wenn die Basler Missionare viele Neuerungen der modernen europäischen Kultur ablehnten, im Zusammenhang mit jenem unter westlicher Beteiligung vollzogenen Kulturwandel in China, für den sich trotz aller theoretischen Fallstricke nach wie vor keine bessere Bezeichnung finden läßt als „Modernisierung“. Tatsächlich hat die Modernisierungstheorie viel vom Glanz früherer Tage verloren, als sie, gleichsam als theoretische Zauberformel, eine weltweit konvergente gesellschaftliche Entwicklung postulierte. In ideologisch-normativer Hinsicht ist sie kritisiert worden, weil sie in Europa abgelaufene Prozesse ganz selbstverständlich auf andere Kulturen wie China übertrage und damit zum Maßstab und Kriterium von deren Entwicklung erhebe. Modernisierung werde mit Verwestlichung gleich-

gesetzt – was letztlich auf den Vorwurf hinausläuft, daß unter dem Deckmantel eines objektivierenden theoretischen Entwurfs die Dominanz der eigenen Kultur normativ überhöht worden sei (MÜHLHAHN 1998:25-28, LEUTNER 1996:447 ff.). Allerdings beruht diese Kritik auf einem Mißverständnis, indem sie von Modernisierungstheorie spricht, aber eine „optimistische Theorie der Moderne“ meint (MERGEL 1997:229). Gewichtiger sind m.E. Einwände gegen den heuristischen Wert der Modernisierungstheorie, die eine lineare, irreversible und konvergente Entwicklung in allen Sektoren eines sozialen Systems annimmt und dabei von einer grundlegenden Dichotomie zwischen Tradition und Moderne ausgeht. Zwar vermag die Modernisierungstheorie auf einem hohen und abstrakten Niveau, einer Makroebene, Wandlungen zu konstatieren. Sie kann jedoch nicht im einzelnen beschreiben, wie sich dieser Wandel vollzogen hat, wer die Agenten des Wandels im einzelnen waren und ob es Rückwirkungen auf diese gegeben hat. Ferner neigt sie dazu, Widerstände und Brüche sowie alle Phänomene zu ignorieren, die sich nicht in die Vorstellung einer linearen, progressiven Entwicklung fügen. Sie nimmt einen grundlegenden Widerspruch zwischen Tradition und Moderne an und beschreibt deshalb in ihrer klassischen Ausprägung keine Wandlungsprozesse, sondern konstatiert lediglich die Existenz streng voneinander geschiedener Aggregatzustände.

Was schon im europäischen Rahmen Schwierigkeiten bereitet, wird vollends zum Problem, wenn diese Theorie auf eine Gesellschaft mit anderen kulturellen Voraussetzungen, etwa die chinesische, übertragen wird. Ein solcher Ansatz gerät zwangsläufig in die Gefahr, die Rolle des „Westens“ für die neuere Entwicklung Chinas überzubetonen (MERGEL 1997:214-220, OSTERHAMMEL 1984:55-60, vgl. auch P. COHEN 1984).

Eine gangbare Lösung, die hier freilich nur skizziert werden kann, besteht darin, die Modernisierung Chinas ebenfalls als Akkulturationsprozeß aufzufassen.²¹ Daß sich das Reich der Mitte bestimmte kulturelle Eigenschaften („traits“) des Westens aneignete und sich dadurch sein kulturelles Gesamtsystem veränderte, steht außer Frage. Ebenso klar ist, daß die Übernahme in vielen Fällen unter dem gezielten politischen Druck der Westmächte erfolgte. Die chinesische Seite reagierte jedoch nicht bloß wie ein dressierter Affe auf das gewaltsam unterbreitete Modernisierungsangebot des Westens, sondern sie selektierte einzelne Bestandteile gemäß ihren eigenen, freilich nicht immer bewußt artikulierten Bedürfnissen. Selbst die Befürworter einer „totalen Verwestlichung“ in den 1920er und 1930er Jahren hatten dabei nicht die gesamte westliche Kultur im Blick, sondern nur einen bestimmten Ausschnitt: Sie wollten, daß China die Wissenschaft und De-

²¹ Diesen Zusammenhang deutet auch der Untertitel von RADTKE/SAICH (Hgg.) 1993 an. Allerdings findet in diesem Sammelband an keiner Stelle eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Konzept der Akkulturation statt; vgl. bes. die Einleitung von Radtke.

mokratie des Westens übernahm, aber beispielsweise nicht seine Religion (vgl. P. COHEN 1984:13). Anstatt eine umfassende Modernisierung zu postulieren, scheint es mir daher sinnvoller, einzelne Sektoren zu benennen, in denen Modernisierung stattfand. Eine erste Orientierung bietet der von Jürgen Osterhammel aufgestellte Katalog, der die wichtigsten Bereiche wie folgt auflistet:

„wirtschaftliches Wachstum, die Herausbildung moderner ‚Erwerbsklassen‘ [...], die Rationalisierung einzelner Teilbereiche von Staatlichkeit wie Militär, Polizei und Finanzverwaltung, die zunehmende Verbreitung schriftlicher Rechtsnormen, Alphabetisierung und ein allgemeines Pflichtschulwesen, die Verbesserung der rechtlichen und faktischen Stellung von Frauen, die Etablierung staatlicher Wohlfahrtseinrichtungen, die Verdichtung des Verkehrs und der Ausbau der sonstigen Infrastruktur, die Verbreitung nationaler Massenmedien, die Übernahme westlichen Konsumverhaltens, und so weiter“ (OSTERHAMMEL 1997:33 f.).

Diese Übernahme westlicher kultureller Eigenschaften war dabei häufig auf bestimmte staatliche Institutionen und soziale Gruppen sowie einen engen geographischen Rahmen (eher in den Hafenstädten als im agrarischen Binnenland) beschränkt. Statt zweier deutlich abgrenzbarer Muster, die man eindeutig als „Tradition“ und „Moderne“ identifizieren könnte, ergab sich in der Realität ein kultureller Flickenteppich, in dem sich Eigenes und Übernommenes miteinander verbanden.

Ebenso wenig bildete die „westliche“ Kultur, wie sie sich in China präsentierte, eine homogene Einheit. Paul Cohen (1984:13) hat darauf hingewiesen, daß der Missionar alles andere als ein „typischer Westler“ gewesen sei, aber welcher Westler konnte überhaupt für sich in Anspruch nehmen, als typisch zu gelten? Die Missionsbewegung war ein Teil der westlichen Kultur und gleichzeitig eine Größe für sich, dabei wiederum in unterschiedliche Fraktionen gespalten. Für sie barg die sich seit 1900 intensivierende Modernisierung Chancen und Gefahren zugleich, wie sich am Beispiel der Basler Mission zeigen läßt: Einerseits konnte man auf eine Popularitätssteigerung des Christentums hoffen, indem man in bestimmten Bereichen wie dem Erziehungs- und Gesundheitswesen, in denen man sich zuvor unter ganz anderen Vorzeichen bereits eine Ausgangsbasis verschafft hatte, den chinesischen Modernisierungsanstrengungen entgegenkam. Hier konnte sich die Mission als Vermittler von westlicher Kultur und damit als Träger des Fortschritts profilieren.

Andererseits bot der heterogene Charakter der „westlichen“ Kultur auch Angriffsflächen. Besonders im Gefolge der Bewegung für neue Kultur, die als „erste chinesische Kulturrevolution“ (OSTERHAMMEL 1994:125) nach 1915 eine umfassende kulturelle Neuorientierung eingefordert hatte, begann die chinesische Seite, bestimmte Kulturelemente des Westens offen gegeneinander auszuspielen

– etwa „westliche“ politische Theorien wie Nationalismus und Kommunismus gegen die „westliche“ imperialistische Machtpolitik, aber auch „westliche“ Wissenschaft gegen „westliche“ Religion (P. COHEN 1984:13). Damit aber geriet die Mission in Gefahr, das durch ihre Beteiligung an den Modernisierungsbestrebungen gewonnene Prestige wieder einzubüßen. Diese kritische Situation wurde noch dadurch verschärft, daß sich die Machtverhältnisse, auf denen die Selbstbehauptungs- und Durchsetzungsfähigkeit im 19. Jahrhundert beruht hatten, nach 1911 allmählich verschoben. Wie zögerlich der Modernisierungsprozeß insgesamt auch immer voranschreiten mochte – unter dem Ansturm des hitzigen Nationalismus, dem sich auch die Kommunisten verschrieben, bekam der imperialistische Schraubstock, in den China eingespannt war, immer größere Risse. Die Großmächte waren nunmehr weder willens noch in der Lage, die Interessen der Missionare unter Einsatz von Gewalt zu schützen. Die Akkulturationsvorgänge im politisch-gesellschaftstheoretischen Bereich stellten somit jene kulturellen Anpassungsprozesse in Frage, durch die sich die internationale Missionsbewegung (bzw. einzelne ihrer Träger wie die Basler Mission) stärker an die chinesische Gesellschaft angenähert hatten.

