

Zeitschrift: Itinera : Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte = supplément de la Revue suisse d'histoire = supplemento della Rivista storica svizzera

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte

Band: 44 (2017)

Artikel: Philanthropie postkolonial : Macht und Mitleid zwischen der Schweiz und Indien, 1850-1900

Autor: Schär, Bernhard C.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1077779>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.02.2026

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

Philanthropie postkolonial

Macht und Mitleid zwischen der Schweiz und Indien, 1850–1900

Bernhard C. Schär

Philanthropie wird in diesem Aufsatz als Teil des grösseren Projektes der Zivilisierungsmission des 19. Jahrhunderts verstanden. Als Träger dieser Zivilisierungsmission fungierte ein global vernetztes europäisches Bürgertum. Seine Mission war, so Jürgen Osterhammel, «nicht auf ferne und fremde Welten beschränkt. Sie sah sich durch 'Wildheit' in jeder ihrer Formen herausgefordert: durch Eingeborene in Übersee ebenso wie durch Bauern und Revolutionäre daheim.»¹ Osterhammel unterscheidet daher zwischen einer vertikalen und einer horizontalen Dimension der Zivilisierungsmission. Die vertikale richtete sich gegen innen. Es ging darin nicht nur um Bauern und Revolutionäre, sondern vor allem auch darum, die verarmten, nicht-bürgerlichen sozialen Unterschichten in den sich rasch industrialisierenden europäischen Gesellschaften zu «heben», wie es zeitgenössisch meist genannt wurde; das heisst an den Lebensstil, die Normen und Werte des Bürgertums – kurz «die Zivilisation» – heranzuführen. Die horizontale Dimension richtete sich nach aussen. Durch Kolonisation sollten auch die nicht-europäischen Teile der Welt «zivilisiert» werden. Die Zivilisierung gegen innen und aussen hatte verschiedene Gesichter. Sie kam in Form von Schulen, Missionsgesellschaften, wissenschaftlichen Institutionen, Hilfsvereinen, Suppenküchen, der Heilsarmee und dergleichen mehr daher.² Während etliche dieser Projekte staatlich finanziert und gemanagt wurden, standen andere unter der Leitung privater Gönner, wurden teilweise oder ganz privat finanziert. Bei diesen nicht-staatlich getragenen Projekten sprach man typischerweise von Philanthropie.³ Während die Historiografie zur Philanthropie im engeren Sinne

1 Jürgen Osterhammel, «The Great Work of Upliftung Mankind». Zivilisierungsmission und Moderne, in: Boris Barth, Jürgen Osterhammel (Hg.), Zivilisierungsmission. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, S. 367. Siehe auch Lara Kriegel, Culture, in: Philippa Levine (Hg.), The Ashgate Companion to Modern Imperial Histories, Surrey 2012, S. 511–530. Für wertvolle Kritik und inspirierende Kommentare zu früheren Versionen dieses Artikels bedanke ich mich bei Patricia Purtschert, Harald Fischer-Tiné, Joanna Simonow, Michael Brunner, Tanja Rietmann, Lea Pfäffli, Fabio Rossinelli, Linda Ratschiller und den Herausgeberinnen dieses Bandes.

2 Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2011, S. 1173–1188.

3 Siehe nebst der Einleitung zu diesem Band auch den Beitrag von Ismael Albertin mit ausführlichen Referenzen zur Literatur.

sich bislang fast ausschliesslich auf Europa und die USA konzentriert hat,⁴ betrachtet eine wachsende Anzahl von Forschenden das Thema im grösseren Kontext der Zivilisierungsmission. Ihre Studien beleuchten die zahlreichen Verbindungen zwischen philanthropischen, generell armutsbekämpfenden, sozialreformerischen Projekten im «Westen» und Projekten in den Kolonien, die unter den Vorzeichen imperialer Fremdherrschaft ähnliche Ziele verfolgten: die Bekämpfung der Armut, die Durchsetzung bürgerlich-europäischer Lebensstile, Normen und Werte, die Sicherung der Arbeitskraft und der Loyalität nicht-bürgerlicher Subjekte für die bürgerlich-imperiale Herrschaftsordnung.⁵ Beim Blick auf die Verbindungen gilt es indes die Unterschiede nicht gänzlich aus den Augen zu verlieren. Als eine der Hauptakteursgruppierungen der kolonialen Zivilisierungsmissionen in Übersee treten die im frühen 19. Jahrhundert gegründeten protestantischen und katholischen Missionsgesellschaften in Erscheinung. Ihr primäres Ziel war die Christianisierung der «Heiden». Wie die Forschung gezeigt hat, begannen sie jedoch insbesondere ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etliche Tätigkeitsfelder der europäischen Philanthropie zu adaptieren. Aktivitäten im Schul- und Gesundheitswesen und, ab dem 20. Jahrhundert, in der sportlichen Körpererächtigung ergänzten die Christianisierungsbestrebungen bzw. begannen diese gar zu verdrängen. Umgekehrt machte der Blick auf die Missionsgesellschaften sichtbar, dass diese auch in den europäischen Metropolen eine wichtige Rolle in der «Zivilisierung» verarmter Unterschichten spielten, weshalb die Grenzen zwischen einer vermeintlich weltlichen europäischen Philanthropie und einer religiösen, kolonialen Missionierung in der jüngeren Forschung als weit durchlässiger angesehen werden als bislang gedacht.⁶

Dass sich eine solche postkoloniale Perspektive, die im Sinne Dipesh Chakrabartys den kolonialen Kontext der europäischen Geschichte nicht negiert, sondern rekonstruiert, auch auf die Philanthropie der Schweiz anwenden lässt, soll hier exemplarisch

4 Einen guten Überblick liefern die Einleitung und die Fallstudien zu «Philanthropie und Macht im 19. und 20. Jahrhundert» in: Traverse. Zeitschrift für Geschichte 13 / 1 (2006).

