

Weltgeschichte, Heilsgeschichte. Umwälzungen in China als Folie missionarischer Geschichts- konstruktionen, 1900–1912

Thoralf Klein

ABSTRACT

In contrast to other agents of imperialism, Protestant missionaries were not (or at least not primarily) committed to a modern, secular concept of history in the Enlightenment tradition. Rooted, for the most part, in pietism or evangelicalism, they saw world history as part of a much wider history of salvation that was ultimately a divine project. Salvation history implied a teleology that would inevitably culminate in the establishment of the Kingdom of God. World history, on the other hand, was not meaningless: For those who were able to “read” it, historical events provided clues to God’s eschatological programme; at the same time, they testified to the intervention of God in human history. In the missionary discourse, confrontations with the colonial ‘Other’ had the same function of providing examples to corroborate the construction of a history beyond human history. This becomes evident in my analysis of a case study from China, a country that was not formally colonized, but which was subjected to “Western” dominance. The coverage of two events (the Boxer War of 1900/01 and the Republican revolution of 1911/12) in the periodical Chinese Recorder, notwithstanding differences, shows how contemporary events were regarded as proving divine immanence in history. In so doing, it not only points to ways of coping with imperialistic anxieties, but also calls for a more nuanced understanding of colonial modernity as a formation that includes the seemingly premodern.

Betrachtet man die „Entwicklungsdifferenz“ zwischen Zentrum und Peripherie, Kolonie und Metropole als Kennzeichen des modernen Imperialismus,¹ so legt eine solche implizit modernisierungstheoretische Definition eine spezifische Wahrnehmung der Geschichte auf Seiten der imperialistischen Mächte nahe. Diese inszenierten sich als

1 W. Reinhard, Kleine Geschichte des Kolonialismus, Stuttgart 1996, 1.

Repräsentanten einer modernen Fortschrittsdynamik und schrieben in diesem Zusammenhang den Unterworfenen entweder eine totale Geschichtslosigkeit oder doch eine frühere Entwicklungsstufe zu.² Die Geschichtsauffassung des Hochimperialismus³ zwischen ca. 1880 und 1914 – sowohl in seiner formal-kolonialen Variante wie in seiner informellen Version als Freihandelsimperialismus – beinhaltete dabei einerseits eine Teleologie, der zufolge die koloniale Beherrschung bzw. imperialistische Durchdringung den unterentwickelten Völkern die Segnungen des europäischen zivilisatorischen Fortschritts bescheren würden. Andererseits gründete sie auf einer radikalen Dichotomie, die von einem prinzipiellen, rassistisch begründeten Gegensatz zwischen Herrschern und Beherrschten ausging. Diese Ambivalenz hat Homi Bhabha in der Formel *not white/not quite* für den Kolonialismus auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen versucht, indem er darauf hinwies, dass gemäß der kolonialen Ideologie die Kolonisierten den Kolonialherren durch kulturelle Nachahmung ähnlich werden, sich ihnen aber niemals völlig angleichen konnten.⁴ Für den informellen Imperialismus gilt diese Feststellung analog. Sowohl die teleologische wie die rassistisch-dichotomische Komponente der imperialistischen Geschichtskonstruktion sind in ihrem Kern säkular und ohne die Erfahrung der „westlichen“ Moderne undenkbar.

Zweifellos ist diese Geschichtskonstruktion im Kontext der *mission civilisatrice* tausendfach inszeniert worden.⁵ Eine ausschließliche Fokussierung auf sie führt jedoch zwangsläufig zu einer perspektivischen Verengung und Verzerrung. Denn selbst wenn man die metropolitane Gesellschaften als modern beschreiben will, so kann man dies im Lichte der neueren Forschungsdiskussion nicht mehr ohne weiteres im Sinne einer linear verlaufenden, widerspruchsfreien Überwindung vorgeblich „traditioneller“ Zustände tun. Vielmehr durchliefen die Gesellschaften Europas und Nordamerikas einen komplexen Prozess, in dem sich Modernes und (oftmals nur scheinbar) Vor- oder Unmodernes in einer unentwirrbaren Gemengelage ständig neu miteinander vermischten. Diese Gemengelage, die der US-amerikanische Japanhistoriker Harry Harootunian im Anschluss an Ernst Blochs Überlegungen zum Verhältnis von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit in der Moderne mit dem Begriff „coeval modernity“ treffend benannt hat,⁶ hatte auch Auswirkungen auf die imperialistischen bzw. kolonialen Ordnungen. Denn es drängten

2 E. R. Wolf, *Europe and the Peoples Without History*. Berkeley/Los Angeles/London 1982; J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 2002 (zuerst 1983).

3 Ich betrachte Kolonialismus und *informal empire* unter formalen Gesichtspunkten als zwei Varianten des Imperialismus; vgl. J. Osterhammel, *Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen*, München 1995, 26 ff. Die große Ähnlichkeit zwischen beiden Phänomenen betont mit Blick auf China: J. Hevia, *English Lessons. The Pedagogy of Imperialism in Nineteenth-Century China*, Durham, NC/Hongkong 2003, 17-26.

4 H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, Abingdon/New York 2004 (zuerst 1994), 131. Für eine ausführlichere Erläuterung dieser Formel vgl. ebenda 122 f.

5 Vgl. J. Osterhammel/B. Barth (Hrsg.), *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005.

6 H. Harootunian, *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, NJ/Oxford 2000, xvii f., xxii; zum Einfluss Blochs vgl. ders., *History's Disquiet. Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*, New York 2000, bes. 105, 115; E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1985 (zuerst 1935), bes. 104-126.

nicht nur die Verkünder und Anhänger eines geistigen und materiellen Fortschritts in die überseeische Peripherie, sondern auch Vertreter gänzlich anderer Formen der Weltaneignung – bis hin zu den Zivilisationsflüchtlingen, wie etwa dem Maler Paul Gauguin. Auch in den Metropolen wurde die koloniale Erfahrung mit den „Primitiven“ dazu genutzt, Kritik und Alternativentwürfe zur modernen Gesellschaft zu formulieren.⁷

Wenn ich mich im Folgenden mit dem Geschichtsbild christlicher, genauer gesagt protestantischer Missionare beschäftige, so deshalb, weil das in ihm enthaltene, spezifische Überlegenheitsdenken älter ist als der säkular-fortschrittsoptimistische, der den Kolonialismus im 19. und 20. Jahrhundert bestimmte. Der Anspruch, über eine überlegene Religion zu verfügen, wurde von Europäern schon zu einem Zeitpunkt verfochten, als sie noch die zivilisatorisch-technische Vorrangstellung asiatischer Länder anerkennen mussten.⁸ Zugleich ist die christliche Mission auch für die Zeit nach 1800 aus dem Kontext von Imperialismus bzw. Kolonialismus nicht wegzudenken. Über das Verhältnis von Mission und Imperialismus wird seit Jahrzehnten eine so intensive Debatte geführt, dass ich die Frage hier nur streifen kann.⁹ Dabei ist das anfängliche Bild von der Mission als einer bloßen Agentin des Kolonialismus in jüngerer Zeit stark revidiert worden, wobei die Spannungen zwischen beiden Bewegungen stark in den Vordergrund rückten.¹⁰ Meiner Auffassung nach ist dieses Verhältnis am besten als Wahlverwandschaft zu beschreiben, da die strukturellen Parallelen nicht zufällig waren, aber doch niemals zu einer Kongruenz von Konzeptionen, Wahrnehmungen und Interessen führten.¹¹

