

Zeitschrift: Schweizerisches Jahrbuch für Wirtschafts- und Sozialgeschichte =
Annuaire Suisse d'histoire économique et sociale

Band: 29 (2015)

Artikel: Schweizer Missionskinder des 19. Jahrhunderts

Autor: Konrad, Dagmar

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-632446>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 07.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Dagmar Konrad

Schweizer Missionskinder des 19. Jahrhunderts

Swiss Missionary Children in the 19th Century

In the 19th century, in most Protestant mission societies, it was normal practice for missionary families to have sent their children to Europe by the time they were six years old or even younger. This was also the case in the Basel Mission, one of the largest mission societies formed by pietism. The Childrens' Regulation of 1854 stated that mission children of compulsory school age living in Africa, China and India were to be educated in Europe. They were raised in the Children's Home of the Basel Mission, in educational institutes in South Germany or by relatives. Parents and children lived apart from one another on different continents, in different cultures and communicated only by letter. It was not uncommon for them to be separated for years or even decades. Younger siblings, born later in the missions, remained strangers to the so-called mission children back in Europe. The main focus of this paper is on childhood in the mission fields, separation from parents at an early age, and childhood and adolescence in Switzerland and South Germany.

In den meisten protestantischen Missionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts war es gängige Praxis, dass die Missionsehepaare ihre Kinder im Alter von etwa sechs Jahren, manchmal auch früher, nach Europa schickten. So auch im Fall der Basler Mission, einer der grössten pietistisch geprägten Missionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts. Aufgrund der Kinderverordnung von 1853 mussten Kinder im schulpflichtigen Alter aus den damaligen Missionsgebieten Afrika, China und Indien zur weiteren Ausbildung nach Europa gesandt werden. Sie sollten christlich-europäisch erzogen werden und wuchsen im Kinderhaus der Basler Mission, in Bildungsanstalten in Süddeutschland oder bei Verwandten auf. Eltern und Kinder lebten getrennt und fern voneinander auf unterschiedlichen Kontinenten in verschiedenen Kulturen und

kommunizierten nur brieflich. Häufig sahen sie sich jahrzehnte- oder lebenslang nicht wieder. Auch die neu hinzugekommenen Geschwister in den Missionsgebieten blieben für die sogenannten Missionskinder in Europa Fremde. Zwischen 1853 und 1914 (die Zäsur bildete der Erste Weltkrieg) migrierten rund 1200 Kinder in die ihnen fremde Heimat der Eltern.

Die Thematik der Missionskinder¹ gehört in die historische Migrations-, Kindheits- und Familienforschung, weist jedoch auch Bezüge zu aktuellen Erscheinungen auf. Das Leben in zwei oder mehr Kulturen und die sich daraus ergebenden Fragen von Zugehörigkeit und Identität, Vertrautheit und Fremdheit, von Abgrenzung und Hybridisierung sind wesentliche Forschungsfelder der Migrations- und Diasporaforschung.² Vergleichen könnte man die Missionskinder insbesondere mit den *third culture kids*. Die Anthropologen Ruth Hill Useem und John Useem prägten diesen Begriff für Kinder, die einen Grossteil ihrer Entwicklungsjahre ausserhalb der Herkunftskultur ihrer Eltern verbringen, etwa die Kinder von Diplomaten, Entwicklungshelferinnen, Geschäftsleuten, Militärangehörigen sowie Missionsleuten, welche mit ihren Eltern die Kulturen und Länder wechseln, sich immer wieder neu orientieren und an einem anderen Ort einleben müssen.³ Die These lautet, dass diese eine eigene, «dritte Kultur» ausprägen, die unabhängig von der Herkunfts- und der Gastkultur ist, denen sie sich nicht zugehörig fühlen. Verbunden fühlen sie sich hingegen mit Personen, die ähnliche Erfahrungen teilen, insbesondere mit anderen *third culture kids*. Diese «dritte Kultur» kann zwar Elemente der Herkunfts- und der Gastkultur beinhalten, stellt aber etwas Eigenständiges dar. Es entsteht eine neuartige Form der Identität, eine Gemeinschaft derjenigen, die sich als Andere verstehen, mit eigenen Spezifika, wie zum Beispiel einem hohen Grad an Mobilität, und einem eigenen Lebensstil, der von Gefühlen des Andersseins, des Nichtdazugehörens, teilweise der Wurzellosigkeit, aber auch Erfahrungen einer kulturübergreifenden, transkulturellen Kompetenz und der schnellen Anpassung

1 Die Kinder wurden offiziell nicht als Missionarskinder, sondern als Missionskinder bezeichnet. Das Individuum wurde dem Kollektiv untergeordnet. Der Begriff Missionarskinder hätte dementsprechend eher die Bedeutung der Missionarsfamilie, also der Klein- bzw. Kernfamilie, betont. Im Übrigen wurden Frauen nicht Missionarsbräute, sondern Missionsbräute genannt.

2 Um nur einige Titel zu nennen: Nina Glick Schiller, Linda Basch, Christina Blanc-Szanton (Hg.), *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation States*, Amsterdam 1994; Wibke Hoffmann, *Auswandern und Zurückkehren. Kaufmannsfamilien zwischen Bremen und Übersee. Eine Mikrostudie 1860–1930*, Münster 2009; Alois Moosmüller (Hg.), *Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora. Die kulturelle Gestaltung von Lebens- und Arbeitswelten in der Fremde (Münchner Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 13)*, Münster 2002; Homi K. Bhaba, *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung*, Wien 2012; Peter Burke, *Cultural Hybridity*, Cambridge 2010; Kim Knott et al., *Diasporas. Concept, Intersections, Identities*, London 2010.

3 Ruth Hill Useem, John Useem, *The Interfaces of a Binational Third Culture. A Study of the American Community in India*, Ann Arbor (MI) 1967.

an neue Situationen bestimmt wird. Von anderen im Ausland lebenden Kindern (Flüchtlings-, Immigranten- oder Kindern aus binationalen Ehen) unterscheiden sie sich dahingehend, dass ihre Eltern temporär als Repräsentanten einer Organisation oder Institution in eine andere Gesellschaft gesandt werden. Mit dem Dienst im Einsatzland repräsentieren diese Familien etwas, was «grösser ist als sie selbst – sei es ihre Regierung, ihre Firma oder Gott».⁴ Auch der Lebensstandard im Gastland ist häufig privilegierter als der der übrigen Bevölkerung. Sogar Missionsfamilien, deren Aufenthalt oftmals über Spenden finanziert wird und die eher bescheiden leben, verfügen häufig über Hausangestellte und weit mehr Mittel als eine einheimische Familie. Wenn *third culture kids* als «Produkte» postmoderner Globalisierung erscheinen, so wäre zu fragen, ob die historischen Missionskinder als ihre Vorgänger gesehen werden können.

Die besondere Herausforderung der Forschung liegt in der Art der Quellen. Während in einem subjektorientierten Ansatz Kinder und Jugendliche als Akteure ins Auge gefasst werden, indem sie entweder direkt befragt oder autobiografische Materialien bearbeitet werden,⁵ muss der Zugriff hier eher indirekt erfolgen. Denn es finden sich weit mehr Materialien über die Kinder als von den Kindern selbst. Bei den bearbeiteten Quellen handelt es sich zum einen um offizielle Archivalien der Basler Mission (Verordnungen, Protokolle und Ähnliches), zum anderen um Familiennachlässe aus Privatbesitz: Korrespondenz, Tagebücher und Fotoalben. Briefe der Eltern an die Kinder und über die Kinder, die uns als Quellen dienen, stellen allerdings eine bereits gefilterte Realität dar. Vieles wurde darin ausgespart, nicht angesprochen. Dennoch lässt die Interpretation dieser Quellen Rückschlüsse auf die subjektive Befindlichkeit, die kulturelle Prägung und die Sozialisation der Kinder zu.

Betrachtet werden im Folgenden das Aufwachsen in Übersee, die Trennung, die Erziehung in Europa und die daraus resultierenden Folgen für die Eltern und Kinder. Bei den Missionarsfamilien in Übersee handelte es sich immer um getrennte, zerrissene Einheiten. Die Familie bestand nur temporär und konstituierte sich grundsätzlich nur aus Eltern mit Kleinkindern. Eltern wie Kinder waren im jeweiligen kulturellen Kontext in ein Spannungsverhältnis zwischen Nähe und Ferne, zwischen dem Leben in mehreren Kulturen und der Erfahrung von Liminalität⁶ eingebunden. Letztendlich resultierten daraus mehrfach gebrochene Familienbiografien.

