

Ausländische Missionare, chinesische Christen und die Revolution von 1911

R.G. Tiedemann

Die Militärrevolte zur „Doppel-Zehn“ (dem 10. Oktober 1911) in Wuchang trat die republikanische Revolution in China los. Nach bewaffneten Auseinandersetzungen, die sich über mehrere Wochen erstreckten, wurde der junge Kaiser der Qing-Dynastie schließlich genötigt, im Februar des folgenden Jahres abzudanken. Durch den Sturz des kaiserlichen Systems wurde die soziale und intellektuelle Vormachtstellung der konfuzianischen Tradition erheblich geschwächt. Die Hintergründe, wichtigsten Ereignisse und Auswirkungen der Revolution sind allgemein bekannt und müssen hier nicht eigens vorgestellt werden. Dieser Beitrag thematisiert die Einschätzungen und Reaktionen katholischer wie protestantischer Missionare verschiedener Nationalitäten und religiöser Traditionen sowie chinesischer Christen zu den Ereignissen Ende 1911 und Anfang des Jahres 1912. Wie diese war auch die republikanische Bewegung in China kein monolithischer Block, sondern setzte sich je nach Region aus unterschiedlichen reformerischen und revolutionären Faktionen zusammen, die sich oft mit verschiedenen anti-dynastischen Geheimgesellschaften (*huidang* 會黨), Banditengruppen, Bündnissen zur lokalen Verteidigung, Studenten und reformistischen Eliten verbündeten. Ebenso muss man sich gewahr sein, dass die diversen modernisierten „Neuen Armeen“ (*xin jun* 新軍) in den meisten Landesteilen von Anhängern radikaler politischer Organisationen unterwandert waren, insbesondere durch die „Revolutionäre Allianz“ (Tongmenhui 同盟會), einem lockeren Bund, der 1905 unter anderem von Sun Yat-sen (Sun Zhongshan 孫中山) gegründet worden war und dem Gruppierungen wie die „Gesellschaft für die Wiedergeburt Chinas“ (Guangfuhui 光復會) und die „Revolutionäre Partei“ (Gemingdang 革命黨) angehörten. Daher wurden die Auswirkungen der Revolution in den einzelnen Provinzen Chinas auf verschiedene Weise und in sehr unterschiedlichem Ausmaß erlebt.¹ Angesichts der gewaltigen

Dimensionen des Landes und der großen Vielfalt der Missionsarbeiter, die diese wechselhaften Ereignisse kommentierten, können hier nur einige repräsentative Beobachtungen vorgestellt werden.

Christentum und Staat im späten Qing-Reich

Historisch betrachtet sind Revolutionen und Christentum miteinander unvereinbar. Dennoch äußerten ausländische Missionare in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ihre Unzufriedenheit mit den Zuständen im Qing-Reich, und einige von ihnen sprachen sich für grundlegende Veränderungen aus. Sie begannen das alte Regime als großes Hindernis für die Verbreitung der christlichen Botschaft zu sehen und behaupteten, dass die häufigen anti-christlichen Konflikte aufgrund des Widerstandes von Mitgliedern der Gentry (oder der Literati, *shenshi* 紳士) und Beamten entweder erst herbeigeführt oder verschlimmert würden.² Außerdem identifizierten, als Folge der Verdammung der chinesischen Riten durch Rom im Jahr 1742, katholische – und später ebenso protestantische – Missionare den „Konfuzianismus“ bzw. die „konfuzianische Ordnung“ als zentrales Hindernis für eine intensive Verbreitung des Christentums. Konfuzius selbst galt als Hauptgegner einer Bekehrung Chinas. Diese zutiefst „ideologische“ Auseinandersetzung brachte z.B. der Apostolische Vikar von Süd-Shandong, Johann Baptist Anzer SVD (An Zhitai 安治泰, 1851–1903), klar zum Ausdruck, indem er den Konflikt mit dem „Fürsten der Finsternis“, d.h. Konfuzius, in einer drastisch militaristischen Wortwahl deutete.³ Der Konflikt mit

1 Eine Analyse dieser Verflechtungen und räumlichen Unterschiede, oder mit den Worten von John Lust, „dieser verworrenen Situation“, bietet Lust, „Secret Societies, Popular Movements and the 1911 Revolution“, in: Jean Chesneaux (Hrsg.), *Popular Movements and Secret Societies in China 1840–1950*, Stanford 1972, S. 165–211.

2 Die klassische Studie hierzu ist Lü Shiqiang 呂實強, *Zhongguo guanshen fanjiao de yuanyin 1860–1874* 中國官紳反教的原因: 一八六〇~一八七四 [Die Ursachen für die anti-christliche Bewegung unter chinesischen Beamten und Mitgliedern der Gentry 1860–1874], Taipei: Wenjing shuju 1973.

3 Anzers vehemente Ablehnung des Konfuzianismus thematisiert Di Deman 狄德滿 (R.G. Tiedemann), *Huabei de baoli he konghuang: Yihetuan yundong qianxi jidujiao chuanbo he shehui chongtu* 華北的暴力和恐慌: 義和團運動前夕的基督教傳播和社會衝突 [Furcht und Gewalt in Nord-China: Christliche Missionen und soziale Konflikte am Vorabend des Boxer-Aufstands], Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe 2011, S. 190f. Eine Neubewertung dieser kontroversen Persönlichkeit liefern R.G. Tiedemann, „Missionaries, Imperialism and the Boxer Uprising: Some Historiographical Considerations“, in: Ku Wei-ying 古偉瀛 (Hrsg.), *Dong-Xi jiaoliushi de xinju: yi Jidu zongjiao wei zhongxin* 東西交流史的新局: 以基督宗教為中心 [Die neue Phase in der Geschichte des Austausches zwischen Ost und West: Mit Fokus auf dem Christentum],

Der vorliegende Beitrag erschien zuerst unter dem Titel „Foreign Missionaries, Chinese Christians and the 1911 Revolution“, in: *Tripod* 31 (2011) 162, S. 12–34, und wurde mit freundlicher Genehmigung des Autors und der *Tripod*-Redaktion von Dirk Kuhlmann aus dem Englischen übersetzt. Englische Zitate wurden durchgehend ins Deutsche übertragen, die Zitate von Georg M. Stenz SVD und Josef Kösters SVD wurden aus den deutschen Quellentexten übernommen.

dem alten Regime eskalierte in den 1890ern und gipfelte in der Katastrophe des Boxer-Aufstandes von 1900.

In den unmittelbaren Nachwehen dieses Flächenbrandes schien eine Annäherung zwischen dem Christentum und der Führungsschicht des Qing-Reiches möglich. Die von Seiten der Regierung geförderte „Neue Politik“ (*xin zheng* 新政), insbesondere die Abschaffung des konfuzianisch geprägten Beamtenprüfungssystems, bot reform-orientierten Missionaren und Konvertiten die Möglichkeit, sich in diesen Veränderungsprozess einzubringen, vor allem im Bildungs- und Gesundheitswesen. Dabei ist jedoch festzuhalten, dass die katholischen Missionen in jener Zeit in keiner guten Ausgangsposition waren, um hier einen signifikanten Beitrag leisten zu können. Im 19. Jahrhundert hatten Missionspriester dem Aufbau eines umfassenden Schulwesens für Gläubige und Nicht-Gläubige nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Bei den pädagogischen Aktivitäten, die vor 1900 stattfanden, handelte es sich um notdürftige Dorfschulen, Katechismus-Klassen und einige wenige Seminare, in denen einheimische junge Männer auf die Priesterweihe vorbereitet wurden. Die höhere Bildung (über Sekundärschulen und Colleges) stand, allgemein gesagt, nicht auf der Prioritätenliste. Eine wichtige Ausnahme war das Collège St. Ignace (Xuhui gongxue 徐匯公學), welches 1852 von französischen Jesuiten in Shanghai als weiterführende Schule eingerichtet worden war.⁴ Der nächste Schritt erfolgte jedoch erst 1903, als Ma Xiangbo 馬相伯 (1840–1939) die Aurora-Akademie (Zhendan xueyuan 震旦學院) in Shanghai gründete. Nach 1905 wurde diese von den Jesuiten als Aurora-Universität geführt.⁵

