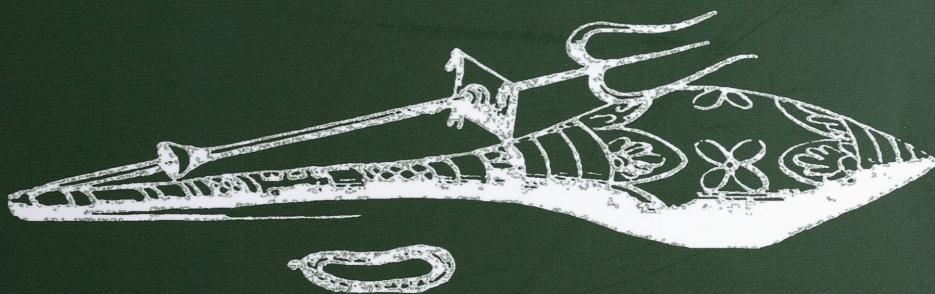


Ulrike Schröder

Religion, Kaste und Ritual

Christliche Mission und tamilischer Hinduismus
in Südindien im 19. Jahrhundert



Neue Hallesche Berichte 8

Religion, Kaste und Ritual

Neue Hallesche Berichte
Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens

Im Auftrag der Franckeschen Stiftungen zu Halle
Herausgegeben von
Michael Bergunder und Helmut Obst

Band 8

Religion, Kaste und Ritual

Christliche Mission und tamilischer Hinduismus
in Südindien im 19. Jahrhundert

Ulrike Schröder

Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle
2009

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-939922-21-6

© Franckesche Stiftungen zu Halle, Halle 2009

<http://www.francke-halle.de>

Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: Ellen Weinel

Umschlag: Daniel Cyranka

Druck: dmv druck-medienverlag GmbH, Halle-Queis

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2009 als Dissertation im Fach Religionswissenschaft und Missionswissenschaft von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen. Sie trug ursprünglich den Titel „Religion, Kaste und Ritual: Tamilischer Hinduismus und christliche Mission in Südindien im 19. Jahrhundert am Beispiel des Missionars Robert Caldwell“. Für den Druck habe ich Titel und Text geringfügig überarbeitet. Die Dissertation entstand im Rahmen des DFG-Forschungsprojektes „Der Diskurs über nicht-brahmanische Rituale und deren Transformation in der südindischen Religionsgeschichte seit dem 18. Jahrhundert“, das als Teilprojekt A6 dem Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik“ angehört. Im Rahmen dieses Projektes war es das Ziel der Arbeit, die Rolle der christlichen Mission in Südindien im 19. Jahrhundert zu untersuchen.

Die Entstehung der Dissertation und die Drucklegung des Buches wurde von vielen Seiten gefördert und unterstützt. Stellvertretend kann ich hier nur einige Personen nennen:

Mein besonderer Dank gilt zunächst Herrn Prof. Dr. Michael Bergunder. Er hat mich während der gesamten Promotionsphase engagiert betreut und begleitet. Als Leiter des Teilprojektes A6 hat er mein Interesse an diesem Thema gefördert und ermöglicht, dass ich mich in den letzten drei Jahren intensiv damit befassen konnte. Darüber hinaus danke ich ihm auch als Herausgeber der Reihe „Neue Hallesche Berichte“ für die Aufnahme des Buches in diese Reihe. Herrn Prof. Dr. Wolfgang Drechsel gilt ebenfalls mein besonderer Dank für die freundliche und zügige Erstellung des Zweitgutachtens und seine hilfreichen Anmerkungen zu meiner Arbeit.

Meine Forschungen haben mich auch in die Archive der London Missionary Society (School of African and Oriental Studies, London) und der United Society for the Propagation of the Gospel (Bodleian Library of Commonwealth and African Studies, Rhodes House, Oxford) sowie in die British Library (London) geführt. Den dortigen Mitarbeitern, insbesondere Frau Lucy McCann (Rhodes House Library, Oxford), möchte ich ebenfalls danken für die hilfreiche Unterstützung bei der Recherche. Ich danke dem Council for World Mission und der United Society for the Propagation of the Gospel für die Genehmigung, Archivmaterialien in dieser Arbeit zu verwenden.

Frau Ellen Weinel von der Abteilung Religionswissenschaft und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg hat das Manuskript für den Druck vorbereitet. Für ihre Unterstützung und Geduld sei ihr besonders herzlich gedankt. Ebenso danke ich Herrn Dr. Daniel Cyranka aus Halle/Saale für die Gestaltung des Buchumschlages. Die Veröffentlichung dieser Arbeit wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss des SFB 619 und durch den Verlag der Franckeschen Stiftungen in Halle. Beiden Institutionen sei ebenfalls gedankt.

Dass ich meine Promotion zu einem guten Ende bringen konnte, verdanke ich auch all jenen Menschen, die mich und meine Arbeit aus nächster Nähe begleitet haben. Deshalb möchte ich mich zu guter Letzt besonders bei meiner Familie und meinen Heidelberger Freunden bedanken für ihre Hilfe und Anteilnahme an allen Höhen und Tiefen des Entstehungsprozesses. Ihnen allen sei dieses Buch als Ausdruck der Verbundenheit gewidmet.

Heidelberg, im Dezember 2009

Ulrike Schröder

Konventionen

Die Transkription indischer Namen und Termini ist in dieser Arbeit auf ein Minimum beschränkt und wird zumeist bei der ersten Nennung des Wortes in Klammern dahinter angegeben.

Die Wiedergabe indischer Personennamen erfolgt in der Regel nach den Konventionen der benutzten Quellen. Die Wiedergabe in korrekter Umschrift ist nicht immer möglich.

Indische und englische Personennamen werden ausgeschrieben, wenn der vollständige Name bekannt ist.

Die Lebensdaten von historischen Personen werden nur angeben, sofern diese nachweisbar sind.

Inhalt

Einleitung	10
I Religion und Mission: Caldwell im Kontext der britischen Missionsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts	17
1. Die britische Missionsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts	17
1.1. SPG und LMS im Kontext von Mission und Kolonialismus	17
1.2. Freie Missionsgesellschaften oder Kirchenmission? Die konfessionelle Prägung der Mission	33
1.3. Die Entstehung des evangelikalen Missionskonzeptes	36
1.4. Die Rolle Indiens in der britischen Missionsbewegung	47
2. Die frühe Biographie Robert Caldwell's im Kontext der Missionsbewegung	53
2.1. Biographischer Überblick	54
2.2. Caldwell's Biographie als Teil der Missionsgeschichtsschreibung	56
2.3. Herkunft und religiöse Sozialisation	62
2.4. Bewerbung und Ausbildung bei der LMS	77
2.5. Caldwell's Briefe im Kontext der evangelikalen Missionstheologie	86
2.6. Caldwell's Wechsel von der LMS zur SPG	101

II	Kaste, Ritual und Religion: Anglikanische Missionspraxis und missionarisch-orientalistische Religionstheorien in Südindien am Beispiel Robert Caldwell's	107
1.	Die Neubesetzung des „Missionsfeldes“ in Tirunelveli durch die anglikanischen Missionsgesellschaften	107
2.	Kaste: Christliche Ritualpraxis und Kastenfrage in der anglikanischen Mission	118
3.	Ritual: Konversion und christlich-missionarische Praxis	134
4.	Religion: Robert Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849) als Ritualitypologie des nicht-brahmanischen Hinduismus in Südindien	141
4.1.	Die Repräsentation Tirunelvelis in der Missionsliteratur: Der literarische Kontext des Buches	142
4.2.	Caldwells Buch „The Tinnevelly Shanars“ als Theorie der „Dämonolatrie“	148
4.3.	Dravidische Theorie und „Dämonolatrie“: Die Weiterentwicklung von Caldwell's komparativer Religionstheorie	164

III. Die Rezeption missionarisch-orientalistischer Religionstheorien im kolonialen Diskurs	169
1. Die Rezeption in der Missionsbewegung	169
2. Caldwell und die Shanars/Nadars: Der Kampf um die soziale Stellung einer Kaste in der kolonialen Gesellschaft Südindiens	172
3. A. N. Sattampillai und die „Hindu Christian Church“: Die Brahmanisierung der christlichen Ritualpraxis	177
IV. Schlussbetrachtung	183
Literaturverzeichnis	190
Archivmaterial	190
Zeitschriften	190
Gedruckte Quellen	191
Sekundärliteratur	200
Register	213

Einleitung

Dieses Buch beschäftigt sich mit der Rolle von christlichen Missionaren im kolonialen Diskurs und dem konkreten Verhältnis zwischen christlicher Mission und lokalem Kontext in Südindien. Dabei wird davon ausgegangen, dass es – sowohl auf globaler als auch auf lokaler Ebene – einen engen Zusammenhang zwischen Kolonialismus, Mission und der Herausbildung von Kategorien wie „Religion“ im 19. Jahrhundert gab. Diese Fragestellung soll exemplarisch am Beispiel des Missionars Robert Caldwell (1814–1891)¹ aufgearbeitet werden, der zwischen 1841 und 1891 als Missionar der anglikanischen „Society for the Propagation of the Gospel“ (SPG) in Tirunelveli (Südindien) gewirkt hat. Er dient bei der Bearbeitung dieser Fragestellung gewissermassen als roter Faden, ohne dass damit eine umfassende oder gar vollständige Aufarbeitung seiner Biographie und seines einflussreichen Wirkens intendiert wäre. Caldwell stand zwischen den Missionaren der ersten Generation in Indien im 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts und der späteren, imperialen Hochphase der Mission gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Obwohl die Blüte von Ethnographie, Linguistik und Religionswissenschaft als kolonialen Wissenschaften erst in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts fällt, hat Caldwell mit seinen Forschungen einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur ihrer Entstehung und damit gleichzeitig auch zur Produktion eines Südindien-spezifischen Wissens im kolonialen Diskurs² geleistet. Gleichzeitig war Caldwell aber auch einer der einflussreichsten Missionare in Südindien. Die Missionspraxis britischer Missionare wie Caldwell verän-

¹ Lebensdaten und vollständige Namen von historischen Personen werden in dieser Arbeit nur angegeben, sofern diese bekannt bzw. nachweisbar sind.