5 Siehe etwa Alice Bullard, *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790–1900*, Stanford 2000; Harald Fischer-Tiné, *Low and Licentious Europeans. Race, Cast and White «Subalternity» in Colonial India*, New Delhi 2009; Sebastian Conrad, «Eingeborenepolitik» in Kolonie und Metropole: «Erziehung zur Arbeit» in Ostafrika und Ostwestfalen, in: ders./Jürgen Osterhammel (Hg.), *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914*, Göttingen 2004, S. 107–128; Catherine Hall, *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830–1867*, Cambridge 2002; Susan Thorne, *Congregational Missions and the Making of an Imperial Culture in Nineteenth-Century England*, Stanford 1999; Alexandra Przyrembel, *Der Missionar Johann Hinrich Wichern, die Sünde und das unabänderliche Elend der städtischen Unterschichten um 1850*, in: *WerkstattGeschichte* 57 (2011), S. 53–67.

6 Rebekka Habermas, Richard Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 2014; Sanjay Sharma, *Famine, Philanthropy and the Colonial State*, Delhi 2001; siehe dazu auch die Ausführungen der Herausgeberinnen in der Einleitung.

aufgezeigt werden.⁷ Konzeptionell ermöglicht wurde dies durch jüngere Entwicklungen in den *postcolonial studies*, in der vor allem in Grossbritannien verankerten *new imperial history* sowie durch die Ansätze der Globalgeschichte. Diese Ansätze teilen ein Interesse für die Kultur des Imperialismus, die nicht nur die Kolonien und ehemaligen Metropolen umfasste, sondern weit ins europäische Hinterland bis in die Schweiz reichte. Sie teilen auch ein Interesse für die Rolle nicht-staatlicher Akteursgruppierungen, deren Aktionsradius während des Prozesses der europäischen Expansion nicht an national- oder kolonialstaatlichen Grenzen Halt machte. Diese analytischen Akzentverschiebungen haben eine kritische Revision nationalgeschichtlicher Narrative europäischer Länder zur Folge, die sich seit einiger Zeit auch in der Schweiz abzeichnet.⁸ Eine kleine, aber schnell wachsende Anzahl Studien zeigt zunehmend, wie sich die Schweiz – ähnlich wie dies für den kolonialen Nachzügler Deutschland gezeigt wurde – ab dem 16. Jahrhundert in ein Reservoir von Söldnern, Handelsleuten und Financiers, aus Armut zur Auswanderung gedrängten Kolonisten, Wissenschaftlern und Missionaren im Dienst der imperialen Globalisierung verwandelte.⁹ Aufgrund dieser vielfältigen, oftmals diskreten und nicht-staatlichen Expansion nach Übersee war daher auch die Schweiz, wie Leo Schelbert bereits vor vierzig Jahren treffend formulierte, «unentrinnbar in die globale europäische Expansion [verflochten] [...] und ein integraler Bestandteil der nach Weltdominanz strebenden europäischen Ökumene».¹⁰ Dies hatte zahlreiche Rückwirkungen auf die historische Entwicklung der Schweiz selber. So namentlich auch im Bereich der Sozial- und Armutsgeschichte, wie Patrick Harries anhand der Verflechtungen zwischen der Westschweizer Missionsgesellschaft in Südostafrika und verschiedenen Aspekten der Armutsbekämpfung in der protestantischen Westschweiz um 1900 aufgezeigt hat.¹¹ Dieser Beitrag erweitert Harries' Einsichten für die protestantische Deutschschweiz. Statt nach Südostafrika geht der Blick hier nach Südindien, wo

7 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton 2000. Siehe mit einer ähnlichen Programmatik auch den Beitrag von Fabio Rossinelli in diesem Band.

8 Für den aktuellen Stand der Debatte siehe Patricia Purtschert, Francesca Falk, Barbara Lüthi, *Switzerland and «Colonialism without Colonies»*, in: *Interventions* 22/4 (2015), S. 1–17; Patricia Purtschert, Harald Fischer-Tiné (Hg.), *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins*, London 2015; Christof Dejung, *Jenseits der Exzentrik. Aussereuropäische Geschichte in der Schweiz*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 64/2 (2014), S. 195–209; Bouda Etemad, Mathieu Humbert, *La Suisse est-elle soluble dans sa «postcolonialité»*, in: *Revue Suisse d'Histoire* 64/2 (2014), S. 279–291.

9 Die Konzeption der Schweiz als imperiale Globalisierungsdienstleisterin diskutiere ich ausführlicher in: Bernhard C. Schär, *Global und intersektional. Prolegomena zu einer noch neueren Geschichte der Schweiz*, in: *Didactica Historica. Schweizerische Zeitschrift für Geschichtsdidaktik* 2/1 (2016), S. 49–54. Für Deutschland siehe David Blackbourn, *Germany and the Birth of the modern World, 1780–1820*, in: *Bulletin of the German Historical Institute* 51/2 (2012), S. 9–21.