Eine weitere Ausnahme von dem generellen Vorgehen der katholischen Mission im Bildungswesen, die zugleich aufgrund ihrer Lage im Binnenland ungewöhnlich war, fand sich in Süd-Shandong zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Dabei handelte es sich um die sogenannten „deutsch-chinesischen Schulen“, ein recht außergewöhnliches Experiment von kurzer Dauer.⁶ Aufgrund eines Abkommens mit dem Gouverneur Yuan Shikai 袁世凱 (1859–1916) im Jahr

1901 war es Bischof Anzer möglich, 1902 zwei „deutsch-chinesische Mittelschulen“ in Yanzhou 兗州 und Jining 濟寧 zu eröffnen, die von der Provinzregierung Shandongs finanziell unterstützt wurden.⁷ Er wies diese Einrichtungen als „private Schulen“ aus, um der heiklen Frage der Verehrung des Konfuzius durch die Schüler zu entgehen; diese war in staatlichen chinesischen Schulen zwingend vorgeschrieben.⁸ Um 1907 hatte sich jedoch in der geistigen Elite Chinas bereits ein stärkeres Nationalbewusstsein herausgebildet; manche drückten ihre patriotischen Gefühle dadurch aus, dass sie auf die Etablierung des Konfuzianismus als Staatsreligion Chinas drängten. Als die chinesische Regierung entsprechend auf der Verehrung des Konfuzius in allen Schulen bestand, beschloss die SVD, das chinesisch-deutsche Sonderabkommen im Jahr 1909 nicht mehr zu erneuern, was das Ende dieses einzigartigen Schulexperiments bedeutete.⁹ Stattdessen gründeten die Priester das missionsorientierte Kolleg des hl. Franz-Xaver zur Verbreitung der „Neuen Lehren“.¹⁰

Anders als die katholischen Priester im 19. Jahrhundert, die die weiterführende Bildung im Ganzen eher vernachlässigten, widmeten Organisationen der theologisch moderaten protestantischen Großkirchen diesem Aspekt der Missionsarbeit deutlich mehr Aufmerksamkeit. Wo es möglich war, gründeten sie Schulen, aus denen sich das charakteristische drei-stufige System von Grundschule, Mittelschule und Akademien sowie schließlich Union Colleges und Universitäten entwickelte. Diese Missionsschulen waren sehr einflussreich und bildeten einen der Vermittlungswege für neue Ideen und moderne Praktiken im China der letzten Jahre der Qing-Dynastie. Untergraben wurden diese vielversprechenden Entwicklungen jedoch durch Versuche der Regierung, die ausländischen Schulen zu kontrollieren, wie auch die verpflichtende Verehrung des Konfuzius. Für die meisten Missionare war dies nicht akzeptabel. Ein weiteres beunruhigendes Signal war der Ausschluss von chinesischen Absolventen der Missionsschulen aus vielen der neuen Provinz-Versammlungen. So wandten sich am Vorabend der Revolution von 1911 viele Missionare und chinesische Christen von den „reaktionären Mandschuren“ und ihren chinesischen Unterstützern ab. In den Worten des Generalsekretärs des American Board of Foreign Missions (Meiguobei zhanglaohui 美國北長老會), Arthur Jud-

Taipei: Taida chuban zhongxin 2005, S. 309-357; und Karl-Josef Rivinius SVD, *Im Spannungsfeld von Mission und Politik: Johann Baptist Anzer (1851–1903), Bischof von Süd-Shandong*, Nettel 2010.

4 Siehe Joseph de la Servière SJ, *Histoire de la Mission du Kiang-nan*, Bd. 2: *Mgr Borgniet (1856–1862), Mgr Languillat (1864–1878)*, Zikawei, Shanghai, Vorwort datiert mit 1914, S. 277. Siehe auch Li Tiangang, „Christianity and Cultural Conflict in the Life of Ma Xiangbo“, in: Ruth Hayhoe – Lu Yongling (Hrsg.), *Ma Xiangbo and the Mind of Modern China 1840–1939*, Armonk, NY 1996, S. 102-107.

5 Zu weiteren Einzelheiten siehe Jean-Paul Wiest, „The Rise and Fall of the First Aurora, 1842–1905“, in: Noël Golvers – Sara Lievens (Hrsg.), *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jerome Heyndrickx, CICM, on the Occasion of his 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K.U. Leuven*, Leuven 2007, S. 705-735.

6 Zu den Aktivitäten der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) im Bildungswesen nach 1900 siehe Karl Josef Rivinius SVD, *Traditionalismus und Modernisierung: Das Engagement von Bischof Augustin Henninghaus auf dem Gebiet des Bildungs- und Erziehungswesens in China (1904–1914)*, Nettel 1994.

7 Richard Hartwich SVD, *Steyler Missionare in China. I. Missionarische Erschließung Südshantungs 1879–1903. Beiträge zu einer Geschichte*, Sankt Augustin 1983, S. 469.

8 Konrad von der Goltz an den Reichskanzler, Auszug aus dem Bericht B.295 vom 4. November 1902, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Deutsche Botschaft China, Aktenbestand Peking II, Bd. 340, f. 7.

9 Die Auflösung des deutsch-chinesischen Schulabkommens schildert Rivinius, *Traditionalismus und Modernisierung*, S. 130-133.

10 Für eine ausführlichere Darstellung siehe Roman Malek SVD, „Christian Education and the Transfer of Ideas on a Local Level: Catholic Schoolbooks and Instructional Materials from Shandong (1882–1950)“, in: Peter Chen-main Wang (Hrsg.), *Setting the Roots Right: Christian Education in China and Taiwan*, Taipei: Liming wenhua 2007.

son Brown (Bu Lang 布朗, 1856–1963): „Missionare und chinesische Christen lehnten die Mandschu-Dynastie nicht ab, weil sie eine Monarchie, sondern weil sie korrupt und der Feind von Freiheit und Fortschritt war.“¹¹

Angesichts dieses „bigotten, verknöcherten Konservatismus“¹² engagierten sich viele progressive protestantische Missionare wie auch lokale Kirchenführer und christliche Studenten verstärkt in den chinesischen Reformbewegungen. Auf der anderen Seite begannen lokale reformorientierte Eliten die Missionen als eine moderne Kraft wahrzunehmen, die sich für den Modernisierungsprozess Chinas nutzbar machen ließ. Dadurch wurden christliche Missionen zu Partnern in der lokalen Gesellschaft. Wie Ryan Dunch gezeigt hat, beteiligten sich chinesische Protestanten in städtischen Zentren wie Fuzhou 福州 an den neuen Formen von sozialem und politischem Aktivismus im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wie auch in der Revolution des Jahres 1911 selbst. In deutlichem Gegensatz zu der vorherrschenden Meinung chinesischer Nationalisten, vor allem nach 1949, waren nach Dunch progressive chinesische Christen „nicht im Geringsten denationalisiert, vielmehr motivierte sie ihr Patriotismus dazu, das Christentum für sich anzunehmen“.¹³ In Fuzhou waren die Kirchen der American Methodist Episcopal Mission (Meiyi meihui 美以美會) besonders engagiert in diversen Reformbewegungen. Zudem waren viele der führenden Aktivisten im Anglo-Chinese College der Methodisten (Fuzhou Heling Ying-Hua shuyuan 福州鶴齡英華書院) ausgebildet worden. Gleichzeitig führte der lokale Zweig der Young Men's Christian Association (Zhonghua jidujiao nan qingnianhui 中華基督教男青年會, YMCA) „mehr als alle anderen Vereinigungen protestantische, progressive, kompetente Männer in einem nationalistischen Projekt zusammen“.¹⁴ Die YMCA, deren Anfänge in China bei den Studenten protestantischer Missions-Colleges lagen, „versuchte China durch Bildung und Volksmobilisierung, über Treffen, Vorträge, Leseräume, Publikationen sowie eine eigene Schule zu verändern“.¹⁵ Dunch legt äußerst schlüssig dar, dass chinesische Protestanten sich bereits im Vorfeld der Revolution von 1911 intensiv am gesellschaftlichen und politischen Leben in Fuzhou beteiligten. Dasselbe war bei vielen fortschrittlich denkenden Protestanten in anderen großstädtischen Zentren Chinas der Fall. Natürlich waren die Missionare davon überzeugt, dass jeder Wandel von Bedeutung nur unter dem „konstruktiven Einfluss“ des Christentums

möglich sei. Der Umstand, dass viele der chinesischen Aktivisten – Reformen wie Revolutionäre – in der Küstenregion entweder Christen waren oder Missionsschulen besucht hatten, bestärkte sie in dieser Einstellung. Zudem gab es noch Reformen, die über persönliche Kontakte zu Missionaren oder indirekt über deren Schriften beeinflusst worden waren. Deshalb wurde in Missionskreisen allgemein angenommen, dass die Revolutionäre eher dazu bereit wären, Religionsfreiheit zu gewähren, als das Qing-Regime.