² Wenn in dieser Arbeit von „kolonialem Diskurs“ die Rede ist, beziehe ich mich dabei auf die These von Nicholas Dirks, dass der (britische) Kolonialismus sowohl als eine politische Herrschaftsform des 18. und 19. Jahrhunderts zu verstehen ist, als auch als eine Kultur- und Gesellschaftsform, die mit der Entstehung spezifischer Wissensformen, z. B. der Religionswissenschaft, einherging (vgl. Dirks 1992: 3 ff.). Dieses Verständnis von „kolonialem Diskurs“, das von Michel Foucaults Diskurstheorie (vgl. Foucault und Konnersmann 1993) abgeleitet ist, wurde im Feld der sogenannten *postcolonial studies* in den letzten Jahren intensiv diskutiert (vgl. dazu Loomba 2005). Der Gebrauch der Wendung „kolonialer Diskurs“ in den *postcolonial studies* ist allerdings nicht einheitlich. Wenn in dieser Arbeit von „kolonialem Diskurs“ (bzw. „diskursiv“ als Adjektiv dazu) die Rede ist, dann bezeichnet dies in einem allgemeinen Sinn alle sprachlichen und nichtsprachlichen Handlungen, die als Teil des kolonialen Projektes zu verstehen sind. Zum Kolonialismus als Gesellschafts- bzw. Wissensform vgl. auch die Studien von Cohn 1996 und Young 1995.

derte den lokalen religiösen Kontext erheblich und führte zur Bildung eines evangelikal geprägten Missionschristentums in Tirunelveli (Südindien). Im weiteren Sinne war das Wirken Caldwells als Missionar und Wissenschaftler ebenso Bestandteil des kolonialen Transformationsprozesses der südindischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert, wie es die heftigen Auseinandersetzungen über soziale Statuszuschreibungen südindischer Kastengruppen waren, in die Caldwell ebenfalls involviert war.

Sowohl die Person Caldwells als auch seine Theorie von den Draviden als sprachlich und ethnisch-religiös unterscheidbarer Bevölkerungsgruppe in Indien wird aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte im Rahmen der dravidischen Bewegung zumeist isoliert von ihrer Einbettung in den kolonialen Diskurs wahrgenommen. Ein allgemeines Anliegen der Arbeit soll es daher sein, Caldwells missionarische und ethnographische bzw. religionswissenschaftliche Schriften in Auswahl zu erschließen und diese sowohl in ihr jeweiliges diskursives Umfeld einzubetten als auch zueinander in Beziehung zu setzen, sodass sich ein Gesamtbild von Caldwells missionarischem und wissenschaftlichem Wirken ergibt. Diese Vorgehensweise verbindet sich mit einer besonderen Berücksichtigung bisher wenig beachteter Quellen aus dem Schrifttum Caldwells. Hierzu gehören die in Kapitel I analysierten Briefe aus der frühen Biographie Caldwells sowie seine missionarischen und ethnographischen Schriften, die im Kontext der Errichtung der anglikanischen SPG-Mission in Tirunelveli, vorwiegend in der Zeit zwischen 1840 und 1860 stehen.

Seit die religionswissenschaftliche und kolonialgeschichtliche Forschung sich verstärkt der wissenschaftlichen Aufarbeitung von Dokumenten in den Archiven der Missionsgesellschaften zuwendet, ist der Wert solcher Quellen für eine religionsgeschichtliche Erforschung des Hinduismus in Südindien, besonders in vorkolonialer Zeit, häufig herausgehoben worden.³ Die neue Wertschätzung missionarischer Quellen für eine Erforschung der außereuropäischen Religionsgeschichte im 19. Jahrhundert sollte allerdings nicht darüber hinweg täuschen, dass diese Quellen aus religionswissenschaftlicher Sicht eine zweifache Bedeutung haben: Sie sind nicht nur Zeugnisse des lokalen kulturellen und religiösen Kontextes, den die Missionare vorfanden, sondern verstehen sich zumeist mehr oder minder explizit auch als eine Interpretation desselben. So hat David Chidester am Beispiel Südafrikas darauf hingewiesen, dass die Eroberung neuer kolonialer Gebiete mit einer Erforschung des lokalen religiösen und kulturellen Kontextes durch Reisende, Missionare und Kolonialbeamte einherging. Die auf diese Weise entstandenen Beschreibungen – von ihm als „frontier comparative religion“ bezeichnet – stellten für

³ Vgl. z. B. stellvertretend für die Vielzahl an Literatur zu diesem Thema Dharampal-Frick 1994, Bergunder 1999b, Nehring 2003, Sweetman 2004 und Jeyaraj 2005.

die später entstehende akademische Religionswissenschaft bzw. Ethnologie die Erkenntnisgrundlage bereit.⁴ Der Zusammenhang zwischen dieser Erforschung fremder Kulturen durch Missionare, Reisende und Kolonialbeamte einerseits und der Entstehung der Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert andererseits bedeutet nicht nur, dass religionswissenschaftliche Theoriebildung wesentlich auf den Erkenntnissen von Personen basierte, die direkt oder indirekt an der Kolonialherrschaft beteiligt waren, sondern auch, dass solche Theorien – zumindest ab der Mitte des 19. Jahrhunderts – als etabliertes Wissen im kolonialen Diskurs zur Verfügung standen und sie deshalb auch zurückgetragen wurden in ebenjene lokalen kolonialen Kontexten.

Religionswissenschaftliche Theorien, aber auch ein christliches Vorverständnis von „Religion“ im Allgemeinen, beeinflussten daher stark die Wahrnehmung fremdreligiöser Praktiken im kolonialen Kontext und ihre Deutung durch westliche Beobachter. Die religionswissenschaftlichen und ethnographischen Schriften des britischen Missionars Robert Caldwell sind hierfür ein besonders prägnantes Beispiel. Missionare wie Caldwell waren stark geprägt von den theologischen Paradigmen der Erweckungsbewegung, die ihre Auffassungen und Theorien über andere Religionen, in Caldwell's Fall den südindischen Hinduismus, wesentlich mitbestimmten.

Eine Interpretation dieser Quellen muss sich daher nicht nur mit der Frage auseinandersetzen, welche Hinweise sie für die Erschließung der südindischen Religionsgeschichte im 19. Jahrhundert liefern, sondern auch, welche Paradigmen ihnen zugrunde liegen und welchen Beitrag sie zum kolonialen Diskurs lieferten. Verschiedentlich ist in diesem Zusammenhang auf das Zusammenwirken von Kolonialismus und christlicher Mission in Bezug auf die Herausbildung eines globalen Konzeptes von „Religion“ im 19. Jahrhundert hingewiesen worden. Wie Brian Pennington bemerkt hat, war nicht nur die akademische Beschäftigung mit Religion als Studienobjekt Bestandteil des kolonialen Diskurses, sondern auch die religiösen Gemeinschaften selbst: die christlichen Kirchen in Großbritannien, besonders die von ihnen getragene Missionsbewegung, wie auch die Vielzahl der Religionsgemeinschaften in den britischen Kolonien Afrikas, Asiens, Amerikas und im Südpazifik:

„The construction of religion, however, was more than an imaginative exercise involving category formation and descriptive discourses. It also involved the manufacture of actual religious ideas and practices for Christians and non-Christians alike. New religious ideas and practices appeared across the globe in places

⁴ Vgl. Chidester 1996b: 1 ff.

touched by British colonialism, and they conformed to the categories and descriptive habits of the emerging study of religion.“⁵

Dieser Prozess der Herausbildung von Kategorien des Religiösen fand also nicht nur in Europa statt, sondern vor allem dort, wo das Christentum bzw. die christliche Mission direkt auf „Heiden“, d. h. Angehörige anderer Religionsgemeinschaften traf. Diese Begegnung mit anderen Religionen wirkte auch auf die kolonialen Mutterländer zurück, vor allem in Form der Verbreitung kolonialer Stereotypen über die Kolonialisierten und deren Religion. Wissen, das aus der kolonialen Begegnung mit den „Heiden“ entstand, war in Großbritannien bzw. Europa nicht nur in gebildeten Kreisen geläufig, sondern auch in der breiteren Öffentlichkeit. So hieß es z. B. 1856 im London Quarterly Review: „[M]any a small tradesman or rustic know more of African and Polynesian life than London journalists.“⁶ Im Rahmen der kolonialen Eroberung anderer Länder wie z. B. Indiens führte diese Begegnung dazu, dass sich die christlichen Kirchen in Großbritannien nun nicht nur gegenüber der „Gottlosigkeit“ im eigenen Land, sondern auch gegenüber den „Heiden“ bzw. fremden religiösen Gemeinschaften in anderen Ländern verorten mussten.

Die Untersuchung ist in drei größere Abschnitte (Kapitel I bis III) aufgeteilt: Im ersten Kapitel wird es am Beispiel der frühen Biographie Caldwell's ausführlich um die politischen und religiösen Hintergründe der Arbeit britischer Missionare in Indien gehen. Mit der Konstituierung der Missionsgesellschaften im Zuge der Erweckungsbewegung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und der Öffnung Indiens für die christliche Mission wurde der evangelikale⁷ Religionsbegriff zum bestimmenden Faktor des Selbstverständnisses christlicher Religionsgemeinschaften in Großbritannien, wobei der Einfluss der evangelikalen Bewegung auf die politische Debatte um die Öffnung Indiens für die Mission die Basis für die missionarische Fremdwahrnehmung des Hinduismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schuf. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem von Großbritannien ausgehenden Kolonialismus und der christlichen Missionsbewegung im 19. Jahrhundert ist von der missionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Forschung, insbesondere im angelsächsischen Bereich, in den letzten Jahren intensiv diskutiert worden.⁸ Gerade für die

⁵ Pennington 2005: 24.

⁶ [Anonymus] 1856: 239.

⁷ Zur Verwendung des Begriffes „evangelikal“ siehe Fußnote 28, S. 21.

⁸ Vgl. dazu stellvertretend für die Vielzahl an Literatur zu diesem Thema Porter 2004: 2 ff. und Veer 2006b. Diese Frage betrifft auch die notwendige Einordnung der Missionsgeschichtsschreibung in die allgemeine Geschichtsschreibung hinsichtlich des europäischen Kolonialismus im 18. und 19. Jahrhundert. Vgl. dazu Etherington 2005 und Thorne 1999, sowie die kritische Diskussion hinsichtlich der Implikationen für die Missionsgeschichtsschreibung bei Habermas 2008.

Betrachtung der Arbeit britischer Missionare in Indien wie Caldwell ist es also wichtig, diese enge Verbindung zwischen der Missionsbewegung und der kolonialen Expansion Großbritanniens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Blick zu nehmen.

Ein zweiter Schwerpunkt (Kapitel II) ergibt sich aus der Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Missionsarbeit und der Beschreibung lokaler Religionspraxis in Südindien. Hier ist zum einen die Frage nach dem historischen Kontext (II.1.) und der konkreten Vorgehensweise britischer Missionare in Südindien, insbesondere die Rolle von Kasten-, Konversions- und Ritualdebatten⁹ in der Mission zu berücksichtigen (II.2. und II.3.). Am Beispiel der Arbeit der anglikanischen Missionsgesellschaften in Tirunelveli soll untersucht werden, wie sich die missionarische Praxis einerseits auf den lokalen religiösen Kontext bezog, sich aber andererseits polemisch von diesem abgrenzte und versuchte, evangelikales Christentum in Südindien zu implementieren, indem mit Hilfe der christlichen Konvertiten eine alternative christliche Gesellschaft in einem weitgehend vom Hinduismus geprägten Kontext erschaffen wurde.