3. Im Zusammenhang damit ist nochmals darauf hinzuweisen, daß Akkulturation nicht zwangsläufig zu einer Annäherung der Kontaktgruppen führt, sondern unter Umständen zu einer erneuten, möglicherweise sogar schärferen Grenzziehung. Dies erklärt sich aus der Tatsache, daß kulturelle Grenzen nicht ausschließlich auf objektivierbaren Unterschieden beruhen. Gerade erfolgreiche Akkulturationsvorgänge, die beträchtliche strukturelle Angleichungen hervorgebracht haben, können unter Umständen eine Neueinschätzung der Situation durch eine der beteiligten Kontaktgruppen und in der Folge eine Abwehrhaltung gegenüber der Gegenseite mit sich bringen. Genau diese subjektive Differenzwahrnehmung bei objektiver Annäherung führte im Fall der Basler Mission, wie diese Studie demonstrieren soll, immer wieder zu Wendepunkten in ihrem Verhältnis zu den chinesischen Christen und im Verhältnis ihrer Gemeinden zur lokalen Gesellschaft. Den tiefgreifendsten Einschnitt löste dabei das europäische Konzept des Nationalismus aus, das in China seit etwa 1900 übernommen wurde.

Dieser enge Zusammenhang von *politischem* Nationalismus und *kultureller* Grenzziehung mag zunächst überraschen. Er läßt sich aber nicht nur durch die dieser Studie zugrunde liegende breite, den Bereich der Politik einschließende Kulturdefinition theoretisch fassen, sondern auch durch den Verweis auf zwei spezifische Charakteristika des Nationalismus: Zum einen war die Entstehung des modernen Nationalismus im 19. Jahrhundert eng verbunden mit einem Prozeß kultureller Homogenisierung, der ursprünglich durch die industrielle Modernisierung ausgelöst, dann aber auch in vorwiegend agrarischen Gesellschaften übernommen wurde (Gellner 1984). Zum anderen ist die Nation als „imagined com-

munity“ (Anderson 1991) ein Konstrukt, das sich aus dem Postulat einer gemeinsamen Identität speist und deshalb zwangsläufig auf Eigen- und Fremdzuschreibungen beruht. Insofern kann Nationalismus sehr erfolgreich an schon bestehende kulturelle Grenzziehungen anknüpfen oder neue vornehmen. Diese Anknüpfung ist besonders evident, wenn die Nation als Sprach- bzw. Kulturgemeinschaft definiert wird. Aber auch in nationalen Einheiten, die einem voluntaristischen Nationalismuskonzept huldigen und das Bekenntnis zur Nation als einziges Zugehörigkeitskriterium gelten lassen, kann es zu Bestrebungen kommen, bestimmten Gruppen aus kulturellen Gründen die Teilhabe an der Gemeinschaft zu verweigern.²² Gerade in der vom europäischen Imperialismus durchdrungenen ausereuropäischen Welt, die ganz wesentlich vom kulturellen Gegensatz von Machthabern und Beherrschten geprägt war, konnte der Nationalismus schon vorhandene kulturelle Grenzziehungen aktualisieren und verschärfen.

Quellenlage

Eine gleichmäßige Erfassung von Basler Missionaren und Hakka-Christen wird durch die Unausgewogenheit des Quellenmaterials erschwert. Der größte Teil des für diese Arbeit verwendeten Materials stammt aus dem Archiv der Basler Mission (die sich 2001 mit vier anderen Missionsgesellschaften zur Mission 21 zusammengeschlossen hat), das sich im Missionshaus Basel befindet. Die dort aufbewahrten archivalischen Quellen sind so umfangreich wie vielgestaltig. Von Bedeutung ist vor allem die regelmäßige Berichterstattung der Basler Missionare, zu der sie durch die von der Heimatleitung erlassene Korrespondenzordnung verpflichtet waren. Die Kommunikation war für das Funktionieren der Missionsorganisation lebenswichtig und diente einem doppelten Zweck: Zum einen verschaffte sie der Heimatleitung, dem sogenannten Komitee, die notwendigen Informationen zur Entscheidungsfindung. Zum anderen wurden diese Informationen, freilich wohl dosiert, an die „Missionsfreunde“ weitergegeben, welche die Missionsarbeit ideell und finanziell unterstützten. Die Basler Mission gab eigene Zeitschriften und einen offiziellen Jahresbericht heraus, in denen Berichte der Missionare publiziert wurden. Aus praktischen Gründen wird im folgenden gelegentlich auf diese veröffentlichten Fassungen zurückgegriffen, obwohl sie der Repräsentation der Mission nach außen dienten und deshalb gründlich redigiert und von peinlichen Interna gesäubert sind.

²² Man denke nur an die USA, wo es z.B. in den 1850er Jahren massive Ausgrenzungsversuche gegenüber europäischen katholischen Einwanderern gab und in den darauffolgenden Jahrzehnten chinesische Immigranten unter rassistisch-kulturellen Vorzeichen diskriminiert wurden.

Das Korrespondenzsystem der Basler Mission war auf beide Ziele zugeschnitten. Man unterschied zwischen Quartal- und Jahresberichten, bei deren Abfassung bestimmte Grundregeln einzuhalten waren. Jahresberichte sollten in erster Linie für das Komitee die Entwicklungen und die geleistete Arbeit des vergangenen Jahres zusammenfassen und daher möglichst vollständig und verlässlich sein. Ergänzt wurden sie durch den obligatorischen Zensus für Gemeinden und Missionssschulen. Auch die nach 1913 gesondert verfaßten Schulberichte gehören in diese Kategorie. Die Quartalberichte dienten teilweise demselben Zweck, wurden aber tendenziell eher publiziert. Aus diesem Grund überließ das Komitee zwar die Entscheidung über Form und Inhalt dem einzelnen Missionar, verpflichtete ihn aber zur Wahrhaftigkeit und stellte einige Grundregeln bezüglich des Stils auf: Es sollte sich um druckreife Texte von einiger Länge handeln, die knapp und lebendig, illustrativ und abgerundet und damit auch für den mit den Verhältnissen weniger vertrauten Leser verständlich sein sollten. Als Themen wurden vorgeschlagen: Lebensläufe von einheimischen Gemeindegliedern und Evangelisten, aber auch von Nichtchristen, Gespräche mit Christen und Nichtchristen, Beschreibungen des Landes und des Lebens seiner Bevölkerung – besonders auch in intellektueller Hinsicht – etc.²³ Daraus ergab sich eine große thematische Bandbreite, welche die Missionsberichte auch als Quelle für die einheimische Sozialgeschichte interessant macht. Freilich war die oft geringe formale Bildung der Missionare für ihre Berichterstattung eher nachteilig. Zudem ergeben sich ihre Berichte häufig in stereotyper Schwarzweißmalerei, sind literarisch stilisiert, dabei von pietistischer Rhetorik überformt und mit Bibelzitaten gespickt und versuchen nicht selten die frustrierende Realität durch ein ostentativ zur Schau gestelltes Gottvertrauen schönzufärben. Andererseits ist die Darstellung in der Tat oft sehr konkret und plastisch, und manche Missionare waren gute Beobachter und schrieben in einem durchaus passablen Stil (KLEIN 2002, vgl. RÜEGG 1988). Seit der Neugestaltung des Archivierungssystems 1913 verloren die Quartalberichte allerdings sichtlich an Bedeutung, was sich an ihrer gesunkenen Quantität ablesen läßt. Bedeutsam blieben dagegen die seit 1896 für höhere Amtsträger obligatorischen Halbjahresberichte.

Unmittelbarer und kontroverser als die regelmäßige Berichterstattung liest sich die Korrespondenz zwischen Missionaren und Komitee, die der Lösung konkreter administrativer Probleme diene. Die Briefe der Missionare wurden zunächst zusammen mit den regelmäßigen Berichten archiviert, während die Durchschriften der Komiteeschreiben in sogenannten Kopierbüchern festgehalten wurden. Seit 1913 wurden getrennte Ordner für die Korrespondenz mit den Stationen angelegt, daneben auch Sonderordner zu besonders wichtigen oder umstrittenen Fragen, bei denen sich auch unterschiedliche Positionen innerhalb

²³ BM/A A-9-1/I,3: Korrespondenzordnung (revidiert 1896).

der Mission besonders deutlich ausmachen lassen. Gleichzeitig begann man damit, die Protokolle von Konferenzen der Missionare und Synoden, auf denen Missionare und chinesische Delegierte gemeinsam berieten, eigens abzulegen. Was den persönlichen soziokulturellen Hintergrund der Missionare anbelangt, so liefern das Brüderverzeichnis und die Personalakten – besonders die darin enthaltenen Lebensläufe – wichtige Angaben. Die Organisationsprinzipien der Mission, aber auch die schrittweise Unabhängigwerdung ihrer chinesischen Kirche sind in den zahlreichen Verordnungen des Komitees dokumentiert. Die Position der Missionsleitung und die von ihnen getroffenen Entscheidungen sind in den Komiteeprotokollen festgehalten. Die Korrespondenz der Basler Mission mit amtlichen Stellen (etwa den Außenministerien und Konsulaten Deutschlands und der Schweiz) findet sich zum Teil ebenfalls im Basler Missionsarchiv; besonders reichhaltiges Material bietet in dieser Hinsicht aber der Bestand Deutsche Botschaft China des Bundesarchivs Berlin, den ich für die einschlägigen Passagen dieser Arbeit ausgewertet habe. Hinzu kommen Buch- und Zeitschriftenpublikationen der Missionare in deutscher und englischer Sprache. Aus all diesen Dokumenten zusammengenommen ergibt sich das Bild einer komplexen und von internen Konflikten gekennzeichneten Organisation.