Missionare und Christen in den revolutionären Kämpfen

Nach dem Aufstand in Wuchang vollzog sich die Revolution im Land vor allem als eine Folge relativ gewaltfreier Putschs, in denen Provinzfürher ihre „Unabhängigkeit“ von Peking erklärten. Berichte verschiedener Missionare beschreiben diesen Prozess in Shanghai und den Vertragshäfen im unteren Yangzi-Tal verhalten positiv. In Orten wie Nanchang sahen die Anwohner mit einigen Befürchtungen dem Kommen der Revolutionäre entgegen. Wie ein örtlicher Priester der Lazaristen bemerkte, fürchteten die Leute in Nanchang nicht unbedingt die Gemingdang, sondern hatten eher Angst vor den Sekten und kriminellen Banden, die das Fehlen jeglicher staatlicher Ordnung ausnützen könnten. Die lokale Oberschicht beschloss daher, eine städtische Miliz zur Aufrechterhaltung der Sicherheit zu gründen. Als die Revolutionäre eintrafen, ging der politische Wechsel jedoch ohne besondere Vorkommnisse vonstatten. Weiße Flaggen und weiße Armbinden, die Symbole der anti-dynastischen Bewegung, waren überall zu sehen.¹⁶ Die Lazaristen in Jiujiang, Ningbo und Shanghai berichteten von ähnlich ereignisarmen Machtübernahmen durch die Gemingdang. In diesen Orten betrachteten die Missionare die Auseinandersetzungen zwischen den Regierungstruppen der Qing und den Revolutionären mit einiger Gelassenheit, da beide Seiten versichert hatten, Leib und Leben sowie den Besitz der Ausländer schützen zu wollen.¹⁷ Der Verfasser des Herausgeber-Vorworts des *Chinese Recorder* ließ sich sogar zu der Einschätzung hinreißen, die Revolution sei „das Zeichen eines erwachenden moralischen Bewusstseins. Sie hielt sich in einem zivilisierten Rahmen, insofern ein Kriegszustand mit wahrer Zivilisation einhergehen kann.“¹⁸

Während sich die Missionare im Verlauf der Revolution mehr oder minder neutral verhielten und vornehmlich als Beobachter oder humanitäre Helfer agierten, waren chinesische Christen, besonders protestantische Konvertiten, eher bereit, die republikanische Seite stärker zu unterstützen.

11 Arthur J. Brown, *The Chinese Revolution*, New York 1912, S. 125.

12 *Ibid.*, S. 13.

13 Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927*, New Haven – London 2001, S. xvi.

14 *Ibid.*, S. 49. Anscheinend brachte die methodistisch-episkopale Mission in Fuzhou wesentlich mehr Aktivisten hervor als die Mission des American Board of Commissioners for Foreign Missions (Meibuhui 美部會) oder der Church Missionary Society (Yingguo chuandaohui 英國傳道會).

15 *Ibid.*, S. 69.

16 Paul Monteil CM (Meng Deliang 孟德良) an Maurice Bouvier CM (Bao Weihan 鮑維翰), Nanchang, 1. November 1911, in: *ibid.*, S. 73f.

17 *Annales de la Congregation de la Mission* 77 (1912) 1, S. 71.

18 *Chinese Recorder* 43 (1912) 1, S. 1.

zen. Sie beteiligten sich auch selbst an der Revolution. Wie Ryan Dunch in seiner Studie zu den Protestanten Fuzhous feststellte, waren Studenten der methodistischen Missionschulen zum Beispiel unmittelbar in Kämpfe verwickelt – vermutlich ohne das Wissen der methodistischen Missionare.¹⁹ Auch in Shanghai lagen die Sympathien der chinesischen protestantischen Kirche überwiegend auf Seiten der Revolutionäre. Angeregt durch das allgemein freundlichere Verhalten der Nicht-Christen, rechnete man mit einer Welle von Erweckungen am Ende der revolutionären Kämpfe. Aus dieser Erwartung heraus gründete die chinesische Kirche Shanghais eine Gesellschaft zur Evangelisierung (Budaohui 佈道會), die im Gefolge der Arbeit des Roten Kreuzes in den Krankenhäusern und bei den Truppen wirkte.²⁰

Während in Shanghai und vielen anderen Städten in der unteren Yangzi-Region die Macht der republikanischen Seite relativ friedlich zufiel, verweigerten die Qing-Loyalisten in Nanjing eine widerstandslose Kapitulation. Nach den Ausführungen des französischen Jesuiten Leopold Gain (Ai Laiwo 艾賚沃, 1852–1930) waren der Generalgouverneur von Liangjiang (Liangjiang zongdu 兩江總督), Zhang Renjun 張人駿 (1847–1927), und der mandschurische Oberbefehlshaber von Jiangning (Jiangning jiangjun 江寧將軍), Tieliang 鐵良 (1863–1939), durchaus gewillt, die Stadt den Revolutionären zu übergeben, jedoch wurde ihre Entscheidung von dem Kommandeur der patrollierenden Streitkräfte am Yangzi, dem han-chinesischen General Zhang Xun 張勳, verworfen. Nachdem er am 7. November die Kontrolle über die Verteidigung der Stadt übernommen hatte, begann er sofort mit der blutigen Verfolgung mutmaßlicher Anhänger der Gemingdang. Jede Person mit weißem Taschentuch, europäischem Hut oder europäischen Schuhen wurde angehalten und auf der Stelle enthauptet. Einige protestantische Schüler, die ihre Zöpfe abgeschnitten hatten, wurden so umgebracht.²¹ Es gelang den republikanischen Truppen erst am 2. Dezember, die Qing-Loyalisten aus Nanjing zu vertreiben. Zhang Xun war jedoch in der Nacht zuvor mit 2.000 Soldaten aus der Stadt geflohen und hatte sich in den Norden Jiangsus zurückgezogen. Als die neuen Herren ihren Angriff auf die zurückgelassenen Mandschuren und Regierungstruppen der Qing begannen, fiel Pater Gain die schwierige Aufgabe zu, fünfzig junge kaiserliche Soldaten sowie zwanzig mandschurische Frauen aus der katholischen Mädchenschule zu verstecken und zu versorgen.²² Missionarische Interventionen dieser Art fanden auch in Anqing, der Hauptstadt von Anhui, statt. Hier retteten die Jesuiten gemeinsam mit amerikanischen Protestanten das Leben des ehemaligen Qing-Gouverneurs

Zhu Jiabao 朱家寶 (1860–1923), indem sie ihn bei Nacht mit einem Seil an der Stadtmauer herabließen.²³

Es war eindeutig so, dass die einheimische „intellektuelle“ Elite der protestantischen Mission (Katecheten, Lehrer und Mittelschüler) in den städtischen Zentren der chinesischen Küstenregion eher mit der revolutionären Bewegung sympathisierte und sie in einigen Fällen sogar aktiv unterstützte. Jedoch ist es wichtig, dabei nicht das bemerkenswerte Gefälle zwischen diesem sich modernisierenden, kosmopolitischen Teil Chinas und seinem rückständigen Hinterland aus den Augen zu verlieren. Vor allem die Einstellungen der einfachen Gläubigen in ländlichen Bezirken sind nur schwer zu erfassen. Im Norden Guangdongs zum Beispiel wiesen die Missionare der Basler Mission (Basehui 巴色會) auf die große Begeisterung in ihren Gemeinden hin. Die ortsansässigen Schüler der Missionsschulen – Christen wie Nicht-Christen gleichermaßen – waren bereit, ihre Zöpfe abzuschneiden, aber es gibt kaum Hinweise darauf, dass sie selbst an militärischen Auseinandersetzungen teilnahmen. Einige Katecheten und Lehrer warben durchaus energisch Christen für ihre „Volksarmeen“ an. Andere unterstützten die Revolutionäre im Geheimen. Diese Aktivisten wirkten im Allgemeinen als Vermittler zwischen den einfachen Gläubigen und der Gemingdang.²⁴ Ein anderer Fall stammt aus der Binnenprovinz Sichuan. In seiner Geschichte des Christentums in dieser Provinz zeigt Qin Heping auf, dass Protestanten tatsächlich für nationalistische und reformerische Projekte in China mobilisiert wurden. Als ein Beispiel führt Qin Guanghan 廣漢 (früher Hanzhou 漢州 genannt) nahe Chengdu an. Hier betete die Gemeinschaft der Gläubigen für das Wohl der Aktivisten der Bewegung zum Schutz der Eisenbahn in Sichuan (Sichuan baolu yundong 四川保路運動) und Weisheit für den Xuanton Kaiser.²⁵ Wir können nur darüber spekulieren, ob die Gemeindeglieder den Sinn des Gebetes völlig verstanden haben.