10 Leo Schelbert, *Einführung in die schweizerische Auswanderungsgeschichte der Neuzeit*, Zürich 1976, S. 27.

11 Patrick Harries, *Butterflies & Barbarians: Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford 2007, S. 10–66.

die Basler Mission ab den 1850er Jahren eine Reihe von Missionsstationen unterhielt. Ziel dieses Beitrages ist es indes, nicht nur die Verflechtungen zwischen philanthropischer Armutsbekämpfung in der Schweiz und protestantischer Mission in Indien aufzuzeigen. Dem Intersektionalitätsparadigma¹² einer globalgeschichtlich informierten Geschlechtergeschichte folgend, geht es auch darum, auf die oftmals widersprüchliche Vielfalt von Subjektpositionen hinzuweisen, die durch das Regime der bürgerlichen Philanthropie in der Schweiz und Indien geschaffen wurde. So konnten etwa Frauen aus den schweizerischen Unterschichten zugleich Opfer patriarchaler Herrschaft in der Schweiz als auch Komplizinnen kolonialer Herrschaft in Übersee werden. Die Darstellung bleibt notgedrungen skizzenhaft und soll primär dazu anregen, die Sozialgeschichte der Schweiz für neuere Entwicklungen aus der Globalgeschichte zu öffnen.

«Heiden» in Indien und «proletarische Nomaden» in der Schweiz

Der Basler Seidenfabrikant, Philanthrop und Ratsherr Carl Sarasin-Sauvain (1815–1886) war eine Art Pionier in der Verknüpfung von Armutsbekämpfung in der Schweiz und der Missionierung in Übersee.¹³ Da die Fabrik seines Vaters Konkurs ging, verbrachte er seine Kindheit in Verhältnissen, die in seinem Herkunftsmilieu – dem grossbürgerlichen Patriziat – als arm galten. Er selbst wurde indes als Seidenfabrikant nicht nur sehr schnell sehr reich, sondern auch, selbst für baslerische Verhältnisse, sehr fromm. Frömmigkeit und relative Armutserfahrung prägten sein politisches Wirken zeitlebens. Er verschrieb sich ab den 1840er Jahren der Armutsbekämpfung in Basel durch den Bau kostengünstiger Häuser für die stark wachsende Industriearbeiterschaft. Als Mitglied der Basler Regierung spielte er eine zentrale Rolle in der Verabschiedung und Implementierung eines der ersten kantonalen Fabrikgesetze der Schweiz (1869), das gewisse Schutzbestimmungen für Fabrikarbeitende vorsah. Sarasin war jedoch zwischen 1852 und 1862 auch Mitglied des «Komitees», also des Leitungsgremiums der Basler Mission. Es handelte sich dabei um eine der grössten Missionen im protestantischen Europa, die nach ihrer Gründung im Jahr 1815 Missionsstationen in Afrika und Asien errichtete. Finanziert und geleitet wurde sie massgeblich vom Basler Grossbürgertum in Zusammenarbeit mit

12 Jana Tschurenne, Intersectionality, Feminist Theory, and Global History, in: Vera Kallenberg, Jennifer Meyer, Johanna M. Müller (Hg.), Intersectionality und Kritik. Neue Perspektiven für alte Fragen, Wiesbaden 2013, S. 265–282; Angelika Epple, Globalgeschichte und Geschlechtergeschichte: Eine Beziehung mit grosser Zukunft, in: L'Homme 23/2 (2012), S. 87–100.

13 Biografisches zu Sarasin findet sich in Bernhard C. Schär, Tropenliebe. Schweizer Naturforscher und niederländischer Imperialismus in Südostasien um 1900, Frankfurt a.M. 2015, S. 66–78, sowie in Josef Mooser, Der «christliche Unternehmer» Karl Sarasin. Sozialer Protestantismus in der Schweiz und in Deutschland, 1860–1880, in: Thomas K. Kuhn, Martin Sallmann (Hg.), Das «fromme Basel». Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Basel 2002, S. 73–92.

württembergischen Pietisten. Carl Sarasin war nach Eintritt in die Missionsleitung vor allem für die Finanzierung der Indienmission in Mangalur zuständig. Unter seiner Führung begann die Mission Industriewerkstätten zu errichten, deren Zahl sich bis Ende des 19. Jahrhunderts auf über ein Dutzend erhöhte und rund 3100 Arbeiterinnen und Arbeiter beschäftigte. Mit Kindern und Angehörigen zählte die indische Gemeinde der Basler Mission in Südwestindien am Vorabend des Ersten Weltkriegs rund 20 000 Personen, was immerhin fast einem Fünftel der damaligen stadtbaslerischen Wohnbevölkerung (ca. 112 000 Einwohner) entsprach.¹⁴

Ein wesentlicher Grund, weshalb sich die Basler Mission in Britisch-Indien so gut entfalten konnte, hat damit zu tun, dass Mitglieder wie Carl Sarasin zwar durchaus lokalbaslerische Patrioten waren und sich für die kulturelle, wirtschaftliche und politische Entwicklung ihres Stadtkantons ins Zeug legten. Das schloss aber nicht aus, dass sie auch kosmopolitische Grossbürger waren. Sarasin profitierte von fest etablierten Handelsnetzwerken, die seine Vorfahren wie überhaupt das Basler Patriziat schon seit dem 18. Jahrhundert mit zentralen Handelsstädten in Europa verbanden.¹⁵ Diese Kontakte ermöglichten ihm privilegierte Zugänge zu weltweiten Import- und Absatzmärkten. Nachdem etwa Grossbritannien und die anderen imperialen Mächte sich im Kontext der Opiumkriege gewaltsamen Zugang zum chinesischen Markt verschafft hatten, stieg London zum zentralen Umschlagplatz für Rohseide in Europa auf. Dies bewog Carl Sarasin und andere Schweizer Seidenfabrikanten zu Handelsreisen nach England. In den 1870er Jahren schickte Carl Sarasin seinen Sohn Reinhold ins britisch dominierte Shanghai, damit dieser direkt vor Ort günstige Rohseide für die Sarasin'schen Fabriken in der Region Basel einkaufen konnte.¹⁶ Aufgrund dieser engen Verbindungen nach London überrascht es wenig, dass Carl Sarasin in ähnlichen Kategorien dachte wie seine Pendants in der britischen Metropole. Wie die Forschung gezeigt hat, gingen ökonomische Expansion und Missionierung in Asien sowie die Bekämpfung der Armut in britischen Industriezentren Hand in Hand. Industrielle und sozialreformerische Kreise sahen sich an zwei zusammenhängenden «Fronten» herausgefordert – in den industriellen Elendsquartieren in «darkest England» ebenso wie in einem angeblich durch