Des Weiteren wird in Kapitel II auf die Entstehung missionarisch-orientalistischer¹⁰ Religionstheorien im Kontext der Mission eingegangen. Neben seiner Arbeit als Missionar veröffentlichte Caldwell zwischen

⁹ Der Gebrauch des Wortes „Ritual“ dient in dieser Arbeit zur Bezeichnung des Gesamtkomplexes religiöser Handlungen bzw. religiöser Praxis von Religionsgemeinschaften und stellt insofern eine Vereinfachung dar. Die in den letzten Jahren in der Religionswissenschaft intensiv geführte Debatte um den Begriff „Religion“ und seine Genese bzw. Funktion, besonders im kolonialen Kontext des 19. Jahrhunderts, könnte analog auch auf den Ritualbegriff übertragen werden. Die Analyse von Caldwell's Religionstheorie in dieser Arbeit (Kap. II.4.) ist m. E. ein Beispiel dafür, wie das koloniale Interesse für die performativen Seiten von „Religion“ im 19. Jahrhundert zur Herausbildung des religionswissenschaftlichen Ritualbegriffs beigetragen hat. Für einen Überblick über die neuere ritualtheoretische Debatte vgl. Belliger und Krieger 2006, Rao 2007. Zu einer kritischen Perspektive siehe Asad 1993, Bell 1992 und Boudewijnse 1995.

¹⁰ „Orientalismus“ bzw. „orientalistisch“ bezieht sich in dieser Arbeit überwiegend auf den erweiterten Orientalismus-Begriff, wie er sich in den *postcolonial studies* im Gefolge der Orientalismus-Debatte etabliert hat, zurückgehend auf Edward Saids Buch über die Geschichte der westlichen Wahrnehmung außereuropäischer Kulturen und Religionen (Said 1978). Vgl. dazu Inden 1992, Breckenridge 1994, Lütt, Brechmann et al. 1998 und King 2002. Die Herausbildung westlicher Konzeptionen des „Orients“, d. h. seiner kulturellen und religiösen Gestalt, steht in enger Verbindung mit der Kolonialherrschaft im 18. und 19. Jahrhundert und ist daher als ein wesentliches Element des kolonialen Diskurses zu sehen. Zu den Implikationen für das Verständnis missionarischer Beschreibungen anderer Religionen siehe Nehring 2003: 29 ff.

Der Begriff „Orientalismus“ leitet sich ab aus der ursprünglichen Verwendung der Bezeichnung „Orientalists“ für eine bestimmte Gruppe von Kolonialbeamten und Wissenschaftlern Ende des 18. bzw. zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die begannen, die indische Kultur systematisch zu erforschen (vgl. dazu Trautmann 2006a). In diesem *engeren* Sinne kommt der Begriff v. a. in Kap. I.1.3. vor.

1844 und 1891 Schriften zur Geschichte, Sprache und Religion Südin- diens. Darin entwickelte Caldwell seine Theorie über eine eigenständige dravidische Kultur und Religion in Südin- dien, die ursprünglich unabhän- gig vom brahmanischen Hinduismus existiert habe. Die Missionsarbeit der SPG im Süden Tirunelvelis konzentrierte sich vor allem auf die Kas- tengruppe der Shanars/Nadars,¹¹ aus denen im 19. Jahrhundert große Gruppen zum Christentum konvertierten. Caldwell verfasste in diesem Zusammenhang 1849 ein missionarisch-ethnographisches Traktat mit dem Titel „The Tinnevelly Shanars: A Sketch of Their Religion and the Moral Condition, and Characteristics as a Caste ...“, in dem er versuchte, den Erfolg der Mission unter den Shanars als Resultat der besonderen religiösen und sozialen Merkmale dieser Kaste¹² zu erklären. Caldwell be- hauptete, die Shanars/Nadars hätten eine eigenständige Religion, die „Dämonolatrie“, die vom Hinduismus zu unterscheiden und für das Christentum adaptierbar sei. Sowohl das Buch als auch die darin enthal- tene Religionstheorie ist in der wissenschaftlichen Literatur über Koloni- alismus und Mission in Südin- dien bisher noch nirgends ausführlicher analysiert worden. Das Kapitel II.4. versucht, diese Lücke zu schließen und die Weiterentwicklung dieser Theorie in die These einer „dravidi- schen“ Religion und Kultur zu beleuchten. Caldwell's Verständnis anderer Religionen wurzelt in der Verbindung von evangelikalem Religionsbe- griff und gängigen orientalistischen Mustern, jedoch führt seine Darstel- lung der Religion der Shanars/Nadars über das dominante orientalistische Hinduismus-Modell hinaus, indem sie zwischen brahmanischen und nicht-brahmanischen Formen des Hinduismus grundsätzlich unterschei- det. Hier soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern Caldwell's Theorie einer Dämonolatrie auch als ein hierarchisiertes Religionsmodell zu verstehen ist, dem eine implizite Kultur- und Religionstheorie zugrunde liegt und das vor allem aus der Beschreibung von Ritualpraxis abgeleitet wird, wobei dadurch eine Vergleichsmöglichkeit mit anderen „primiti- ven“ Religionen erzeugt wird.

Im dritten Kapitel (III) soll untersucht werden, welche Rezeptionspro- zesse Caldwell's Beschreibung der Shanars/Nadars und seine Religions- theorie im kolonialen Diskurs ausgelöst haben: Hier ist zum einen die Re- zeption durch die Missionsbewegung zu berücksichtigen (III.1.), aber auch die Rezeption von Caldwell's Schriften in Indien selbst, vor allem bei den Shanars/Nadars. Die Emanzipationsbewegung dieser Kastengrup- pe im 19. Jahrhundert, die vor allem auf die Zuschreibung eines höheren gesellschaftlichen Status in der südindischen Gesellschaft zielte,

¹¹ Zum Gebrauch der Doppelbezeichnung Shanars/Nadars in dieser Arbeit siehe Kap. II.1. (Fußnote 339, S. 108).

¹² Zur Problematik des Begriffes „Kaste“ siehe Kap. II.2. (Exkurs, S. 120 ff.).

kritisierte Caldwell's Stigmatisierung dieser Kastengruppe als „low caste“ (Kapitel III.2.) und bekämpfte die Dominanz dieser Darstellung durch eine eigene Gegenrepräsentation, die wesentlich auf der Adaption der kolonialen Kategorie „Kaste“ aufbaute. Weiterhin wird in Kapitel III.3. noch einmal der Frage nachgegangen, inwiefern sich der religiöse Kontext in Tirunelveli durch den Einfluss der Mission veränderte, und welche Rolle religiöse Identitäten in diesen Transformationsprozessen gespielt haben: Anhand der Entstehung neuer, unabhängiger Religionsgemeinschaften wie der „Hindu Christian Church“ wird gezeigt, wie eine inkulturierte Form des Christentums entstand, die christliche mit brahmanisch-hinduistischer Ritualpraxis verband und sich so vom westlichen Missions-Christentum absetzte.

Das Kapitel IV bündelt die verschiedenen Aspekte der drei vorhergehenden Kapitel und befragt die in dieser Arbeit gewonnenen Erkenntnisse hinsichtlich ihrer Implikationen für den Stellenwert der christlichen Mission innerhalb der Religions- und Kolonialgeschichte des 19. Jahrhunderts.

I

Religion und Mission: Caldwell im Kontext der britischen Missionsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts

1. Die britische Missionsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts

Die Biographie des britischen Missionars Robert Caldwell (1814–1891) ist eng verbunden mit zwei der wichtigsten britischen Missionsgesellschaften, der „Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts“ (SPG) und der „London Missionary Society“ (LMS). Caldwell, der aus der freikirchlichen Erweckungsbewegung stammte und zunächst als Missionar der LMS ausgebildet wurde, trat 1841, drei Jahre nach seiner Ankunft in Indien, zur anglikanischen Kirche über und wechselte zur SPG. Caldwell's Übertritt von der LMS zur SPG markiert die enge Verquickung von Missionsbewegung, konfessionellen Debatten und britischer Kolonialpolitik in Indien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Großbritannien. Beide Missionsgesellschaften, SPG und LMS, repräsentierten jeweils unterschiedliche konfessionelle Pole der christlichen Kirchen Großbritanniens, eine Dynamik, die sich auch auf die Missionsbewegung auswirkte. Bevor in Kapitel I.2. Caldwell's Werdegang als Missionar beschrieben wird, soll in Kapitel I.1. zunächst die Entwicklung der Missionsbewegung im Kontext der britischen Kolonialgeschichte zu Beginn des 19. Jahrhunderts dargestellt werden.

1.1. SPG und LMS im Kontext von Mission und Kolonialismus

Die Erweckungsbewegung,¹³ die ab Mitte des 18. Jahrhunderts das Christentum überall in Europa veränderte, bildete den religiösen Hintergrund der zweiten, „protestantischen“ Phase der europäisch-christlichen Mission in der Neuzeit.¹⁴ Diese Missionsbewegung ging ab Ende des 18. Jahrhunderts hauptsächlich von Großbritannien aus, stand aber in einem gesamt-europäischen Zusammenhang, indem sie an ältere Missionsunternehmungen

¹³ Zur Geschichte der Erweckungsbewegung im angelsächsischen Protestantismus (d. h. Großbritannien und Nordamerika) vgl. Bebbington 1989, Bebbington und Noll 2004–2007, Gäbler 2000 und Benrath 1982. Zur angelsächsischen Erweckungsbewegung im europäischen Kontext vgl. Ward 1992 und Ward 2006.

¹⁴ Zur Geschichte der britischen Missionsbewegung allgemein vgl. die Überblicksdarstellungen von Stanley 1990 und Porter 2004.

gen anknüpfte, die hauptsächlich aus dem deutschen Pietismus hervorgegangen waren, wie z. B. die Dänisch-Hallesche Mission, die ab 1706 in Indien tätig gewesen war. Auch in Großbritannien hatten sich bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts – noch bevor sich die Idee der Heiden-Mission durch die Erweckungsbewegung allgemein verbreitete – erste Anfänge einer institutionell organisierten Mission in Form von Missionsgesellschaften, die unter der Hoheit der Staatskirche standen, entwickelt. Im Zuge der kolonialen Erweiterung des britischen Empires auf dem Boden Nordamerikas gründete eine Gruppe hochkirchlicher Anglikaner um Thomas Bray (1656–1730), die vom lutherischen Pietismus in Deutschland beeinflusst waren,¹⁵ die „Society for Promoting Christian Knowledge“ (SPCK)¹⁶ im Jahre 1699. Wenige Jahre später (1701) wurde auf Betreiben derselben Gruppe durch einen königlichen Freibrief Williams III. die „Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts“ (SPG)¹⁷ gegründet. Wie die SPCK war auch die SPG eine Missionsgesell-

¹⁵ Zu den Einflüssen des deutschen Pietismus auf die anglikanische Theologie und Kirche im 17. und 18. Jahrhundert siehe Brunner 1993 und Kisker 2008.