Auf jeden Fall stützen andere Berichte die Einschätzung, dass die einfache Bevölkerung wenig begeistert war von den Reformen im Zuge der „Neuen Politik“. Wie Roxann Prazniak nachgewiesen hat, gab es ganz im Gegenteil in vielen Teilen Chinas während des ganzen Jahrzehnts vor 1911 eine beträchtliche Zahl gewalttätiger Proteste auf dem Land gegen die Qing-Reformen im Besonderen und

19 Dunch, *Fuzhou Protestants*, S. 104–108.

20 John Darroch, „Current Events as Seen through the Medium of the Chinese Newspaper“, in: *Chinese Recorder* 43 (1912) 1, S. 32f.

21 Gain, Nanjing, 10.11.1911, in: *Relations de Chine*, 3rd series 4 (1912), S. 324.

22 Gain, 2. und 5. Dezember 1912, in: *ibid.*, S. 333f.

23 Bericht aus Anqing, in: *ibid.*, S. 338. Obwohl er ursprünglich die kaiserliche Herrschaft verteidigte, ließ sich Zhu schließlich davon überzeugen, die Unabhängigkeit Anhuis von der Qing-Regierung zu erklären. Er war für kurze Zeit, vom 8. bis zum 28. November 1911, Militärgouverneur der Provinz (dudu 都督). Siehe hierzu auch den knappen Bericht von Robert Roberfroid SJ, in: *ibid.*, S. 317f.

24 Thoralf Klein, *Die Basler Mission in Guangdong (Südchina) 1859–1931*, München 2002, S. 430.

25 Qin Heping 秦和平, *Jidu zongjiao zai Sichuan chuanbo shigao* 基督宗教在四川傳播史稿 [Geschichte der Verbreitung des Christentums in Sichuan], Chengdu: Sichuan renmin chubanshe 2006; siehe dazu Jeff McClain's Rezension, in: *Frontiers of History in China* 2 (2007) 2, S. 291.

die Modernisierung im Allgemeinen.²⁶ Dieselbe Ablehnung von Veränderungen ist auch während der Revolution selbst festzustellen, die ja üblicherweise als eine Modernisierungsrevolution gilt. Für viele war sie allerdings eine Revolution gegen die Moderne. Wir deuten das Abschneiden der Zöpfe (*bianzi* 辮子), dieser altehrwürdigen Anhängsel, als Ausdruck einer anti-mandschurischen Gesinnung. Vor allem auf dem Land wurde dies oftmals verstanden als „eine han-chinesische Bewegung, die sich nicht so sehr gegen die Mandschuren richtete als gegen die verwestlichenden Reformen, die sie eingeführt hatten. Für viele war der Zopf kein Symbol ihrer Unterwerfung unter die Mandschuren, sondern das ihrer eigenen Identität als Chinesen.“²⁷ In einigen Teilen Chinas wurden kurze Haare mit Reformen nach westlichem Muster assoziiert, „die als Ursache hoher Steuern und Ergebnis ausländischer Einflüsse galten“. In Sichuan war der Widerstand ausdrücklich anti-westlich orientiert; die Protestierenden schnitten ihre Zöpfe nicht ab, sondern trugen ihr Haar im Stile der Darstellungen lokaler Opern aus der Ming-Dynastie. „Nur ein Jahr später versuchte die Sekte der Roten Laternen durch einen Aufstand in der zweitgrößten Stadt Sichuans, Chongqing, die Mandschu-Herrschaft wieder zu errichten und alle Ausländer wie auch Chinesen ohne Zöpfe zu töten.“²⁸

Wenn man berücksichtigt, dass die Mehrheit der chinesischen Christen auf dem Land lebte, ist anzunehmen dass viele von ihnen die modernisierungsfeindliche Einstellung der Nicht-Christen ihres Umfelds teilten. Schließlich waren sie Teil desselben ländlichen kulturellen Milieus, welches sich deutlich unterschied von den städtischen Zentren der Küstenregion und einigen der größeren Binnenstädte, zu deren Bewohnern Aktivisten aus reform-orientierten Eliten gehörten, darunter auch jene Gruppe, die man als „christliche Intelligenz“ bezeichnen könnte. Die Frage nach einer Unterstützung der revolutionären Sache lässt sich auch im Lichte dessen betrachten, inwiefern einzelne Missionare und Missionsgesellschaften die Einstellung lokaler Konvertiten zu sozialen und politischen Veränderungen beeinflusst haben. So war es vor allem der liberale Flügel der protestantischen Großkirchen, und hierbei nochmal im Besonderen die amerikanischen Protestanten, die als Vertreter des „social gospel“ die Modernisierung propagierten und einen politischen Wandel begrüßten. Demgegenüber waren Vertreter der konservativen und fundamentalistischen „Großkirchen“ wie auch Evangelikale vor allem an der direkten Evangelisierung interessiert und schenkten sozialen und politischen Fragen kaum Beachtung. Tatsächlich führten einige der radikaleren evangelikalen Prediger die chaotischen Zustände des Jahres 1911 als Zeichen für das Kommen der „Endzeit“ an. Römisch-katholische Pries-

ter waren zwar selbstverständlich an einer Vielzahl sozialer Projekte beteiligt, jedoch lehnten sie sowohl einen politischen wie auch einen religiösen Liberalismus vehement ab. Zudem versuchten sie ihre Konvertiten von einem Engagement in den politischen Bewegungen dieser Zeit abzuhalten. Diese unterschiedlichen Faktoren beeinflussten die Reaktion chinesischer Christen auf die Herausforderung durch die Revolution in den verschiedenen Teilen des Landes. Letztlich jedoch war das Hauptanliegen aller Missionare und Konvertiten politische und soziale Stabilität, um den Glauben verbreiten und praktizieren zu können.

Wie dem auch sei, in den nördlichen Provinzen waren die unmittelbaren Auswirkungen des Aufstands von Wuchang nur gering. Der deutsche Priester Georg Maria Stenz SVD (Xue Tianzi 薛田資, 1869–1928) berichtete Anfang November aus Süd-Shandong:

Von der Revolution haben wir noch nicht viel gemerkt. ... Einzelne erfahrene Leute ausgenommen, ist das Ganze nur Mache dummer, grüner Jungen. ... Das Volk bekümmert sich überhaupt nicht um die Sache.

Jedoch fragte er sich, wie lange dieser Zustand noch anhalten würde. Stenz war sich bewusst, dass es in Orten weiter südlich Blutvergießen gegeben hatte und die Chinesen allgemein die Revolution befürworteten. Fast alle Schüler in Regierungsschulen hatten ihre Zöpfe abgeschnitten.