Eine lückenlose Gegenüberlieferung für die Hakka-Bevölkerung Nordostguangdongs aufgrund eigener Quellen aufzustellen ist ebenso wünschenswert wie unmöglich. Zum einen liegt eine geschlossene Dokumentation wie im Falle der Basler Mission selbstverständlich nicht vor; zum anderen ist die Überlieferung durchaus ungleich verteilt. Viele interessante Dokumente in chinesischer Sprache entstammen gleichfalls dem Archiv der Basler Mission, manche davon in Übersetzungen (soweit ich das nachprüfen konnte, waren die Missionare als Übersetzer, zumindest was den Inhalt betrifft, recht zuverlässig). Für den kulturellen Hintergrund können neben lokalen Chroniken (*difangzhi*) neuerdings auch die auf Interviews basierenden Ergebnisse des von John Lagerwey geleiteten Forschungsprojekts „The Structure and Dynamics of Chinese Rural Society“ herangezogen werden, dessen zwei auf Nordostguangdong bezogene Bände von Fang Xuejia herausgegeben wurden (FANG XUEJIA [Hg.] 1996, 1997). Diese Bände beschreiben allgemein die Situation „vor 1949“; ich halte es jedoch für methodisch gerechtfertigt, die Ergebnisse auf die Situation des späten 19. Jahrhunderts zu übertragen. In diesem Zusammenhang bietet die Darstellung der Volksreligion Nordostguangdongs durch einen Katechisten der Basler Mission, die um 1930 verfaßt wurde, eine weitere wichtige Quelle.²⁴ Schließlich habe ich auch nicht gezögert,

²⁴ Zhang Zuji 1928-1934. Das Original befindet sich im Archiv der Basler Mission; es ist in der lokalen Umgangssprache unter Verwendung spezieller Hakka-Schriftzeichen verfaßt. 1986 erschien in Taiwan unter dem Titel *Kejia jiu lisu* eine Übertragung in Mandarin. Zu dieser Quelle vgl. auch WANG ZIJIN 1999.

den Xunwu-Bericht von Mao Zedong heranzuziehen, da der Kreis Xunwu (Prov. Jiangxi) Nordostguangdong direkt benachbart ist und Basler Missionare dort in der frühen Republikzeit für einige Jahre tätig waren (Mao Zedong 1982 [1930]). Für die Revolutionszeit habe ich Teile der Memoirenliteratur gesichtet, die teilweise bereits in den 1950er und 1960er Jahren gesammelt wurde und entweder im Provinzarchiv von Guangdong deponiert oder seit Ende der 1970er Jahre in der Reihe der „Materialien zur Kultur und Geschichte“ (*Wenshi Ziliao* oder ähnlich) der Politischen Konsultativkonferenzen des Chinesischen Volkes auf verschiedenen Verwaltungsebenen sowie in Sammelbänden herausgegeben wurden.

Das Vorhandensein von Materialien, die den kulturellen Hintergrund der Hakka Nordostguangdongs erhellen, kann teilweise dem Mangel abhelfen, daß einfache Leute und infolgedessen auch die durchschnittlichen Christen kaum Selbstzeugnisse hinterlassen haben. Dies hängt womöglich auch damit zusammen, daß die Basler Gemeinden überwiegend in einem ländlichen Kontext entstanden.²⁵ Ein wenig besser sieht es auf der Ebene der chinesischen Pfarrer aus, da ihre Berichte gelegentlich ins Deutsche übersetzt wurden. Für die Devolutionsproblematik liegen daher auch zentrale Dokumente in chinesischer Sprache vor, darunter die Selbständigkeitserklärung von 1912 und die 1923 in Shanghai erschienene Geschichte der an dieser Erklärung zentral beteiligten Kirchengemeinde Songtou (*Songtou jiaohui shi*). Außerdem kann man auf einige wenige Texte im zentralen Publikationsorgan der chinesischen evangelischen Kirchen, dem „Jahrbuch der protestantischen Kirchen in China“ (*Zhonghua Jidu Jiaohui Nianjian*), zurückgreifen. Kirchliches Archivmaterial dürfte zwar noch vorhanden, für die wissenschaftliche Erforschung aber kaum zugänglich sein.

Etwas günstiger präsentiert sich das Material zu den Außenbeziehungen der Basler Gemeinden, zumal ich neben einzelnen Dokumenten aus chinesischen Archiven auf zahlreiche Quelleneditionen zurückgreifen konnte. Dies gilt besonders für die vom Institut für Moderne Geschichte der Academia Sinica herausgegebenen „Akten zu Missionsangelegenheiten und Missionszwischenfällen“ (*Jiaowu jiao'an dang*), welche die Korrespondenz des chinesischen Außenministeriums (*Zongli Yamen*, seit 1901 *Waiwubu*) sowie untergeordneter Behörden mit den ausländischen Konsulaten dokumentieren. Da allerdings nur das nach Peking gemeldet wurde, was auf untergeordneter Ebene nicht gelöst werden konnte, ist die Basler Mission nur mit einigen gravierenden, allerdings höchst aufschlußreichen Fällen repräsentiert, in denen tatsächlich unterschiedliche Interpretations-

²⁵ DUNCH (2001), der die Situation der Protestanten in Fuzhou, einem der Hauptzentren des chinesischen Protestantismus, also in einem städtischen Kontext untersucht hat, traf auf eine weitaus günstigere Überlieferungslage. Ein Teil seiner empirischen Ergebnisse deckt sich freilich mit den Resultaten dieser Studie.

muster von Missionaren und Chinesen sichtbar werden. Allerdings artikulieren die Berichte lokaler Beamten die Interessen der Verwaltung und daher in der Regel nicht die Sicht der lokalen Bevölkerung.

Insgesamt ist die Quellenlage zur antichristlichen Bewegung der 1920er Jahre am reichhaltigsten. Aus verschiedenen verstreuten Quellen, die sich zwar fast nie direkt auf die Basler Mission beziehen, lassen sich gleichwohl die Motive der Beteiligten auf chinesischer Seite recht gut rekonstruieren. Gut dokumentiert ist auch die Haltung der überwiegend kommunistisch gelenkten Bauernbewegung zum Christentum, daneben auch die der Schülerschaft. Die Schulpolitik der Guomindang-Regierung kann aus Verlautbarungen der Erziehungsbürokratie sowie den einschlägigen Verordnungen rekonstruiert werden, wie sie beispielsweise in der „Chinesischen Protestantischen Vierteljahrsschrift für Erziehung“ (*Zhonghua Jidujiao Jiaoyu Jikan*) abgedruckt sind. Was die Reaktion von Mission und Kirche auf diese Politik anbetrifft, so sind die auch in anderen Punkten sehr aufschlußreichen, vor wenigen Jahren erschienenen Memoiren des Lehrers Zhang Daolong von großer Bedeutung, der in den 1920er Jahren an der umstrittenen Schule der Basler Mission in Meixian unterrichtete. Zum gleichen Fall liegen im Basler Missionsarchiv einige weitere chinesische Dokumente vor. Dort befinden sich auch auf Chinesisch und Englisch verfaßte Briefe eines kommunistischen Guerillaführers, der 1929 bis 1930 mehrere Basler Missionare in seiner Gewalt hatte, sowie einige diesen Entführungsfall betreffende Dokumente lokaler Behörden.

Vorgehensweise

Die Unausgewogenheit des Materials erfordert einen besonders sorgfältigen Umgang mit den Quellen, da die Perspektive der Hakka-Chinesen zu einem großen Teil aus den Missionsberichten rekonstruiert werden muß. Daß dieses Verfahren zu differenzierten Ergebnissen führen kann, haben die bereits erwähnten Studien von Smith und vor allem von Jessie G. und Rolland Ray Lutz gezeigt. Es ist deshalb von größter Wichtigkeit, die kulturellen Ausgangsvoraussetzungen der beiden Kontaktgruppen festzuhalten, um einerseits die Missionsberichte kritisch überprüfen und andererseits aus dem Verhalten der Hakka, wie es die Missionare schildern, verläßliche Schlüsse ziehen zu können. Deshalb widmen sich zwei einführende Kapitel der kulturellen Situation der Hakka Nordostguangdongs im 19. Jahrhundert und den Einflüssen von Wandel und Modernisierung im frühen 20. Jahrhundert sowie dem pietistischen Hintergrund und der von diesem wesentlich geprägten Organisationsstruktur der Basler Mission. Das zweite Kapitel ist besonders auch also Beitrag zur Anthropologisierung der an der

Kontaktsituation beteiligten europäischen Seite anzusehen. Nach Klärung der Ausgangsbedingungen wird in zwei getrennten Blöcken zu je zwei Kapiteln, deren Grenze in den Jahren um 1905 anzusiedeln ist, jeweils die innere und äußere Entwicklung der Basler Missionskirche paarweise in den Blick genommen werden: die Entwicklung der Gemeinden im Spannungsfeld zwischen missionarischer Strategie und den Erwartungen der Hakka-Christen, die Konflikte zwischen Christentum und lokaler Gesellschaft, die kirchliche Indigenisierung sowie das ambivalente und problematische Verhältnis zwischen Christentum und soziokultureller Modernisierung. Eine abschließende Bewertung wird vor allem auch die Interdependenz dieser Themenkomplexe aufzeigen.