4 David C. Pollock, Ruth van Reeken, Georg Pflüger, *Third Culture Kids. Aufwachsen in mehreren Kulturen*, Marburg an der Lahn 2003, S. 35.

5 Vgl. z. B. Laura Wehr, *Alltagszeiten der Kinder. Die Zeitpraxis von Kindern im Kontext generationaler Ordnungen*, Weinheim 2009.

6 Zum Konzept der Liminalität vgl. Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M. 1989. Das Leben der Kinder und Eltern kann in Anlehnung an Turner als Leben in Übergängen interpretiert werden, von einer Heimat in die andere, von einer Kultur in die andere, wobei der letzte Übergang dann der in die «ewige Heimat» des Himmels ist.



Abb. 1: *Deborah und Mark Hoch mit ihren Kindern: Dorle (rechts), Else (Mitte), Thilde (rechts unten) und Hedwig (links unten). Indien, Mangalore, undatiert. (Privatbesitz.)*

Die im Jahr 1815 gegründete Basler Mission bildete zunächst nur Missionare aus, die sie an holländische und britische Missionsgesellschaften vermittelte. Erst ab 1828 sandte sie selbst Missionare nach Indien, Afrika und China aus. Diese stammten überwiegend aus der Schweiz und Süddeutschland. Die Handwerker- und Bauernsöhne absolvierten eine siebenjährige Ausbildungszeit im Basler Missionshaus. Aufgrund der Heiratsordnung der Basler Mission mussten sie ledig nach Übersee ausreisen und durften erst nach zwei Jahren im Missionsgebiet, nachdem sie sich bewährt beziehungsweise überlebt hatten, beim sogenannten Komitee, dem obersten Leitungsgremium der Mission, von Übersee aus um Heiraterlaubnis bitten. Das Komitee bestand aus Mitgliedern des Basler Grossbürgertums und bildete ein endogames Netzwerk, neue Mitglieder rekrutierten sich zumeist aus den bekannten Familien. Man engagierte sich ehrenamtlich. Die Missionare konnten von sich aus Frauen vorschlagen oder es wurde eine passende «Gehilfin»⁷ gesucht. Die Frauen, die angefragt wurden, die «Missionsbräute»,⁸ kannten in der Regel ihren zukünftigen Ehemann nicht. Eine Fotografie und ein paar Briefe waren das einzig Verbindende. Dem pietistischen Glaubenskonzext entsprechend wurden eine derartige Heirats-

7 Offiziell wurde den Missionarsfrauen nur der Status einer Gehilfin zuerkannt.

8 Vgl. Dagmar Konrad, *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*, 4. Aufl., Münster 2013.

Abb. 2: Hochzeitsbild. Links Missionar Zimmer mit Braut (Name unbekannt). Rechts Missionar Wilhelm Maisch mit Braut Luise Lohss. Hinter Wilhelm Maisch der Bruder seiner Braut, Max Lohss, Speditionskaufmann. Aufgenommen vor dem «Basler Missionshaus» in Hongkong, 13. Dezember 1907. (Privatbesitz.)



anfrage und die folgende «Blind-Heirat» als Ruf Gottes interpretiert. Wie die Männer zuvor reisten die Missionsbräute ledig nach Übersee, wo dann die Hochzeit stattfand. Von 1837 bis 1914 entschieden sich rund 300 Frauen aus der Schweiz und Süddeutschland für diesen Weg.

«Zwei Söhne. Ein unerhörtes Glück». Aufwachsen in der Missionsstation

Die Missionarsfamilie⁹ in Übersee sollte Vorbildfunktion haben und das Ideal europäischen Ehe- und Familienlebens vermitteln. Ihr Leben spielte sich an der Schnittstelle zwischen Privatheit und Öffentlichkeit ab, nämlich im halböffentlichen Raum der Missionsstation. Da Kinder und Kinderreichtum in vielen Kulturen einen hohen sozialen Stellenwert haben, trugen die Missionskinder direkt zum Ansehen und zur Akzeptanz der Missionspaare in den fremden Kulturen bei. Die Notiz, die Wilhelm Maisch, Missionar in China, nach der Geburt der Zwillinge Frieder und Gerhard im Jahre 1909 in sein Tagebuch schrieb, verweist zum einen auf das individuelle

⁹ Zum besseren Verständnis unterscheide ich zwischen der Missionarsfamilie, womit die Kernfamilie gemeint ist, und der Missionsfamilie, die das gesamte Kollektiv der Mission umfasst.

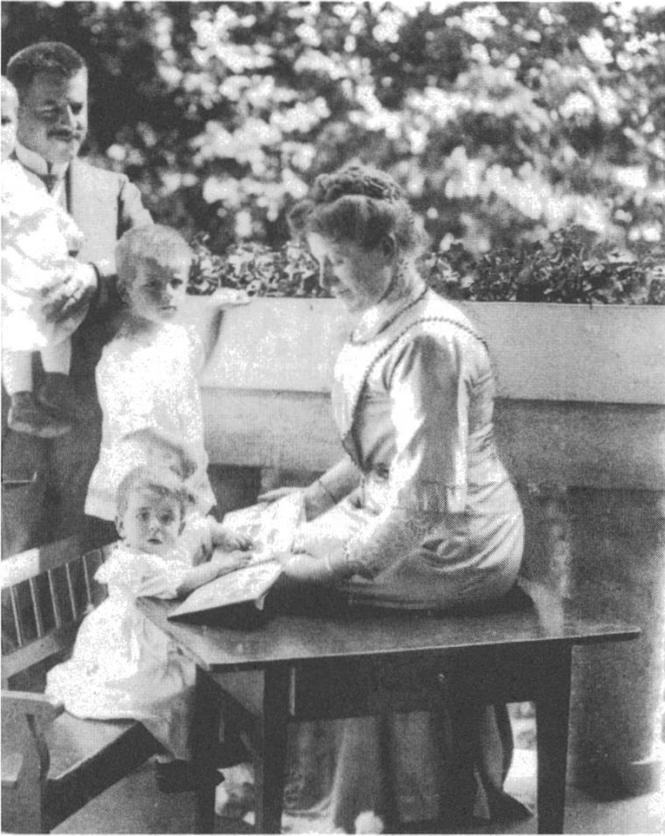


Abb. 3: Missionarspaar Benz-Metzger mit Zwillingen und Tochter (Namen unbekannt). Indien, circa 1908. (Privatbesitz.)

Elternglück, zum anderen vor allem auf die durch die Geburt von Söhnen erfahrene Statusaufwertung der Missionsleute aus der Sicht der indigenen Bevölkerung:¹⁰ «Im Stationsgehöft von Hoschuwan wollte der Lärm kein Ende nehmen. Die Luft war voll von Pulvergeruch. Halbverbrannte Papierfetzen flatterten auf den Boden, auf die Kleider der Aussteigenden und auf die weissen Kissen, in denen die kleinen, wenige Wochen alten Zwillingebuben lagen. Einer auf dem Arm des Vaters, der andere auf dem Arm der Mutter, hielten sie Einzug in Hoschuwan. Ja, sie waren die Ursache des Lärms und der Feierlichkeit. Schüler, Lehrer und alle übrigen Stationsgenossen überboten sich gegenseitig und die ganze Umgegend wusste es: Der Missionar hat zwei Söhne bekommen. Zwei Söhne. Ein unerhörtes Glück. Die Missionsstation hat ein gutes Fengshui.»¹¹

Eine besondere Rolle innerhalb der Familie in Übersee spielte das einheimische Kindermädchen, hatte es doch einen sehr engen Kontakt zu den europäischen Kindern und somit auch grossen Einfluss auf sie. Eine verlässliche *ayah*,¹² so wurden im gesamten British Empire indigene Kindermädchen bezeichnet, zu bekommen war

10 Auf eine Aufwertung des Status der Frau als Mutter, vor allem als kinderreiche Mutter, weist auch Ulrike Sill hin. Vgl. Ulrike Sill, *Encounters of Quest in Christian Womanhood. The Basel Mission in Pre- and Colonial Ghana*, Leiden 2010, S. 214.