14 Rudolf Fischer, *Die Basler Missionsindustrie in Indien 1850–1913: Rekrutierung und Disziplinierung der Arbeiterschaft*, Zürich 1978, S. 449–481; Paul Jenkins, *Die Basler Mission im kolonialen Spannungsfeld Indien*, in: *Traverse* 5/2 (1998), S. 41–55.

15 Zahlreiche Hinweise zur Familie Sarasin in: Hans Joneli, *Gedeon Sarasin (von Basel) und seine Nachkommen: 1628–1928*, Basel 1928; für Fallstudien zu anderen Basler Patrizierfamilien siehe: Niklaus Stettler, Peter Haenger, Robert Labhardt, *Baumwolle, Sklaven und Kredite: die Basler Welthandelsfirma Christoph Burckhardt & Cie. in revolutionärer Zeit (1789–1815)*, Basel 2004; Robert Labhardt, *Kapital und Moral. Christoph Merian: eine Biografie*, Basel 2011 (Beiträge zur Basler Geschichte).

16 Eduard His, *Basler Handelsherren des 19. Jahrhunderts*, Basel 1929, S. 124.

«Barbarei und Heidentum» zerrissenen «darkest India».¹⁷ Überall ging es darum, Fortschritt, Zivilisation und Kultur zu verbreiten. Dieser Sichtweise lag eine evolutionäre Theorie der Geschichte zugrunde. Bei Carl Sarasin klang dies, wie sich seinen Ausführungen bei einer internationalen Konferenz protestantischer Fabrikanten im Jahr 1870 in Bonn entnehmen lässt, wie folgt:

Erst als die Menschen übergangen vom nomadischen Zustand zu festen Wohnverhältnissen, begann die Cultur. Und wenn diese bedingt ist durch Fixierung der Völker, so hindert eben so sehr das heutige Hin- und Herziehen des Proletariats, unserer heutigen Nomaden, deren materiellen und ideellen Fortschritt.¹⁸

Sarasin stellte sich also die Menschheitsgeschichte als evolutionären Übergang von einem nomadisierenden Naturzustand in einen sesshaften Kulturzustand vor. Das «Hin- und Herziehen des Proletariats» war, in dieser Konzeption, nicht nur ein Hindernis für deren eigenen Fortschritt, sondern für den Zustand der «Cultur» überhaupt. In Übereinstimmung mit seinen sozialreformerischen Vorbildern in London und analog zu Philanthropen in Deutschland versuchte Carl Sarasin auch in Basel den Weg zur Kultur über den Erwerb von Wohneigentum zu ebnen.¹⁹ Er verknüpfte daran die Hoffnung auf eine umfassende Transformation. Durch «Umwandlung der Nichtbesitzenden in Eigenthümer» würden, so Sarasins Kalkül, «Gegner [des Kapitalismus] in Verbündete umgesetzt werden» und zu «conservativen Staatsangehörigen»²⁰ erzogen. Mit anderen Worten:

Aus einem Nomaden einen sesshaften Bürger, aus einem Proletarier – einen eigenen Herrn; aus einem fremd und abhängig sich fühlenden, einen Mann zu machen, der, wenn auch im bescheidensten Masse, sich Mitantheilhaber an der Erdoberfläche weiss – das bewirkt eine Art Revolution in dem ganzen Gedankengang und Bewusstsein, eine Umwandlung des Menschen und seiner individuellen Weltanschauung.²¹

Wie in diesem Zitat anklingt, nahmen Frauen und Männer im Kulturzustand gemäss bürgerlicher Geschlechterideologie unterschiedliche, hierarchisierte Rollen ein. Der vom besitzlosen Proletarier zum «Herrn» mit eigenem Haus umgewandelte Mann

17 Harald Fischer-Tiné, *Reclaiming Savages in «Darkest England» and «Darkest India»*. The Salvation Army as Transnational Agent of the Civilizing Mission, in: Carey A. Watt, Michael Mann (Hg.), *Civilizing Missions in Colonial and Postcolonial South Asia. From Improvement to Development*, New York 2011, S. 125–164.

18 Carl Sarasin, [Referat ohne Titel], in: *Die Verhandlungen der Bonner Konferenz für die Arbeiterfrage im Juni 1870*, Berlin 1870, S. 11–22, Zitat S. 15. Generell zum protestantisch-konservativen Unternehmertum in der Schweiz: Marcel Köppli, *Protestantische Unternehmer in der Schweiz des 19. Jahrhunderts: christlicher Patriarchalismus im Zeitalter der Industrialisierung*, Zürich 2012.