Unsere Jungens hier wollten auch schon dran, ich habe es aber einstweilen nicht erlaubt. In Nanking hatten die Schüler ihre Zöpfe abgeschnitten, als die kaiserlichen Soldaten wieder Herren der Lage wurden und jeden einfach köpften, der keinen Zopf hatte.²⁹

Die Unruhen im Süden Shandongs, auf die Stenz anspielte, begannen damit, dass 3.000 kaiserliche Soldaten des dreizehnten Regiments der siebten Division in Qingjiangpu 清江浦 (Nord-Jiangsu) Anfang November 1911 meuterten, weil sie keinen Sold erhalten hatten. Sie kehrten in ihre Heimat im südlichen Shandong und im Norden Jiangsus zurück und plünderten mehrere wohlhabende Städte auf ihrem Weg dorthin. Die nördlichsten Bezirke Jiangsus und Anhuais, bekannt als Huaibei 淮北, waren bereits von allgemeinem Aufruhr, Hungerrevolten und weithin grassierendem Banditentum stark in Mitleidenschaft gezogen. Im Gefolge der Meuterei errichteten Anhänger der Gemindang Stützpunkte in Qingjiangpu, Xuzhou 徐州 und einigen anderen Orten an der Eisenbahnlinie Tianjin–Pukou (Tianpu tielu 津浦鐵路). Von Qingjiangpu und Xuzhou her dehnten die republikanischen Kräfte ihre Herrschaft notdürftig auf die anderen Städte in der Huaibei-Region aus, indem sie die alten Amtsinhaber in ihren Postern beließen. Aber in den ländlichen Gebieten, die zumeist weder von

26 Roxann Prazniak, *Of Camel Kings and Other Things: Rural Rebels against Modernity in Late Imperial China*, Lanham, MD 1998.

27 Henrietta Harrison, *China. Inventing the Nation*, London – New York 2001, S. 135.

28 *Ibid.*, S. 137.

29 Stenz an seine Schwester Maria und ihren Ehemann Eduard Koll, Jining, 30. November 1911, in: Stephan Puhl, *Georg M. Stenz SVD (1869–1928). Chinamissionar im Kaiserreich und in der Republik*, Nettetal 1994, S. 166.

kaiserlichen noch von revolutionären Truppen kontrolliert wurden, blieb die politische Situation während der gesamten Revolution instabil. Ende November 1911 trat eine provisorische Regierung in Xuzhou zusammen, die sich jedoch nicht offen für die Republik aussprach, aus Angst vor der Rache des loyalistischen Generals Zhang Xun. Dieser besetzte Xuzhou tatsächlich am 4. Dezember 1911, zwei Tage nach seiner Niederlage in Nanjing. Erst Mitte Februar 1912 gelang es der 39. Brigade des Beifajun 北伐軍 (Nordfeldzug-Heer), auch bekannt als Guangfujun 光復軍 (Heer für die Wiedergeburt Chinas), unter Führung von Chen Minghou, Zhang von dort zu vertreiben.³⁰ Dieser verlegte sein Hauptquartier nach Yanzhou, Süd-Shandong, und nahm eine unklare Position zwischen den Truppen Yuan Shikais im Norden und jenen der Republik im Süden ein.³¹

In diesen unruhigen und unsicheren Zeiten blieben die Missionare keine bloßen Beobachter im chinesischen Hinterland. Zusätzlich zu ihren geistlichen Aufgaben waren sie bemüht, Hilfe für Regionen zu organisieren, die von Hungersnot betroffen waren, und wo nötig, Unterkunft, medizinische Versorgung und Schutz für vertriebene bzw. geflohene oder verängstigte Christen und Nicht-Christen bereitzustellen. Manchmal wurden sie von den kriegsführenden Parteien um Vermittlung gebeten. So hatten am 8. Januar 1912 Streitkräfte von zweifelhafter Zusammensetzung den Sitz der Kreisregierung in Guoyang 渦陽 (Anhui) im Namen der Revolution erobert, ohne auch nur einen Schuss abzufeuern. Sie ließen alle Gefangenen frei, nahmen den Kreisbeamten fest, plünderten das Haus des verhassten Leiters der lokalen Selbstverwaltungsgesellschaft und verteilten Getreide an die arme Bevölkerung der Stadt. Wenige Wochen darauf entsandte Beijing General Jiang Guiti 姜桂題 (1843–1922), einen der wichtigsten Untergebenen Yuan Shikais, als bevollmächtigten Unterhändler zu Verhandlungen mit dem lokalen „revolutionären“ Kommandanten. Bemerkenswert dabei ist jedoch der Umstand, dass man den ortsansässigen Missionar, den französischen Jesuiten

Joseph Dannic (Nie Sizong 聶思聰, 1867–1923), bat, zwischen beiden Seiten zu vermitteln.³²

Dies war nur einer von mehreren Fällen, in denen katholische Priester während der mehrmonatigen unruhigen Phase der Revolution zu Verhandlungen hinzugezogen wurden. Der erfahrene französische Jesuiten-Missionar Leopold Gain hielt fest, daß die katholischen Priester in diesem Bereich sehr aktiv waren, obwohl sie sich in den verschiedenen lokalen Auseinandersetzungen von 1911–1912 neutral verhielten.

*In Hubei, Shaanxi, Nanjing, Shandong, wie auch in Xuzhoufu und in Anhui haben Imperialisten [d.h. Monarchisten], Tartaren, Republikaner [und] organisierte Räuberbanden entweder gemeinsam oder abwechselnd Missionare gebeten, zu vermitteln, für sie Fürsprache zu halten oder zu schlichten. Die Missionare verweigerten sich dem nie und scheuten vor keinem Hindernis und keiner Gefahr zurück, um Blutvergießen zu beenden, Schaden abzuwenden und den Hass zu stillen, mit einem Wort, um als Friedensstifter zu wirken ...*³³

Ein weiterer Fall von missionarischer Vermittlung fand unter ungleich gefährlicheren Umständen im Osten von Shandong statt. Militante Republikaner hatte hier frühzeitig einen Vorposten in dem Vertragshafen Yantai 煙台 (Chefoo 芝罘) errichtet und waren in der Folge ebenfalls in Gaomi 高密, Jimo 即墨 und Zhucheng 諸城 auf der Halbinsel Shandong aktiv. Der deutsche Priester Josef Kösters SVD (Gu Side 顧思德, 1870–1922) verfaßte einen Bericht zu den Ereignissen in Zhucheng, das am 2. Februar 1912 von einer Gemingdang-Einheit mit Unterstützung von Schülern der lokalen Schule besetzt wurde.

Obwohl wir die nicht christentumsfeindliche Richtung der eigentlichen Revolutionäre aus der Zeitung ganz gut wussten, konnte doch niemand voraussehen, wozu eventuell der Pöbel fähig sein könnte, wenn einmal die Bande der Ordnung gelöst sind.

Die Lage des Missionars hätte um einiges brenzlicher werden können, als er sich, wenngleich mit einigen Vorbehalten, dazu bereit erklärte, den Bezirksmagistrat von Zhucheng, Wu Xun 吳勳, in der Missionsstation zu verstecken. Jedoch gab Kösters an, dass es ihm gelang, erfolgreich zwischen den Vertretern der Revolutionären Partei und dem Magistrat zu vermitteln:

30 Vor der Revolution setzte sich Chen Minghou 陳明侯 (Chen Gan 陳干), aus dem Bezirk Changyi (Changyi xian 昌邑縣, Shandong), für moderne Schulen ein und engagierte sich in der Bewegung zur Wiedererlangung der Schürfrechte in Shandong. Siehe *Shandong jindaishi ziliao* 山東近代史資料 [Material zur Geschichte Shandongs in der Neuzeit], Jinan: Shandong renmin chubanshe 1958; Nachdruck Tokio: Daian 1968), Bd. 2, S. 222; *Tsingtauer Neueste Nachrichten*, 13. September 1908, S. 2, und 20. Februar 1909, S. 7. Wie viele andere sogenannte „Revolutionäre“ arrangierte sich auch Chen mit der Herrschaft Yuan Shikais im Sommer 1912.

31 Zu weiteren Details über die Ereignisse in der Huaibei-Region, siehe Rosario Renaud SJ, *Suchow. Diocese de Chine*, Bd. 1: (1882–1931), Montreal 1955, S. 385–410; Young-tsu Wong, „Popular Unrest and the 1911 Revolution in Jiangsu“, in: *Modern China* 3 (1977) 3, S. 329f. Zu Zhang Xuns Niederlage in Nanjing am 2. Dezember 1911 siehe Ralph L. Powell, *The Rise of Chinese Military Power 1895–1912*, Princeton 1955, S. 327f.; Edmund S.K. Fung, *The Military Dimension of the Chinese Revolution: The New Army and Its Role in the Revolution of 1911*, Vancouver 1980, S. 222f. Zhangs Präsenz in Yanzhou kommentieren Missionarsberichte in: Richard Hartwich SVD, *Steyler Missionare in China*, Bd. 3: *Republik China und Erster Weltkrieg 1911–1919*, Nettetal 1987, S. 107–110.