¹⁶ Zur Geschichte der SPCK allgemein vgl. Allen und McClure 1898 und Clarke 1959. Zur Rolle der SPCK in der anglikanischen Kirche im 18. Jahrhundert vgl. Rose 1993.

¹⁷ Zur Geschichte der SPG vgl. Pascoe 1901. Pascoes zweibändige Geschichte der SPG ist die umfassendste Darstellung zur Arbeit der SPG und wurde anlässlich des dreihundertjährigen Jubiläums der SPG im Jahre 1901 veröffentlicht. Als Referenz zur Geschichte der SPG ist Pascoes Werk nach wie vor von Bedeutung, auch aufgrund der darin verarbeiteten Quellen aus den Archiven der Gesellschaft. Gleichwohl ist aus heutiger Sicht ein kritischer Umgang mit missionsgeschichtlichen Darstellungen dieser Art erforderlich. Auch Pascoes Werk gehört zu den um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert weit verbreiteten Geschichtsdarstellungen von Missionsgesellschaften, die anlässlich der jeweiligen Gründungsjubiläen geschrieben wurden. Wie Rebekka Habermas angemerkt hat, besteht die Problematik dieser Geschichtsdarstellungen darin, dass sie Bestandteil der von den Missionsgesellschaften selbst geschaffenen Erinnerungskultur sind und einem theologischen Masternarrativ folgen, der die Missionsgesellschaft und ihre Repräsentanten, die Missionare, aus ihrem gesellschaftlichen und historischen Kontext heraushebt und in eine Art „splendid isolation“ versetzt: „Missionsgeschichten hießen nämlich von Beginn an jene Geschichten, die die Gesellschaften über sich selbst verfassten; in dem Sinne waren sie stets auch Erinnerungsarbeit, Arbeit an der *Memoria*, und somit können die ersten, meist sehr umfänglichen Missionsgeschichten heute vor allem als Teile einer Erinnerungskultur verstanden werden. ... In diesen Geschichten erscheinen die Missionsgesellschaften als Zentrum eines durch Gottes Willen und ihm zu Ehren etablierten Universums, von dem alle Aktivitäten ausgingen. Andere mögliche Akteure – der Staat, die Ökonomie, soziale Institutionen, politische Kräfte – wurden außen vor gelassen. ‚Agency‘ wurde folgerichtigerweise nur der Institution Missionsgesellschaft und ihren Repräsentanten zugeschrieben.“ (Habermas 2008: 632 Anm. 7, 633). Dies lässt sich auch in Pascoes Darstellung der Frühgeschichte der SPG erkennen, wenn er versucht, die Idee der Heiden-Mission als Ursprungsanliegen der SPG zu rekonstruieren, obwohl diese in der Gründungcharta der SPG nicht erwähnt wird und erst 1710 als zusätzliche Anliegen der SPG in die erneuerte Charta aufgenommen wurde. Dass die Mission unter den „Heiden“ nicht zu den ursprünglichen Anliegen der SPG gehörte und die Missionsgesellschaft auch nicht denselben erweckungstheologischen Hintergrund hatte wie die restlichen Missionsgesellschaften, versah

schaft, die von der hochkirchlichen Elite der anglikanischen Kirche getragen wurde. Anders jedoch als die SPCK, die am Vorbild christlich-voluntaristischer Gesellschaften orientiert war, garantierte der Freibrief Williams III. der SPG einen offiziell sanktionierten Status als öffentliche Körperschaft mit enger institutioneller Anbindung an die anglikanische Kirche sowie gewisse Privilegien wie z. B. finanzielle Unterstützung durch die Krone und das Recht, Schenkungen zu erhalten.¹⁸ Somit war die SPG zwar kein direktes kirchliches Organ, aber auch keine rein private Gesellschaft.¹⁹ Mit der SPG sollte vor allem der Aufbau der anglikanischen Kirche in den nord- und mittelamerikanischen Kolonien vorangetrieben werden, was nicht zuletzt auch als Gegenstrategie zur katholischen Mission gedacht war.²⁰ Parallel dazu gründete auch die Church of Scotland 1709 eine „Scottish Society for Propagating Christian Knowledge“ (SSPCK), die ähnlich wie die anglikanische SPG, für den Aufbau kirchlicher Strukturen unter den schottischen Kolonisten in Nordamerika, aber auch in den entlegenen Gebieten Schottlands sorgen sollte.²¹ Die Gründung dieser staatlich geförderten Missionsgesellschaften zu Beginn des 18. Jahrhunderts entsprang zunächst der Anforderung an die britischen Staatskirchen, mit der territorialen Expansion mitzuhalten, die die Entwicklung Großbritanniens zur Kolonialmacht nach sich zog. Der institutionelle Aufbau der anglikanischen und schottisch-reformierten Staatskirche in den Kolonien, aber auch der Versuch, die kirchliche Bindung ihrer Mitglieder durch christliche Bildung zu befördern, waren somit Bestandteil kirchlicher Reformversuche, die Einheit und Autorität der

die SPG im 19. Jahrhundert mit einem Legitimationsdefizit, das Pascoe mit seiner Argumentation bekämpfen wollte.

Neuere Überblicke zur Geschichte der SPG bieten Thompson 1951 und O'Connor 2000. Beide folgen jedoch ebenfalls der SPG-eigenen, internen Perspektive. Eine kritische Darstellung der Geschichte der SPG fehlt, wie für die meisten anderen Missionsgesellschaften, nach wie vor.

¹⁸ Der Freibrief (auch als „Charta“ der SPG bezeichnet) von 1701 ist abgedruckt in: Pascoe 1901: 932 ff. Pascoe fasst die darin definierten Aufgaben und Ziele der SPG wie folgt zusammen: „(1) [P]roviding a maintenance for an orthodox Clergy in the plantations, colonies, and factories of Great Britain beyond the seas, for the instruction of the King's loving subjects in the Christian religion; (2) making such other provision as may be necessary for the propagation of the Gospel in those parts; and (3) receiving, managing, and disposing of the charity of His Majesty's subjects for those purposes.“ (S. 7).

¹⁹ Vgl. Cnatttingius 1952: 13 ff. Die SPG ist daher oft als „incorporated society“ bezeichnet worden, da ihre Mitglieder fast ausschließlich anglikanische Bischöfe waren, die *ex officio* zu Mitgliedern der Gesellschaft wurden. So war z. B. der Erzbischof von Canterbury der Präsident der Gesellschaft und die einzelnen „district committees“ der SPG standen unter der Leitung der örtlichen Bischöfe.

²⁰ Nach Cnatttingius 1952: 14 f. diente Thomas Bray als der treibenden Kraft der neuen Gesellschaft die katholische *Congregatio de Propaganda Fide* als indirektes Vorbild. Vgl. dazu auch O'Connor 2006 und O'Connor 2000.

²¹ Zur SSPCK vgl. Meek 1989 und Meek 1993.

Staatskirche im Kontext der kolonialen Expansion und der innenpolitischen und innerkirchlichen Restauration in Großbritannien nach der Glorious Revolution von 1688–1689 aufrechtzuerhalten. Die Bekämpfung des „Heidentums“ unter den eigenen Landsleuten in den amerikanischen Kolonien, aber auch zu Hause, hatte daher zunächst eindeutig Priorität vor der Missionierung von „Heiden“ anderer Herkunft und Religion. Die Mission unter Andersgläubigen, den „heathens and infidels“, zu denen in Nordamerika sowohl die Indianer als auch die importierten afrikanischen Slaven zählten, war zunächst nicht das zentrale Anliegen dieser neuen Gesellschaften, sondern wurde eher als Fortsetzung der caritativen Missionsarbeit unter den Kolonisten verstanden, wobei „Mission“ überwiegend noch mit christlicher Nächstenliebe und weniger mit der Universalität des Missionsbefehls begründet wurde.²² Die vereinzelten Versuche einer Mission unter Indianern und Sklaven, die auf Bildung und Erziehung als Mittel zur Bekehrung setzte, waren ohnehin nur wenig systematisch und selten erfolgreich.²³ So hieß es z. B. in einer Predigt anlässlich des ersten Jahrestages der Gründung der SPG 1702:

„The design is, in the first place, to settle the State of Religion as well as may be among our *own People* there, which by all accounts we have, very much wants their Pious care: and then to proceed in the best Methods they can towards the *Conversion* of the *Natives*. ... The *breeding up* of persons to understand the great variety of Languages of those Countries in order to be able to *Converse* with the *Natives*, and *Preach* the *Gospel* to them ... this is very great *Charity*, indeed the greatest *Charity* we can show; it is *Charity* to the *Souls* of men, to the *Souls* of a great many of our *own People* in those Countries who by this may be reformed, and put in a better way for *Salvation* by the use of the means of *Grace* which in many places they very much want, but especially this may be a great *Charity* to the *souls* of many of those *poor Natives* who may by this be converted from the state of *Barbarism* and *Idolatry* in which they now live, and be brought into the *Sheep-fold* of our blessed *Saviour*.“²⁴

Die SPG verstand sich dabei vorrangig als Agentur der anglikanischen *High Church*,²⁵ die wie es in dem Gründungsdokument heißt, für die Versorgung der Kolonien mit „orthodox clergy“ bestimmt war. Dementsprechend spielte die enge Verbindung zwischen Missionsgesellschaft und

²² Zum Verständnis von Mission im angelsächsischen Kontext des 18. Jahrhunderts vgl. Stevens 2004: 84 ff. und Thorne 1999: 23 ff.

²³ Ab 1710 wurde die Mission unter den nordamerikanischen Indianern und den afrikanischen Sklaven ein offizielles Betätigungsgebiet der SPG. Vgl. Porter 2004: 16 ff.

²⁴ Zitiert in Pascoe 1901: 7 (*kursiv* im Original).

²⁵ Zu den historischen und theologischen Hintergründen der hochkirchlichen Partei im Anglikanismus (die sogenannte „High Church“) vgl. Hylson-Smith 1993 und Nockles 1997. Zum Problem der Nomenklatur der kirchlichen Parteien in der anglikanischen Kirche, besonders im Zusammenhang mit den Einflüssen des Traktarianismus bzw. der Oxford-Bewegung ab 1833 vgl. Nockles 1993.