19 Siehe zu England und Deutschland etwa: Kriegel, *Culture*; John Marriott, *The Other Empire: Metropolis, India and Progress in the Colonial Imagination*, Manchester 2003, S. 101–129; Przyrembel, *Missionar Johann Hinrich Wicher*.

20 Carl Sarasin, *Die soziale Frage und die Pflichten gegen die Arbeiter des neuen Gewerbes*, Basel 1879, S. 16.

21 Sarasin, Referat, S. 16.

vertrat seine Familie als «Bürger» und Arbeiter gegen aussen. Verheiratete Frauen hatten in Sarasins Vision andere Aufgaben:

Nachdem der Mann das Haus zum Besuch seiner Arbeit verlassen, hat die Hausmutter des Morgens die Zimmer und Betten in Ordnung zu stellen; sie soll gleichzeitig ihre jüngeren Kinder überwachen und hat bald die Speise für den Mittagstisch zu bereiten. Auf ihr liegt die Last der Herbeischaffung von Wasser und Nahrungsmitteln, die Sorge für Heizung und Abendbeleuchtung. Wo eine Stunde hierdurch nicht ausgefüllt ist, so hat sie die für Nachhilfe im Erwerb unentbehrliche Nebenarbeit, wenn überhaupt welche da ist, zu versehen; sie hat die Kleider für die ganze Familie anzufertigen.²²

Als Fabrikant, Philanthrop und Politiker setzte sich Sarasin daher für den Bau «zweckmässiger» Arbeiterhäuser ein, die ebenerdig sein mussten, damit Frauen in der Küche gleichzeitig ihre Kinder im Nebenzimmer beaufsichtigen konnten. Sie mussten einen heizbaren Raum für die bezahlte Heimarbeit und die unbezahlte Hausarbeit enthalten. Ausserdem sollten keine Treppen beim Wasser- und Holzschleppen überwunden werden müssen.

Der von Sarasin und seinen Zeitgenossen angestrebte Kulturzustand war also geschlechterhierarchisch organisiert. Allerdings nicht nur in Basel, sondern auch in Südwestindien, wo die Basler Mission ab den 1850er Jahren mit ihren Textil- und Ziegeleifabriken versuchte, Hindus zu «christlichem Fleiss und christlicher Redlichkeit»²³ zu erziehen. Beide Projekte waren auf komplexe Weise miteinander verbunden und mobilisierten verschiedene Teile der Gesellschaft in der Deutschschweiz, Süddeutschland und Indien auf unterschiedliche Weise.

Grundsätzlich ist, wie sich Rudolf Fischers Studie über die Basler Mission in Indien entnehmen lässt, eine kolonialrassistische Hierarchie zwischen Basel und Indien zu konstatieren. Aus Sicht von Sarasin und seinen pietistischen Freunden mussten indische Industriearbeiterinnen und -arbeiter nämlich nicht bloss von «nomadisierenden» in zivilisierte Subjekte transformiert werden, wie dies auch beim Basler «Proletariat» der Fall war. Sie mussten zusätzlich von «Heiden» zu Christen bekehrt werden.²⁴ Die Basler Arbeiterschaft hatte, mit anderen Worten, ihren Pendants in Indien etwas voraus: Sie war bereits christianisiert. Dies hatte zur Folge, dass die Arbeiterschaft in Basel zwar Objekt einer paternalistischen und klassenspezifischen Sozialpolitik ihrer «Bündelherren» von oben wurde, gleichzeitig jedoch zur Komplizen ihrer «Herren» werden konnte, wenn es um das kolonial strukturierte Verhältnis zu den «Heiden» in Indien ging. Ein wesentlicher Grund hierfür war die von Carl Sarasin erfundene «Halbbatzenkollekte». Die Kollekte reagierte

22 Ebd., S. 21f.

23 Was für die eingeborenen Christen in Indien zu thun ist, in: Der evangelische Heidenbote 4 (1854), S. 29.

24 Fischer, Basler Missionsindustrie.

auf das Problem, dass mit dem «Erfolg» der Basler Mission in Indien auch die Kosten rasant stiegen. Durch die gewaltsame Umstellung der indischen Ökonomie auf eine auf britische Interessen ausgerichtete Plantagenwirtschaft wurden erhebliche Teile der südindischen Bevölkerung vertrieben und ihrer Existenzgrundlagen beraubt. Zugleich kam es zu engeren Kooperationen zwischen Mission und Kolonialverwaltung. In diesem Kontext versuchten insbesondere Angehörige niedrigerer Kasten durch «Bekehrung» zum Christentum und durch eine Anstellung in den Fabriken der Missionsgesellschaft der Armut zu entkommen.²⁵ Um die daraus entstehende finanzielle Belastung der Basler Mission in den Griff zu bekommen, begann Sarasin in den frühen 1850er Jahren damit, zunächst bei seinen Hausangestellten sowie bei den Arbeiterinnen und Arbeitern seiner Seidenbandfabriken fünf Rappen (einen halben Batzen) einzuziehen, die sie der Basler Mission spenden sollten.²⁶ Dadurch wurde, wie es in der offiziellen Geschichte der Mission heisst, auch «Unbemittelten die Gelegenheit» geboten, «durch regelmässige, kleine Gaben Grosses zu erreichen».²⁷ Das Finanzierungsinstrument beschränkte sich indes bei weitem nicht auf Basel, sondern entwickelte sich schnell zu einer tragenden Säule der Mission. Initiiert durch Sarasin bildeten sich Netzwerke bestehend aus sogenannten «Einnehmerkreisen» mit jeweils hundert Spenderinnen und Spendern, die sich über die gesamte protestantische Deutschschweiz bis in den Süddeutschen Raum hinaus erstreckten. Auf diese Weise konnten bereits im Oktober des ersten Jahres 1855 bei rund 40 000 Menschen Spenden eingezogen werden.²⁸ Der Erlös betrug im ersten Jahr 68 583 Franken. 25 Jahre später war er auf 268 271 Franken angestiegen, 1905 gar auf ca. 450 000 Franken. Gesamthaft sammelte die Kollekte in 50 Jahren 14 Millionen Franken für die Mission.²⁹ Dies entspricht den Grössenordnungen anderer protestantischer Missionen in der Westschweiz und Deutschland, die über ähnliche Finanzierungsstrategien verfügten. Wie diese informierte auch die Basler Mission ihre Spenderinnen und Spender mit regelmässig erscheinenden Publikationen wie dem «Heidenboten», in Sonntagsschulen oder im Rahmen der sogenannten Inneren Mission (Missionierung unter den «Proletariern») darüber, was für eine «segensreiche Wirkung» ihre «bescheidene Gabe» in Indien entfalte.³⁰ Mit anderen