32 Einen unterhaltsamen Bericht über die Umstände von Dannics Vermittlungsmission und die Dankesbekundungen der Stadtbevölkerung bietet sein Brief vom 10. Februar 1912, in: *Relations de Chine* 4 (1912), S. 520–523. Weitere Details siehe R.G. Tiedemann, „Anti-Christian Conflict in Local Perspective. The Life and Times of Pang Sanjie: Patriot, Protector, Bandit or Revolutionary?“, in: Peter Chen-main Wang (Hrsg.), *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective*, Sankt Augustin – Nettetal 2007, S. 243–275.

33 Leopold Gain SJ, „Dans la Chine nouvelle“, datiert Shanghai, Oktober 1915, in: *Etudes* 146 (20. Februar 1916), S. 508.

In den folgenden Tagen entspann sich ein regelrechter friedlicher Verkehr zwischen den Häuptern der Revolution und der Mission ...

Weitere Komplikationen und Gefahren für die Mission entstanden dadurch, dass der Magistrat den Gouverneur von Shandong über die Eroberung Zhuchengs informiert und um die Entsendung von Truppen gebeten hatte. Am 11. Februar erschien ein als Bettler verkleideter Soldat in der Missionsstation und überbrachte einen Brief des Befehlshabers der kaiserlichen Truppen, in dem dieser Kösters aufforderte, die Station zu verlassen, da ein Angriff auf die Gemingdang-Streitkräfte in der Stadt unmittelbar bevorstand. Der Missionar war sich der damit verbundenen Gefahren bewusst und bot an, zwischen den Honoratioren von Zhucheng und den Regierungstruppen zu vermitteln. Sein Vorschlag wurde von allen Seiten angenommen, worauf sich Kösters zum Lager der kaiserlichen Soldaten begab. Inzwischen waren jedoch andere Einheiten der Regierungstruppen eingetroffen und hatten das Feuer eröffnet. Die revolutionären Soldaten wurden rasch überwältigt und viele von ihnen getötet. Daraufhin suchten einige der lokalen Honoratioren mit ihren Wertsachen Zuflucht in der Missionsstation, da die kaiserlichen Truppen die Stadt plünderten. Einige der reichsten von jenen, denen der Priester Schutz gewährte, äußerten den Wunsch, sich zu bekehren.

Bald aber, da die Gefahr vorüber war, machten sich die alten Hindernisse: Opiumgenuss, Vielweiberei usw., wieder geltend.³⁴

Es wird nicht überraschen, dass sich aus den Erinnerungen von Wang Linge 王麟閣, einem überlebenden Tongmenghui-Anhänger aus Zhucheng, ein völlig anderes Bild ergibt. Er erwähnt keine Vermittlungsversuche, sondern klagt den „reaktionären“ katholischen Priester Kösters an, mit dem Magistrat gemeinsame Sache gemacht und als Spion für die kaiserlichen Truppen gearbeitet zu haben. Natürlich muss man hierbei berücksichtigen, dass dieser Bericht in dem ideologisch aufgeladenen Klima der 1950er Jahre erstellt wurde. Er schließt mit einer Liste von 23 Menschen, die in Zhucheng umgebracht worden waren, darunter ein Prediger der Berliner Mission (Baling xinyihui 巴陵信義會) mit dem Familiennamen Tian 田.³⁵

Im Allgemeinen jedoch versuchten sowohl kaiserliche Truppen wie auch die Revolutionäre, die Aktivitäten christlicher Gemeinden zu schützen. Die Missionare im Binnenland hatten stärkere Bedenken wegen der Gefahr durch „Horden von Banditen und Piraten, die das Land heimsuchen und die unklare Lage wie auch das Fehlen staatlicher

Macht nutzen, um sich zum Plündern zusammenzurotten“.³⁶ Dieser allgemeine anarchische Zustand wurde in vielen Teilen des Landes durch Naturkatastrophen zusätzlich verschärft. In der Provinz Gansu wurden die Auseinandersetzungen zwischen Qing-Loyalisten und Revolutionären noch unübersichtlicher aufgrund der Anwesenheit von verschiedenen nicht-regulären Truppen, Geheimgesellschaften und Bruderkriegen zwischen muslimischen Faktionen. Beamte des amerikanischen und britischen Konsulats hatten die Missionare im Binnenland angewiesen, sich in die Vertragshäfen zu begeben, aufgrund der räumlichen Entfernung war dies für die vielen Protestanten in Gansu jedoch keine praktikable Lösung. Durch seinen Bericht aus Gansu, dieser Grenze zwischen dem chinesischen und dem tibetischen Kulturkreis, lieferte David Paul Ekvall (Ai Zixin 艾自新, 1871–1912) von der Christian and Missionary Alliance (Xuandaohui 宣道會) einen Einblick in die Haltung der protestantischen Missionare in dieser Provinz. Dabei fügte er hinzu:

So wie es aussieht, mit der Revolutionären Armee, den kaiserlichen Soldaten und den muslimischen Rebellen hier, ist ein Drei-Fronten-Kampf in der Provinz zu erwarten ... Das größte Gefahrenpotential für alle in Gansu, die einfache Bevölkerung wie auch die Ausländer, liegt in einem Aufstand der Muslime Gansus, da diese mindestens ein Drittel der Bevölkerung bilden. Allein die Aussicht auf Verwüstungen durch die Muslime versetzt die Chinesen in Angst und Schrecken, da sie wissen, dass die Muslime, wenn sie sich erheben, von beispielloser Grausamkeit sind. Wir haben gute Gründe zu bezweifeln, dass die kaiserlichen Soldaten oder auch die Revolutionäre Armee imstande wären, dieser neuen Gefahr Herr zu werden. Es könnte nötig werden, dass sich alle Missionare Gansus zum gegenseitigen Schutz an einem Ort versammeln und dort solange ausharren, bis unsere jeweiligen Heimatregierungen uns mit einem Einsatz-Heer zu Hilfe kommen oder mit den Anführern der Revolutionären Armee Vereinbarungen für ein sicheres Geleit an die Küste treffen können.³⁷

Der Missionar wies sogar darauf hin, dass ein buddhistischer Tempel, den die Mission erworben hatte, „leicht so befestigt werden könnte, dass er für einen anstürmenden Mob unüberwindlich wäre, wenn er von einigen entschlossenen Männern verteidigt würde“.³⁸ Letzten Endes überstanden diese Missionare die Revolution in Gansu fast unversehrt.

Aus dem nordöstlichen Teil Gansus berichtete John Fiddler (Fei Delie 費德烈, 1865–1955) von der China In-

34 Josef Kösters SVD, „Die Revolution in China und ihre Bedeutung für die Mission“, in: *Steyler Missionsbote* 39 (1911–1912), S. 171–174.

35 Wang Linge 王麟閣, „Jimo, Gaomi, Zhucheng duli zhi huiyi“ 即墨,高密,諸城獨立志回憶 [Gedanken zur Unabhängigkeit von Jimo, Gaomi und Zhucheng], in: *Shandong jindaishi ziliao* 山東近代史資料, Bd. 2, S. 232–236.

36 „The Revolution in China“, in: *The Alliance Weekly* 37.20 (17. Februar 1912), S. 314.

37 Ekvall, „Present Conditions of Foreigners in Kansu“, in: *The Alliance Weekly* 37.25 (23. März 1912), S. 392.

38 *Ibid.*, S. 395. Siehe auch *id.*, „From the Tibertan Borders“, in: *The Alliance Weekly* 38.4 (27. April 1912), S. 56.

land Mission (Neidihui 內地會) darüber, dass die Gelaohui 哥老會 oder „Gemeinschaft der Älteren Brüder“ am 19. November mit ihren Angriffen auf den Yamen des Präfekten in Ningxia 寧夏 und andere Ziele begonnen hatte. Im Gefolge dessen plünderten sie das Haus des Missionars, „raubten uns alles und ließen nichts zurück, außer dem, was sie bereits zerstört hatten, ausländische Dinge wie den Herd, die Orgeln und die Glasscheiben in Fenstern und Türen“. Später vertrieb eine andere Militäreinheit die Gelaohui aus Ningxia.³⁹ Die Gemeinschaft der Älteren Brüder, eine sowohl in ihrem Hass auf die Qing wie auch die Ausländer extreme Geheimgesellschaft, hatte sich der Tongmenhui angeschlossen und die Reihen der Neuen Armeen vor allem in Sichuan und Shaanxi infiltriert.