Der Versuch, den Fall der protestantischen Mission als Gegenbeispiel zur säkular-fortschrittsoptimistischen Kolonialideologie heranzuziehen, bedarf jedoch wiederum einer Begründung. Denn in Europa, mit einer Verspätung von mehreren Jahrzehnten auch in Nordamerika, hat sich die christliche Theologie im 19. und 20. Jahrhundert inhaltlich und konzeptionell einer rationalen Überprüfung geöffnet und wesentliche Teile der biblischen Überlieferung gerade unter dem Druck des aufkommenden modernen Bewusstseins, insbesondere auch unter dem Einfluss der sich entwickelnden Geschichtswissenschaft, kritisch zu hinterfragen begonnen. Die so genannte „liberale Theologie“, die ein der modernen Wissenschaft entsprechendes Bibel- und Glaubensverständnis zu entwerfen suchte, entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur domi-

7 Vgl. den Beitrag von Claudia Bruns in diesem Heft.

8 J. Fisch, *Der märchenhafte Orient. Die Umwertung einer Tradition von Marco Polo bis Macaulay*, in: *Saeculum* 35 (1984), 246-266. Vgl. auch W. Demel, *Als Fremde in China. Das Reich der Mitte im Spiegel frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichte*, München 1992, 188 ff.; J. Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München 1998, 33 und passim.

9 Vgl. dazu jetzt ausführlicher T. Klein, *Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Anmerkungen zu einer Wahlverwandschaft*, in: C. Kraft / A. Lüdtke / J. Martschukat (Hrsg.), *Kolonialgeschichten. Begriffe und Bilder in den Geschichtswissenschaften*, Frankfurt a. M. / New York 2010, 142-161.

10 Klassisch etwa F. Fanon, *Die Verdammten der Erde*, Frankfurt a. M. 1981, 34 f. (zuerst französisch 1961); zur Entwicklung der Diskussion besonders B. Stanley, *The Bible and the Flag. Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*, Leicester 1990, 11-30; kritisch zur revisionistischen Deutung von Stanley und Andrew Porter neuerdings I. Copland, *Christianity as an Arm of Empire: The Ambiguous Case of India under the Company, c. 1813–1858*, in: *Historical Journal* 49 (2006), 1025-1054.

11 T. Klein, *Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus* (Anm. 9), 144.

nierenden Schule.¹² Jedoch wurde dieser innerchristliche Rationalisierungsprozess von Widersprüchen und Konflikten begleitet.¹³ Man kann sich fragen, inwieweit die inhaltliche Modernisierung des Christentums überhaupt über die akademisch gebildete Theologenschicht hinausreichte. Je nach Land und Region standen unterschiedlich große und einflussreiche christliche Gruppierungen den neuen Tendenzen jedenfalls ablehnend gegenüber. Im protestantischen Bereich waren dies in erster Linie die aus den großen Erweckungsbewegungen Europas und Nordamerikas hervorgegangenen Gruppierungen, die ich der Einfachheit halber als pietistisch bzw. evangelikal bezeichne. Diese waren Träger der global orientierten protestantischen Missionsbewegungen und somit mehr oder weniger direkt als wichtige Akteure in imperialistische und koloniale Ordnungssysteme eingebunden.

Vor diesem Hintergrund gehe ich der Frage nach, inwieweit politische Ereignisse der chinesischen Geschichte um 1900 von protestantischen Missionaren in das mitgebrachte christlich-abendländische Geschichtsbild integriert wurden und ob sie dieses zu irritieren vermochten. Mehrere Ambivalenzen sind dabei zu berücksichtigen: Zum einen war die Mission einerseits, wie schon angedeutet, ein Phänomen *sui generis* und erfüllte gleichzeitig eine wichtige Funktion innerhalb des informellen Imperialismus, wie er von den großen europäischen Mächten, den USA und zunächst auch der neuen Imperialmacht Japan in China praktiziert wurde. Das Reich der Qing-Dynastie wurde nicht formal kolonisiert, aber mittels eines Systems aus erzwungenen Verträgen, punktuellen militärischen Interventionen, symbolischen Mechanismen der Erniedrigung und kulturellen Projekten in ein neues System internationaler Ordnung integriert. Dieses beruhte theoretisch auf der Souveränität gleichberechtigter Nationalstaaten, zugleich aber auch auf dem nicht nur machtpolitisch, sondern auch auf dem Feld der Kultur geltend gemachten Gefälle zwischen dem euroamerikanischen Zentrum und der imperialen Peripherie.¹⁴ Innerhalb dieses Systems erfüllten Missionare (und zwar im hier angesprochenen Kontext in erster Linie die männlichen) wichtige kulturelle Mittlerfunktionen: als Übersetzer, durch die Sammlung von Informationen über China und umgekehrt die Verbreitung westlichen Wissens und schließlich auch als Auslöser lokaler Konflikte, die sich für diplomatisch-militärische Interventionen nutzbar machen ließen. Zugleich aber waren die

12 Für den deutschsprachigen Raum etwa J. Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004r, bes. 66 ff., 185 f.; S. Klinger, Status und Geltungsanspruch der historisch-kritischen Methode in der theologischen Hermeneutik, Stuttgart 2003, 24-30; eine zeitgenössische Kritik am Einfluss der Geschichtswissenschaft auf die Theologie diskutiert A. Wittkau, Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems, 2. Aufl. Göttingen 1994, 103-108. Für die abweichende Entwicklung in den USA vgl. jetzt zusammenfassend M. Hochgeschwender, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 2007, hier besonders 137-148 sowie E. B. Holfield, Theology in America. Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War, New Haven, CT/London 2003, 505-508; ausführlich G. Dorrien, The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805–1900, Louisville/London/Leiden 2001.

13 Und zwar auch innertheologisch; vgl. W. Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997, 77-120.

14 J. Hevia, English Lessons (Anm. 3); L. Liu, The Clash of Empires. The Invention of China in Modern World Making, Cambridge, MA/London 2004.