Kirche, aber auch zwischen Staat und Kirche, für die SPG eine wichtige Rolle: „It included a high view of the Church, of church order and apostolic succession, liturgy and sacraments, exemplified in an early decision that ‚no Bibles be sent by the Society into the Plantations without Common Prayer Books bound up with them‘.“²⁶ Die anglikanische Mission der SPG war daher eng gebunden an die politische Theologie des *Ancient Regime* in Großbritannien im 18. Jahrhundert,²⁷ sowie in der Folgezeit, im 19. Jahrhundert, an die enge Verbindung zwischen Staat und Kirche, was auch Rücksichtnahme auf die kolonialen Interessen Großbritanniens mit einschloss. Nach dem Verlust der nordamerikanischen Kolonien durch den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (Frieden von Paris 1783) konzentrierte sich die SPG daher auf die verbliebenen britischen Kolonien in Übersee, z. B. auf die karibischen Inseln, Kanada und Australien. Die enge Verbindung zum kirchlichen Establishment bewirkte, dass die SPG Ende des 18. Jahrhunderts nicht in den Sog der Erweckungsbewegung geriet, und die anglikanischen *Evangelicals*²⁸ 1799 eine eigene, freie Missionsgesellschaft, die „Church Missionary Society“ (CMS)²⁹ gründeten. Die SPG blieb daher zunächst unbeeinflusst vom missionarischen Aufbruch der Erweckungsbewegung, der mit der Gründung zahlreicher neuer Missionsgesellschaften Ende des 18. Jahrhunderts einherging, und konzentrierte sich weiterhin auf die Unterhaltung der älteren Kolonialmissionen. Die Neuausrichtung der SPG erfolgte erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts, vor allem in den zwanziger und dreißiger Jahren, wobei die Reform der SPG nicht unwesentlich in gleichzeitiger Abgrenzung und Anlehnung an die CMS vonstatten ging. Die CMS entwickelte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts sehr schnell zur größten und finanziell stärksten Missionsgesellschaft, wobei sie v. a. von einer gezielten Spendenakquise und ihrer publizistischen Präsenz profitierte.³⁰ Es waren daher

²⁶ O'Connor 2000: 8.

²⁷ Vgl. dazu Clark 2000: 256 ff.

²⁸ Die von der Erweckungsbewegung im angelsächsischen Raum (auch als „*Evangelical revival*“ bezeichnet) beeinflussten Anglikaner wurden als *Evangelicals* bezeichnet. Diese Bezeichnung wurde bereits im Laufe des 19. Jahrhunderts für alle Anhänger der Erweckungsbewegung übernommen. In diesem (weiteren) Sinne, aber auf den historischen Kontext des 18. und 19. Jahrhunderts beschränkt, wird die Bezeichnung in ihrer englischen Schreibweise auch in dieser Arbeit verwandt. Zur Vereinfachung verwende ich synonym dazu in adjektivischer Funktion das deutsche Wort „evangelikal“. Vgl. zur Terminologie Bebbington 1989: 3 ff.

²⁹ Zur Geschichte der CMS vgl. Stock 1899–1916 und Elbourne 1993.

³⁰ Die CMS veröffentlichte bereits seit ihrem Gründungsjahr ihre Jahresberichte. Ab 1812 benutzte die CMS jene Methoden der Spendenakquise und Öffentlichkeitsarbeit, die bereits zuvor von den freikirchlichen Missionsgesellschaften (z. B. LMS) entwickelt worden waren. Dazu gehörte v. a. die Herausgabe eigener Zeitschriften und Traktate. Zu den wichtigsten Zeitschriften gehörten u. a. der *Church Missionary Record* (1830–1890) und der *Church Missionary Intelligencer* (1849–1906) sowie die *Quarterly Papers*, die bereits

auch Mitglieder der CMS wie z. B. Josiah Pratt (1768–1844), die eine Erneuerung der Aktivität der SPG vorantrieben, wobei das Verhältnis zwischen der älteren, kirchlich sanktionierten SPG und der jüngeren, von den *Evangelicals* getragenen, freien CMS zu Beginn des 19. Jahrhunderts umstritten war.³¹ So gab Pratt 1819 eine Schrift heraus mit dem Titel „Propa-

ab 1816 erschienen. Zu erwähnen ist ebenfalls der von Josiah Pratt (1768–1844), Sekretär der CMS, herausgegebene *Missionary Register* (1813–1855), der sowohl über die Arbeit der CMS als auch umfassend über die Aktivitäten der anderen Missionsgesellschaften berichtete. Diese Zeitschrift ist daher damals wie heute eine wichtige Quelle auch für die Arbeit der SPG. Zum *Missionary Register* vgl. Stock 1899–1916: 126 ff., zu den Publikationen der CMS vgl. Stanley 1979.

³¹ Die Gründung der CMS stieß von Seiten des kirchlichen Establishments zunächst auf Ablehnung, da sie ohne kirchliche Legitimation als freie Missionsgesellschaft gegründet worden war. Die CMS stand daher in den Reihen des kirchlichen Establishments, das die SPG unterstützte, in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens im Verdacht, mit ihren eigenständigen missionarischen Aktivitäten die kirchliche Autorität, und letztlich das Staatskirchentum in Großbritannien zu unterminieren. Dies führte z. B. dazu, dass die CMS Schwierigkeiten hatte, Bischöfe zu finden, die breit waren, die Missionare vor der Aussendung zu ordinieren, zumal es sich dabei meist um deutsche Kandidaten mit lutherischen Hintergrund handelte (vgl. dazu Cnatttingius 1952: 122). Im Hintergrund des Problems stand nicht zuletzt auch die innenpolitische Abwehr der Einflüsse der französischen Revolution, wobei besonders die Zusammenarbeit von evangelikalen Anglikanern und den von der Erweckungsbewegung ebenfalls stark beeinflussten Dissentern und Nonkonformisten, die *eo ipso* als verdächtig galten, vom kirchlichen Establishment rigoros abgelehnt wurde. Zu den politischen Hintergründen vgl. Clark 2000: 406 ff.

De facto beendete die Gründung der CMS 1799 die kirchliche Monopolstellung der SPG, was dazu führte, dass das Verhältnis zwischen CMS und SPG von einer gewissen Ambivalenz zwischen Distanz und Nähe gekennzeichnet war: Einerseits betonte man als anglikanische Missionsgesellschaften das „brüderliche“ Verhältnis in der Mission, wie zum Beispiel in Süddindien (siehe dazu z. B. die Position Caldwell, dargestellt in Kap. I.2.6), anderseits aber unterschieden sich beide Gesellschaften in ihrer kirchlich-politischen und theologischen Ausrichtung. Letztlich aber konkurrierten beide Gesellschaften um denselben Spender- und Unterstützerkreis „zu Hause“, d. h. in der anglikanischen Kirche. (Vgl. dazu Maughan 1996 und Stanley 1979.) Ein weiteres Problem war die Zusammenarbeit zwischen anglikanischen *Evangelicals* und den evangelikalen *Dissentern* in zahlreichen anderen Gesellschaften, wie z. B. der „Religious Tract and Book Society“ (gegründet 1799) und der „British and Foreign Bible Society“ (gegründet 1804), motiviert durch die ökumenischen Tendenzen innerhalb der Erweckungs- und Missionsbewegung. Zum Problem der freien Missionsgesellschaften siehe auch Kap. I.1.3.

Die CMS wehrte die Kritik an ihr ab, indem sie – in Person ihres Sekretärs Henry Venn (1796–1873) – immer wieder betonte, auf dem Boden der anglikanischen „church principles“ (diese umfassten im Wesentlichen die Anerkennung der Autorität der Bibel, der Verbindlichkeit des Book of Common Prayer sowie der sogenannten 39 Articles von 1532) zu stehen, jedoch nicht den „High Church Principles“ verpflichtet zu sein (zitiert in Stock 1899–1916, Bd. 1: 64, vgl. dazu auch Cnatttingius 1952: 58 ff.). Langfristig hatte die Positionierung der CMS innerhalb des anglikanischen Konsenses („church principles“) jedoch zur Folge, dass sich diese nicht nur stärker wieder vom freikirchlichen Spektrum der Erweckungsbewegung abgrenzte, sondern auch die Kooperation mit kontinentaleuropäischen Missionsunternehmungen wie z. B. der Basler Missionsgesellschaft zum Problem wurde. (Vgl. dazu Cnatttingius 1952: 122 ff., Pinnington 1969 und Jenkins 2000.)

ganda: being an Abstract of the Designs and Proceedings of the Incorporated Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts; with Extracts from the Annual Sermon“, die dazu gedacht war, die innerkirchliche Unterstützung der SPG durch Spenden anzuregen.³² Einen wesentlichen Einfluss auf die Erneuerung der SPG hatte auch Joshua Watson (1771–1855), der zur sogenannten „Hackney Phalanx“ gehörte, einer Gruppe von konservativen Anhängern der *High Church*, die sich als Gegengewicht zur evangelikalen „Clapham Sect“ verstanden. Watson unterhielt enge Verbindungen zum ersten anglikanischen Bischof von Indien, Thomas Fanshaw Middleton, dessen Sitz sich in Calcutta befand.³³ Bei der Errichtung des Bishop's College in Calcutta ab 1818 wurde die SPG daher erstmals in Indien aktiv. Watson nahm ebenfalls entscheidenden Einfluss auf den Transfer der Südindien-Mission von der SPCK in die Hände der SPG zwischen 1817 und 1825.

Entscheidend für die Revitalisierung der SPG-Mission in den zwanziger und dreißiger Jahren³⁴ des 19. Jahrhunderts war die Reformulierung des Selbstverständnisses der SPG als der „Church of England in Mission“, wobei in Abgrenzung zur CMS und unter dem Einfluss der konservativen hochkirchlichen „Hackney Phalanx“³⁵ die enge Verbindung von Mission und kirchlicher Autorität eine besondere Bedeutung bekam. Das Argument, dass Mission eine Domäne der Kirche als Institution (d. h. der Amtskirche) sei, richtete sich insbesondere gegen die CMS, stand aber auch im Zusammenhang mit der Forderung, die anglikanische Kirche müsse der neuerlichen Ausdehnung des britischen Kolonialreiches durch die Errichtung neuer Bischofssitze Rechnung tragen. Die Selbstdefinition der SPG als „Church of England in Mission“ war daher zugleich auch Ausdruck einer revidierten anglikanischen Agenda im Kontext der Ausdehnung der kolonialen Herrschaft Großbritanniens in Afrika, Asien und im pazifischen Raum zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Parallel zur Wiederbelebung anglikanischer High Church-Traditionen im Kontext konservativer Restaurationspolitik ab 1815 definierte die Church of England auch ihre Rolle im Kontext des britischen Kolonialismus neu. Nach der Öffnung Indiens für die christliche Mission durch die erneuerte Charta

³² Vgl. Pratt und Pratt 1855 und dazu Stock 1910: 25.