11 Ebd.

12 Als *ayah* wurden im gesamten British Empire einheimische Kindermädchen bezeichnet, die



Abb. 4: Lydia Bommer aus Besigheim, Württemberg, mit ihrer Nähsschule auf der Veranda vor der Missionsstation. Indien, Mercara, 1908. (Privatbesitz.)

unabdingbar für die Missionarsfrauen. Eine geeignete *ayah* gefunden zu haben hieß zugleich, einen Teil der Verantwortung abgeben zu können und vor allem genügend Freiraum für die Missionsarbeit zu gewinnen, unabhängig davon, ob es sich dabei lediglich um Nähunterricht auf der Veranda oder um zeitaufwendige Arbeit in den Mädchenanstalten handelte. Die Beschäftigung eines Kindermädchens war zugleich ein Indikator für die soziale Stellung der Missionarsfrau. Im Missionsland war sie nicht nur Mutter und Ehefrau, sondern hatte immer auch Aufgaben und Funktionen zu erfüllen, sei es Krankenpflege, sei es die Leitung einer Mädchenanstalt, die Besorgung eines viele Personen umfassenden Haushalts oder die Missionierung einheimischer Frauen in Begleitung sogenannter Bibelfrauen. Der Aufgabenbereich, den sie übernahm, war in der Regel so vielfältig, dass ihr die offizielle Zuschreibung, nur die Gehilfin ihres Ehemannes zu sein, in keiner Weise gerecht wurde.

Der von den Eltern befürchtete zu starke Einfluss der Kindermädchen auf die Missionskinder war ein heikler Punkt, der auch das Verhältnis zwischen Mutter und Kindermädchen bestimmte. Elizabeth Buettner beschreibt in *Empire Fami-*

europäische Kinder betreuten. Der Begriff fand über das Portugiesische Eingang ins Hindi und dadurch in das «koloniale Englisch».



Abb. 5: Indische «ayah» mit Missionskind Otto, 1905. (Privatbesitz.)

lies, einer Studie, die europäische Familien im kolonialen Indien zum Inhalt hat, das Spannungsverhältnis zwischen dem Kindermädchen und der Mutter als eines zwischen Angst und Abhängigkeit einerseits, zwischen «vertrautem Fremden» und «fremdem Vertrauten» andererseits – im Grunde genommen zwischen Exotismus und Xenophobie:¹³ “Few would have understood employing Indian ayahs or involving other servants in childcare as negligent, yet women did often express concerns about their children’s contacts with ‘natives’. Yet memsahibs’ attitudes and responses about Indian caregivers and their impact on children reveal ambiguities and complexities that require greater attention given the key position servants occupied both in colonial and post-colonial accounts of British-Indian family life.”¹⁴ Auch für die Missionarsfrauen, ob in Afrika, Indien oder China, war das Verhältnis zur *nanny* ambivalent. Es pendelte zwischen der Angst davor, dass die Kinder sich zu eng an das Kindermädchen banden, und gleichzeitiger Abhängigkeit von der *ayah*, die durch ihre Anwesenheit Freiräume für die Mutter schuf.

Die Kinder beherrschten in der Regel die Sprache des Missionsgebiets besser als Deutsch. In vielen Fällen war diese sogar ihre einzige Sprache, Kenntnisse der Mut-

13 Vgl. hierzu: Mario Erdheim, *Zur Ethnopschoanalyse von Exotismus und Xenophobie*, Stuttgart 1987, S. 48–53.

14 Elizabeth Buettner, *Empire Families. Britons and Late Imperial India*, Oxford 2004, S. 52 f.



Abb. 6: *Missionarsfamilie Farrer zusammen mit der «ayah» (Name unbekannt). Indien, Mercara, 1910. (Privatbesitz.)*

tersprache ihrer Eltern fehlten oft ganz oder waren allenfalls rudimentär vorhanden. Die regionale Sprache, die manchmal von den Müttern selbst nicht so gut beherrscht wurde, teilten sie mit den Kindermädchen, die so als sprachliche Bezugspersonen fungierten und dadurch eine signifikante Rolle bei der kulturellen Prägung spielten. Obwohl die Kindermädchen meist aus den Missionsmädchenanstalten rekrutiert wurden,¹⁵ also christianisiert waren, brachten sie den Kindern zwangsläufig andere kulturelle Vorstellungswelten, ihre eigene Kultur, näher. Die Kinder lebten also im Missionsland gewissermaßen zwischen den Kulturen, der elterlichen, streng christlichen und der örtlichen, mit «heidnischen» Elementen durchsetzten. Ein eindruckliches Beispiel findet sich beispielsweise in Rosina Widmanns Lebenserinnerungen. Sie verbrachte ihre Kindheit in den 1850er-Jahren in Afrika und schrieb in ihrem Tagebuch: «Das Schlafzimmer war gemütlich und doch hatte ich so furchtbare Angst bei Nacht und wollte immer in der lieben Mutter Bett. Die Neger sind voll Geistergeschichten, überall vermuten sie Geister, das hat frühe in mich die Geisterfurcht gebracht. Wie manche so gruselige Geschichten erzählten mir die Kinder und Mäd-

15 Aus Erziehungsmädchen, denen die europäische Haushaltsführung beigebracht wurde, wurden die späteren Kindermädchen. Vgl. Sill (wie Anm. 11), S. 215.

chen. Abends wenn es draussen regnete auf der Veranda oder im Wohnzimmer.»¹⁶ Hier prallten gewissermassen zwei Kulturen und Welten aufeinander. Die Eltern versuchten selbstverständlich, ihre Kinder christlich zu erziehen: biblische Geschichten wurden erzählt, religiöse Lieder und Psalmen auswendig gelernt. In unserem Fall kollidieren beide Welten: statt beziehungsweise zusätzlich zu der biblischen Gutenachtgeschichte wurde die afrikanische Geistergeschichte erzählt, beides war für Rosina als Kind Realität.

Die Emotionen der Missionskinder gegenüber ihren Kindermädchen lassen sich aus den Quellen jeweils nur aus der Retrospektive ermitteln. Von den Kindern erfahren wir während ihres Aufwachsens mit einem Kindermädchen nichts, da sie noch nicht für sich selbst sprechen und schreiben konnten. Es gibt keine Aufzeichnungen im Moment des Erlebens, nur indirekte Dokumentationen der Eltern, die aus der Beobachterperspektive geschrieben und durch die eigene emotionale Beziehung zum Kindermädchen gefärbt sind.¹⁷ Von den Protagonisten selbst hören wir erst im Erwachsenenalter, in Lebenserinnerungen beispielsweise wird das ehemalige Kindermädchen häufig als wichtig(st)e Bezugsperson geschildert. Eine ebenso bedeutende Rolle wie im Missionsgebiet spielte das Kindermädchen auch später, wenn die Kinder bereits in Europa lebten. Die Rede über sie, in Briefen etwa, verband Eltern und Kinder in dem Sinn, dass anhand der Figur der *ayah* von den Müttern immer wieder Kindheitserinnerungen abgerufen werden konnten, also nicht in Vergessenheit gerieten, und dass die *ayah* als entferntes Familienmitglied betrachtet werden konnte, das alle gemeinsam gekannt hatten. Durch und über sie wurde eine gemeinsame Familienvergangenheit konstruiert. Die *ayah* verkörpert damit in gewisser Weise die transkulturell geprägte Kindheit der Missionskinder.

Das Sprachproblem der Kinder beziehungsweise die unzureichenden Deutschkenntnisse wurden in vielen Briefen erwähnt. So schrieb beispielsweise die Bernerin Marie Wittwer-Lüthi, Missionarsfrau in Kamerun, über ihren Sohn Hans:

16 Privatnachlass, Tagebuch Rosina Heidenreich, geb. Widmann, Ghana 1853–1864.

17 Mit *Childhood, Youth and Emotions in Modern History* war eine Tagung betitelt, die vom 29. November 2012 bis 12. Dezember 2012 am Centre for the History of Emotions, Max Planck Institute for Human Development in Berlin stattfand. Problematisiert wurde u. a. die Schwierigkeit, anhand von historischen Quellen zu untersuchen, wie Gefühle von historischen Personen tatsächlich empfunden wurden. Gefühle unterliegen dem historischen Kontext, sind selbst historisch und somit womöglich nicht nachvollziehbar, eher nur beschreibbar. Es findet sich mittlerweile eine Vielzahl an Forschungsliteratur. Um nur einige Titel zu nennen: Monique Scheer, Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Defining Emotion, in: *History and Theory* 51 (2012); Barbara H. Rosenwein, Thinking Historically about Emotions in History, in: *History Compass* 8/8 (2010), S. 828–842; Susan J. Matt, Current Emotion Research in History. Or, Doing History from the Inside Out, in: *Emotion Review* 3/1 (2011), S. 117–124; Jan Plamper, Wie schreibt man die Geschichte der Gefühle? William Reddy, Barbara Rosenwein und Peter Stearns im Gespräch mit Jan Plamper, in: *WerkstattGeschichte* 54 (2010), S. 39–69; Ute Frevert, *Vergängliche Gefühle* (Historische Geisteswissenschaften. Frankfurter Vorträge 4), Göttingen 2013.