Interessen von Missionaren und den Repräsentanten der imperialistischen Staaten alles andere als deckungsgleich, was Konflikte und gegenseitige Antipathien nach sich zog. Eine zweite Ambivalenz wurde durch die latente Spannung zwischen rationaler und transzendentaler Wissensordnung im missionarischen Diskurs erzeugt. Denn die Erweckungs- bzw. *revival*-Bewegungen, aus denen die protestantischen Missionare kamen, waren zwar durchaus in Reaktion auf die Aufklärung entstanden, nicht zuletzt wegen aufklärerischer Reformen in den Kirchen selbst.¹⁵ Sie brachen jedoch keineswegs vollständig mit dem Denken der Aufklärung, sondern ließen sich in spezifischer Weise von diesem beeinflussen. So waren auch für die meisten Missionare der menschliche Verstand und das ihm zugängliche Wissen von großer Bedeutung. Sie konnten daher nicht nur als Glaubensboten, sondern auch als Agenten kolonialer Modernisierung auftreten, und zwar nicht zufällig besonders im Erziehungswesen. Auch in China hatte in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine Reihe von Missionaren die Vermittlung weltlichen Wissens in den Missionsschulen zum leitenden Prinzip erhoben. Sie vertraten dabei die Auffassung, dass sich das Christentum gerade durch seine Wertschätzung des Wissens auszeichne, während Ignoranz ein kennzeichnendes Attribut des „Heidentums“ sei.¹⁶ Dass dem menschlichen Verstand nach pietistisch-evangelikaler Auffassung jedoch deutliche Grenzen gesetzt waren, zeigt nicht zuletzt das Geschichtsverständnis der Erweckungsbewegungen. Denn Geschichte war hier stets mehr als die Summe menschlichen Handelns. Vielmehr war sie bestimmt durch das aktive Eingreifen Gottes und folgte einem Plan, den Gott den Menschen – jedenfalls was das Ende der Geschichte betraf – in der Bibel bekannt gemacht hatte. Weltgeschichte als menschliche Geschichte war somit eingeschrieben in eine göttlich gelenkte und als unverrückbar feststehend gedachte Heilsgeschichte. Mehr noch: Die Weltgeschichte lieferte beständig Hinweise auf den Verlauf der Heilsgeschichte. Aufgabe des Menschen war es, die sogenannten „Zeichen der Zeit“ richtig zu deuten und entsprechend zu handeln. Der von eschatologischen Vorstellungen geprägten frühen Phase der transatlantischen Erweckungsbewegungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts boten beispielsweise die napoleonischen Kriege überdeutliche Hinweise, dass das Weltende und mit ihm die Aufrichtung des tausendjährigen Gottesreiches unmittelbar bevorstehen musste.¹⁷

Die konkrete Missionsarbeit beruhte zwar weniger auf derartigen chiliastischen Vorstellungen als vielmehr auf der Idee einer kontinuierlichen Arbeit am Reich Gottes. Zu fragen bleibt, ob sich der gleiche Geschichtsdiskurs auch für die Arbeit in der außereuropäischen, in der Missionsterminologie der „heidnischen“ Welt nachweisen lässt. Zwei Faktoren legen eine Übertragung des in Europa gewonnenen Bildes nahe: Erstens entsprach sie dem in der Erweckungsbewegung angelegten Prinzip der beständigen Selbstbespiegelung und forschenden Innenschau, mit dessen Hilfe der Einzelne seinem Gewissen

15 Vgl. beispielsweise G. M. Ditchfield, *The Evangelical Revival*, London 2003, 30-34 (zuerst 1998).

16 R. Lechler, *On the Relation of Protestant Missions to Education*, in: *Records of the General Conference of Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 10-24, 1877*, Shanghai 1878, ND Taipei 1973, 162.

17 K. T. Long, *The Revival of 1857-58. Interpreting an American Religious Awakening*, New York/Oxford 1998, 11-25; U. Gäbler, „Auferstehungszeit“. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts, München 1991.

unaufhörlich Rechenschaft über sein Denken und Handeln ablegte. Und zweitens war der Antrieb der Missionare und ihrer Unterstützer in der Heimat nicht rein altruistischer Natur. Von der Ausbreitung des Reiches Gottes würden ja vor allem auch die Christen in Europa und Nordamerika profitieren. Gerade deshalb waren Zeichen, dass man sich in Übereinstimmung mit dem göttlichen Rettungsplan für die Welt befinde, so ungeheuer wichtig: Sie ermutigten die Missionare ebenso wie die Förderer des Missionswerks zum Weitermachen.

Im Folgenden will ich mich dem missionarischen Diskurs mit Blick auf zwei höchst unterschiedliche Ereignisse widmen, deren historische Relevanz ganz außer Frage steht: des Boxerkriegs von 1900 und der republikanischen Revolution von 1911. Die Boxerbewegung richtete sich explizit gegen die christliche Mission und bescherte ihr in Nordchina die größte Katastrophe im gesamten Jahrhundert zwischen 1840 und 1949. Die Opferzahlen beliefen sich auf mehr als 200 getötete Missionare und Tausende von Toten unter den chinesischen Christen. Die Militärintervention von acht alliierten Staaten (des Deutschen Reiches, Frankreichs, Großbritanniens, Italiens, Japans, Österreich-Ungarns, Russlands und der USA) wurde historisch weniger wegen konkreter Machtverschiebungen relevant – im Wesentlichen wurde der *status quo* bestätigt –, als vielmehr wegen der nachhaltig prägenden Gewalterfahrung auf beiden Seiten.

Demgegenüber bedeutete die Revolution von 1911 einen viel tieferen Einschnitt in die Geschichte Chinas, da sie die zweitausendjährige chinesische Monarchie beendete und an ihre Stelle eine Republik nach amerikanischem Vorbild setzte. Gemessen an den Zielen der christlichen Mission markierte sie insofern einen Wendepunkt, als die bereits Anfang 1912 verkündete republikanische Verfassung erstmals die lang ersehnte Religionsfreiheit gewährte. Das von mir verwendete Quellenmaterial stammt hauptsächlich aus der Zeitschrift *The Chinese Recorder*, dem wichtigsten Publikationsorgan der protestantischen Mission in China, das einem weiten Spektrum von Missionaren verschiedener Nationalität und Denomination (allerdings überwiegend, im vorliegenden Fall sogar ausschließlich, Männern) ein Forum bot.

Die Boxerbewegung

Die Septembernummer des *Chinese Recorder* von 1900 eröffnete triumphierend mit einer Wiedergabe des zweiten Psalms:

*Why do the nations rage and the Peoples imagine a vain thing? The kings of the earth set themselves, and the rulers take counsel together against the Lord. [...] He that sitteth in the heavens shall laugh, the Lord shall have them in derision.*¹⁸

In der Mitte des Vormonats war es den Truppen der acht verbündeten Staaten gelungen, nach der Befreiung der Konzessionsgebiete in Tianjin auch den im Gesandtschaftsvier-

18 The Imperial Decree, in: *The Chinese Recorder* (fortan: CR) 31 (1900), 435.

tel von Peking belagerten Ausländern Entsatz zu bringen. Die von den Herausgebern des *Recorder* gewählte Überschrift *The Imperial Decree* spielt höchstwahrscheinlich auf die Edikte an, mit denen der chinesische Kaiserhof seinen Eintritt in den Krieg gegen die Ausländer bekannt gab. Diesen Dekreten, so die Botschaft der Missionszeitschrift, habe Gott sein eigenes Dekret entgegengesetzt und die Pläne des Hofes und der anti-christlichen Boxerbewegung vereitelt. Bereits hier wird auf dem für den protestantischen Diskurs typischen Weg über den Rekurs auf den biblischen Referenztext das Grundmotiv angeschlagen, das uns im Folgenden weiter beschäftigen soll: das aktive Eingreifen Gottes in die Geschichte.