³³ Zu Middleton vgl. Chatterton 1924 und Neill 1984–1985, Bd. 2: 261 ff. Die Errichtung eines anglikanischen Bischofssitzes in Indien wurde 1813 bei der Erneuerung der Charta der East India Company beschlossen (siehe dazu Kap. I.1.4). Thomas Fanshaw Middleton (1769–1822) war von 1815 bis 1822 der erste anglikanische Bischof in Indien. Von 1815 bis 1835 waren die Bischöfe in Calcutta für ganz Indien zuständig, bis 1833 eine Teilung erfolgte, sodass Madras und Bombay eigene Diözesen erhielten.

³⁴ Vgl. dazu O'Connor 2000: 57 ff.

³⁵ Zur Rolle der „Hackney Phalanx“ für die hochkirchliche Richtung der anglikanischen Kirche vgl. Nockles 1997: 270 ff. und Hilton 1988: 386 ff.

der East India Company 1813,³⁶ die der anglikanischen Kirche in Indien einen eigenen Bischof zubilligte, versuchte die SPG, an das Konzept der Kolonialmission aus dem 18. Jahrhundert anzuknüpfen und in den neuen Kolonien den Aufbau der anglikanischen Kirche voranzutreiben. Analog zur politischen Debatte über die Ziele der Kolonialpolitik in Indien, v. a. die Frage nach einer Gesellschaftsreform, stand dabei insbesondere der Aufbau eines kirchlichen Establishments als Teil dieser Reformpolitik im Mittelpunkt des kirchenpolitischen Interesses der Anglikaner. So führte Henry Ryder, Bischof von Gloucester, 1819 in einer Predigt vor der SPG an, dass Großbritannien und Indien zwar unter gemeinsamer Herrschaft stünden, aber durch ihre Religion getrennt seien, wobei Indien vom „Prince of this world“ (d. h. dem Satan) regiert werde. Die Einführung des anglikanischen Christentums und eines „regular form of Church Government“ in Indien sei notwendig, um die Inder dazu zu bringen, sich aus dem Herrschaftsbereich des Satans zu lösen und sich mit ihrem eigentlichen politischen Souverän zu identifizieren: „.... that boon, which could alone sanctify all the rest, give them their beneficial influence, and cause the Millions of British India to feel indeed a fellowship with their Sovereigns.“³⁷ Dabei zeigt Ryders Predigt vor allem, wie stark das Bestreben der SPG war, sich als legitime Advokatin der religiösen und zivilen Mission, die als Anliegen der kolonialen Herrschaft Großbritanniens in Indien verstanden wurden, zu profilieren. Dabei verwies Ryder auch auf die Verdienste und Erfahrungen der SPG in der alten Kolonialmission des 18. Jahrhunderts:

„The qualifications of our Society, upon which I need not dwell, are to be found in the annals of her past achievements – the introduction and maintenance of pure religion throughout that vast tract of country (which is now known by the denomination of the United States) while she was permitted to exercise her office amongst its inhabitants – and in the records of her present exertions – the gradual establishment of the Protestant Faith and worship in countries where Papal corruption so lately reigned triumphant. To these may be added the sanction of the highest authorities of the Church, and the confidence of the Government. But to look higher, her chief qualification is her close connexion with the established Religion of these realms. Hence we seek for the standard of her doctrines, the criterion of her religious sentiments and feelings, the touchstone of her spirit, and the gage of her zeal in the Articles, Liturgy, and Homilies of the Church of England. ... Thus only will our Society, swayed, as one man, by the double impulse

³⁶ Siehe dazu unten, Kap. I.1.4.

³⁷ Ryder 1819: 19.

of confederate gratitude, and personal obligation, answer to the call of India – ‘Come over and help us’.³⁸

Neben dem Aufbau eines kirchlichen Establishments in Indien war der aktive Ausbau der Mission das vorrangige Ziel von Middletons Nachfolger Reginald Heber (1783–1826), der 1823 bis 1826 Bischof von Calcutta war. Zwar scheiterte Hebers Plan, die beiden anglikanischen Missionsgesellschaften SPG und CMS zusammenzulegen, jedoch förderte Hebers Unterstützung der CMS-Mission in Indien wesentlich die innerkirchliche Anerkennung der CMS.³⁹ Dazu gehörte als wesentliches Element auch die Anglicanisierung der bereits bestehenden Missionsunternehmungen, die sowohl die CMS als auch die ältere Mission der SPCK in Südindien betraf. Die SPCK hatte bereits seit 1710 die Dänisch-Hallesche Mission in Tranquebar unterstützt und ab 1728 auch eigene Missionare unterhalten. Diese rekrutierten sich allerdings nicht aus den Reihen der Anglikaner, sondern überwiegend aus lutherisch-pietistischen Kreisen in Deutschland, vor allem aus dem Umfeld der Franckeschen Stiftungen in Halle.⁴⁰ Die Missionare besaßen eine lutherische Ordination und der lutherische bzw. nicht-anglikanische Charakter der Mission wurde von der SPCK mangels geeigneter anglikanischer Kandidaten und wegen der persönlichen Verbindungen zwischen dem pietistisch beeinflussten Trägerkreis der SPCK und den Halleschen Pietisten während des 18. Jahrhunderts weitgehend toleriert. Auch die CMS übernahm diese Praxis in den ersten Jahren ihrer Missionsarbeit.⁴¹ Ausgelöst durch den Konflikt zwischen dem CMS-Missionar Karl Gottlieb Ewald Rhenius und der CMS in den Jahren nach 1818 wurde diese Praxis allerdings vor dem Hintergrund der internen Debatte um die kirchenpolitische Legitimation der Mission von der anglikanischen Seite beendet. Die SPCK ging in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts dazu über, die deutschen Missionare nur noch mit einer anglikanischen Ordination versehen auszusenden bzw. die bereits in Indien tätigen Missionare noch einmal anglikanisch zu ordinieren. Die Konformität der Missionare von CMS und SPG mit den theologischen und liturgischen Normen der Church of England, insbesondere die anglikanische Ordination durch einen Bischof in apostolischer Sukzession, war fortan eine wesentliche Voraussetzung für die kirchliche Autorisierung der Mission. Mit diesem Anliegen übernahm die SPG auch

³⁸ Ryder 1819: 14–15, 35. Die Prominenz der Indien-Mission in den sogenannten „Annual Sermons“ der SPG belegt die entscheidende Rolle, die die Mission in Indien für eine Wiederbelebung der SPG insgesamt spielte. Vgl. dazu auch Strong 2007: 127 ff.

³⁹ Vgl. dazu Cnatttingius 1952: 112 ff.

⁴⁰ Zur Geschichte der Dänisch-Halleschen bzw. Dänisch-Englischen Mission in Südindien und der Rolle der SPCK vgl. Gross, Kumaradoss et al. 2006 und Brunner 1993: 101 ff.

⁴¹ Vgl. dazu Jenkins 2000 und Pinnington 1969.

1825–1826 die Mission in Südindien von der SPCK.⁴² Diese Übernahme verschaffte der SPG erstmals die Möglichkeit, eine eigenständige Mission in Südindien zu beginnen, die direkt den Aufbau der anglikanischen Kirche durch Mission unter den Indern zum Ziel hatte. Im Jahresbericht der SPG von 1829 hieß es dazu:

„The circumstances under which the English Mission was first formed, and for more than a century continued, naturally occasioned the appointment of divines from Germany and the North of Europe; but those circumstances have ceased to exist. The discipline of the Lutheran Church, to which most of the early missionaries belong, is inconsistent with the system which must regulate a body of clergy, acting under a Bishop of the Church of England. The Missions have been transferred from the Society for Promoting Christian Knowledge to that for the Propagation of the Gospel, which being a chartered Society, under the Presidency of the Primate, its Missionaries are in fact the Missionaries of the Church of England, not of any voluntary association, and a degree of national countenance is thus afforded them which they could never obtain under the former system; but it is essential to the efficiency of the new system, that Clergy in the Orders of the Church of England should be sent to the Indian stations.“⁴³

Damit war für die SPG die anglikanische Form der Kirchenordnung auch in der Mission verbindlich. Nachdem die anglikanische Kirche allerdings durch die Parlaments- und Kirchenreformen Ende der zwanziger und zu Beginn der dreißiger Jahre einen Teil ihrer exklusiven staatskirchlichen Privilegien verlor und die gesetzlich garantierte Vorherrschaft des anglikanischen Establishments in Kirche und Gesellschaft gebrochen war,⁴⁴

⁴² Siehe dazu Kap. II.1.

⁴³ *SPG Report* 1829, zitiert in: Pascoe 1901: 503.

⁴⁴ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts geriet die anglikanische Staatskirche unter massiven politischen und gesellschaftlichen Druck, weil sich ihr öffentliches und politisches Gewicht in der englischen Gesellschaft im Zuge des rapiden ökonomischen und gesellschaftlichen Wandels änderte. Die Aufhebung verschiedener Reformgesetze im Jahre 1829, wie z. B. des „Corporation Act“ und des „Test Act“, die bisher Nicht-Anglikaner von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen hatten, brachen mit der gesetzlich garantierten Vorherrschaft des anglikanischen Establishments in Kirche und Gesellschaft. Nach dem Ende der Vorherrschaft der Tories in Regierung und Parlament (1830) trat eine neue Whig-Regierung an, die als eine ihrer vordringlichsten Aufgaben die Reform des politischen und kirchlichen Gemeinwesens ansah und mit der einseitigen Privilegierung der Mitglieder der anglikanischen Kirche im öffentlichen Gemeinwesen brach. Vor allem der „Irish Church Temporalities Act“ von 1833 griff stark in das Ordnungsgefüge und den Besitz der anglikanischen Kirche (d. h. der Church of Ireland) und des englischen Establishments in Irland ein. Die Reformmaßnahmen wurden gegen den erbitterten Widerstand der anglikanischen Bischöfe im englischen Oberhaus (House of Lords) durchgesetzt, die die angestammten Rechte und Privilegien der Kirche verteidigen wollten und die Gesetze als Bedrohung der geistlichen Autonomie der anglikanischen Kirche sowie der Einheit von Kirche und Krone kritisierten. Die Reformen von 1828–1833 kamen nach Walsh einer „constitutional revolution“ gleich. Sie brachen mit der herkömmlichen Ordnung von Kirche und Gemeinwesen in Großbritannien und hatten eine ähnliche Auswirkung auf das Verhältnis zwischen Staat und Kirche

bedeutete dies zunächst für die SPG, dass der Ausbau der anglikanischen Mission in dieser Zeit nicht wesentlich voranschritt, weil es an den dafür notwendigen Mitteln – die staatlichen Zuschüsse für die Unterhaltung des SPG-Klerus in Übersee waren ebenfalls gekappt worden – aber auch an geeigneten Missionskandidaten fehlte. Infolgedessen war die SPG in den dreißiger Jahren zunächst damit beschäftigt, ihre eigene Organisationsstruktur zu reformieren und den Unterstützer- und Spenderkreis, den so genannten „home support“, auszubauen. Ab 1841 wurde dann der Ausbau der Diözesen in den Kolonien wesentlich durch den „Colonial Bishoprics Fund“ vorangetrieben.⁴⁵ Auch die Mission wurde nun systematisch ausgebaut und ab 1820 wurden eigene Missionare entsandt.⁴⁶ Die von der SPCK übernommene Mission in Südindien wurde in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts zum wichtigsten Missionsgebiet der SPG.⁴⁷ Es ist dabei auffällig, dass gerade die SPG mangels genügend eigener Kandidaten für ihre Mission in Südindien zunächst darauf angewiesen war, Missionare aus anderen Missionsgesellschaften abzuwerben. Diese entstammten dem Spektrum der freikirchlichen Missionsgesellschaften, wie z. B. Robert Caldwell, der zunächst für die LMS in Madras gearbeitet hatte.