«Er spricht aber so wie die Negerkinder, ihr würdet ihn nicht verstehen.»¹⁸ Aus diesem Grund erfolgte teilweise auch die elterliche Erziehung in der einheimischen Sprache. Ein interessantes Detail ist, dass die Kinder zusätzlich zu ihrem europäischen Namen häufig einen indigenen erhielten. Über die Tochter berichtete Marie Wittwer-Lüthi etwa: «Ndolo – Liebe ist Hannis schwarzer Name.» Und das Missionskind Rosmarie Gläsle wurde in China mit dem Beinamen «Sumoi» (Pflaumenzweig) ausgestattet, den sie in Deutschland sogar im Alter von 71 Jahren noch benutzte.¹⁹

Die Kindheit in den Missionsgebieten wurde im Rückblick häufig verklärt, das Land der Kindheit zu einem mythischen Arkadien umgedeutet. Dies wird etwa bei Frieda Mühleisen deutlich, die Anfang des 20. Jahrhunderts als Missionskind in Südindien aufwuchs. In ihren Lebenserinnerungen schrieb sie: «Indien war damals für Kinder ein Traumland: Die Kokospalmen am Meeresrand von Tellithery, andere in unserem Garten auf dem Netturhügel, die herrlichen Farben, welche die Sonne am westlichen Himmel hinterliess, das Brausen der Meereswellen, das wir in der Stille der Nächte in unseren Bettchen hören konnten vom Felsenufer herauf, alles wirklich ein Traum in der Erinnerung. Mit unseren Dienstboten standen wir in sehr freundschaftlichem Verhältnis. Sudany, unsere Kindsmagd, die auf ihrer Matte auf der Veranda schlief bei Nacht und ihre Haare in einem langen Knoten trug, ging abends mit uns Kindern spazieren.»²⁰ Ähnlich schilderte Rosina Widmann ihre Kindheit in Afrika Mitte des 19. Jahrhunderts: «Ganz nah von unserem Haus aus fing eine Orangenallee an, sie führte an den Häusern der westindischen Negerchristen vorbei bis in die Nähe der Wasserquelle. Welch ein romantischer Punkt war das. Wie gerne ging ich mit unseren Mädchen dahin, wohl eine halbe Stunde von unserem Haus entfernt um Wasser zu holen, das war ja unser nächster Brunnen. Ehe man zur Quelle selbst hinüberging, stand unter den zwei letzten Orangenbäumen eine Bank.»²¹

Tatsächlich war das Aufwachsen in den Missionsgebieten nicht nur idyllisch. Aus Tagebucheinträgen und Briefen der Eltern geht hervor, dass viele Kinder unter wiederkehrenden Krankheiten wie Diarrhö, Fieberschüben, Ausschlägen, bleichem Aussehen und lebensbedrohlichen Infekten wie Gelbfieber und Schwarzwasserfieber litten. Die Berichte über Sorgen und Nöte der Eltern sind zahlreich, was ebenfalls zum Entschluss der Mission beitrug, die Kinder getrennt

18 Archiv Basler Mission, QF-10.24,1, Quellensammlung Kamerun 1904 bis 1914, Marie Wittwer-Lüthi, Mutter und Missionarin, 27. September 1879 bis 7. Oktober 1955.

19 Rosmarie Gläsle hat mir dies während eines Gesprächs erzählt. Unter anderem besitzt sie einen Namensstempel, in den der chinesische Name Sumoi geschnitten ist und mit welchem sie zusätzlich zu ihrem europäischen Namen sämtliche Korrespondenz unterzeichnet.

20 Privatnachlass, Tagebuch Frida Mühleisen, 1910. In Indien war sie 1890–1896.

21 Tagebuch Heidenreich (wie Anm. 16).

von den Eltern in Europa aufwachsen zu lassen. Das ungesunde Klima war ein Punkt, der in Briefen immer wieder angeführt wurde. Hinzu kam die Angst vor dem «heidnischen Einfluss» auf die Kinder. Diesem sollten sie entzogen und in Europa christlich erzogen werden.

«Das kann ich nicht aushalten, dann will ich auch sterben».

Die Trennung

Die bevorstehende Trennung wurde von Eltern wie Kindern als äusserst schmerzhaft erlebt. Die Missionarsfrau Hermelink schilderte in ihrem Tagebuch in Indien eindrücklich die Ängste ihres Sohns im Hinblick auf die drohende Abreise: «Es wird ihm recht schwer Vater und Mutter verlassen zu müssen und er kann dann bitterlich weinen und sagte: wenn dann Vater und Mutter sterben würden. Das kann ich nicht aushalten, dann will ich auch sterben. Ja ich will mich töten.» Von klein auf wurden die Kinder mittels biblischer Geschichten mit Tod und Sterben konfrontiert. Es wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass es ein Wiedersehen und eine Wiedervereinigung nach der Trennung, wenn nicht hier, dann im Jenseits geben werde. Darauf hofften alle, und diese Gegenwelt beziehungsweise geradezu Parallelwelt war für die beteiligten Personen lebendig und real. Todesfurcht und Todessehnsucht lagen nah beieinander. Was in diesem Zitat zunächst wie die Androhung eines Suizids aussieht, erweist sich bei genauem Hinsehen als folgerichtige Konsequenz und als Produkt der religiösen Erziehung. Wenn der Sohn sich vorstellt, dass die Eltern fern von ihm sterben könnten, sieht er als einzige Möglichkeit der Wiedervereinigung mit ihnen den eigenen Tod.

Die Trennung bedeutete, dass Kontakt nur noch brieflich möglich war (in den ersten Jahren nur indirekt über Mittelsleute, da die Kinder, wenn sie ihre tropische Heimat verlassen mussten, ja noch gar nicht schreiben und lesen konnten). Sie führte dazu, dass die Familie auf verschiedenen Kontinenten lebte, dass ein Teil der Familie, nämlich neu hinzukommende Geschwister in den Missionsgebieten, den anderen Teil der Familie, die Geschwister in Europa, nicht kannte und umgekehrt. Sie beinhaltete zugleich, dass die Kinder sich fast zwangsläufig von dem in Übersee geführten Leben entfernen mussten, um in Europa zu Schweizern oder Deutschen zu werden, während die Eltern in den Missionsgebieten blieben und das Leben, das die Kinder gekannt hatten, weiterführten und selbst bis zu einem gewissen Grad von der fremden Kultur verändert wurden. Auf den Punkt brachte dies die Missionarsfrau Johanna Ritter, die von Indien aus an ihre Tochter Else schrieb: «Wie wir aussehen? Älter und indischer. Wenn wir jetzt nach Europa kämen, würde unsere ganze Erscheinung, unsere ganze Haltung, Kleidung und alles so gar nicht nach Europa passen und wir müssten erst nach

und nach uns an alles anpassen.»²² Auch die Kinder, die nach Europa reisten, mussten sich anpassen.

Um die Kinder beizeiten auf ihr Leben in Europa vorzubereiten, wurde bereits in frühestem Alter mit der religiösen Erziehung begonnen. Hierauf verwendeten (in der Regel) die Mütter sehr viel Mühe, denn durch die religiöse Sozialisation sollte den Kindern das geistige Rüstzeug, eine Art Schutzschild, für ihr späteres, elternloses Leben mitgegeben werden. Von Europa oder auch *vilaty*, wie es häufig in Briefen aus Indien genannt wurde, hatten die Kinder in Übersee nur eine vage Vorstellung. Es lässt sich vermuten, dass sich für sie Europa vor allem in europäischen Speisen oder Dingen, die sie kannten, manifestierte. In den meisten Missionshaushalten wurde offenbar Wert auf europäisches Essen gelegt, mochte es noch so anstrengend sein, in den Tropen einen europäischen Haushalt zu führen. Es wurde versucht, so gut wie möglich das jeweilige Original zu erreichen. Georg Hoch, Missionar in Afrika, schrieb etwa: «Unsere Kost ist soweit es sichs tun lässt, europäisch. Anstatt der Kartoffeln haben wir zwei Sorten Yams, welche sich zu denselben Gemüsen kochen lassen wie die Kartoffeln.»²³ Auch im chinesischen Hoschuwan standen europäische Speisen auf dem Tisch: «Panadensuppe, bayrisch Kraut, Schweinebraten und Kartoffeln»,²⁴ wie Missionarsfrau Luise Lohss ihren Schwiegereltern in Gerlingen mitteilte. Das Beharren auf vorwiegend europäischer Küche hing allerdings auch mit der Vorstellung krankmachender einheimischer Speisen zusammen. Dinge machten Europa für die Kinder im wörtlichen Sinne begreifbar. Vor allem Spielzeug, wie etwa ein Schaukelpferd oder europäische, weisse Puppen für die Mädchen, wurden von den Grosseltern nach Übersee verschickt. Das Bild von Europa wurde auch durch Bilderbücher geprägt. Dennoch blieb für die Kinder Europa ein abstrakter Ort. Selbst wenn ihnen europäische Speisen, europäisches Spielzeug oder die deutsche Sprache zumindest rudimentär geläufig waren, gehörte all das zu ihrer ohnehin durch europäische und indigene Versatzstücke geprägten überseeischen Heimat, die für sie in dieser Form selbstverständlich war.