25 Kavita Philip, *Civilising Natures: Race, Resources and Modernity in Colonial South India*, New Delhi 2003.

26 Das entspricht etwa zwei Franken im Jahr 2009. Berechnet anhand des Historischen Lohnindexes auf <http://swistoval.hist-web.unibe.ch>.

27 Wilhelm Schlatter, *Geschichte der Basler Mission*, Band 1, Basel 1916, S. 223.

28 Ebd., S. 224.

29 Das Jubiläum der Halbbatzenkollekte, in: *Der evangelische Heidenbote* 2 (1905), S. 1. Noch erfolgreicher war die Westschweizer Missionsgesellschaft, die mit einem ähnlichen System 1901 Spendengelder in der Höhe von 580 000 Franken einnahm. Harries, *Butterflies & Barbarians*, S. 35–39.

30 Harries, *Butterflies & Barbarians*, S. 35–39; für einen guten Überblick über die Literatur zur sogenannten Inneren Mission in Deutschland siehe: Przyrembel, *Missionar Johann Hinrich Wichern*.

Worten: Die Kollekte stellte unzählige «Unbemittelte» in der Deutschschweiz, von denen viele selber kaum genug zum Leben hatten, in ein koloniales Verhältnis zur Mission in Indien.

Missionarinnen zwischen Autonomiebestrebungen und kolonialer Komplizenschaft

Für unseren Zusammenhang ist es nun wichtig zu sehen, dass die miteinander verflochtenen Regime der Basler Industrie-, Sozial- und Missionspolitik in der Schweiz und Indien nicht nur durch Unterscheidungen nach *race* und *class* strukturiert waren, sondern – wie bereits erläutert – ganz wesentlich auch durch die Kategorie *gender*. Dies in mehrfacher Hinsicht: Die Hauptleitung der Mission lag in den Händen von Sarasin und anderen Männern des Basler Patriziats sowie der württembergischen Pietisten. Die praktische Koordination lag hingegen in den Händen von Frauen aus dem Basler Bürgertum. 13 von ihnen hatten bereits 1841 den «Frauenverein zur Erziehung des weiblichen Geschlechts in den Heidenländern» gegründet.³¹ Zu ihren Aufgaben gehörte es, die zahlreichen Hilfsvereine zu betreuen, die für die Mission Geld eintrieben.³² Das effektive Sammeln dagegen oblag meist Frauen aus der Arbeiterbevölkerung, deren Einsatz – allerdings nur anonym – in den weitherum gelesenen Publikationsorganen der Basler Mission gewürdigt wurde. Im «Heidenboten» wurde etwa eine siebzugjährige «völlig abgearbeitete Greisin» als «treue Sammlerin» verdankt. Obschon sie kaum noch gehen konnte, «schleppt sie sich allmonatlich mit dem Basler Sammelbüchlein durch die Strassen [...] und kollektiert für die Basler Mission».³³ Zum 50-Jahr-Jubiläum der «Halbbatzenkollekte» schrieb der Redaktor des «Heidenboten»:

Und wer nennt sie alle, [...] zehntausende von treuen Sammlerinnen zu Stadt und zu Land, von denen manche Jahrzehnte lang [...] unermüdlich ihre Gänge machten, auf dem Lande oft bei tiefem Schnee stundenlang von Hof zu Hof, um dann freudestrahlend die gesammelten Scherflein dem Einnehmer zu bringen! Arme Mädchen, denen oft selbst das Nötigste fehlte, haben so im Laufe der Jahre hunderte von Franken für die Mission zusammengebracht.³⁴

Auch die Männer rekrutierte die Mission typischerweise in den ländlichen Unterschichten Süddeutschlands und der Deutschschweiz. Vor dem Hintergrund einer generellen Martialisierung und Militarisierung des Protestantismus ab den 1860er Jahren entwickelte sich auch die Ausbildung der Basler Mission zunehmend zu einem

31 Dagmar Konrad, *Missionsbräute: Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*, Münster 2013, S. 37–40.

32 Simone Prodolliet, *Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber. Die Basler Frauenmission und der Export des europäischen Frauenideals in die Kolonien*, Zürich 1987, S. 13–30.