1. Die Hakka in Nordostguangdong im 19. und frühen 20. Jahrhundert: Kulturelle Praxis und Transformation einer chinesischen Lokalgesellschaft

Die interkulturellen Interaktionen zwischen Basler Missionaren und der lokalen Hakka-Gesellschaft spielten sich primär vor Ort in Nordostguangdong ab und wurden ganz wesentlich durch die dortigen Verhältnisse strukturiert, so daß es angemessen erscheint, mit diesen zu beginnen. Dabei stehen in einem ersten Teil die soziokulturellen Strukturen im Mittelpunkt, im zweiten die tiefgreifenden Wandlungsprozesse seit 1850.

1.1. Lokale Gemeinschaften und Volksreligion: Die kulturelle Prägung im späten 19. Jahrhundert

Obschon politisch fest in das chinesische Kaiserreich integriert, wurde Nordostguangdong soziokulturell von seinen spezifischen lokalen Traditionen bestimmt. Besonders charakteristisch war die für große Teile Südchinas typische Existenz von agnatisch bzw. territorial organisierten lokalen Sozialverbänden, die gleichzeitig religiöse, gewohnheitsrechtliche, sozioökonomische und militärische Funktionen erfüllten. Ihnen stand ein Staat mit relativ geringer Interventionskapazität gegenüber.

Verwaltungsstruktur, Bevölkerung und wirtschaftliche Situation

Innerhalb der kulturell vielfältigen Provinz Guangdong bilden der Nordosten und der Norden einen relativ homogenen Kulturraum (vgl. SITU SHANG 1993:399-406). Von den 15 Landkreisen, in denen die Basler Mission im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert evangelistisch tätig war, kann man zwölf ganz oder teilweise Nordostguangdong zurechnen, so daß diese Bezeichnung in dieser Studie synonym für das Arbeitsgebiet der Basler Mission verwendet werden soll.¹ Geo-

¹ Die Kreise, in denen die Basler Mission tätig war, verteilten sich wie folgt: Departement Jiayingzhou – Zhenping/Jiaoling, Changle/Wuhua, Xingning und Jiaying/Mei (als einziger Kreis blieb Pingyuan unbesetzt); Präfektur Huizhou – Changning/Xinfeng, Heyuan, Guishan/Huiyang, Lianping, Longchuan, Boluo, Yong'an/Zijin und Heping. Dieser Präfektur

graphisch zerfällt das Gebiet in zwei Teile, die sich entlang der Flußtäler des Dongjiang (Ostfluß) und des Meijiang erstrecken. Diese räumliche Struktur wurde durch die administrative Gliederung der Region in der Qing-Periode nur sehr unvollkommen widerspiegelt: Die Landkreise (*xian*), die das Gebiet von Nordostguangdong ausmachen, waren zusammen mit anderen Kreisen auf mehrere Präfekturen sowie auf das direkt verwaltete, d.h. nicht einer Präfektur unterstellte Departement (*zhilizhou*) Jiayingzhou verteilt. Die Präfektur Huizhou und das Departement Jiayingzhou bildeten zusammen mit der Präfektur Chaozhou einen Umkreis (*dao*), an dessen Spitze ein Umkreisintendant (*daotai*) stand. Nach der Einführung der Republik im Jahre 1912 wurden knapp die Hälfte der genannten Kreise sowie eine Reihe von Orten umbenannt und gleichzeitig die Verwaltungsstruktur vereinfacht, indem man Präfekturen und Departements abschaffte und als mittlere Verwaltungsebene nur noch die Umkreise beließ (JIANG, FANG u.a. 1993:610 f., Stauffer 1922:157).²

Die Eigentümlichkeit dieser Region innerhalb der chinesischen Kultur, die in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis zwischen der formal einheitlichen „Großen Tradition“ des konfuzianischen Mandarinats und der Diversifikation lokaler Traditionen steht, liegt in einem kulturellen Sonderbestand, der sich im Laufe eines gemeinsam vollzogenen historischen Prozesses zwischen dem 12. und 17. Jahrhundert entwickelte (vgl. SITU SHANG 1993:379 ff., MOSER 1985:1-8). Dabei spielten gemeinsame Sprache und ethnische Wurzeln zweifellos die entscheidende Rolle: Der weitaus größte Teil der Bewohner Nordostguangdongs gehörte der Bevölkerungsgruppe der Hakka an, die in den meisten Kreisen – abgesehen von zahlenmäßig nicht ins Gewicht fallenden nicht-hanchinesischen Minoritäten wie den Yao und She – die gesamte Einwohnerschaft stellten. In den Kreisen Guishan/Huiyang und Changning/Xinfeng machten sie rund 80 %

war auch das zu Ostguangdong gehörige Gebiet von Hailufeng unterstellt). Die Kreise Xin'an/Bao'an und Dongguan, wo die Basler Mission in den 1850er Jahren mit ihrer Arbeit begann, unterstanden der Präfektur Guangzhou und werden kulturgeographisch zu Zentralguangdong gerechnet. Hinzu kam als 15. Kreis zwischen 1908 und 1914 noch Changning/Xunwu (Prov. Jiangxi). Außerhalb des Basler Arbeitsgebiets sind noch die Kreise Dabu und Fengshun zu erwähnen, von denen der erste ganz und der zweite wenigstens teilweise zu Nordostguangdong gehört, die jedoch mit anderen Kreisen Ostguangdongs der Präfektur Chaozhou unterstellt waren. Bei den Bezeichnungen hinter dem Schrägstrich handelt es sich um die in der Republikzeit neu eingeführten Namen. Die Darstellung der Verwaltungseinheiten Guangdongs in der späten Qing-Zeit folgt Lörcher 1879:2 ff. Eine Einführung in die Verwaltungsstruktur der späten Qing-Zeit bietet HUCKER 1985:89 f., dem ich auch bei der Übersetzung der *termini tecnici* gefolgt bin.

² Die Verwendung der alten bzw. neuen Namen richtet sich in dieser Studie nach dem jeweiligen zeitlichen Kontext und setzt sich damit in bewußten Gegensatz zur Praxis der Basler Mission, die bis weit in die 1920er Jahre an den alten Bezeichnungen festhielt. Als Orientierungshilfe für den Leser sind die alten und neuen Namen in Anhang 1 aufgelistet.

der Bevölkerung aus, in Xin'an/Bao'an und Boluo immer noch etwa 30 % und nur in Dongguan lediglich 10 % (LUO XIANGLIN 1992 [1933]:95 f.; FANG XUEJIA 1994:87-92).

Die eigentlichen Ursprünge der in mehreren Provinzen Südchinas siedelnden Hakka sind nach wie vor umstritten. Als gesichert gelten kann, daß sie als Zuwanderer spätestens im 14. Jahrhundert ihr Kerngebiet um Jiayingzhou erreichten und von dort aus im 16. Jahrhundert weiter westwärts expandierten (vgl. MOSER 1985:233-249, ERBAUGH 1992:947-953, LEONG 1998 [1997]:62-65, CONSTABLE 1996:12). Sprachlich und kulturell zählen die Hakka zu den Han-Chinesen. Gleichzeitig besteht eine deutliche, oft konflikthafte Abgrenzung zu den beiden anderen großen han-chinesischen Bevölkerungsgruppen in Guangdong: den Hoklo (Mandarin: *Fulao*; die Wiedergabe in Schriftzeichen ist unklar), die einen *Minnan*-Dialekt ähnlich dem im Süden der Provinz Fujian verbreiteten sprechen, und vor allem den *Yue* oder Kantonesen, die im Perflußdelta und in Westguangdong siedeln und sich üblicherweise als „bunde!“ oder Punti (Mandarin: *bendi*), d.h. soviel wie „Einheimische“, bezeichnen (VÖMEL 1914:598 f., LAU/CHOW 1998:113, LUTZ/LUTZ 1998:4). Ob es eine Vermischung der Hakka mit den Yao und She gegeben hat, ist umstritten (vgl. ERBAUGH 1996:210; LEONG 1998 [1997]:34 f., LAGERWEY 1996 a:13 f., CHAN WING-HOI 1996:93).