Hinsichtlich der Trennung von den Kindern machte es einen Unterschied, ob sie weggeschickt wurden, also mit anderen Missionsleuten nach Europa reisten, während die Eltern im Missionsgebiet blieben, oder ob sie zurückgelassen wurden, etwa wenn Eltern die Kinder im Rahmen eines sogenannten Heimaturlaubs nach Europa begleiteten und dann ohne sie wieder nach Übersee ausreisten. Für die Eltern war

22 Privatnachlass, Brief von Johanna Ritter, Udapi/Indien, an ihre Tochter Else, Dettingen, 25. 5. 1894.

23 Archiv Basler Mission, Unsigniert. Christiane Burckhardt-Hoch. A short sketch of mother's early life, together with some letters from both father and mother written during their stay in Africa, 1867–1870.

24 Privatnachlass, Brief von Luise Maisch, Hoschuwan/China, an ihre Schwiegereltern, Gerlingen, 18. 4. 1908.

offenbar die letztere Variante weniger schmerzhaft. So schrieb Johanna Lutz nach der Rückkehr nach Kamerun: «Es tut viel weher ein Kind fortschicken in die Fremde und Ferne als Kinder wohlversorgt und heimelig zurückzulassen an einem Plätzlein, das man selbst gesehen hat noch vor dem Abschied.»²⁵ Ob die Kinder dies auch so sahen, wäre zu fragen, die Quellen geben hierüber wenig Auskunft. Für die Kinder machte es allerdings einen Unterschied, ob sie als erstes, also ältestes, oder als letztes, also jüngstes Kind von der Familie getrennt wurden. Als ältestes Kind verliess man nicht nur die Eltern, sondern auch die jüngeren Geschwister und hatte im Fall des Eintritts in das Kinderhaus in Basel keine nahestehenden Personen in der neuen Heimat. Als jüngstes Kind der Familie blieb man ohne Geschwister im Missionsgebiet zurück, hatte aber den Vorteil, dass man später in Europa die älteren Geschwister vorfand. Allerdings sind diese Überlegungen eher theoretischer Natur, denn in beiden Fällen fand zwangsläufig eine mehr oder weniger grosse Entfremdung statt, oft kannten die Geschwister in Europa die in Übersee neu hinzugekommenen ja gar nicht. Für die Eltern wiederum hatte das sogenannte Trostkind eine grosse Bedeutung. Wie aus den Briefen hervorgeht, folgte häufig auf ein «entferntes» Kind in kurzem Abstand die Geburt eines Ersatzkinds, eines Trostkinds, wie es bezeichnet wurde, da es in gewisser Weise den Verlust kompensieren konnte.

Die Trennung, von den Eltern wie den Kindern als tiefer Einschnitt im Leben empfunden, ist ein Beleg dafür, welchen Stellenwert die Arbeit im «Weinberg des Herrn» für die Missionspaare einnahm und wie dem Missionsgedanken auch das Schicksal der eigenen Kinder untergeordnet wurde.

Die Reise der Kinder nach Europa wurde durch ein länderübergreifendes Netzwerk innerhalb der globalen Missionsfamilie bewerkstelligt. Daher kann der Kindertransport als eines der stabilisierenden Momente für die Beziehungen innerhalb der grossen Missionsfamilie interpretiert werden, da die gegenseitige Fürsorge für die eigenen und fremden Kinder nur durch den internen Zusammenhalt möglich war und zugleich dazu diente, diesen zu festigen. Ebenso war der europäische Teil der Missionsfamilie mit dem überseeischen durch die schriftliche Kommunikation durch und über die Kinder verbunden. Wenn die Kinder die Eltern verlassen mussten, wurden sie von diesen auf unbestimmte Zeit getrennt, zugleich aber der Obhut der globalen Glaubensfamilie übergeben, die das verbindende Element zu den Eltern darstellte. Auch innerhalb der überseeischen Missionsfamilie wurde enger brieflicher und mündlicher Kontakt gepflegt. Insbesondere die Mütter tauschten sich gegenseitig über ihre Sorgen, Nöte und Ängste aus, wenn wieder ein Kind nach Europa gesandt werden musste. So gesehen, handelte es sich eigentlich um eine von verschiedenen Frauen geteilte und mitgetragene Mutterschaft, die in eine Solidargemeinschaft mündete. Bemerkenswert ist hierbei, dass die Missionarsfrauen bei der indigenen Bevölkerung

25 Privatnachlass, Briefsammlung Johanna und Friedrich Lutz, Kamerun 1903–1927.

auf völliges Unverständnis stiessen, wenn sie ihre Kinder «weggaben». «Sie verstehen nicht, dass wir Euch wegschicken und hier bleiben müssen, auch, wenn wir ihnen sagen, dass die Heidenkinder nicht zum lieben Heiland beten können, Ihr hingegen einen Heiland habt, der Euch beschützt und dass wir hier sind, um ihnen ebenfalls den lieben Heiland zu bringen.»²⁶ In diesem Briefzitat von Berta Schüle, die von Afrika aus an ihren Sohn schreibt, sind im Grunde die Argumentation hinsichtlich der eigenen Kinder sowie die Rechtfertigung vor sich selbst zusammengefasst. Einerseits konnte Kinderreichtum als «Türöffner» zur einheimischen Bevölkerung dienen, andererseits reagierten insbesondere einheimische Frauen den Missionarsfrauen gegenüber umso verschlossener, wenn diese ihre Kinder nach Europa schickten. Die kulturübergreifende Erfahrung, ein Kind durch den Tod zu verlieren, einte Missionars- und indigene Frauen. Die Idee, diese quasi absichtlich zu verlieren, trennte sie hingegen. Die Missionarsfrauen galten in den Augen der Einheimischen unausgesprochen als Rabenmütter. Interessant ist hierbei, dass das Verhalten der Missionarsfrauen auch mit den bürgerlich-säkularen europäischen Vorstellungen von der Familie und der Mutter als nährendem und schützendem Mittelpunkt kollidierte. Die Missionskinder wurden daher von Aussenstehenden häufig als arme Waisenkinder bezeichnet, auch, wenn sie dies nicht waren. Die Bezeichnung impliziert ebendieses elternlose Aufwachsen, was verhalten kritisiert wurde. Innerhalb der geschlossenenen Gesellschaft der *mission community* genossen die Missionarsfrauen jedoch das gegenteilige Ansehen. Hier wurden sie zu traurigen Heldinnen stilisiert, die das Liebste, was sie hatten, dem Dienst im «Weinberg des Herrn» opferten.

«Das Heimweh kam mit voller Macht». Aufwachsen in Europa

Der zweite Jahresbericht der Missionskinder-Erziehungskommission aus dem Jahr 1854 belegt eindrücklich die «Netze des Religiösen».²⁷ So wird der erste Transport von 24 Kindern aus Indien wie folgt beschrieben: «In Boulogne wohin sie nach acht-tägigem Aufenthalt in England abreisten waren freundliche Hände bereit zu helfen, in Paris hatten treue Missionsfreunde Quartier bestellt und zahlten alle Unkosten, ebenso in Strasburg. Selbst die Eisenbahnbeamten waren doppelt aufmerksam und hilfreich. So rollte am 24. April der Dampfswagen mit all den munteren fröhlichen Kindern und ihren Begleitern in die Tore Basels hinein und brachte uns die teuren Pfleglinge, die von nun an unserer Liebe und Sorgfalt vom Herrn anvertraut sind.»²⁸

26 Privatnachlass, Berta Schüle, Kamerun, an ihren Sohn in Leonberg, 18. 9. 1867.

27 Vgl. Rebecca Habermas, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, in: Historische Zeitschrift 56 (2008), S. 629–679.