Unmittelbar auf den Psalm folgt in derselben Ausgabe ein Artikel des amerikanischen Missionars P. Frank Price unter dem Titel *God within the Shadow*, der das Thema aufgriff und variierte. Price nahm in diesem Artikel nur kurz direkten Bezug auf die blutigen Ereignisse der vergangenen Monate; sein Hauptanliegen bestand darin, diese historisch zu kontextualisieren. Den Ausgangspunkt bildete die Beobachtung, dass von allen alten Zivilisationen China als einzige noch erhalten sei, während sämtliche anderen – das alte Ägypten, Assyrien, Babylon, Griechenland, Rom und das alte Indien – untergegangen seien.¹⁹

Diese Archaisierung Chinas war für den imperialistisch-kolonialen Diskurs durchaus nichts Ungewöhnliches. Die Begegnung mit dem kolonialen Anderen wurde, wie schon erwähnt, in kolonialen, gerade auch ethnographischen Texten gern als Zeitreise, als Reise in die Vergangenheit konstruiert. Selbst wenn die Kolonisierten als Zeitgenossen wahrgenommen wurden, so repräsentierten sie doch aus säkular-evolutionistischer Perspektive frühere Stadien der Menschheitsgeschichte. Price gab diesem Argument jedoch sogleich eine für den missionarischen Diskurs charakteristische Wendung, die eher die heilsgeschichtliche Kontinuität betonte. Für ihn war der Fortbestand Chinas ein Zeichen dafür, dass Gott dieses Land verschont bzw. aufgespart hatte. Gottes Vorsehung habe China vor der Zerstörung durch Krieg und Krankheiten bewahrt, so dass es zuletzt einen gewaltigen Bevölkerungsanstieg auf 400 Millionen Seelen erlebt hatte. Gott habe China ferner vor staatlicher Zersplitterung, Assimilation an andere Nationen, aber auch vor dem „too rapid progress of civilization and commerce without Christianity“ verschont.²⁰ Schließlich habe er ihm auch den Einfluss korrupter Religionen erspart. Hierunter verstand Price nicht etwa nichtchristliche Religionen, sondern die beiden christlichen Strömungen des Nestorianismus und Katholizismus, die er – guter Protestant, der er war – als „unsteady in doctrine and unscriptural“ betrachtete. Diese hätten zwar ihre historische Chance gehabt, sie jedoch nicht genutzt.²¹

In alledem erblickte Price eine göttliche Fügung, die China für das Evangelium geöffnet habe. Damit war er bei der neueren Entwicklung angelangt, deren Ausgangspunkt er – eher ungewöhnlich – in zwei Ereignissen im England des Jahres 1792 lokalisierte. Hier

19 P. F. Price, *God within the Shadow*, in: CR 31 (1900), 436.

20 Ebenda, 437 f.

21 Ebenda, 438 f.; Zitat: 439.

hatte ein Schuhmacher aus Nottingham namens William Carey eine Predigt gehalten, die zur Gründung der Baptist Missionary Society führte. In der protestantischen Missionshistoriographie wird dieses Ereignis noch heute als Anbruch der modernen Missionsära betrachtet.²² Ungefähr zur gleichen Zeit wurde der irische Lord Macartney als Leiter einer diplomatische Mission an den Hof der Qing-Dynastie entsandt, um in China bessere Handelsbedingungen für Großbritannien zu erwirken, allerdings ohne Erfolg. Price jedoch erblickte in dieser Koinzidenz die Verbindung von Handel und Evangelisierung, die letztlich die machtpolitische „Öffnung“ Chinas durch die beiden Opiumkriege von 1840–1842 und 1856–1860 zur Konsequenz hatten. Auch diese beiden Kriege waren für Price das Ergebnis göttlichen Wirkens.²³ Dass dadurch das Christentum, eine seinem Anspruch nach friedfertige Religion, den Chinesen mit Gewalt offeriert wurde, verursachte ihm offensichtlich keine moralischen Bedenken.²⁴ Im Gegenteil stellte er lapidar fest: „Every advance in open doors has come through war and bloodshed.“²⁵

Ich habe mich bei Price' Aufsatz vergleichsweise lange aufgehalten, weil hier welt- und heilsgeschichtliche Deutungsmuster in einzigartiger Weise deutlich werden. Price' Kollegen griffen nur selten auf jüngere Ereignisse zurück, sieht man von Arthur Brown ab, dem Sekretär des Presbyterian Board of Foreign Missions, der eine Parallele zwischen der Boxerbewegung und der indischen so genannten Great Mutiny von 1857 zog.²⁶

In den meisten Beiträgen der Zeitschrift dominierte eine andere Art von Analogie, die sich ebenfalls auf antike Reiche bezog, vor allem auf das römische. So wurde etwa Prinz Duan, das Haupt der fremdenfeindlichen Kriegspartei am Peking Hof, als ein zweiter Diokletian oder Galerius bezeichnet und so mit den Urhebern der letzten großen Christenverfolgung im spätantiken Römischen Reich verglichen.²⁷ Umgekehrt erkannte man in den Aktionen der südchinesischen Provinzgouverneure, die sich mit den alliierten Repräsentanten arrangierten und dem Krieg fernblieben, das Handeln des persischen Großkönigs Kyros wieder, der im späten 6. Jahrhundert v. Chr. als „an instrument employed by God“ die Wiederansiedlung der vertriebenen Juden in Palästina gestattet hatte.²⁸ Hier ging es weniger um eine Zeitreise als vielmehr um die Herstellung einer

22 B. Stanley, *The History of the Baptist Missionary Society 1792–1992*, Edinburgh 1992, 1 f., 12–15.

23 Price, *God in the Shadow* (Anm. 20), 439 f. Allerdings galt in Missionskreisen nicht jeglicher, sondern nur der „legitime“ Handel zum Wohle der indigenen Bevölkerung als komplementär zur Evangelisierung; vgl. Stanley, *The Bible and the Flag* (Anm. 10), 70–74.

24 Diese wurden auch unter Missionaren schon früh artikuliert, allerdings zumeist ebenfalls mit Verweis auf einen höheren göttlichen Plan aufgelöst. So schrieb etwa der deutsche Missionar Karl Friedrich August Gützlaff bereits während des ersten Opiumkriegs: „Der Gedanke, daß der Weg seines [Gottes] Evangeliums muß mit Spießen und Kanonen geöffnet werden, ist schrecklich, und daher verabscheue ich von ganzem Herzen diesen gegenwärtigen Krieg.“ Schon der übernächste Satz aber lautet: „Es ist daher sehr deutlich, daß der Herr Jesus etwas sehr Großes mit diesem Lande [China] vorhat, denn sonst würde er schon längst die Segnungen des Friedens dieser Nation haben angedeihen lassen.“ Zit. nach T. Klein/R. Zöllner (Hrsg.), *Karl F. A. Gützlaff (1803–1851) und das Christentum in Ostasien. Ein Missionar zwischen den Kulturen*, Nettetal 2005, 283.

25 Price, *God in the Shadow* (Anm. 20), 440.

26 A. J. Brown, *Future Missionary Policy in China. A Notable Conference of Missionary Secretaries*, in: CR 32 (1901), 399.

27 *The Missionaries in China*, in: CR 32 (1901), 28.

28 Dr. Griffith John's Address at the Annual Meeting of the Central China Religious Tract Society, in: CR 32 (1901), 129.

heilsgeschichtlichen Kontinuitätslinie. Die Boxerbewegung reihte sich ein in die vielen Verfolger der Anhänger Gottes. Das koloniale ‚Andere‘, so fremd und abstoßend es den Missionaren auch erscheinen mochte, wurde damit in ein vertrautes Geschichtsbild integriert und somit zu einem Teil der eigenen Geschichte.