Die London Missionary Society (LMS) markiert im Gegensatz zur SPG das andere Ende des denominationellen Spektrums der britischen Missi-

wie die Große Revolution von 1688: „... these successive hammer blows made a huge psychological impact on Anglican Clergyman. The old ‚Protestant Constitution‘ had gone; the confident hegemony of the established Church was shaken.“ (Walsh, Haydon et al. 1993: 61–62). Damit war aber auch die Grundlage des innerkirchlichen Konsenses zerbrochen, der die Anglikaner trotz ihren unterschiedlichsten theologischen Richtungen stets zusammengehalten hatte. Infolge dessen gewannen die unterschiedlichen Strömungen bzw. „Kirchenparteien“ innerhalb der Church of England in den folgenden Jahrzehnten noch wesentlich stärker ein eigenes Profil. Die Reformgesetze von 1828–1833 waren einer der wesentlichen Auslöser für die Formierung der sogenannten „Oxford-Bewegung“, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch ihre theologische Orientierung am Katholizismus die theologische Ausrichtung der sogenannten *High Church* wesentlich veränderte. (Vgl. dazu auch Chadwick 1966–1970 und Keller-Hüschemenger 1974.)

⁴⁵ Zum „Colonial Bishoprics Fund“ vgl. Strong 2007: 198 ff.

⁴⁶ Vgl. dazu die Auflistung aller Indien-Missionare britischer Missionsgesellschaften zwischen 1789 und 1858 bei Pigglin 1984: 254 ff., zur SPG 274 ff. Zum Vergleich: Die CMS entsandte bereits 1815 die ersten Missionare nach Indien und hatte 1820 bereits 12 Missionare im Land. Trotz ihrer privilegierten Stellung gehörte die SPG eher zu den kleineren Missionsgesellschaften, was die finanzielle und personelle Ausstattung anging. Dies macht ein Vergleich mit der CMS und der LMS deutlich: Während die CMS bis 1858 ca. 148 Missionare, die LMS 127 Missionare aus Großbritannien nach Indien entsandte, waren es bei der SPG nur 69 Personen (Angaben nach Pigglin). Auch der finanzielle Umfang der Missionsgesellschaften war verschieden: 1830 verfügte die CMS über ein Einkommen von 47.959 £, die LMS 48.013 £, die SPG jedoch nur über 17.370 £. (Angaben nach Maughan 1995: 71 und Lovett 1899, Bd. 2: 753).

⁴⁷ Siehe dazu Kap. II.1.

onsbewegung.⁴⁸ Gegründet im Jahre 1795, war die LMS, ebenso wie die drei Jahre zuvor gegründete Baptist Missionary Society (BMS) ein typisches Produkt der Erweckungsbewegung. Anders als die BMS jedoch, die von Anfang an einen konfessionellen Charakter besaß, war die LMS spezifisch als interdenominationelle Missionsgesellschaft gegründet worden. Als einzige größere Missionsgesellschaft wurde die LMS in ihrer Anfangsphase von der ökumenischen Absicht getragen, Mitglieder verschiedener Denominationen, sowohl aus den Reihen der *Dissenter* als auch aus der anglikanischen und presbyterianischen Staatskirche, in ihrem missionarischen Engagement zusammenzuführen. In seiner berühmt gewordenen Predigt anlässlich der Gründung der LMS am 24. September 1795 hatte David Bogue,⁴⁹ einer der Gründer der LMS, die konfessionelle Intoleranz („bigotry“) der verschiedenen protestantischen Kirchen kritisiert und die Gründung der LMS als sichtbares Zeichen dafür interpretiert, dass die erweckliche Missionsbewegung das Ende der konfessionellen Trennungen bedeute:

„From that time to the present century, the Protestant churches spent their chief efforts in establishing themselves in authority; each party trying to vault into the saddle of power, and ride upon the back of all others; in furious contests with each other; in inflicting or enduring cruel persecutions ... These causes prevented the propagation of the gospel. In the present century, the nature of the church of Christ, as a spiritual kingdom, and not of the world, has been better understood than it ever was since the days of Constantine; and Christians have felt their obligations to send the gospel to the heathen nations. ... We have now before us a pleasing spectacle, Christians of different denominations, although differing in points of church government, united in forming a society for propagating the Gospel among the heathen. This is a new thing in the Christian Church. Some former societies have accepted donations from men of different denominations; but the government was confined to one [i. e. die SPG – U. S.]. But here are

⁴⁸ Zur Geschichte der LMS vgl. Lovett 1899, Fletcher 1963 und Martin 1980. Zunächst als „Missionary Society“ gegründet, wurde die Missionsgesellschaft 1818 in „London Missionary Society“ umbenannt.

⁴⁹ David Bogue (1750–1825), war stark von der Erweckungsbewegung beeinflusst und gründete nach seinem Bruch mit der Church of Scotland 1777 eine eigene kongregationalistische Gemeinde in Gosport, Hampshire. Dort entstand später auch ein theologisches Seminar, in dem viele Bewerber der London Missionary Society (LMS) ihre theologische Ausbildung erhielten, bevor sie als Missionare ausgesendet wurden. Bogue verfasste 1794 den Aufruf „To the Evangelical Dissenters Who Practise Infant Baptism“ (Bogue 1794), in dem er forderte, dass die (nicht-baptistischen) *Dissenter* ebenfalls eine organisierte Mission ins Leben rufen sollten. (Vgl. dazu Martin 1980.) Bogue hat auf diese Weise die frühe Phase der LMS entscheidend mitgeprägt. Er war ebenfalls Mitbegründer zweier weiterer interdenominationeller Gesellschaften, der British and Foreign Bible Society (gegründet 1804) sowie der Religious Tract Society (gegründet 1799), und veröffentlichte eine viel gelesene Geschichte der *Dissenter* in Großbritannien (Bogue und Bennett 1808–1812), die wesentlich zu einer erneuerten Identitätsbildung der *Dissenter* im 19. Jahrhundert beigetragen hat. (Zu Bogue siehe [Anonymus] 1826 und Laird 2004).

Episcopalians, Methodists, Presbyterians, and Independents, all united in one society, all joining to form its laws, to regulate its institutions, and manage its various concerns. Behold us here assembled with one accord to attend the funeral of bigotry: And may she buried so deep that not a particle of her dust may ever be thrown up on the face of earth.“⁵⁰

Im folgenden Jahr wurden die Statuten der Gesellschaft durch eine Grundsatzklärung („Fundamental Principle“) ergänzt, die festschrieb, dass die Missionsarbeit der LMS nicht der Verbreitung einer bestimmten Denomination und ihrer Kirchenordnung („Church Order and Government“) dienen sollte, sondern dass die Verbreitung des „Glorious Gospel“ gerade eine Aufgabe sei, die alle Denominationen vereine:

„As the union of God’s people of various Denominations, in carrying on this great work, is a most desirable Object, so, to prevent, if possible, any cause of future dissention, it is declared that our design is not to send Presbyterianism [Presbytery], Independency, Episcopacy [Prelacy], or any other form of Church Order and Government (about which there may be differences of opinion among serious Persons), but the Glorious Gospel of the blessed God to the Heathen : and that it shall be left (as is ever ought to be left) to the minds of the Persons whom God may call into the fellowship of His Son from among them to assume for themselves such form of Church Government, as to them shall appear most agreeable to the Word of God.“⁵¹

Die LMS etablierte sich in den folgenden Jahrzehnten als Missionsgesellschaft der nonkonformistischen Freikirchen in Großbritannien, jedoch nicht ohne Einschränkungen. Der interdenominationelle Impuls der Gründungsjahre schwächte sich in den folgenden Jahrzehnten ab. Obwohl die LMS theoretisch allen Bewerbern offenstand, war, wie Stuart Pigggin gezeigt hat, von den bis 1858 nach Indien ausgesandten Missionaren nur jeder siebente nicht-kongregationalistischer Herkunft.⁵² Diejenigen Bewerber, die nicht aus kongregationalistischen Gemeinden stammten, kamen – genau wie die Mehrheit der Gründer der LMS – zumeist aus anderen, calvinistisch-presbyterianisch geprägten Freikirchen, besonders aus Schottland. Dies ist auch ein Hinweis darauf, welche Rolle die Missionsbewegung besonders in reformierten Kreisen spielte. Das Gros der

⁵⁰ Bogue 1795: 129–130.

⁵¹ „Fundamental Principle“ der LMS, 7. Mai 1796, zitiert nach Lovett 1899, Bd. 1: 49–50. Der Wortlaut variierte in den folgenden Jahrzehnten leicht, wie in den Jahresberichten der LMS (*LMS Report, 1795–1935*) ersichtlich ist. Nach Lovett stehen im oben wiedergegebenen Text die Worte in eckigen Klammern im Originaltext des Protokollbuchs von 1795.

Zur Gründungsgeschichte der LMS vgl. auch Fletcher 1963, Martin 1980 und Pigggin 1976, zur ökumenischen Intention der frühen Missionsbewegung siehe nächstes Kapitel (1.1.2).

⁵² Vgl. Pigggin 1984: 109–110.

Bewerber kam jedoch wie Robert Caldwell aus den kongregationalistischen Freikirchen, die infolge der Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen sichtbaren Aufschwung erlebten und in denen der Missionsgedanke besonders stark verankert war.⁵³ De facto repräsentierte die LMS ab den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts vor allem das freikirchliche Spektrum der Erweckungsbewegung, das baptistische oder arminianische (d. h. methodistische) Tendenzen ablehnte.⁵⁴ Wegen der unterschiedlichen Auffassungen in Fragen der Kindertaufe und der Erwählungslehre nahm die LMS bis auf wenige Ausnahmen daher keine baptistischen und methodistischen Bewerber an. So war auch die LMS seit den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu einer Missionsgesellschaft geworden, die inoffiziell als Missionsgesellschaft der kongregationalistischen Freikirchen galt.