28 Archiv Basler Mission, Zweiter Jahresbericht der Missionskinderkommission, Basel 1854.

Dieser offizielle Bericht steht in Gegensatz zu Beschreibungen aus privaten Quellen, welche die Aufnahme im Missionshaus schildern. So schrieb Rosina Widmann: «Gut erinnere ich mich meines ersten Ganges ins Mädchenhaus, das Heimweh kam mit voller Macht.»²⁹ Ebenso hören wir aus Briefen, wie Kinder reagierten, wenn sie allein gelassen wurden: «In den Weihnachtsfeiertagen nun hatte Heinrich wohl sein Herz zum Überlaufen, da habe er eines Tages als alle im Bett waren angefangen zu schreien und zu weinen, so bitterlich und laut, dass sich das Mädchen nicht mehr zu helfen wusste.»³⁰

Die Kinder kamen nach ihrer Ankunft in der Schweiz entweder in das Kinderhaus der Basler Mission oder wurden bei Verwandten untergebracht. An die Stelle der Eltern, aber auch an die Stelle der Kindermädchen traten in Europa die Mädchenhausvorsteherin, das Hauselternpaar, Onkel, Tanten oder Grosseltern. Das Kinderhaus war in eine Knaben- und Mädchenanstalt aufgeteilt. Das bedeutete, dass auch Geschwister getrennt wurden. Schwestern und Brüder durften sich für jeweils eine Stunde einmal in der Woche sehen. Über das Mädchenhaus herrschte die Vorsteherin Constantia Scholz mit Drill und Strenge. Dem Knabenhaus standen sogenannte Hauseltern vor. Das Hauselternprinzip findet sich auch in anderen Kontexten, wie zum Beispiel in Internaten. Allerdings war im Fall der Mission der Versuch, eine Ersatzfamilie für die Kinder zu gründen, weitreichender. Die Kinder wurden mit Sohn und Tochter angesprochen und mussten die Hauseltern als Mama und Papa bezeichnen. Das Missionskinderhaus sollte nicht nur eine temporäre Heimat sein, wie etwa das Internat für Kinder, welche die Ferien bei den Eltern verbringen konnten, sondern war auf Dauer ausgelegt. Hierbei ist der Begriff Heimat zentral. Es stellt sich die Frage, wie viele «Heimaten» es für die Kinder gab? Die ursprüngliche mit den Eltern, die fremde europäische mit Ersatzeltern, manchmal, so geht aus Kinderbriefen hervor, konnte ihnen die Religion in Form der auswendig gelernten Psalmen und Gebete ebenfalls emotionale Heimat oder Schutz sein. Ebenso liesse sich die Frage stellen, wie viele Eltern respektive Väter die Kinder hatten? Den irdischen Vater im Missionsgebiet, den Ersatzvater in Europa und den himmlischen Vater, dem sie im Jenseits begegnen würden.

Die Frage, ob etwa das Missionskinderhaus durch die Vielfalt der Herkunftsorte der Kinder in gewissem Sinn als multikultureller Handlungsraum gesehen werden kann, muss eher verneint werden, da durch die nun einsetzende Erziehung oder, zugespitzt formuliert, Umerziehung versucht wurde, die vorhandene kulturelle Prägung zu nivellieren beziehungsweise zu löschen. Dennoch blieben die Kinder für die säkulare Basler Bevölkerung stets die Anderen, die Fremden, die Missionskinder. Allerdings wurden sie durch ihre Präsenz von der Basler Bevölkerung überhaupt erst wahr-

29 Tagebuch Heidenreich (wie Anm. 16).

30 Privatnachlass, Tagebuch Maria Hermelink. In Indien war sie 1877–1893.



Abb. 7: Kinderhaus der Basler Mission. Undatiert. (Archiv mission 21.)

genommen, dienten in der «indigenen» Schweizer Kultur wiederum als Türöffner, indem sie gerade durch ihre Gegenwart auf die Basler Missionsgesellschaft aufmerksam machten, die dann durch Sachspenden teils auch vom säkularen Basel unterstützt wurde. Das «fromme Basel» hingegen nahm sich von vornherein der «armen Missionskinder» an. Diese wurden zu Besuchen eingeladen, teilweise wurden Adoptionen in die Wege geleitet oder mehrjährige Patenschaften für das jeweilige Kostgeld eines Kinds übernommen. Die Missionskinder waren damit geeignete Objekte zur Ausübung karitativer Wohltätigkeit, die auch die Frauen der Komiteemitglieder als, um es mit heutigen Worten zu formulieren, «Charity Ladies» ausübten.

Nicht alle Missionskinder, die nach Europa gesandt wurden, wuchsen in den Kinderanstalten auf. Etliche von ihnen kamen zu Verwandten, zum Beispiel die Kinder des Missionspaars Elise und Friedrich Eisfelder, das insgesamt 30 Jahre (1885–1913) in Indien verbrachte. Das erste Kind war im Alter von sechs Monaten gestorben. Während eines Heimaturlaubs liessen sie die beiden weiteren Kinder, Hermann und Caroline, fünf und drei Jahre alt, bei den Grosseltern zurück. Nun begann das (Familien-)Leben in Briefen. Diese sind äusserst aufschlussreich, da es sich um private Korrespondenz handelt – anders als die offizielle Korrespondenz an das Kinderhaus oder Briefe der Kinder aus dem Kinderhaus, die teilweise von den Vorstehern zensiert

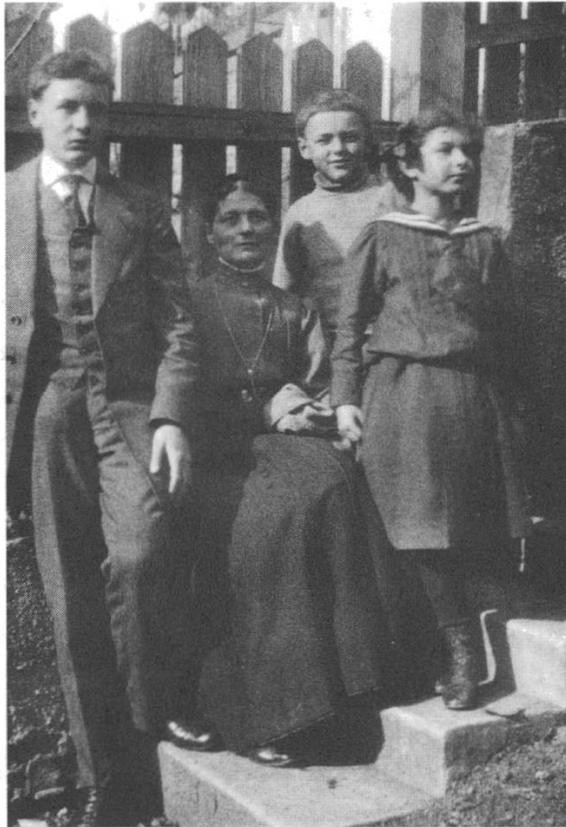
wurden. Die meisten Briefe, die Elise an ihre Kinder schrieb, waren gespickt mit Ermahnungen und Verhaltensregeln. Elise und Friedrich, nun ein kinderloses Elternpaar, nahmen aus der Ferne an der Entwicklung der Kinder teil, versuchten, diese zu beeinflussen und zu erziehen. Es war eine zeitversetzte Kindererziehung, da Briefe bis zu zwei Monate unterwegs waren. So konnte eine Erziehungsmassnahme, die von den Eltern in Indien vorgeschlagen wurde, erst nach Monaten umgesetzt werden. Die Zeitverschiebung relativierte alles. Beispielsweise gab die Grossmutter in einem Brief an Elise und Friedrich die genaue Körpergrösse von Hermann und Caroline an. Bis der Brief jedoch in Indien eintraf, war diese Massangabe wohl längst überholt. Detaillierte Beschreibungen scheinen ein Mittel gewesen zu sein, um die grösser werdende Kluft zu überbrücken. Bestimmte Aussprüche der Kinder wurden in Briefen im Original festgehalten, damit das Gefühl einer intensiven Bindung aufrechterhalten blieb. Doch auch diese Äusserungen waren längst Vergangenheit, wenn sie die Eltern erreichten. Verzweifelt wurde versucht, die Illusion von Familienleben, Teilnahme und Nähe aufrechtzuerhalten. Insgesamt fällt auf, dass die Kinder den Eltern stets als kleine Kinder in Erinnerung bleiben. Sie werden geradezu en miniature konserviert. So schrieb beispielsweise Clothilde Dörr im Jahr 1864 von Indien an ihre Kinder, die bei Verwandten aufwuchsen und ihr eine Fotografie zugesandt hatten: «Ihr seid recht neugierig, ob wir euch noch gekannt haben? Denket nur, kaum. Denn ihr seht ganz anders aus als wir euch im Gedächtnis hatten. Auch die langen Kleider, die wir nicht gewöhnt waren an euch, geben euch ein viel älteres Aussehen.» Und dann schlug sie vor: «Wenn ihr wieder ein Photo machen lasst, dann zieht eure Sommerkleider und weisse Strümpfe an, keine schwarzen, vergesst das ja nicht. Sonst kommt ihr uns so alt vor, nicht wahr.»³¹

Ein weiteres Problem war, dass die Missionspaare ohnehin immer nur kleine Kinder bei sich hatten, da ja alle in frühem Alter von den Eltern getrennt wurden. Die Pubertät erlebten die Eltern nur aus der Ferne. Und das wurde ihnen offenbar immer dann bewusst, wenn sie neue Fotografien³² der Kinder erhielten, die nun erwachsen wurden, sich entfernten und den Eltern durch diese augenscheinliche Veränderung vor Augen führten, was sie verpassten. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass sich im Quellenmaterial dementsprechend entweder Fotografien von Eltern mit kleinen Kindern oder später, nach deren Rückkehr, Fotografien mit erwachsenen Kindern finden. Die Zwischenphase des «Erwachsenwerdens» ist nicht visuell dokumentiert, zumindest meist nicht zusammen mit den Eltern.