Nordostguangdong ist eine in weiten Teilen schwer zugängliche Mittelgebirgslandschaft. Die Besiedlungsdichte der Kreise an Dongjiang und Meijiang lag um 1920 mit rund 125 Einwohnern pro Quadratkilometer beträchtlich unter dem Provinzdurchschnitt von rund 166.³ Im Vergleich zum Delta des Zhujiang (Perlfusses), wo die meisten der zehn großen Städte Guangdongs mit einer Einwohnerzahl über 100.000 Einwohner lagen, war der Verstädterungsgrad gering. Die beiden wichtigsten Städte, Huizhou und Jiayingzhou/Meixian, hatten um 1920 rund 40.000 Einwohner, wobei sich die Bevölkerung von Meixian innerhalb von vierzig Jahren annähernd verdoppelt hatte. Eine durchschnittliche Kreisstadt kam auf 10.000-20.000 Bewohner.⁴

Mit Ausnahme der großen Flußtäler des Dongjiang und Meijiang war das Gebiet für die Landwirtschaft wenig geeignet. Die Ackerfläche pro Kopf, für die verlässliche Angaben erst aus den 1930er und 1940er Jahren vorliegen, ist in

³ Berechnung nach Stauffer 1922:XXIV f., SITU SHANG 1993:182, *Guangdong Sheng Dituce* 1992:147-192.

⁴ Vgl. Stauffer 1922:159 f. und Karte II. Zur Einwohnerzahl der Stadt selbst BM/A A-3.1,8 (1926)/48: Ott, QB, Zhangcun 4.7.1876, A-1,10/48; A-3.1,8 (1926)/48: Krayl, JB 1926, Meixian 15.1.1927; ferner A-10.1,17: Zimmer, In der Hauptstadt der Hakka-Chinesen, I 1, der allerdings die Einwohnerzahl von Stadt und engerem Umland auf rund 100.000 Personen schätzte. Die Kreisstadt Dongguan mit damals knapp 100.000 Einwohnern zählt kulturgeographisch zu Zentralguangdong.



Abb. 1.1. „Schonglai mit dem Hahnenberg. Der schmale Talstreifen für die Reisfelder zeigt, wie wenig anbaubare Fläche vorhanden ist.“ Die dichte Bildkomposition illustriert die prekären landwirtschaftlichen Verhältnisse in Nordostguangdong (Photograph: Wilhelm Maisch; Archiv der Basler Mission).

diesem Gebiet deutlich geringer als in Zentralguangdong. Während dort im frühen 20. Jahrhundert die Ackerfläche in zehn Kreisen pro Kopf 1,94 Mu (1 Mu = 1/15 Hektar) betrug, war sie in acht Kreisen Nordostguangdongs mit nur 0,96 Mu weniger als halb so groß. An Ackerland standen dem einzelnen Bauernhaushalt deutlich weniger als der Provinzdurchschnitt von 5 Mu zur Verfügung (vgl. M. COHEN 1968:250, GNYB 19, EDMONDS 1996:76 f.). Kein Wunder, daß zu Nordostguangdong mit Wuhua, Xingning und Fengshun drei der ärmsten Kreise in ganz Guangdong gehörten (LUTZ/LUTZ 1998:145). Diejenigen Hakka, die sich Ende des 17. Jahrhunderts im Einzugsbereich des Perflußdeltas und weiter westlich niederließen, mußten auf schlechte, höhergelegene Böden ausweichen, da das fruchtbare Tiefland bereits von Kantonesen besetzt war (M. COHEN 1968:253 f., Leong 1998 [1997]:43-62). Teilweise versuchte man diese prekären Bedingungen durch Ausbeutung aller denkbaren Ressourcen wie Bergbau und Kohlenbrennen zu kompensieren, vor allem aber durch die Anlage von Trockenfeldern, die den Bedingungen der Bergregionen besser angepaßt waren (GNYB 19 f., SKINNER

1998 [1997]:6 f.). Dennoch dominierte der Naßreisbau, der zwei Ernten lieferte; eine im Frühsommer, die andere im Herbst.⁵

Trotz aller Bemühungen erhob sich die Landwirtschaft nicht nur kaum über das Subsistenzniveau, sondern konnte oft nicht einmal die ausreichende Ernährung der Bevölkerung gewährleisten. Über den Kreis Mei wurde 1936 berichtet, daß die jährliche Agrarproduktion lediglich für etwas mehr als drei Monate ausreiche; der restliche Bedarf mußte durch Importe aus den Nachbarkreisen und selbst aus dem Ausland gedeckt werden (*Meixian daguan* 1936:8 f., Mao Zedong 1982 [1930]:52). Dies kann nicht einfach durch eine Verschärfung der Agrarkrise im frühen 20. Jahrhundert erklärt werden, denn schon lange vor 1900 berichteten die Basler Missionare von ähnlichen Verhältnissen. Besonders prekär waren die Verhältnisse in den sogenannten „Hungermonate[n]“⁶ unmittelbar vor den Reisernten. Mißernten, die in gewissen Abständen immer wieder auftauchten, führten zu Hungersnöten mit verheerenden Folgen besonders für die Ärmere: Um überleben zu können, mußten sie zu horrenden Zinsen Reis leihen. Der an sich mit 30-50 % schon hohe Zinssatz schnellte in Zeiten der Teuerung rasch auf 150-300 % hoch. Diese Zinsen wurden aufgrund allgemeiner Bargeldknappheit in Reis gezahlt. Arme mußten in solchen Fällen hungern oder mit Wurzeln oder Baumblättern ihre Existenz fristen.⁷

Der geringen landwirtschaftlichen Produktivität und generellen Armut Nordostguangdongs entsprach eine schwache Infrastruktur. Die wichtigsten Verkehrsadern bildeten im 19. und frühen 20. Jahrhundert die Flüsse, welche die Region mit den wichtigsten Hafenstädten, Shantou (Swatow, Swatau) und Hongkong, sowie mit der Provinzhauptstadt Guangzhou verbanden. Auf dem Landweg mußten noch um 1930 die meisten Waren durch Träger befördert werden, seltener war der Einsatz von Lasttieren (*Meixian daguan* 1936:4, Mao Zedong 1982 [1930]:44 f.). Trotz eines nicht unbeträchtlichen Handels etwa mit Süd-Jiangxi dürfte der Warenaustausch überwiegend innerhalb der Region erfolgt sein (Mao Zedong 1982 [1930]:46-55). Größere kommerzielle Zentren gab es allerdings nur wenige. Das wirtschaftliche Leben Nordostguangdongs spielte sich vorwiegend auf lokalen Märkten (*shi* oder *xu*) ab, auf denen in erster Linie landwirt-

⁵ BM/A A-1,12/86: Schaible, QB 28.7.1878, *Changle xianzhi* 1968[1845]:4/9a. Die Dominanz des Naßreisbaus belegen die Verhältnisse in Hutian (Kr. Wuhua): Hier verteilten sich 1996 insgesamt 2962 Mu Ackerland auf 2131 Mu Naß- und 831 Mu Trockenfelder, vgl. ZHANG QUANQING 1997:3. Trotz der ebd. geschilderten durchgreifenden wasserbaulichen Maßnahmen nach 1949 ist nicht davon auszugehen, daß das Verhältnis im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ein grundlegend anderes war.

⁶ BM/A A-1,29/136: Flad, QB, Zhongcun 23.5.1895.

⁷ BM/A A-1,6 (1869)/67: Piton, JB 1869, Yuankengli 13.12.1869; A-1,7/55: Bellon, JB 1870, Lilang 8.1.1871; A-1,8/85: Bender, QB, Zhongcun 29.6.1872; A-1,8/92: Jiang Yunzhang, QB, Yuankengli 2.7.1872. Vgl. auch GNYB 36 ff.; MEIBNER 1987:22 f.

schaftliche Erzeugnisse angeboten wurden und deren Anzahl in den einzelnen Kreisen in der Regel zwischen 25 und 40 betrug.⁸ Neben dieser institutionalisierten Form größerer ländlicher Markttorte fanden sich Märkte aber auch in Kleinstädten (*zhen*) und in gewöhnlichen Dörfern. Ebenso wie ein Teil der *xu* wurden sie nicht täglich, sondern lediglich an einigen Tagen im Monat abgehalten. Bewohner von Dörfern, in denen kein eigener Handel betrieben wurde, hatten in der Regel Läden auf dem nächstgelegenen Markt (*Changle xianzhi* 1968 [1845]:V 11b, Hsiao Kung-chuan 1967:20-24, Zhang Quanqing 1997:69, Lin Qingshui 1996:68). Zweifellos traf die Feststellung eines westlichen Beobachters: „The market village [...] is the center of influence in all country districts“ (Stauffer 1922:159), auch auf das arme Nordostguangdong zu.

Trotz seiner wirtschaftlichen und infrastrukturellen Schwäche hatte Nordostguangdong eine respektable Anzahl konfuzianischer Literaten hervorgebracht. Zwischen 1652 und 1904 kamen nicht ganz 20 % aller *juren* und *jinshi* Guangdongs – der beiden höheren literarischen Grade, die aus den Provinz- bzw. hauptstädtischen Examina hervorgingen – aus dieser Region. Das ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil der Erwerb der für diese Prüfung notwendigen Bildung mühsam und langwierig war und neben viel Fleiß auch beträchtliche finanzielle Mittel erforderte. Nordostguangdong übertraf damit alle anderen Randgebiete der Provinz, lag jedoch weit hinter dem stark urbanisierten und kommerzialisierten Zentralguangdong zurück, das rund die Hälfte aller Graduierten stellte. Allerdings ging der hohe Anteil des Nordostens hauptsächlich auf das Konto von Jiayingzhou, das sich in dieser Zeit einen Namen als Zentrum konfuzianischer Gelehrsamkeit machte, und seines bevölkerungsreichen Umlandes (Sitou Shang 1993:371, *Meixian daguan* 1936:2).