33 Zitiert in ebd., S. 27.

34 Das Jubiläum der Halbbatzenkollekte, in: *Der evangelische Heidenbote* 2 (1905), S. 1.

demütigenden Drill, der bereits zeitgenössisch mit der preussischen Militärakademie verglichen wurde. Im Basler Volksmund hiess das Missionshaus daher «Schwabenkaserne».³⁵ Sie bereitete die Absolventen auf das «Schlachtfeld» vor, wie die Missionsleitung ihre Stationen «in der Heidenwelt» in Übersee nannten. Der Missionar, heisst es in einem missionsinternen Schreiben von 1886,

muss sich hineinwagen in das finstere Land und sein Zelt aufschlagen [...] an unbekannter, feindlicher Stätte. Er muss zuerst durch die Predigt von Christo, die Herzen bewegen; muss zum Bau des Hauses Gottes, die rauhen Steine und Balken herbeischaffen und aufrichten im Schweisse seines Angesichts. Dann erst [...] können die Frauen kommen und das Haus schmücken mit zarter Hand, aufstellend die Leuchte der Zucht und Ordnung und die Lichtlein der Anmuth und Freundlichkeit.³⁶

Die Funktion der sogenannten «Missionsbräute» im Feld war eine zweifache. Zum einen ging es darum, wie oben stehendes Zitat veranschaulicht, die protestantische «Zivilisation» mit der für sie typischen geschlechtsspezifischen Arbeits- und Rolleinteilung vorzuleben: «Es ist für die Heiden und Mohammedaner [...] von ungeheurer Wichtigkeit, das Bild und das Beispiel eines christlichen Familienlebens vor sich zu sehen.»³⁷ Zum anderen waren die Missionsfrauen aber auch ein wichtiges Instrument im Kampf gegen ein verzwicktes Problem der «Barbarei». Als Hauptverantwortliche kolonialer «Barbarei» galten auf europäischer Seite jeweils die «heidnischen» Frauen. Sie würden sich besonders resistent gegenüber den Christianisierungsanstrengungen der männlichen Missionare zeigen. Da sie für die Kinderaufzucht verantwortlich seien, gäben sie, selbst wenn ihre Männer zum Christentum konvertiert seien, das «Heidentum» an die nächste Generation weiter. Zum «Heidentum» gehörte eine (aus protestantischer Sicht) freizügige Kleidung, das Tragen von Schmuck sowie ein freizügiges Sexualverhalten, das etwa in «Vielweiberei» und dergleichen münde. Da die Missionsgesellschaften, und so auch die Basler Mission, nicht bloss einzelne Männer, sondern die indische Gesellschaft in ihrer Gesamtheit «erlösen» wollten, stellte die Zivilisierungsresistenz der Frauen ein ernsthaftes Problem dar. Hier kamen die Basler Missionsfrauen ins Spiel, die – analog zu ihren Geschlechtsgenossinnen in Basel – nicht nur ihrem Mann «ein behagliches Heim» bereiten und «ihm» darüber hinaus «in der Einsamkeit eine Genossin» sein sollten.³⁸ Ihre Aufgabe war es auch, Mädchenschulen zu gründen und indische Frauen dazu anzuleiten «[...] das Empfangene in ihrem Hauswesen zu verwerthen, und durch Ordnung und Reinlichkeit, von welchem der Hindu sonst seine

35 Konrad, *Missionsbräute*, S. 41; zur Militarisierung der Mission siehe: Olive Anderson, *The Growth of Christian Militarism in Mid-Victorian Britain*, in: *The English Historical Review* 86/338 (1971), S. 46–72.

36 Zitiert in Prodoliet, *Schamlosigkeit*, S. 30.

37 Zitat des Missionsinspektors im Jahr 1938 in ebd., S. 40.

38 Zitiert in ebd., S. 36.

eigenen Begriffe hat, dem Manne das Haus, das er sich aus seinem Verdienst erbaut, zu einem Heim zu machen».³⁹

Frauen wurden aber nicht nur als Hauptursachen der «Barbarei» (und daher als strategische Hauptzielgruppe für die Missionierung) gesehen, sondern auch als deren Hauptopfer. Sie galten als sexuell und körperlich ausgebeutete «Sklavinnen» ihrer Männer. Im Kontext des kolonialen Indiens waren die Debatten über die sogenannte Witwenverbrennung (*sati*) notorisch. In ihr würden sich das Barbarische und der Zivilisationsrückschritt Indiens besonders deutlich zeigen.

Wie Simone Prodolliet und etliche andere Autorinnen dargelegt haben, waren die Debatten um die Witwenverbrennungen und «Versklavung» indischer Frauen Teil des britischen kolonialen Diskurses, der dazu diente, die europäische Herrschaft in Indien zu legitimieren.⁴⁰ Hierbei zogen «Basler Missionarinnen und Frauen von Kolonialbeamten am selben Strick».⁴¹ Darüber hinaus eröffnete der Diskurs – ähnlich wie dies in Europa der Fall war – Basler Missionsfrauen Handlungsspielräume, die sie auch gegen Widerstände der Männer ausbauten, ohne indes die patriarchale Geschlechterordnung grundsätzlich in Frage zu stellen. Tätigkeiten im Bereich der Fürsorge, Mädchenerziehung, Frauenbildung, Armen- und Krankenpflege hätten ihnen, so Prodolliet, eine «Einflusssphäre» eröffnet, «in der sie als Spezialistinnen galten».⁴² Daraus hätten sie so etwas wie ein spezifisch weibliches Überlegenheitsdenken entwickelt, das letztlich in die «Zementierung eines Abhängigkeitsverhältnisses» zwischen Missionarinnen und «Heiden» mündete. Als zunehmend anerkannte Expertinnen für den Bereich der Frauenmission, der Gesundheitsversorgung und der Missionsschulen für Kinder hätten die Missionarinnen eine wichtige Vermittlerinnenrolle zwischen ihren Mündeln und der britischen Kolonialverwaltung eingenommen, die sie jedoch primär zur Aufwertung und Sicherung ihres eigenen sozialen Status nutzten. So sei die rhetorisch vielbeschworene «Schwesternschaft» zwischen europäischen «Retterinnen» und indischen «Sklavinnen» stets herablassend und entmündigend geblieben. Basler Missionsfrauen hätten ihren indischen «Schwestern» «in allen Lebenslagen [...] nur eine einzige Lösung angeboten: die Bekehrung zum Christentum».⁴³ Prodolliet sieht die Basler Missionsfrauen daher in einem ähnlichen Licht wie die anglo-amerikanische Historiografie Teile der bürgerlichen Frauenbewegung in den europäischen Metropolen betrachtet,