31 Privatnachlass, Clothilde Dörr, Briefsammlung, Indien 1864–1868.

32 Fotografien waren nicht nur im privaten Bereich als visuelle Erinnerungsstücke sehr wichtig, auch die sogenannte Missionsfotografie war bedeutend, konnte damit doch die fremde Kultur und auch die Arbeit der Mission dokumentiert werden. Zum wissenschaftlichen Umgang mit historischen Missionsfotografien vgl. Paul Jenkins, On Using Historical Missionary Photographs in Modern Discussion, in: *Le Fait Missionnaire* 10 (2001), S. 71–89.

Abb. 8: Berta Eisfelder (rechts) zu Besuch bei ihrer Tante Mathilde und deren Söhnen in Tübingen. Undatiert. (Privatbesitz.)



Nicht nur die Diktion, die Themen und die Inhalte der Kinderbriefe an die Eltern änderten sich mit der kindlichen Entwicklung im Lauf der Jahre, sondern auch die emotionale Nähe. Die Eltern wurden allmählich zu abstrakten Wesen, zu Fremden. Dies wird in vielen Briefen deutlich. Dem versuchten die Eltern entgegenzuwirken, indem sie brieflich die Erinnerung an die in den Missionsgebieten verbrachte Kindheit aufleben liessen. Sie erzählten von Begebenheiten, welche die Kinder erlebt hatten, beschrieben die Räumlichkeiten, in denen sie lebten, berichteten von den ehemaligen Kindermädchen, kurz: sie wollten quasi die «papierene Nabelschnur» nicht abreißen lassen. Aber die Befürchtungen einer Entfremdung, wie sie etwa Johanna Lutz, Missionsfrau in Kamerun, in einem Brief an eine Freundin ansprach, waren gross: «Wann und wie werden wir sie wiedersehen und wie wird dann ihr Herz sich gegen uns, ihre Eltern, stellen? Wie oft hört man von Fremdbleiben und fast Widerstreben und nicht mehr miteinander Können von Eltern und Missionskindern.»³³

Auch Dinge sollten ein gemeinsames Band weben, etwa getrocknete Früchte, Vogelfedern, spezielle Nahrungsmittel, Muscheln und andere Dinge, die den Kindern als Erinnerungsstücke aus ihrer überseeischen Heimat nach Europa gesandt wurden. Geling es, über Briefe und Materielles eine Art Transkulturalität herzustellen oder

33 Briefsammlung Lutz (wie Anm. 25).

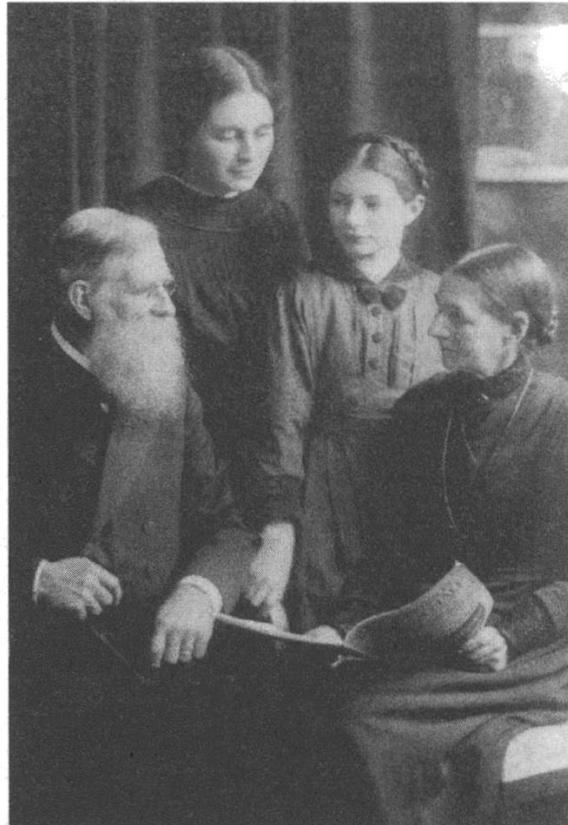
zu bewahren? Zumindest gehörten nichteuropäische Dinge für die Kinder ebenso selbstverständlich zu ihrem neuen Leben in Europa, wie zuvor europäische Dinge selbstverständlich zu ihrem Leben in Übersee gehört hatten. Umgekehrt schickten Kinder Dinge an die Eltern. Dabei handelte es sich in der Regel um schulische Arbeiten, Näh- und Bastelarbeiten oder Zeichnungen. Sie sollten den schulischen Fortschritt dokumentieren und wurden von den Eltern auch immer ausführlich kommentiert – im Positiven wie im Negativen. Sie dienten im Gegensatz zu den Gegenständen, welche die Eltern schickten, nicht dazu, die Vergangenheit zu bewahren, im Gegenteil – sie waren Entwicklungsbelege, Wegweiser in die Zukunft, liess sich an ihnen doch der allmähliche Reifeprozess der Kinder ablesen. Auch sie dokumentierten eine immer grössere Entfernung: von den ersten unbeholfenen Schreibversuchen, bei denen häufig Erwachsene die Hand führten, bis hin zu fein säuberlich geschriebenen «erwachsenen» Briefen; von kindlichen Strichmännchenzeichnungen bis hin zu detailliert ausgearbeiteten Landschaftsporträts; von ersten, ungelungenen Nähversuchen bis hin zu zierlich bestickten und verzierten Tischdecken oder Nadelkissen – um nur einige Beispiele zu nennen.

Worte und Dinge boten einerseits die einzige Möglichkeit, die grosse Entfernung zu überbrücken, andererseits machten sie die Entfernung erst recht fühl- und fassbar. Viele Missionskinder sahen ihre Eltern – wenn überhaupt – erst nach Jahren wieder, häufig auch nur einen Elternteil, wenn der andere im Missionsgebiet sein Leben liess. In Kinderbriefen wurde oft die Frage nach dem baldigen Heimkommen der Eltern gestellt und ebenso häufig abschlägig beantwortet. Argumentiert wurde grundsätzlich mit dem Missionsauftrag. Eine typische Antwort auf die Frage nach dem Wiedersehen findet sich bei Sophie Hasenwandel, die an ihre Tochter Emilie aus Indien schrieb: «An unser Kommen könnt ihr nicht denken. Wir gehören der Mission im Tulu-Land, da wollen wir dem Herrn dienen, solange es ihm gefällt.»³⁴ Die Eltern taten im «fernen Heidenlande» ihren aufopferungsvollen Dienst für das «Reich Gottes», und unter diesem Aspekt mussten kindliche Erwartungen und Hoffnungen zurückgestellt werden. Eine Option, die immer blieb und den Kindern in Aussicht gestellt werden konnte, war das Wiedersehen im Jenseits. So schrieb Johanna Ritter aus Indien ihrer Tochter Else zum neunten Geburtstag: «Es wäre freilich schöner, wenn wir bei Dir sein könnten oder du bei uns. Aber es kann eben jetzt nicht sein und so wollen wir wenigstens aneinander denken. Und den lieben Heiland bitten, dass Er uns doch gewiss einmal alle in den Himmel bringen wolle. Oh wie schön wird es dort einmal sein.»³⁵ Mit solchen Transzendenz- und Himmelsvorstellungen mussten sich die Kinder zufrieden geben und ihre eigenen Wege gehen, die besonders nach der Konfirmation, wenn das Missionshaus verlas-