Die soziale Ordnung Nordostguangdongs: Typen lokaler Gemeinschaften

Das soziale Leben Nordostguangdongs spielte sich innerhalb eines komplexen Netzwerks lokaler Gemeinschaften ab, dem zwei idealtypische Organisationsprinzipien zugrunde lagen: Dorfgemeinschaften waren durch territoriale Grenzen definiert, während *Lineages*⁹ (*zongzu* oder je nach Kontext auch *xing* oder *shi*)

⁸ Eine besonders anschauliche Beschreibung bei Mao Zedong 1982 [1930]:93-96 (allerdings unter Zugrundelegung fragwürdiger ökonomischer Kategorien); vgl. auch Lin Qingshui 1996:68. Zur Anzahl der Märkte vgl. *Changle xianzhi* 1968 [1845]:V 11b (29 Orte), *Boluo xianzhi* 1763:III 11b (31), *Yong'an xian san zhi* 1974 [1822]:I 19a-20a (23), *Xin'an xianzhi* 1974 [1819]: I49-52 (41), *Xingning xianzhi* 1966 [1856]:I 18b-19b (nur 12 Orte); vgl. auch Hsiao Kung-chuan 1967: 22.

⁹ Dieser Terminus ist aus der angelsächsischen anthropologischen Literatur wörtlich übernommen, da im Deutschen kein adäquater Begriff existiert. Der auch in der deutschen

sich durch agnatische Abstammung, die ihren sichtbarsten Ausdruck im gemeinsamen Familiennamen fand, als soziale Verbände konstituierten. Beide Organisationsprinzipien überlappten sich, wenn ein Dorf von einer einzigen Lineage bewohnt wurde. In solchen Fällen gewann jedoch eines von beiden die Priorität, was sich in der Regel am zentralen religiösen Kult des Gemeinwesens ablesen ließ (FAURE 1986:70, LAGERWEY 1996 a:6). Der Anteil solcher Ein-Lineage-Dörfer schwankte nach den zur Verfügung stehenden bruchstückhaften Angaben in einzelnen Kreisen zwischen beinahe 90 % und lediglich 40 % (HSIAO KUNG-CHUAN 1967:327).

Von diesen beiden Organisationsformen ist die der Lineage in mehrfacher Hinsicht die komplexere. Nach einer gängigen Definition versteht man unter einer Lineage eine korporative Gruppe, die ihre rituelle Einheit zelebriert und auf der demonstrativ nachgewiesenen Abstammung von einem gemeinsamen Vorfahren beruht (J. WATSON 1982:594). Die Mitgliedschaft war in schriftlichen Genealogien fixiert, die üblicherweise von den Ältesten aufbewahrt wurden. Diese Texte listen in streng patrilinearer Reihenfolge und nach Generationen und Lebensalter geordnet die Mitglieder der gleichen Abstammungslinie auf. Dabei bildet jener Gründungsahn, der sich als erster in der Heimatregion bzw. am Wohnort der Lineage niedergelassen hatte (*kaijizu*), den wichtigsten Bezugspunkt.

Die Ausdehnung der in der Genealogie erfaßten Gruppe variierte je nach Blickwinkel und Auswahl des Gründungsahnen beträchtlich: Bei lokalen Lineages war sie auf die Bewohner eines oder mehrerer Dörfer beschränkt. Häufig aber waren über ein größeres Gebiet innerhalb eines Landkreises lokale Lineages verteilt, die ihre Abstammung von demselben Ahnen herleiteten und für diesen eine Ahnenhalle auf einem größeren Markt oder in der Kreisstadt unterhielten, wo sie gemeinsame Zeremonien abhielten und insbesondere ihre Graduierten nach erfolgreichem Examen Opfer darzubringen hatten. Eine Hierarchie zwischen lokalen Lineages und „Lineages höherer Ordnung“ läßt sich daraus jedoch nicht ableiten; im Gegenteil führten letztere außer den erwähnten Zeremonien keinerlei gemeinsame Aktivitäten durch, hatten daher weniger Zugriff auf die einzelnen Mitglieder und waren insofern deutlich loser strukturiert (FAURE 1986:4-11, vgl. FREEDMAN 1966:20 f.).

Die Nachkommenschaft des Gründungsahnen wurde jedoch praktisch niemals vollständig erfaßt. Dies hängt mit den Entstehungsbedingungen genealogischer Texte zusammen: Erstens sind die schriftlichen Genealogien stets aus der Retrospektive abgefaßt; zweitens spiegeln sie lokale wie überregionale Migrationspro-

Sprache eingebürgerte Begriff „Klan“ ist kein Äquivalent, da er eine Verwandtschaftsgruppe ohne demonstrativ nachgewiesene Abstammung bezeichnet. Innerhalb der Basler Mission war die gleichfalls ungeeignete Bezeichnung „Stamm“ gebräuchlich.

zesse. Da die Nachkommen dauerhaft fortgezogener Angehöriger der Lineage nicht mehr erfaßt wurden, gingen ganze Zweige für die genealogische Aufzeichnung verloren. Drittens diente die genealogischen Texte nicht nur der Begründung und Festigung kollektiver Identität, sondern auch der Demonstration bestimmter Ansprüche, etwa auf materielle Vergünstigungen oder auf Zugehörigkeit zur Gruppe der konfuzianischen Literatenedite. Wer in die Genealogie aufgenommen wurde und wer nicht, war oft genug von den Interessen des Verfassers bzw. seiner verwandtschaftlichen Umgebung abhängig (LAGERWEY 1996 b:109, FAURE 1992:261-265, CHAN WING-HOI 1994:804).

Die Binnenstruktur der Lineages war von einer starken Segmentierung geprägt. Verzweigungen konnten sich an jeder Stelle der Abstammungslinie herausbilden, indem bestimmte Personen als neue Gründungssahnen zum Fokus neuer Segmente oder Zweige wurden, die zumeist als *fang* (wörtlich: Haus) bezeichnet werden, innerhalb des Siedlungsbereichs der Lineage zumeist geschlossene, räumlich getrennte Einheiten bildeten und oft mehrere hundert Angehörige umfaßten. Die Grenze zwischen Segment und Lineage ist fließend, denn einerseits läßt sich jede Lineage durch Vorschaltung weiterer Ahnen als *fang* einer größeren Abstammungsgruppe verstehen, andererseits konnten sich Segmente – zum Beispiel durch Verlegung des Wohnsitzes – abkoppeln und zu eigenständigen Lineages entwickeln. Trotz dieser scheinbar fließenden Grenzen zwischen Segment und Lineage konnte der durchschnittliche chinesische Dorfbewohner die verschiedenen Abstammungsgemeinschaften, denen er als Mitglied angehörte, sehr genau auseinanderhalten (KONG/LI 1995:54 f., FAURE 1986:2-7). Bis 1949 bildeten Lineages und dörfliche Gemeinschaften die zentralen, den einzelnen Familien übergeordneten gesellschaftlichen Basiseinheiten, die vielfältige Funktionen übernahmen.

Funktionen lokaler Gemeinschaften I: Religion

Die religiöse Dimension lokaler Gemeinschaften umfaßte jene inhaltlich vielfältige und strukturell heterogene Religiosität, die man am sinnvollsten mit dem Begriff Volksreligion bezeichnet (vgl. TEISER 1995, BELL 1989). Von anderen Formen chinesischer Religiosität läßt sich die Volksreligion, die zweifelsohne den größten Teil der Bevölkerung erfaßt, durch drei wichtige Charakteristika abgrenzen: Erstens ist sie stärker als Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus ein offenes System, das Elemente unterschiedlichster Traditionen aufnehmen kann. Allerdings kommt es dabei zu keiner bewußten Synthese, sondern die verschiedenen Bestandteile stehen weitgehend unverbunden nebeneinander. Die chinesische Volksreligion ist also eklektisch und nicht synkretisch (BROOK 1993:13

ff., vgl. dagegen BOCHINGER 1994). Zweitens ist sie eine „diffuse Religion“, die im Unterschied zu „institutionalisierten Religionen“ wie etwa dem Christentum über keine besonderen religiösen Institutionen verfügt, sondern in der religiöse Gemeinschaften und soziale Einheiten zusammenfallen (C.K. YANG 1961:294 ff.). Hierin liegt die Bedeutung der lokalen Sozialverbände, die allerdings religiöse Aktivitäten von Individuen und Familien nicht ausschloß. Drittens stehen im Zentrum der Volksreligion nicht Glaubenslehren und ethische Maximen, sondern Rituale. Als besonders charakteristisch für die chinesische Religiosität können dabei diejenigen Rituale gelten, die Speiseopfer und gemeinsame Mahlzeiten beinhalteten (vgl. PAPER 1995:23-29).