Diese Denkfigur tritt bei einem diskursiven Element besonders deutlich hervor, nämlich dem des Martyriums. Der Protestantismus, besonders der angelsächsische seit der Veröffentlichung von *Foxe's Book of Martyrs* (1554 auf Latein bzw. 1563 auf Englisch), hatte durchaus eine eigene Tradition des Martyriums, auch wenn das Selbstopfer als Glaubensbekenntnis riskantes Handeln ohne Rücksicht auf die eigene Person nicht legitimieren konnte und nicht wie in der katholischen Mission einen Selbstzweck darstellte.²⁹ Protestantische Missionsgesellschaften waren umso mehr bemüht, Opfer an Menschenleben unter ihren Angestellten zu vermeiden, als ein allzu waghalsiges Vorgehen stets auch deren Frauen und Kinder bedrohte. Missionare, die in Ausübung ihrer Tätigkeit von Einheimischen getötet wurden, galten jedoch auch in protestantischen Kreisen als Märtyrer.³⁰ Als die Boxer, mit teilweiser Unterstützung von Regierungsbeamten, rund 180 Missionare, deren Frauen und Kinder sowie unverheiratete Missionarinnen und Tausende von Christen getötet hatten, wurde dies ebenfalls posthum als Martyrium gewertet. Insbesondere die China Inland Mission und ihr angeschlossene Gesellschaften stellten regelrechte Martyrologien zusammen.³¹

Im *Chinese Recorder* wurde diese Interpretation ebenfalls früh vertreten. Dabei ließen sich die für die Mission erbrachten Todesopfer in eine lange Kette christlicher Martyrien einreihen, die von den ersten in der Bibel genannten Blutzügen über diejenigen der Spätantike bis zu denen der Neuzeit reichte; von den Toten der Bartholomäusnacht 1572 bis hin zu den protestantischen Missionaren, die im 19. Jahrhundert in außereuropäischen Regionen ihr Leben gelassen hatten.³² Eine Unterscheidung zwischen biblischer und nichtbiblischer Geschichte war den Texten fremd – letztlich bildeten beide Historien *ein* geschichtliches Ganzes, in dem das Wirken Gottes sichtbar wurde.

Neben einer Einordnung der eigenen Praktiken in den Ablauf der Heilsgeschichte erweiterte der Diskurs über das Martyrium die Geschichtskonstruktion der Missionare noch um eine weitere Dimension: um die Erkenntnis, dass auch die chinesischen Christen ihr „baptism of fire“ überstanden und sich als „[w]ürdige Nachfolger der alten Märtyrer“ er-

29 Zur Bedeutung von *Foxe's Book of Martyrs* für den protestantischen Chinadiskurs vgl. R. R. Thompson, Reporting the Taiyuan Massacre. Culture and Politics in the China War of 1900, in: R. Bickers/R. G. Tiedemann (Hrsg.), *The Boxers, China and the World*, Lanham, MD u. a. 2007, 65-92, hier 67. Zum Martyrium als Diskursfigur bei katholischen Chinamissionaren vgl. K. Mühlhahn, Herrschaft und Widerstand in der „Musterkolonie“ Kiautschou. Interaktionen zwischen China und Deutschland, 1897–1914. München 2000, 327-331.

30 Beispiele bei Stanley, *The Bible and the Flag* (Anm. 10), 78 f., 127-132.

31 M. Broomhall (Hrsg.), *Martyred Missionaries of the China Inland Mission*, London 1901; H. Coerper, *Chinas Märtyrer. Blätter der Erinnerung an eine große Zeit. Aus der Christen-Verfolgung in China in den Jahren 1900/01*, 3. Aufl. Dinglingen/Liebenzell 1903.

32 J. S. Dennis, *The Lessons of Martyrdom. God's Latest Message to the Christian Church*, in: CR 32 (1901), 440-443; Dr. Griffith John's Address (Anm. 29) , 126 f.

wiesen hatten.³³ Das Verhältnis der Missionare zu den chinesischen Christen wies selbst den Charakter einer kolonialen Hierarchie auf und gestaltete sich daher kompliziert und spannungsgeladen.³⁴ Angesichts gemeinsamer Leidenserfahrungen waren die Missionare jedoch die einzige Gruppe auf euro-amerikanischer Seite, die echte Vorstellungen von Solidarität wenigstens mit einem Teil der Chinesen entwickelte.³⁵ Denn in heilsgeschichtlicher Dimension war die kolonial-hegemoniale Differenzkonstruktion zwischen Europäern und Nordamerikanern auf der einen und Chinesen auf der anderen Seite nicht haltbar – nur zwischen Christen und Nichtchristen.

Das Geschichtsbild der Missionare prägte auch ihre Gegenwarts- und Zukunftsdeutung. So zogen mehrere Autoren auch Ereignisse der jüngeren Vergangenheit heran, etwa die Belagerung Pekings, um Beweise für das Eingreifen Gottes zu finden. Einen der frühesten Versuche einer solchen heilsgeschichtlichen Deutung der Gegenwart unternahm der amerikanische Missionar Arthur Henderson Smith in einer Ansprache anlässlich eines Dankgottesdienstes in Peking am 19. August 1900 in der britischen Botschaft in Peking, fünf Tage nach der Befreiung des Gesandtschaftsviertels, die ein halbes Jahr später im *Recorder* abgedruckt wurde.³⁶ Smiths Text ist ein gutes Beispiel dafür, dass wissenschaftliches Interesse und evangelikale Glaubensvorstellungen sich nicht unbedingt ausschlossen. Nicht nur war er, wie viele Autoren des *Recorder*, promovierter Theologe und gehörte damit einer Minderheit unter den mehrheitlich aus den Unterschichten stammenden und einfach gebildeten Missionaren an.³⁷ Er hatte zudem im Vorjahr eine Studie über chinesische Dörfer veröffentlicht, die ihrem Anspruch nach als eines der ersten soziologischen Werke über China gelten kann.³⁸ Seine Pekinger Ansprache fügt sich jedoch ohne weiteres in den Mainstream des protestantischen Missionsdiskurses ein. Smith benannte eine Reihe von Faktoren, in denen er die „Hand Gottes“ erblickte: das Eintreffen der Gesandtschaftswachen in buchstäblich letzter Minute, das Ausbleiben von Angriffen vor dem Bekanntwerden der Boxergefahr, die Rettung chinesischer Christen, das Auffinden von Lebensmittel- und Brennstoffvorräten, die mangelhaften Belagerungsanstrengungen der chinesischen Gegner, das Ausbleiben von Epidemien unter den Belagerten und andere mehr. Sein Kollege Chauncey Goodrich sekundierte ihm. Für ihn belegte der fremdenfeindliche Aufruhr die „special Providence and the Divine

33 Dr. Griffith John's Address (Anm. 29), 128; Coerper, Chinas Märtyrer (Anm. 32), 262-266, das Zitat ebenda, 262.

34 T. Klein, *Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus* (Anm. 9).

35 Zum europäisch-amerikanischen Diskurs über den Boxerkrieg insgesamt vgl. T. Klein, *Straffeldzug im Namen der Zivilisation: Der Boxerkrieg in China (1900/1901)*, in: ders./F. Schumacher (Hrsg.), *Kolonialkriege. Studien zur militärischen Gewalt im Zeichen des Imperialismus*, Hamburg 2006, 163-172.