34 Archiv Basler Mission, QT-10.6,8, Briefkonvolut Hasenwandel, Indien 1876–1885.

35 Briefsammlung Lutz (wie Anm. 25).

Abb. 9: Elise und Friedrich Eisfelder mit den Töchtern Friederike (oben links) und Berta (oben rechts) kurz nach der endgültigen Rückkehr nach Europa im Jahr 1912. (Privatbesitz Familie Lempp, Neuffen.)



sen wurde, häufig Stolpersteine aufwies. Die Situation gestaltete sich besonders für junge Mädchen oft schwierig. Hatten sie Glück, konnten sie vielleicht eine Schule für höhere Töchter³⁶ besuchen, ansonsten wurden sie häufig in verschiedenen Familien temporär als Haushaltshilfen untergebracht, bis sie selbst einen eigenen Hausstand gründeten. Junge Männer hatten es vergleichsweise besser, da sie entweder eine weiterführende Schule besuchen oder ein Handwerk erlernen konnten, was zumindest für zwei bis drei Jahre eine gewisse Sicherheit bedeutete. Mädchen mussten eher mit Veränderungen umgehen lernen und sich in verschiedene «Heimaten» einleben. Die christliche Vorstellung eines Wanderlebens und keiner bleibenden Statt auf Erden fand seine Entsprechung in einem Leben, das von Übergängen, Zwischenstationen und transitorischen Passagen geprägt war – bei den Eltern wie bei den Kindern. Und folgerichtig zielte der letzte Übergang – in eine andere Welt – auf eine bleibende Statt und eine Wiedervereinigung. Gab es allerdings die Option auf ein Wiedersehen im Diesseits, so war dies auf beiden Seiten mit fast ebenso grossen Ängsten verknüpft wie die Vorstellung, sich hier nie mehr zu begegnen. So schrieb der Indienmissionar Friedrich Eisfelder kurz

36 Zum Thema Schule für höhere Töchter vgl. Claudia Liebenau-Meyer, «Der Unterricht war gut, tauglich für's ganze Leben.» Die Geschichte des Härlin'schen Töchter-Instituts in Göppingen und Eckwälden (Veröffentlichungen des Stadtarchivs 51), Göppingen 2010.

vor der endgültigen Rückkehr nach Europa im Jahr 1912 an seine Tochter: «Dann kennst Du mich wahrscheinlich auch nicht mehr, wenn ich einmal heimkomme und Dir auf der Strasse begegne. Freilich ist es auch noch fraglich, ob ich Dich kennen würde, wenn Du mir irgendwo auf der Strasse ganz unerwartet begegnen würdest.»³⁷

Die Anderen der Anderen

Wie das Aufwachsen ohne Eltern beziehungsweise die Trennung von den Eltern das spätere Leben beeinflusste und die individuelle Biografie im Kontext Mission prägte, mögen die folgenden Zahlenbeispiele verdeutlichen. Von den 213 Mädchen, die im Zeitraum 1855–1910 im Missionsmädchenhaus aufwuchsen, heirateten 40 später einen Missionar. Nahezu 19% traten also in die Fussstapfen der Eltern. Im selben Zeitraum wurden 293 Knaben im Missionsknabenhaus aufgezogen. Von diesen wurden lediglich 13 Missionare, nur rund 4%. Augenscheinlich gingen junge Frauen im Gegensatz zu jungen Männern eher wieder in die Mission, vermutlich, weil sie über weniger freie Entscheidungsspielräume verfügten. Sie folgten wie ihre Mütter dem «Ruf Gottes», was bedeutete, irgendwann ebenfalls die eigenen Kinder heimsenden zu müssen. Erneut waren sie in zwei Welten daheim und in keiner ganz zu Hause, Missionarinnen ohne offizielle Mission und «Mütter ohne Kinder». Ihr Leben blieb geprägt von dauernden Übergängen zwischen den Kontinenten und den Kulturen.

Die Missionspaare waren im weitesten Sinn Expats, ihr Bestimmungs- und Arbeitsort war das Missionsgebiet in Übersee. Für ihre Kinder hingegen war das Missionsgebiet der Ort der Kindheit. Für sie wurde umgekehrt Europa zum Bestimmungs- und Arbeitsort, den sie, um es mit heutigen Worten zu formulieren, als Kinder mit Migrationshintergrund betraten. Sie wanderten in das ihnen fremde Land ein, aus dem ihre Eltern ausgewandert waren.

Die Missionarsfamilie befand sich in einem Prozess ständig neuer Migrationen. Zuerst wanderte der Missionar allein aus, dann folgte seine zukünftige Frau, erst im Missionsland wurden sie zum Paar. Die Rückwanderung der Missionskinder war im Grunde aber keine Remigration, sondern eine Einwanderung in ein ihnen völlig fremdes Land. Jahrzehnte später remigrierten die Eltern im Ruhestand wieder, doch in ein Land, das ihnen inzwischen ebenfalls fremd geworden war. Eine weitere Migrationsphase in der Familiengeschichte konnte sich dann anschliessen, wenn die Missionskinder wiederum zu Missionaren und Missionsbräuten wurden und erneut in eine ihnen fremde Kultur auswanderten.

37 Privatnachlass, Friedrich und Elise Eisfelder.

Es ergeben sich einige Parallelen zwischen Missionarskindern und heutigen *third culture kids*, aber auch wesentliche Unterschiede. Die historischen Missionskinder waren ebenfalls durch eine Art Drittkultur verbunden, die weder auf der jeweiligen Herkunftskultur im Land, in dem sie aufgewachsen waren, noch auf der Schweizer oder Württemberger Kultur basierte, in die sie nach ihrer Rückkehr integriert werden sollten. Vielmehr bestand sie aus speziellen gemeinsamen Erfahrungen, wie etwa einer frühkindlichen transkulturellen Prägung, vor allem aber dem Trauma, die vertraute Umgebung und die Familie zu verlieren, ohne Eltern aufzuwachsen, sich in einem fremden Land einleben zu müssen, überdies aus dem dauernden Gefühl des Andersseins. Denn als Missionskinder hatten sie ähnlich wie *third culture kids* andere, für «normal» aufwachsende Kinder fremde, exotische Kindheitserfahrungen, was sie von diesen in vielerlei Hinsicht trennte. Diese Erfahrung des Andersseins kam zu einer weiteren gleichen Erfahrung hinzu, denn das Basler Missionshaus beziehungsweise die *mission community*, der sie angehörten, war ohnehin eine religiös konnotierte Subkultur, die sich von ihrer Umgebung unterschied. Die Missionskinder waren damit die Anderen innerhalb der Anderen. Vergleichen lässt sich das vielleicht mit den Subkulturen heutiger *third culture kids*, wie sie etwa in den internationalen Schulen, die sie besuchen, entstehen. In diesen Schulen arbeiten Kinder verschiedenster Länder zusammen und teilen ähnliche Erfahrungen und Entwicklungen, mit Englisch als Lingua franca. Im Missionshaus lebten und arbeiteten ebenfalls Kinder aus verschiedenen Ländern, die gemeinsame Sprache war Deutsch – für die meisten Kinder nicht die Erstsprache.

Der wesentlichste Unterschied zur Situation heutiger *third culture kids* ist die Tatsache, dass Letztere in der Regel nicht von den Eltern getrennt werden oder erst in einem höheren Alter in ein Internat eintreten. Und auch dann ist die Trennung in der Regel nicht eine langjährige oder gar endgültige. Die Missionskinder hingegen verloren die Eltern und wurden in das überaus strenge Regelwerk der pietistischen Welt eingebunden, mit wenig Freiheiten – insbesondere für die Mädchen. Anstelle des Selbstbewusstseins, über eine eigenständige kulturelle Identität zu verfügen, das viele heutige *third culture kids* auszeichnet, dürften daher das Trauma des Verlusts und das Gefühl des Anders- oder Ausgeschlossenenseins dominiert haben. Kompensiert werden sollte dies mit dem Eingebundensein in ein rigides religiöses Zugehörigkeitssystem. Die Missionskinder wurden in dieses hineingeboren und einer Ideologie untergeordnet, die ihre Kindheit und den gesamten weiteren Lebensweg wesentlich bestimmte. Daraus resultieren spezielle familiäre Strukturen und Brüche, welche die betroffenen Familien über Generationen hinweg prägten. Idealerweise sollte die Kernfamilie in der «globalen» Missionsfamilie aufgehen. Ob die damit verbundene Entfremdung, Fremdheit und Bindungslosigkeit durch die religiöse Zugehörigkeit und durch die Erwartung eines anderen, vereinten Familienlebens im Jenseits aufgehoben werden konnte, muss offen bleiben.