Über die korrekte Durchführung informierte eine reichhaltige lokale Literatur. Der Qing-Staat suchte durch die Etablierung orthodoxer Rituale die Stabilität und kulturelle Uniformität des Riesenreiches zu fördern und regionale Unterschiede sowie von den etablierten konfuzianischen Standards abweichende soziale Praktiken einzuebnen bzw. auszuschalten. Tatsächlich aber war der Staat weit davon entfernt, eine lückenlose Kontrolle über die religiösen Praktiken auszuüben. Eine religiöse Uniformität bestand deshalb nicht. In Nordostguangdong blieben innerhalb eines relativ konsistenten regionalen Grundmusters zahlreiche lokale Besonderheiten bestehen (LAGERWEY 1997:3, vgl. R.J. SMITH 1990:282-294).

Der Zusammenhang zwischen Religion und Sozialordnung zeigte sich deutlich in der Interaktion der menschlichen Welt mit jenem „transzendentalen“ Bereich, der sich aus Göttern, Ahnen und Geistern zusammensetzte (WOLF 1978). Die Götter verkörperten das territoriale Prinzip, und ihr Kult oblag den dörflichen Gemeinschaften ohne Rücksicht auf Lineage-Zugehörigkeit. Der Ahnenkult brachte dagegen das agnatische Prinzip zum Ausdruck und war daher ausschließlich Sache der Lineages (LAGERWEY 1996 a:6, vgl. FAURE 1986). Allerdings waren Götter und Ahnen nicht durchweg scharf voneinander abgegrenzt; in Ahnenhallen wurden sie häufig gemeinsam verehrt (LAGERWEY 1997:36 ff.).

Der Ahnenkult beruhte auf der Vorstellung, daß die Verpflichtungen, die man seinen lebenden Eltern schuldete, 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. Für nahe Vorfahren wurde das Ahnenritual in den einzelnen Familien durchgeführt. Die Ahnentafeln, in denen der Ahne – wenigstens teilweise – residierte, befanden sich zunächst in den Haushalten der unmittelbaren Nachkommen. Dort wurden sie drei Generationen lang aufbewahrt und danach unter Beachtung der vorgeschriebenen Zeremonien in die Ahnenhalle (*ci* oder *citang*) transferiert. Obwohl sie ein heiliger Ort war, handelte es sich oft nur um ein schlichtes Gebäude, das in eine Häuserreihe



Abb. 1.2. „Beim Ahnenopfer“. Im Gegensatz zu vielen thematisch verwandten Missionsphotographien schafft dieses erst 1937 entstandene Bild eine geradezu dramatische Atmosphäre, bei der die soziale Bedeutung des Ahnenkults und die Hingabe der mit der Durchführung des Rituals betrauten Teilnehmer im Mittelpunkt stehen (Photograph unbekannt; Archiv der Basler Mission).

integriert war und als „Ahnenhaus“ (*zuwu*) bezeichnet wurde. Während bei den dörflichen Ahnenritualen der männliche Teil der Lineage in seiner Gesamtheit repräsentiert war, entsandten die lokalen Lineages zu den Ritualen in den großen städtischen Ahnenhallen lediglich einige Delegierte (ZHANG QUANQING 1997:19 ff., CHAN WING-HOI 1996:115). Doch konnten private Spender dort Ahnentafeln ihrer Vorfahren aufstellen lassen (Zhang Zuji 1980 [1928-34]). Das zweite Zentrum des Ahnenkults waren die Ahnengräber, in denen die Verstorbenen zehn Jahre nach ihrem ersten Begräbnis in einer sogenannten „Goldenen Urne“ ein zweites Mal beigesetzt wurden (AJMER 1994:359 f.).

Der Ahnenkult wurde sowohl von einzelnen Familien als auch von der gesamten Lineage durchgeführt. Das Ritual für unmittelbare Vorfahren, das wenigstens zweimal im Monat – am ersten und 15. Tag – stattfand und im Abbrennen von Räucherstäbchen sowie dem Kotau (*koutou*), der neunmaligen Verneigung vor der Ahnentafel, bestand, war Sache der einzelnen Familien. Bei feierlichen An-

lassen wurden den Ahnen Hühner, Fleisch und Fisch sowie Weihrauch, Papiergeld und -gegenstände etc. dargebracht. Bestimmte Familienereignisse waren den Ahnen – unter Beteiligung des Segmentoberhaupts – in dem für sie reservierten Teil der Haupthalle des Hauses oder in der Ahnenhalle anzuzeigen, vor allem Geburten von Söhnen sowie Hochzeiten. Für weiter entfernte und prominente Ahnen wurden Verehrungsrituale entweder zu festen Terminen oder bei besonderen Anlässen von der Gesamtheit der Lineage bzw. des Segments durchgeführt. An den Gräbern wurde in der Regel zweimal jährlich geopfert, einmal im Frühjahr in Verbindung mit dem *Qingming*-Fest, das bis heute explizit ein Gräberfest ist, und einmal im Herbst.¹⁰ Finanziert wurden die Ahnenopfer üblicherweise aus dem Ahnengut oder Ahnenvermögen (*zhengchang*, *zhengtian* oder auch *zutian*), das die Lineage als ganze oder die jeweiligen Segmente im Namen eines bestimmten Ahnen als Korporation besaßen.

Der Ahnenkult verlieh den agnatischen Verbänden eine normative Überhöhung und damit einen Vorrang vor individuellen Bedürfnissen, was sich an den Eheschließungspraktiken deutlich ablesen läßt. Die patrilineare Struktur von Familien und Lineages brachte es mit sich, daß jede Familie einen männlichen Nachkommen benötigte. Anderenfalls konnten die Eltern nicht damit rechnen, nach ihrem Tode als Ahnen ausreichend versorgt zu werden. Indirekt dürfte die Notwendigkeit der Eheschließung noch dadurch verstärkt worden sein, daß eine starke Mitgliederzahl als Zeichen der Prosperität einer Lineage galt (AJMER 1994:364, EASTMAN 1988:47). Allerdings nahm die Lineage auf die Eheschließung nur in recht allgemeiner Form Einfluß: zum einen durch die strikte Tabuisierung der Heirat zwischen Trägern des gleichen Familiennamens; zum anderen durch das Verbot, Angehörige bestimmter anderer Lineages zu heiraten, das in der Regel mit einer besonders engen Beziehung in der Vergangenheit oder mit früheren Konflikten begründet wurde (WANG YIFU 1995:93 f., FAURE 1994:349, vgl. WANG XINLING 1996:140 f.). Im übrigen blieb die Anbahnung von Eheschließungen eine Angelegenheit der einzelnen Familien, die mit Hilfe eines Ehevermittlers erfolgte. Bei der sogenannten „Großen Heirat“ (*daxingjia*) hatte die Familie des Bräutigams für ein Brautgeschenk zu sorgen, die Familie der Frau für eine Mitgift. Diese Form der Eheschließung erforderte einschließlic des Festbanketts einen nicht unerheblichen finanziellen Aufwand, der Mitte der 1930er Jahre auf etwa 300 bis 500 Yuan geschätzt wurde – eine Summe, deren Aufbringung nur wenigen möglich war (*Meixian daguan* 1936:8, vgl. Zhang Zuji 1980 [1928-34]). Nur wer es sich leisten konnte, nahm sich zusätzlich eine Konkubine, vor allem wenn die Hauptfrau keine Kinder gebar.

Weit verbreitet war dagegen die Verheiratung von Kinderbräuten (*tongyangxi*),

¹⁰ BM/A A-1,27/165: Vögtling, QB, Jiayingzhou 5.6.1893; Zhang Zuji 1928-34, ZHANG QUAN-QING 1997:18-28.

bei der ein Mädchen von weniger als zehn *sui*¹¹ (in seltenen Fällen auch ein wenige Monate alter Säugling) als Schwiegertochter in die Familie ihres Bräutigams aufgenommen wurde. Vom Zeitpunkt der Aufnahme an galten die beiden formal als verheiratet. Beim Erreichen der Volljährigkeit mit 15-17 *sui* mußten allerdings noch das Brautlager (*yuan fang*, wörtlich „rundes Gemach“) und damit der feierliche Vollzug der Ehe absolviert werden. Von einer Kinderbraut erwartete man mehrere Vorteile: Zum einen erhielt die Schwiegerfamilie eine zusätzliche Arbeitskraft. Ferner erhoffte man sich ein besseres Verständnis zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter, deren Beziehung im chinesischen Kulturraum oft extrem belastet und konfliktträchtig war. Diese Hoffnung war insofern berechtigt, als die im Kindesalter geschlossenen Ehen in der überwiegenden Mehrheit der Fälle auch tatsächlich vollzogen wurden. Schließlich war das Brautgeld in diesem Fall deutlich geringer, was eine große finanzielle Entlastung bedeutete. Flächendeckende Angaben über die Häufigkeit dieser Eheform existieren zwar nicht; doch lassen lokale Stichproben auf einen Anteil von 60-80 % schließen (LIN QINGSHUI 1996:94-97, ZHANG QUANQING 1997:29-33, 46 f., LUO KANG 1997:159 f.).