Berichte der belgischen Missionare der Kongregation vom Unbefleckten Herzen Mariens (Shengmu shengxinhui 聖母聖心會, CICM) bestätigen, dass der gesamte Nordwesten Gansus während der Revolution in allgemeine Anarchie fiel. Angesichts des Banditentreibens mobilisierten die Priester der CICM ihre Christen in einigen Gemeinden zur Verteidigung und konnten so Angriffe von Räubern abwehren. Bedrohlicher war die Anwesenheit von Truppen der Gelaohui. Eine Gruppe der „Älteren Brüder“, die Xiaoniao 小橋畔, ein Dorf chinesischer Christen im Apostolischen Vikariat der südwestlichen Mongolei, plünderte und brandschatzte, konnte schließlich durch die Christen Pater Juul Tanghes (Dang Yiren 黨以仁) aus der benachbarten mongolischen Siedlung Boro Balyasun (chin.: Chengchuan 城川) in die Flucht geschlagen werden. Zur Erleichterung von Missionaren und Christen wurden das Banditenwesen und die Aktivitäten der Geheimgesellschaften unter Kontrolle gebracht, sobald die Gemingdang-Truppen die öffentliche Ordnung in der Region wiederherstellten.⁴⁰

Es gab auch eine düstere Seite der Revolution, die jedoch in den gängigen historischen Darstellungen beschönigt wird. So war sie natürlich nicht nur eine anti-monarchistische Bewegung, sondern richtete sich auch gegen die Mandschuren. Sicherlich waren diese in vielerlei Hinsicht eine fremde, privilegierte und herausgehobene ethnische Gruppe geblieben, die in separaten und abgeschlossenen Vierteln in einigen chinesischen Städten lebte.⁴¹ Im Zuge eines grundsätzlich irrationalen Nationalismus, der sich im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts regte, zeigte sich auch bei vielen chinesischen Aktivisten in den Städten, „dass sie eine revolutionäre Begeisterung mit deutlich rassistischen Untertönen pflegten. Andere expliziter rassis-

tische Gruppen organisierten sich im Geheimen.“⁴² Viele Einheiten der Neuen Armeen waren stark beeinflusst von der anti-mandschurischen Ideologie der Tongmenhui. Die chinesische Presse nutzte jede Gelegenheit, die Abneigung gegen die Mandschuren zu schüren, indem sie mit allen grausigen Details die „Verbrechen der Mandschuren“ vor mehr als 250 Jahren darstellte. John Darroch (Dou Yue'an 竇樂安, 1865–1941), ein Vertreter der Religious Tract Society in China, fragte sich, ob die „Greuelthaten“, die den gegenwärtigen mandschurischen Herrschern vorgeworfen wurden, entweder frei erfunden waren oder enorm übertrieben wurden, obwohl er die intensiven nationalistischen Gefühle, die in den Worten und Taten vieler Chinesen zum Ausdruck kamen, durchaus anerkannte.⁴³

Einige Beobachter aus der Mission wiesen auf die mörderische Gewalt gegen Mandschuren in Wuchang, Fuzhou, Zhenjiang, Taiyuan und Nanjing während der Revolution hin. Die heftigsten Angriffe auf Banner-Leute fanden jedoch in Xi'an 西安, der Provinzhauptstadt von Shaanxi, statt. Hier begann die Revolution am 22. Oktober 1911 mit einem systematischen und gnadenlosen Ansturm von Teilen der Neuen Armee auf die Garnisonsstadt der Mandschuren. Ernest Frank Borst-Smith (Si Mude 司慕德, 1882–1958), ein Mitglied der Baptist Missionary Society (Da Ying jinxinhui 大英浸信會), beschrieb das Massaker wie folgt:

*Daraufhin erfolgte etwas, das jeden zivilisierten Menschen mit Schmerz und Abscheu erfüllen muss – die buchstäbliche Ausrottung der Mandschuren ... Ihre Stadt wurde in Brand gesteckt, und zahlreiche Menschen verbrannten bei lebendigem Leibe. Insgesamt drei Tage lang zog sich das tödliche Gemetzel, bei dem Männer, Frauen und Kinder ohne Unterschied oder Gnade erschlagen wurden.*⁴⁴

John Charles Keyte (Qi Yangde 祁仰德, 1874–1942), ein weiterer baptistischer Missionar aus England, berichtete:

*Als die Mandschuren erkannten, dass weiterer Widerstand zwecklos war, knieten sich viele von ihnen hin, legten ihre Waffen nieder und flehten die Soldaten um ihr Leben an. Sie wurden erschossen, noch während sie knieten. Manchmal lagen die Toten in einer ganzen Reihe da. In einem Durchgang wurde so eine Gruppe zwischen zehn bis zwanzig Leuten kaltblütig umgebracht. ... Die Zahl der Toten ... die während der Revolution entweder ermordet worden waren oder Selbstmord begangen hatten, um einem schlimmeren Schicksal zu entgehen, schätzten die Ausländer in Sianfu auf nicht unter zehntausend.*⁴⁵

39 Fiddler, Brief aus Ningxia, vom 26. Dezember 1911, in: *The Alliance Weekly* 38.4 (27. April 1912), S. 56f.

40 Diese zusammenfassende Darstellung basiert auf mehreren Berichten in: *Missions en Chine, au Congo et au Philippines* 24 (1912). Zu rivalisierenden muslimischen Aktivitäten in Shaanxi and Gansu siehe auch Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle 1997, Kapitel 5.

41 Für weitere Details hierzu siehe Edward J.M. Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China*, Seattle 2000.

42 Joyce A. Madancy, *The Troublesome Legacy of Commissioner Lin: The Opium Trade and Opium Suppression in Fujian Province, 1820s to 1920s*, Cambridge, Mass. 2004, S. 190.

43 Darroch, S. 24f.

44 Ernest Frank Borst-Smith, *Caught in the Chinese Revolution: A Record of Risks and Rescue*, London 1912, S. 20.

45 Charles John Keyte, *The Passing of the Dragon: The Story of the Shensi Revolution and Relief Expedition*, London 1913, S. 44f.

Eine Gruppe mandschurischer Christen, vermutlich Baptisten, überlebte, weil sie nicht in der Mandschuren-Stadt war, sondern bei einem Sonntagsgottesdienst in einer östlichen Vorstadt von Xi'an.⁴⁶

Die Mandschuren in Xi'an waren offensichtlich einer „virulent rassistischen Rhetorik, die seit mehr als einem Jahrzehnt zum ideologischen Repertoire der Revolutionäre gehörte“,⁴⁷ zum Opfer gefallen, jedoch wurden bei dieser Gelegenheit – unerwarteterweise – auch einige der ausländischen Missionare angegriffen. Am 22. Oktober 1911 um Mitternacht stürmte ein „wütender Mob“ das Grundstück schwedischer Missionare, die Mitglieder der Scandinavian Alliance Mission of North America (Beimei Ruinuo hui 北美瑞挪會) waren. Ida Beckman (1865–1911), ihre junge Tochter sowie fünf schwedische Schulkinder und deren Lehrer Wilhelm T. Vatne (1889–1911) wurden dabei getötet. Dieser mörderische Angriff auf Missionare war extrem ungewöhnlich. In anderen Teilen Chinas waren die republikanischen wie kaiserlichen Truppen allgemein darauf bedacht, die Missionare selbst und das Eigentum der Missionen zu schützen. Borst-Smith stellte entsprechend fest, dass nicht Revolutionäre die Ausländer verletzt hatten, sondern ein „wütender und wild durcheinander gewürfelter Mob“.⁴⁸ Erik Richard Beckman (Bai Jince 白錦策, geb. 1866), der den Angriff überlebt hatte, wurde noch genauer und gab an, dass die Mehrheit der Revolutionäre in Xi'an Mitglieder der Gelaohui wären.⁴⁹