36 A. H. Smith, *The Hand of God in the Siege of Peking*, in: CR 32 (1901), 83-88.

37 Zur sozialen Herkunft protestantischer Missionare vgl. C. P. Williams: 'Not Quite Gentlemen': an Examination of 'Middling Class'. Protestant Missionaries from Britain, c. 1850–1900, in: *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), 301-315; für Deutschland jetzt T. Altena, 'Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils'. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884-1918, Münster u. a. 2003, 206-214.

38 A. H. Smith, *Village Life in China. A Study in Sociology*, New York/Chicago/Toronto 1899.

Immanence in this world in and our lives“ ebenso wie die Souveränität Gottes.³⁹ Die an Missionaren – Männern wie Frauen – verübten Massaker schienen dieser Deutung zu widersprechen, aber Goodrich verwies auf die für Menschen oftmals unverständlichen und unzugänglichen Wege Gottes: „He does not come and explain Himself to us. He seems to bid us be still and lie in humble reverence at his feet.“⁴⁰

Zugleich war den missionarischen Beobachtern der Ereignisse auch klar, wie sich die Zukunft Chinas entwickeln würde. Nicht zufällig zitierten zwei von ihnen unabhängig voneinander den altgedienten Missionar William Alexander Parsons Martin, der zu Beginn des Bombardements von Peking geäußert haben sollte: „This is the crack-of-doom for Paganism.“⁴¹ Griffith John, ein weiterer bedeutender Chinamissionar, erwartete vom anbrechenden neuen Jahrhundert ebenfalls Großes: „In the past century we have seen God in His wonderful providence breaking down the old order of China; in this century we shall see the same God building up the new.“⁴² Das neue China würde demnach ein christliches oder zumindest christlicheres sein.

Diese Lektion konnte jedoch nicht allein aus der Betrachtung vergangener oder gegenwärtiger Ereignisse gewonnen werden; sie war der Empfindung auch unmittelbar zugänglich. Chauncey Goodrich erinnerte sich an einen Moment am Beginn seiner Missionsarbeitsbahn vor mehr als dreißig Jahren:

It was winter, and clouds inky black covered all the sky. Becoming chilled through I dropped off from the cart, and holding on I stumbled along as best I could in one of China's millennial ruts. It seemed like walking at the bottom of the sea. Would the morning ever come? I knew it would come. [...] Never was I more certain that a golden day should come, and there, as I struggled on, I had visions of a China yet to be.⁴³

Allerdings, selbst wenn man diese Passage als historisch-authentischen und nicht durch neuere Erfahrungen überformten Ausdruck von Empfindungen deuten wollte – möglich wurde sie nur durch die implizite Referenz auf ein heilsgeschichtliches Versprechen, das durch Geschichte wie Gegenwart gleichermaßen beglaubigt wurde.

Mit ihrer Berichterstattung über die Ereignisse im China des Jahres 1900 inszenierten die Missionare eine ihnen bereits bekannte und vertraute heilsgeschichtliche Wahrheit neu. China und die Chinesen, sieht man von den Christen ab, spielten dabei allerdings nur die Rolle einer Bühnenstaffage, vor deren Hintergrund sich das eigentliche (heils-)geschichtliche Geschehen vollzog. Regie führte dabei Gott, dessen unmittelbares Eingreifen in erster Linie beglaubigt werden sollte. Dies war gleichzeitig Legitimation und Stimulans für die weitere Missionsarbeit.

39 C. Goodrich, *Lessons to Missionaries from Recent Troubles in China*, in: CR 32 (1901), 20 f. Ebd. 22 f. seine Diskussion der Belagerung des Gesandtschaftsviertels.

40 Ebd. 23.

41 Ebd. 21. Bei F.W.S. O'Neill, „Make Jesus King“, in: CR 32 (1901), 509, lautet das Zitat abweichend: „This is the death-knell of paganism.“

42 Griffith John's Address (Anm. 29), 130.

43 Goodrich, *Lessons to Missionaries* (Anm. 40), 20 (Hervorhebung im Original).

Die Revolution von 1911

Die Revolution von 1911 wurde von der christlichen Missionspublizistik mit großer Aufmerksamkeit und Spannung verfolgt. Dies lag zum einen an der Gefahrenwahrnehmung, die von der vorübergehenden politischen Instabilität veranlasst war – obwohl allgemein anerkannt wurde, dass beide Seiten, republikanische Revolutionäre wie Monarchisten, die Missionare nach Kräften zu schützen versuchten. Zum anderen war man sich der Chancen bewusst, die ein Sieg der Revolution für die Missionsarbeit mit sich brachte, da etliche prominente Revolutionäre Christen waren und viele andere der christlichen Religion zumindest aufgeschlossen gegenüber zu stehen schienen. Bereits im Januar 1912, also etwa drei Monate nach dem Ausbruch der Kampfhandlungen, stellte der *Chinese Recorder* in einem Leitartikel die historische Bedeutung des Geschehens fest:

*For 1911 will stand out in the history of China as the year when the New China came out into the light. It is true the struggle is not yet over, but reactionism and medievalism are now on the defensive with a rapidly decreasing territory to defend. New China is at last in the seat of power!*⁴⁴

Der gleiche Artikel ließ keinen Zweifel daran, welche Triebkraft der Geschichte hier am Werk war:

*To us who behold these wonderful changes it is another evidence of God's work in history, a new instance of that 'day of God' which breaks down by its judgments the proud, sweeps away the 'refuge of lies' and brings in the new day of peace and righteousness.*⁴⁵

Man könnte nun erwarten, dass die Revolution der christlichen Mission eine umfangreiche Gelegenheit zur historischen Selbstbespiegelung geboten habe. Verfolgt man die Berichterstattung des *Chinese Recorder* in den Monaten nach der Revolution, so sieht man sich freilich getäuscht. Wenn überhaupt auf die Revolution Bezug genommen wurde, so lag der Akzent eher auf den sich bietenden Möglichkeiten für die Zukunft, weniger auf ihrer welt- oder gar heilsgeschichtlichen Einordnung.⁴⁶ Es kommen daher nur wenige Artikel für eine Untersuchung historischer Selbstverortungen von Missionaren infrage. Auffällig ist vor allem, dass überhaupt kein Versuch unternommen wurde, den Triumph der Revolution und damit die als glänzend eingeschätzten Erfolgsaussichten des Christentums in eine Genealogie der Ausbreitung des Christentums einzuordnen, wie man es noch 1900 getan hatte. Allein der Boxeraufstand wurde als zeitgenössische Parallele angeführt – einerseits in Analogie zur Vergangenheit, indem man betonte, dass die Sicherheit der Missionare wie damals durch die Kampfhandlungen bedroht war, andererseits