39 Zitiert in ebd. S. 61.

40 Klassisch sind die Analysen von Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, in: *Cultural Critique* 7 (1987), S. 119–156; Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008. Siehe zusammenfassend auch: Kriegl, *Culture*, S. 517–523.

41 Prodolliet, *Schamlosigkeit*, S. 160.

42 Ebd., S. 147.

43 Ebd., S. 166.

die sich ihre Freiräume im Kampf gegen das «Heidentum» in Übersee erstritten:⁴⁴ als Opfer patriarchaler Herrschaft in Europa und Komplizinnen kolonialer Herrschaft in Übersee.

Fazit

Gewiss: Die rund 20 000-köpfige Gemeinde der Basler Mission als Schweizer «Kolonie» in Indien zu bezeichnen, würde den Begriff arg überstrapazieren. Dennoch, so sollte dieser Aufsatz zeigen, lohnt es sich auch für die Schweiz, dem Grundgedanken der *new imperial history* zu folgen und die Geschichte solcher Quasikolonien und die Geschichte der Schweiz nicht losgelöst voneinander, sondern im selben Analyserahmen zu betrachten. Ein solcher postkolonialer Blick auf die Philanthropie macht sichtbar, dass diese nie national eingehegt war, sondern sich in Räumen entfaltete, die durch grenzüberschreitende protestantische Netzwerke des Missions- und Handelswesens geschaffen wurden. Die Stadt Basel und die Missionsstationen im indischen Mangalur waren, so betrachtet, Knotenpunkte innerhalb von Netzen, die Menschen aus der protestantischen Deutschschweiz, weiten Teilen Deutschlands und Grossbritanniens sowie Britisch-Indiens miteinander in Berührung brachten. Methodologisch gesprochen liegen die Innovationspotentiale einer solchen Betrachtungsweise für die Philanthropie- und Sozialgeschichte der Schweiz auf zwei Ebenen. Zum einen lässt sich das philanthropiegeschichtliche Personal erheblich vermehren. Die Geschichte der Philanthropie erzählt, mit anderen Worten, nicht mehr nur von Schweizerinnen und Schweizern, sondern – beispielsweise – auch von indischen Fabrikarbeitenden in Basler Missionsstationen. Damit kommen aber auch die Verbindungen zwischen Sozialgeschichte und kolonialem Rassismus in den Blick, die mitunter erklären helfen, weshalb sich heute niemand mehr an die miteinander verbundenen historischen Schicksale von Schweizer und indischen Fabrikarbeitenden erinnert: Die «christlichen Hindus» wurden weder von den Schweizer Zeitgenossen noch in der Historiografie auf gleicher Augenhöhe mit Schweizer Unterschichten betrachtet. Das zweite Innovationspotential betrifft die intersektionale Analyseperspektive. Historische Verbindungen über Kontinente und Meere hinweg schufen eben nur sehr begrenzt gemeinsame Erfahrungen und Erinnerungen. Sehr viel häufiger verbanden sie sich mit rassistischen, klassen- und geschlechtsspezifischen Abgrenzungsdiskursen und Herrschaftsverhältnissen. Dies hatte auf europäisch-schweizerischer Seite zur Folge, dass Männer und Frauen sowohl Objekte einer

44 Die Debatte ist inzwischen weitverzweigt. Für einen guten Einblick in die jüngere Literatur siehe Tschurnev, *Intersectionality*; für die ältere Literatur siehe etwa Antoinette Burton (Hg.), *Gender, Sexuality and Colonial Modernities*, London 1999.

bürgerlich-patriarchalen Philanthropie von oben als auch Komplizinnen und Komplizen einer kolonialen Philanthropie gegen aussen werden konnten.

Natürlich liessen weder auf schweizerischer noch auf indischer Seite Menschen die vielfältigen Zumutungen und Widersprüche dieser zivilisatorischen Regimes widerstandslos und passiv über sich ergehen. Vielmehr gestalteten sie die ihnen zugemuteten Subjektpositionen aktiv mit.⁴⁵ Zu rekonstruieren, wie sie dies genau taten, bildet freilich das Desiderat einer Sozialgeschichte, die Schweizer Quellen aus postkolonialer Perspektive liest und mit Archivrecherchen zu den schweizerischen Quasikolonien in Übersee kombiniert.

45 Siehe etwa nebst den Hinweisen in Fischer, *Missionsindustrie*, S. 309–313, auch die Studie zur Basler Mission in Ghana von Ulrike Sill, *Encounters in Quest of Christian Womanhood: the Basel Mission in Pre- and Early Colonial Ghana*, Leiden 2010.