Zumindest in einem Fall konnten katholische Priester in diesem blutigen Ringen zwischen Chinesen und Mandschuren Frieden stiften. Nach einer lange andauernden Belagerung der Banner-Garnison in Jingzhou 荊州 durch republikanische Truppen betätigte sich der belgische Franziskaner-Bruder Marcellus Sterkendries (Ma Xiude 馬修德, 1865–1928) als Vermittler in den darauffolgenden Friedensverhandlungen. Unter anderem stimmten die Mandschuren der Auslieferung ihrer Waffen und Munition zu, darunter 3.000 Gewehre und 16 Kanonen, die in der katholischen Kirche gelagert werden sollten. Am 13. Dezember 1911 kam der mandschurische General Liankui 連魁 zur Kapitulation in die franziskanische Mission, und die Revolutionäre unter Tang Xizhi 唐犧支 (1887–1924) rückten vier Tage später in Jingzhou ein, ohne Zwischenfälle und ohne Vergeltung an den überlebenden Mandschuren zu verüben. Einige dieser Überlebenden bekehrten sich anschließend zum Christentum.⁵⁰

46 Borst-Smith, *Caught in the Chinese Revolution*, S. 21.

47 Rhoads, *Manchus and Han*, S. 228.

48 Borst-Smith, *Caught in the Chinese Revolution*, S. 25.

49 E.R. Beckman, *The Massacre at Sianfu and other Experiences in Connection with the Scandinavian Alliance Mission of North America*, Chicago 1913, S. 48, 91 und 104. In Xi'an gab es ebenfalls eine Mission der italienischen Franziskaner, jedoch war es nicht möglich, Näheres über die Erlebnisse der Brüder und ihrer Konvertiten während der Revolutionsunruhen in der Hauptstadt Shaanxis in Erfahrung zu bringen.

50 Rhoads, *Manchus and Han*, S. 198–200; Carine Dujardin, *Missionering en moderniteit. De Belgische minderbroeders in China 1872–1940*, Leuven

Die Nachwehen

Anlässlich des 100. Jahrestags der Revolution von 1911, dem wir uns nun nähern, wird dieses Ereignis zweifellos auf verschiedenste Weise gefeiert werden. Ungeachtet der üblichen Deutungen war sie keine gewaltfreie Angelegenheit. Wie die Missionarsberichte verdeutlichen, fanden sich unter denen, die während der Revolution getötet oder verwundet worden waren, in überdurchschnittlich hohem Maße Mandschuren. Außerdem muss die allgemeine Anarchie, die sich im Hinterland ausbreitete, einen beträchtlichen Verlust an Menschenleben und Besitztümern unter den einfachen Chinesen, auch den Konvertiten, gefordert haben. Demgegenüber wurden Missionare nicht in nennenswertem Umfang von dem Konflikt in Mitleidenschaft gezogen – mit Ausnahme der ausländischen Gemeinschaft in Xi'an. Es ist daher nicht verwunderlich, dass viele Protestanten, besonders jene in den sicheren, weltoffenen Metropolen, dazu neigten, die revolutionäre Bewegung zu unterstützen. Vor allem Amerikaner hatten demokratische und republikanische Ideen in China verbreitet. Anfang 1912, als das Ringen um die Macht noch nicht entschieden war, prognostizierte ein protestantischer Missionar günstige Folgen für das Christentum:

Wenn die Revolution vollendet ist, werden wir erleben, dass die Welt mehr als je zuvor die Vernunft und andere positive Eigenschaften der Chinesen erkennen kann. Viele Vorstellungen von den „rätselhaften Chinesen“ werden verschwinden, und man wird fähig sein, die Dinge so zu sehen, wie sie sind.

Er war zuversichtlich, dass infolge von Bildung, Freiheit und religiöser Toleranz

*der Ungeist der Verfolgung durch das Feuer dieser Revolution für immer vernichtet wird.*⁵¹

Nach Ansicht eines Missionars der Missionsgesellschaft American Presbyterian (North) (Meiguo bei zhanglaohui 美國北長老會), Courtenay Hughes Fenn (Fang Tairui 芳泰瑞, 1866–1953), war „die Revolution des [chinesischen] Staats selbst, nach allgemeinem Konsens, in beträchtlichem Maße eine Folge der Mission; einer Mission, die mit ihren früheren und gegenwärtigen Methoden eine der wesentlichen revolutionären Kräfte bildet.“ Er schloss damit, dass

eine solche Revolution, wie sie in dieser Nation stattgefunden hat, von der Mission ein unmittelbares und aggressives Vorgehen erfordert, um in den Genuss aller neuen Privilegien und Möglichkeiten zu kommen, sowie eine Anpassung ihrer Methoden, um dieses Vorgehen möglichst

1996, S. 228–230, mit einem Foto von Sterkendries und einer Gruppe mandschurischer Konvertiten auf S. 200; Fidelis Vrijdaghs, *Een Belgische missionaris: P. Marcellus Sterkendries, minderbroeder, redder der Tartaren*, Mechelen 1925.

51 Editorial, in: *Chinese Recorder* 43 (1912) 1, S. 3f.

*effektiv zu gestalten für die Vollendung jener noch größeren Revolution, auf die wir hoffen, nämlich die Errichtung des Reiches Christi inmitten dieser neuen Republik als einer grundlegenden und allgegenwärtigen beherrschenden Kraft, die allein ein festes Fundament einer wahrhaftigen Republik errichten, die Freiheit ihrer Bürger wahren und für beständigen Wohlstand sorgen kann wie auch zu bewirken vermag, dass diese ein Segen für die Welt wird statt eines Fluches.*⁵²

Wie der folgende Kommentar in der Zeitschrift der Christian and Missionary Alliance zeigt, sahen auch amerikanische evangelikale Missionare die Zukunft des Christentums in China sehr positiv. „China durchlebt gerade eine gewaltige politische Revolution, die, auch wenn sie zeitweilig mit Gefahren für die Missionare und einem deutlichen Stillstand der Missionsarbeit verbunden ist, zweifellos in ihrem Ergebnis zu einem größeren Spielraum und weiteren Möglichkeiten für die Evangelisierung im ganzen kaiserlichen China führen wird.“⁵³ Eine Missionarin dieser Organisation, Harriet Rutherford Hess (1865–1967), die Frau von Isaac L. Hess (Xi Naiyang 希迺錫, 1856–1923), berichtete aus Wuzhou, Guangxi:

Wir haben allen Grund anzunehmen, dass uns die neuen Bedingungen, die durch die Rebellion geschaffen werden, größere und erstaunlichere Chancen zur Verbreitung des Reich Gottes eröffnen, als wir sie bisher kannten. Wir spü-

*ren dies bereits. Das Christentum, zuvor eine verachtete Sache, ist plötzlich sehr beliebt; und Ausländer wie einheimische Christen, die zuvor verhasst waren, werden nun geachtet und geschätzt.*⁵⁴

Protestantische Missionare aus Europa hatten ein gespaltenes Verhältnis zur Reformbewegung und zur Revolution. Katholische Priester enthielten sich in ihren Schriften ebenfalls ausdrücklicher Kommentare, an denen sich ihre Meinung zu den „Umstürzern“ hätte ablesen lassen. Allen Missionsgesellschaften gemeinsam war der Wunsch nach Religionsfreiheit und einem stabilen wie auch sicheren Umfeld für ihre Arbeit. Obwohl die Religionsfreiheit in der Verfassung der Republik festgelegt worden war, befürchtete man, dass konservative Kräfte während der Präsidentschaft Yuan Shikais danach streben würden, den Konfuzianismus als Staatsreligion Chinas zu etablieren, und so die von der Verfassung garantierten Rechte aushöhlen könnten. Gleichzeitig wurde die junge Republik fast von Anbeginn durch militärische Konflikte und soziale Unruhen erschüttert. Jedoch ermöglichten gerade diese chaotischen Zustände häufig Missionaren, als Heiler, Ernährer, Beschützer und Vermittler zu agieren. Das heißt, die ausländischen Prediger hatten sich den lokalen Bedingungen gut angepasst, und ihre Gegenwart wurde von der Bevölkerung im Allgemeinen sehr geschätzt. Eine wirkliche Bedrohung für ihre Präsenz in China sollte erst in den 1920er Jahren entstehen.

52 C.H. Fenn, „Mission after the Revolution“, in: *Chinese Recorder* 43 (1912) 11, S. 635.

53 *The Alliance Weekly* 37.17 (27. Januar 1912), S. 257.

54 Mrs I.L. Hess, „Wuchow Items“, in: *The Alliance Weekly* 38.8 (25. Mai 1912), S. 121.