44 Editorial, in: CR 43 (1912), 2.

45 Ebenda, 4.

46 Vgl. beispielsweise C. H. Fenn, Missions after the Revolution, in: CR 43 (1912), 635.

in Kontrast zur historischen Vorlage, da sich die chinesischen Beamten diesmal aktiv um den Schutz der Missionare bemüht hatten.⁴⁷ Eine solche Genealogie war allerdings auch fragwürdig geworden, da sich in dem Jahrzehnt seit der Boxerkrise die Diskurse unter allen Beteiligten grundlegend gewandelt hatten: Nicht zuletzt unter dem Eindruck einer vehementen antimissionarischen Kritik in den Jahren nach 1900, die in der Mission eine Hauptursache für den Ausbruch der Boxerbewegung ausmachte und das häufig rachsüchtige und unnachgiebige Verhalten der Missionare nach deren Niederschlagung kritisierte, hatten in der Mission moralisierende Stimmen die Oberhand gewonnen. Sie bemängelten, dass die allzu enge Verbindung mit diplomatisch-militärischen Interessen die Integrität der Mission gefährde und ihr deshalb zum Nachteil gereiche.⁴⁸

In China selbst fanden nach der Jahrhundertwende nationalistische und antiimperialistische Diskurse weite Verbreitung, namentlich auch unter den chinesischen Christen, die sich für eine stärkere Unabhängigkeit von den Missionaren stark zu machen begannen.⁴⁹ Unter diesen Umständen hatte sich eine unbefangene Identifikation mit dem imperialistischen Vermächtnis der Mission praktisch von selbst erledigt. Courtney Fenn etwa schrieb im *Recorder* reichlich kryptisch, dass der Fortschritt des Christentums in China stets in Form von Katastrophen erfolgt sei, weil auch der Fortschritt Chinas selbst diese Form angenommen habe.⁵⁰ Das konnte alles Mögliche bedeuten und war vage genug, um niemandem ernsthaft weh zu tun.

Eine systematische Analyse der Revolution in ihrer heilsgeschichtlichen Dimension lieferte allein der altgediente walisische Missionar Timothy Richard. Ihm ging es darum, die Zukunft der christlichen Kirchen in China aus universalen Prinzipien abzuleiten.⁵¹ Richard unterschied drei solcher Prinzipien, die alle historischen Charakter hatten. Erstens verwies er auf die alttestamentarischen Prophezeiungen, wonach Regierungen, die Gott nicht dienen wollten, zugrunde gehen müssten. Dies war nichts anderes als eine Neuauflage des bereits erwähnten heilsgeschichtlichen Kontinuitätsparadigmas, denn Richard listete erneut alle erdenklichen untergegangenen Reiche der Vergangenheit auf, um mit der Feststellung zu schließen, dass „[t]he fall of the Manchus is the latest and greatest evidence on this point“.⁵² Zweitens stellte Richard fest, dass der Geist Christi alle Menschen zur ganzen Wahrheit führe. Gleichzeitig gestand er jedoch auch den chinesi-

47 Editorial (Anm. 45), in: CR 43 (1912), 4 f.; Editorial, in: CR 43 (1912), 63 f.

48 Zu diesen Debatten vgl. T. Klein, Protestant Missionaries and Communist Cadres as Local Power Brokers in Rural South China, 1890–1930 – A Comparison, in: H. Stoecker/U. van der Heyden (Hrsg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Stuttgart 2005, 287–294; Gu Weimin, *Jidujiao yu jindai Zhongguo shehui* [Christentum und moderne chinesische Gesellschaft], Shanghai 1996, 353 f.

49 Vgl. dazu T. Klein, Die Basler Mission in China als transkulturelle Organisation. Der Konflikt zwischen autoritärer Führung „von oben“ und synodaler Partizipation „von unten“ im Prozess der kirchlichen Indigenisierung, 1860–1930, in: A. Bogner/B. Holtwick/H. Tyrell (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, 630–663.

50 Fenn, *Missions after the Revolution* (Anm. 47), 635.

51 T. Richard, *The Future of the Church in China. It can be foretold by the light of universal principles*, in: CR 43 (1912), 644–647.

52 Ebenda, 644.

schen „heroes, sages und prophets of the past“ eine gewisse Bedeutung zu. Zwar waren sie für ihn „not all-powerful, all-wise, and all-good, still they were the highest temporary manifestation of the Divine in human form in different lands from age to age, and were like officers sent by the Commander-in-Chief to drill their regiments to put down all wrong and to uphold all right. Now they are commanded to unite all their regiments for this world-wide campaign.“⁵³ Mit diesen für die missionarische Rhetorik nicht untypischen militärischen Metaphern wertete Richard vorchristliche Traditionen auf.

Im Blick auf China hob er besonders die Ethik, den Respekt vor den Weisen des Altertums, die Fürsorge für die Alten hervor sowie, allgemeiner, dass Güte, Rechtschaffenheit, Wissen und gegenseitiges Vertrauen gelehrt würden, wie sie für die Aufrichtung des Gottesreichs absolut notwendig seien. Diese Prinzipien müsse man „as truths also from God, and essential to progress“ betrachten.⁵⁴ Richard integrierte also konfuzianische Traditionen in die Genealogie der Ausbreitung des Christentums in China. Umgekehrt betrachtete er die Entwicklung des Christentums nicht nur als positiv:

The history of religious conflict in Christendom and out of Christendom furnishes such overwhelming evidence, extending over more than 2.000 years of godlessness, lawlessness, and mutual recriminations, with their attendant suffering, and all in the name of religion that one blushes for the sacred name of the religion which professes to establish the Kingdom of God on earth for good and for all.⁵⁵

Ob er damit auch das Verhalten der Missionare in China in den letzten Jahrzehnten kritisierte, muss offen bleiben. Jedenfalls zog er aus dieser Überlegung den Schluss, dass die christlichen Missionare nur durch friedliche Kooperation untereinander beweisen könnten, dass ihre Religion göttlich sei.

Richard schlug somit kritischere Töne an, als sie im Zusammenhang mit der Boxerbewegung artikuliert wurden. Dabei ist sicherlich der ganz andere Kontext zu berücksichtigen: Eine tatsächliche Bedrohung von Missionaren beschränkte sich um die Jahreswende 1911/12 auf Einzelfälle, so dass die Beschwörung einer Gefahrensituation nur von kurzer Dauer war. Tatsächlich machte sich eher ein Paradox geltend, das für die Rhetorik protestantischer Missionen ebenfalls charakteristisch war. Gefahren gingen demnach nicht so sehr von der Bedrohung der Missionsarbeit aus, sondern eher von ihrem Erfolg. Wenn nach der Etablierung der neuen politischen Ordnung (d. h. nach der Verkündung der Religionsfreiheit) ein großer Zustrom in die christlichen Kirchen einsetzen würde, dann „it certainly would be most difficult to keep the church pure and to have its members educated up to the point where they would have been with fewer numbers“.⁵⁶ Dahinter stand ein Diskurs, der die Qualität von Bekehrungen über deren Quantität stellte und im Leiden die eigentliche Bewährungsprobe für Christen erblickte. Allerdings, so beeil-

53 Ebenda, 645.

54 Ebenda.

55 Ebenda.

56 Editorial (Anm. 45), in: CR 43 (1912), 4.

te sich die Redaktion des *Chinese Recorder* hinzuzufügen, sei während der vergangenen einhundert Jahre bereits eine gute Grundlage gelegt worden, sowohl was die verfügbare Menge christlicher Literatur, als auch was die Verlässlichkeit der chinesischen Christen betraf.⁵⁷ Auch hier, so könnte man sagen, war die Bedrohung zwar real, aber in den göttlichen Heilsplan eingebettet und in Erwartung des triumphalen Endes abgemildert.