Es spricht viel dafür, daß die Aufnahme einer kleinen Schwiegertochter unter den Hakka Nordostguangdongs eine spezifisch weibliche Strategie war, durch die erwachsene Frauen Konflikte mit ihren Schwiegertöchtern minimierten und den Einfluß auf ihre Söhne wahrten (SKINNER 1998 [1997]:10, WOLF/HUANG 1980:353). Damit ist die schwer zu beantwortende Frage aufgeworfen, ob die Hakka-Gesellschaft weniger patriarchalisch als das übrige China war. Einerseits wurde das sonst allgemein übliche Fußbinden von den Hakka nicht praktiziert. Frauen konnten Eigentum besitzen und selbständig verwalten. Ferner gibt es Hinweise darauf, daß der Ahnenkult innerhalb der Familie in den Händen der Frauen war; es wurden sogar weibliche Ahnen an ihren Gräbern verehrt (LUTZ/LUTZ 1998:176 f., FANG XUEJIA 2001, AIJMER 1994:362).

Andererseits war den Frauen im Ahnenkult der Lineage ein untergeordneter Platz zugewiesen. Im Gegensatz zu Knaben, die man zu jedem Frühlingsfest in die Ahnenhalle mitnahm, wurde Mädchen nur zweimal, nach ihrer Volljährigkeit mit 15 *sui* und unmittelbar vor ihrer Hochzeit, die Verehrung der Ahnen in der Ahnenhalle gestattet (ZHANG QUANQING 1997:24 f.). Auffällig ist auch, daß in den Biographien früher Basler Christen, die sich sehr eingehend mit ihrem Leben vor der Konversion befassen, Frauen fast kaum Erwähnung finden (LUTZ/LUTZ 1998:176). Mädchen waren von geringerer Bedeutung als Söhne, da sie in eine Familie mit anderem Geschlechtsnamen einheirateten. Unter dem Druck der

¹¹ Das Alter chinesischer Kinder wird bei der Geburt mit einem *sui* angegeben. Mit Erreichen eines jeden Neujahrsfestes wird ein *sui* hinzugefügt. Die Altersangabe in *sui* ist dementsprechend etwas höher als diejenige in Lebensjahren.

wirtschaftlichen Verhältnisse wurden in armen Familien neugeborene Mädchen häufiger getötet als Jungen.¹² Allerdings wird dieser Infantizid in Missionsquellen generell überschätzt. Für ganz China hat man errechnet, daß in dem Jahrhundert zwischen 1851 und 1948 rund fünf Prozent der neugeborenen Mädchen und halb so viel neugeborene Knaben getötet wurden (vgl. EASTMAN 1988:21). Diese Zahlen mögen in den überdurchschnittlich armen Hakka-Gebieten Nordostguangdongs geringfügig, aber sicher nicht wesentlich höher gewesen sein.

Insgesamt läßt sich der Schluß ziehen, daß Frauen zwar im häuslichen Bereich über einen gewissen Einfluß verfügten, in der Öffentlichkeit jedoch praktisch keine Rolle spielten. In diese Vorherrschaft patriarchalisch-konfuzianischer Ideen fügt sich das Liedgut der Hakka – darunter die vielleicht von den Yao übernommenen „Berglieder“ (*shange*), die es allerdings auch in nicht von Hakka besiedelten Provinzen Südchinas gibt – allerdings nur schwer ein, das in relativ freimütiger Weise die Liebe zwischen Mann und Frau und auch sexuelle Beziehungen besang (vgl. bes. CHEN SHUI-CHENG 1994). Besonders die „Berglieder“ waren aus der Perspektive der Basler Missionare „von schlüpfrigem Inhalt“ (Schmoll 1992 [ca. 1950]:101). Ob man daraus eine besondere Häufigkeit vor- und außerehelicher Affären unter den Hakka ableiten kann, ist zumindest umstritten. Studien zu anderen Regionen Chinas haben ebenfalls eine große Häufigkeit von Ehebrüchen unter der bäuerlichen Bevölkerung bei Männern und Frauen ergeben. Unter letzteren war die Häufigkeit bei einer „kleinen“ Heirat besonders hoch (WOLF/HUANG 1980:159 f., EASTMAN 1988:32).

Neben den Ahnenkult, zu dessen Sicherung die Kinderheiraten natürlich ebenfalls beitragen sollten, trat die Verehrung der Götter, die ein beliebig kumulierbares Pantheon bildeten. Dieses spiegelte wenigstens zum Teil die imperiale Bürokratie wider, denn viele Götter wurden als Beamte mit festem, auch territorial definiertem Amtsbereich aufgefaßt, der häufig bestimmten Sektoren des Dorfes oder auch Segmenten einer Lineage zugeordnet war. Gleichzeitig jedoch wurden Götter, die den Menschen besonders nahestanden, mit Verwandtschaftsbezeichnungen angedredet (LAGERWEY 1996 a:6 f., ders. 1998:27 f.). Zu diesen gehörte auch die wohl wichtigste Gruppe territorial definierter Beamten-Götter, die *baigong* bzw. *bogong* (Hakka: *pak-kung, eigentlich die Bezeichnung für den älteren Bruder des Vaters) oder *gongwang* genannten Erdgötter. Sie waren wie niedere Beamte für den Schutz der Häuser, der Felder und einzelner Sektoren innerhalb und außerhalb des Dorfes zuständig. Häufig wurden sie mit historischen, teils auch fiktiven Personen identifiziert. So soll es sich bei dem „Drachenquellen-Gongwang“ (*Longyuan Gongwang*) von Songyuan (Kr. Mei) um einen Inhaber des *jinshi* -Grades namens Zhong gehandelt haben (He Nusheng 1972 [1929]:531

¹² Tendenziös, aber anschaulich ist BM/A A-1,5 (1866)/56: Piton, QB, Yuankengli 30.9.1866.

f.). Die anthropomorphe Vorstellung von den Erdgöttern wird auch daraus ersichtlich, daß sie Frauen hatten, die als *baipo* bezeichnet wurden. Am anderen Ende des Pantheons standen diejenigen Götter, deren Name den Bestandteil „Kaiser“ (*di*) enthielt, allen voran der „Jadekaiser“ (*Yuhuang Shangdi*). Sie verkörperten gewissermaßen die monarchische Spitze der himmlischen Bürokratie (STEVENS 1989).

Daß Götter häufig als vergöttlichte menschliche Wesen verstanden wurden, zeigt vor allem auch die Tatsache, daß manche erfolgreichen Ahnen als Götter verehrt wurden, häufig nur von Angehörigen ihrer Lineage bzw. in einem engen lokalen Rahmen (ZHANG QUANQING 1997:59 f.). Eine andere Kategorie bildeten jene Götter, deren Kult in ganz China verbreitet war, die stärker personifiziert waren und weniger über ihre Funktion definiert wurden. Dazu gehörte neben Konfuzius Guandi bzw. Guangong, ursprünglich ein General des 3. Jahrhunderts und Held des populären ming-zeitlichen „Romans der Drei Reiche“ (*Sanguozhi yanyi*), ebenso wie die aus dem Buddhismus übernommene Guanyin. Guanyin ist die weibliche Umdeutung eines männlichen Bodhisattva und wurde als solche vor allem von Frauen verehrt. Als Gottheit der Barmherzigkeit, der zudem die Fähigkeit zur Rettung in Gefahr zugeschrieben wurde, mag sie dazu beigetragen haben, Frauen ein spezifisch weibliches Ideal zu vermitteln (PAPER 1995:230 ff., IRWIN 1990:60-66).

Auch kann man die Götter in Familien- und Gemeinschaftsgötter unterteilen. In die erste Kategorie fallen alle diejenigen Götter, deren Kult ausschließlich auf die Familie beschränkt war. Dazu gehörten die beiden Türgötter, deren Bilder man an der Eingangstür anbrachte, damit sie böse Geister vom Haus fernhielten; ebenso der Küchengott (*zaoshen* oder *zaojun*), der in einem umfassenden Sinn für das Wohlergehen der Familienmitglieder verantwortlich war, sowie die für einzelne Häuser zuständigen *baigong*.¹³ Die meisten Götter aber waren sowohl einzelnen Familien zugänglich als auch Gegenstand gemeinschaftlicher Rituale. Orte der Verehrung waren Hausaltäre, Schreine, die in erster Linie für die Erdgötter errichteten Altäre sowie Tempel, denen ein bestimmter territorialer Einflußbereich zugeordnet war (ZHANG QUANQING 1997:56 f., XIAO WENPING 1997 a:275, ZHUO SHANGJI 1996:55).

Zwischen Götter- und Ahnenkult bestanden manche Parallelen, da man den Göttern an den gleichen Tagen regelmäßige Opfer darbrachte und es auch dem *gongwang* anzeigte, wenn ein neugeborener Sohn einen Monat alt wurde. Neben den jährlich wiederkehrenden Festtagen wie Frühlings- oder Mitterherbstfest, die

¹³ Die Diskussion folgt im wesentlichen Lin Yueyu 1972 (1928), allerdings unter Auslassung einer dritten Kategorie, der saisonalen Götter, die m.E. nicht plausibel entwickelt wird. Zhang Zuji 1980 [1928-34] beschreibt den Küchengott als eine stark personalisierte Gottheit namens Zhang Dan.