Fazit

Die Diskurse der protestantischen Missionspublizistik über die Ereignisse in China 1900 und 1911/12 gestalteten sich, wie wir gesehen haben, durchaus unterschiedlich. Dies hing nicht zuletzt mit dem Grad der Involvierung der Missionare zusammen: Während sie als Angriffsziel der Boxerbewegung unmittelbar vom Geschehen betroffen waren, fanden sie sich angesichts der republikanischen Revolution eher in der Rolle unbeteiligter Zuschauer und stiller Nutznießer wieder. Der jeweilige Kontext bestimmte, welche Positionen artikuliert werden konnten. Stand 1900 die von den chinesischen Christen geteilte Leidenserfahrung im Mittelpunkt und legte Assoziationen zur Märtyrertradition des Christentums nahe, so mischten sich um die Jahreswende 1912 auch kritische Töne in die Freude über die glänzenden Zukunftsperspektiven der Kirchen in China.

Bei aller Unterschiedlichkeit im Detail liefen die einzelnen diskursiven Formationen jedoch in einem archimedischen Punkt zusammen: der festen Überzeugung, dass die Geschichte von der Immanenz Gottes geprägt sei und ihr ein göttlicher Heilsplan zu Grunde liege. Wenn auch die welthistorische Bedeutung der jeweiligen Ereignisse durchaus erkannt wurde (was im Falle der Revolution von 1911 stärker hervortrat), so verblasste ihre Bedeutung angesichts der ungeheuren heilsgeschichtlichen Dimensionen. Zugleich war der Grad der emotionalen Verdichtung höher, wenn die Missionare selbst Mitspielende im Geschehen waren. Dann konnte man umstandslos an die Leidensgeschichte des Christentums anknüpfen, ja sich selbst mit dem Kreuzestod Christi in Beziehung setzen. Der Erfolg missionarischer Arbeit schien manchmal sogar bedrohlicher zu sein als das Verharren in der vertrauten Märtyrerrolle. In jedem Fall war ein heilsgeschichtlicher Optimismus verbreitet, der mehrere Funktionen erfüllen konnte: Legitimierung der Missionsarbeit, Erhöhung der Spenden- und Opferbereitschaft, aber auch – und das sollte nicht unterschätzt werden – Ventil für mit der Missionsarbeit verbundene Ängste und Frustrationen, die nicht zuletzt durch Bedrohungen wie die Boxerbewegung ausgelöst wurden.

Protestantische Missionsgesellschaften und Missionare übertrugen daher die im „Westen“ erworbenen Geschichtsbilder und Heilsvorstellungen auf die neue Situation ihrer Arbeit in nicht christlich geprägten Kulturen. Ließ sich göttliches Eingreifen in die Geschichte auch hier nachweisen, so legitimierte dies selbstredend auch die christliche Mission. Die Bedeutung der kolonialen Anderen bestand also darin, neue Exempla des

57 Ebenda.

missionarischen Geschichtsbilds zu liefern. Insofern die Verheißung eines künftigen Gottesreichs auch für Chinesen galt, war der missionarische Diskurs jedoch nicht von einem absoluten Gegensatz zwischen dem Eigenen und dem Fremden geprägt. Von größerer Bedeutung war der Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen. Letztlich aber sollte die Aufrichtung des Gottesreichs die ganze Welt gleichermaßen betreffen.

Sowenig der missionarische Geschichtsdiskurs in den imperialistisch-kolonialen Mainstream zu passen scheint, so deutlich verweist er dennoch auf Grundmuster, die für das Verständnis des Imperialismus bzw. Kolonialismus von großer Bedeutung sind. Dies betrifft erstens die Unsicherheit der Kolonialherren, die stets hinter dem zur Schau gestellten Überlegenheitsgestus lauerte. Diese Unsicherheit scheint auch die hier vorgestellten Missionstexte zu prägen. Denn es ist schon auffällig, dass das durch die Boxerbewegung verursachte Gefühl der Bedrohung eine intensivere Beschäftigung mit der heilsgeschichtlichen Dimension der Missionsarbeit auslöste als die Revolution von 1911, die (wenigstens vorübergehend) die kühnsten Träume der Missionare von einer ungestörten Evangelisierungstätigkeit zu erfüllen versprach. Es scheint also, als hätte auch hier der Überlegenheitsdiskurs vor allem den Zweck gehabt, Ängste vor den angeblich unterlegenen Einheimischen zu kompensieren.

Zweitens wirft der missionarische Geschichtsdiskurs Fragen auf, die das Verständnis der kolonialen Moderne insgesamt betreffen. Wir haben uns in den letzten Jahren mit guten Gründen daran gewöhnt, den Kolonialismus nach der einprägsamen Formel von Stoler und Cooper als „Laboratorium der Moderne“ zu betrachten.⁵⁸ Bei dieser Betrachtungsweise, die sich zweifellos auch auf den informellen Imperialismus ausdehnen lässt, gerät jedoch die Vielschichtigkeit von Moderne tendenziell aus dem Blick. Gerade hier erscheint ein Blick auf die Diskrepanzen zwischen missionarischem Denken und Handeln aufschlussreich. Insofern sich die Missionare als imperialistische Akteure begreifen lassen (und das war eben nur eine von mehreren unterschiedlichen Rollen), bildeten sie mit der von ihrer Mehrheit vertretenen Geschichtsauffassung, die sich einer (zumindest ausschließlichen) rationalen Weltdeutung und -aneignung widersetzte, ein konservatives, modernisierungskritisches Element innerhalb des Imperialismus. Paradoxerweise hinderte sie dieser Konservatismus nicht daran, sich modernisierend zu betätigen, wobei sie in China ihre größte Wirkung zwischen 1912 und Mitte der 1920er Jahre entfalteten.⁵⁹ Die Einbeziehung missionarischer Perspektiven kann daher dazu beitragen, das Interpretationsmuster einer „kolonialen Moderne“ zu hinterfragen und zu differenzieren.

58 A. L. Stoler/F. Cooper, *Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda*, in: dies (Hrsg.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley/Los Angeles/London 1995, 1-56, hier 5; vgl. auch S. Conrad, *Doppelte Marginalisierung. Plädoyer für eine transnationale Perspektive auf die deutsche Geschichte*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), 145-169, hier 155-158.

59 Klassisch für das 19. Jahrhundert P. A. Cohen, *Christian Missions and Their Impact to 1900*, in: J. K. Fairbank (Hrsg.), *The Cambridge History of China*. Bd. 10: *Late Ch'ing, 1860–1911*, Part I. Cambridge 1978, 543-590, hier bes. 573-589; eine lokale Fallstudie bietet T. Klein, *Missionarische Netzwerke und Transformation: Am Beispiel von Nordost-Guangdong*, in: *Periplus* 15 (2005), 41-71. Die Rolle chinesischer Christen für die chinesische Moderne diskutiert R. Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927*. New Haven/London 2001.