Neben den Südsee-Inseln gehörte Indien zu den ersten anvisierten Missionszielen der LMS. Das Interesse der evangelikalen Missionsbewegung an Indien war bereits durch Charles Grants (1746–1823) „Observations on the State of Society Among the Asiatic Subjects of Great Britain, Particularly With Respect to Morals, and on the Means of Improving it“ geweckt worden. Grant, der sozialreformerische Ideen mit evangelikalem Christentum verband, kritisierte bereits 1792 die bisherige Kolonialpolitik Großbritanniens in Indien und forderte die Einführung von westlicher Bildung in Verbindung mit dem Christentum.⁵⁵ Auch die Indien-Mission der baptistischen Missionsgesellschaft (BMS) in Serampore⁵⁶ beeinflusste das Interesse der Gründer der LMS an einer Indien-Mission. Allerdings gab es in der LMS zu der Frage, ob die Südsee oder Indien das geeignete Land für den Aufbau der ersten LMS-Mission sei, zwei verschiedene Positionen. Während die evangelikaleren Kräfte um Thomas Haweis eine Mission auf den Südsee-Inseln favorisierte,⁵⁷ setzten sich die stärker von rationalistischeren Positionen beeinflussten gemäßigten *Evangelicals* wie

⁵³ Siehe dazu unten, Kap. I.1.3. Der Einfluss des Kongregationalismus auf die Missionsbewegung (S. 36 ff.).

⁵⁴ Vgl. Martin 1980.

⁵⁵ Vgl. dazu Embree 1962: 60 ff. Grant verfasste eine erste Fassung der „Observations“ bereits 1792, jedoch wurden sie erst 1813 im Kontext der Debatte um die Erneuerung der Charta der East India Company publiziert (Grant 1813). Zum vollständigen Text der Fassung von 1813 siehe Garg 2003: 229 ff.

⁵⁶ Die BMS entsandte 1793 mit William Carey (1761–1834) den ersten Missionar nach Indien. Carey richtete mit Joshua Marshman (1768–1837) und William Ward (1769–1823), die 1799 nach Indien kamen, eine baptistische Mission in der dänischen Kolonie Serampore bei Calcutta ein. Careys Berichte aus Indien hatten erheblichen Einfluss auf die weitere Entwicklung der Missionsbewegung in Großbritannien. Die Mission in Serampore gilt daher als Ausgangspunkt für die Mission der freikirchlichen Gesellschaften in Indien. Zur Geschichte der BMS in Indien vgl. Stanley 1992.

⁵⁷ Siehe dazu S. 43 ff.

David Bogue und Greville Ewing⁵⁸ für eine Mission in Indien ein. Zunächst setzte sich jedoch die erste Position durch, und so wurden 1796 die ersten LMS-Missionare in die Südsee entsandt.⁵⁹

Die Aussendung von Missionaren nach Indien wurde allerdings zunächst auch durch die politischen Rahmenbedingungen verhindert. Bereits 1793 waren die *Evangelicals* um Charles Grant und William Wilberforce (1759–1833) mit der Forderung nach Einfügung einer sogenannten „pious clause“ in die erneuerte Charta der East India Company gescheitert, die die Einführung des Christentums und westlicher Bildung in Indien als Aufgabe der East India Company festschreiben sollte.⁶⁰ Aufgrund der durch die Debatte geschärften politischen Sensibilität für die Anwesenheit von Missionaren in Indien vermied die LMS es jedoch zunächst, die East India Company direkt um die Zulassung von Missionaren in Indien zu ersuchen. Die Frage einer Indien-Mission besaß jedoch auch innerhalb der LMS einen besonderen Stellenwert, vor allem durch den Einfluss Bogues. Bogue war 1796 an dem Plan Robert Haldanes beteiligt, eine private Mission nach Indien zu entsenden, der allerdings von der East India Company abgelehnt wurde.⁶¹ Die Missionare freikirchlicher Missionsgesellschaften wie Carey oder Nathanael Forsyth (1769–1816), der 1798 mit Unterstützung der LMS nach Indien ging, siedelten sich daher zunächst in den Kolonien anderer europäischer Kolonialmächte wie etwa Serampore (Carey) oder Chinsurah (Forsyth) an. Forsyth blieb bis 1804 der einzige Missionar in Verbindung mit der LMS in Indien.⁶² Die Ausweitung der Indien-Mission scheiterte zunächst an der politischen Rücksichtnahme auf die ablehnende Haltung der East India Company gegenüber einer öffentlichen Billigung der aktiven Missionsarbeit in Indien. Ab 1804 entsandte die LMS dann eigene Missionare nach Südindien, unter Umgehung der Restriktionen der East India Company, die für alle Ausländer eigentlich eine Lizenz für Einreise und Niederlassung in ihren indischen Territorien vorschrieb, um den unkontrollierten Zuzug, z. B. von Missionaren, in ihre Territorien zu verhindern. Zu den ersten Missionaren der LMS in Südindien, die über die dänische Kolonie in Tranquebar in die britisch-indischen Territorien gelangen, gehörten Wilhelm Tobias Ringeltaube (1770–1816), Augustus des Granges und George Cran sowie William Charles Loveless und John Taylor.⁶³ Die Missionare hiel-

⁵⁸ Zu Ewing siehe S. 44 ff.

⁵⁹ Zur Südsee-Mission der LMS vgl. Lovett 1899, Bd. 1: 117 ff. und Gunson 1978.

⁶⁰ Zur Religionspolitik der East India Company und dem Einfluss der Evangelikalen in der Debatte um die Indien-Mission vgl. Carson 1988, Carson 1990 sowie Davidson 1990.

⁶¹ Siehe dazu Kap. I.1.3. (S. 36 ff.).

⁶² Vgl. dazu Lovett 1899, Bd. 2: 12 ff. und Hough 1839–1860, Bd. 4: 432 ff.

⁶³ Vgl. dazu Lovett 1899, Bd. 2: 18 ff. und Hough 1839–1860, Bd. 4: 254 ff. In Verbindung mit der Südindien-Mission sandte die LMS im selben Jahr (1804) auch die ersten

ten sich, auf der Basis der Duldung durch lokale Regierungsbeamte, zunächst in Orten wie Madras und Vizagapatam auf, in denen größere Einheiten der Armee der britischen Ostindienkompanie stationiert waren, und wo sie sogar für religiöse Dienste für die christlichen Europäer in den Regimentern in Anspruch genommen wurden. Nur Ringeltaube begann nach dem Vorbild der SPCK-Missionare mit einer ausgedehnten Missionstätigkeit in Südindien, die ihn ab 1807 auch nach Tirunelveli und Travancore führte. Im Hinblick auf die späteren anglikanischen Missionare wie Robert Caldwell ist von besonderer Bedeutung, dass Ringeltaube dort auch unter der Kastengruppe der Shanars/Nadars missionierte.⁶⁴ In den folgenden Jahrzehnten konzentrierte sich die Arbeit der LMS in Südindien vor allem auf Travancore und die größeren Städte mit europäischer Präsenz in Südindien wie z. B. Madras, wohin 1838 auch Robert Caldwell als LMS-Missionar ausgesandt wurde.

Es lässt sich also anhand der beiden hier vorgestellten Missionsgesellschaften SPG und LMS erkennen, wie eng die Entwicklung der britischen Missionsbewegung mit der kolonialen Expansion Großbritanniens im 18. und 19. Jahrhundert verbunden war. Bereits vor dem sogenannten „missionarischen Aufbruch“ Ende des 18. Jahrhunderts hatte es zwar ältere Missionsgesellschaften wie die SPG gegeben, die in staatlichem Auftrag Mission in den britischen Kolonien betrieben, jedoch zielte diese Mission noch nicht vorrangig auf die Christianisierung anderer Völker. Erst mit dem Aufkommen der neuen Missionsgesellschaften im Zuge der Erweckungsbewegung Ende des 18. Jahrhunderts wurde die Missionierung der „Heiden“ in Übersee erklärtes Ziel der Missionsbewegung. Zugleich zeigt das Beispiel von LMS und SPG auch, wie unterschiedlich die religiöse Prägung und die politische Stellung der einzelnen Missionsgesellschaften in Gesellschaft und Kirche sein konnten. Ein weiterer, damit verbundener Aspekt ist die Frage nach den konfessionellen Unterschieden innerhalb der Missionsbewegung und den unterschiedlichen Konzepten von „Mission“, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll.

Missionare nach Ceylon (Sri Lanka) aus. Vgl. dazu Hough 1839–1860, Bd. 4: 551 ff. Die Berichte der Missionare sind enthalten in *LMS Transactions*, vol. 3 (1807–1810). Zu biographischen Angaben über die oben genannten Missionare siehe Sibree 1923.

⁶⁴ Vgl. dazu Ringeltaubes Berichte in *LMS Transactions*, vol. 3 (1807–1810): 97 ff. Zu Ringeltaubes Missionstätigkeit vgl. Robinson 1908. Travancore wurde im 19. Jahrhundert zum wichtigsten Missionsfeld der LMS in Indien. Zur Geschichte der LMS-Mission in Südindien vgl. Agur 1903: 464 ff., Yesudas 1980, Kooiman 1989 und Haggis 1991.

1.2. Freie Missionsgesellschaften oder Kirchenmission? Die konfessionelle Prägung der Mission

Als Robert Caldwell im Jahre 1833 zum ersten Mal bei der LMS vorstellig wurde, hatte sich die Missionsbewegung in Großbritannien bereits so weit konsolidiert, dass die meisten Kirchen bzw. Denominationen ihre jeweils eigenen Missionsgesellschaften unterstützten. Bereits in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts galten nicht nur bei LMS die Anfangsschwierigkeiten als überwunden und die eigene Entwicklung als Vorbotin für stetig wachsende Erfolge:

„For many years its stations were few, its success small, its disappointments numerous, its disasters sometimes severe. Thousands, whose hearts glowed with the most lively hope, when the first missionaries embarked for Otaheite, had soon to learn, that patience was also a duty. At length came glad tidings from Africa, and we were cheered and encouraged by the intelligence, that the poor, despised, degraded Hottentots, had received the Gospel of the grace of God. About the same time, the Society sent out Missionaries to India; and from that period its operations have been gradually extending in the East and in the West, in the North and in the South; and the evidences of its usefulness and success becoming, year after year, more numerous, determinate, and satisfactory.“⁶⁵

Dabei hatten die Missionsgesellschaften in den ersten Jahrzehnten ihrer Arbeit keineswegs nur mit den Problemen ihrer Missionsunternehmungen in Übersee zu kämpfen. Vielmehr war auch die öffentliche und politische Akzeptanz der Missionsbewegung zu Hause, d. h. in Großbritannien keineswegs von Anfang an gegeben. Die Initiierung der systematischen Mission in Übersee durch die neugegründeten Missionsgesellschaften aus dem freikirchlichen Spektrum und die weit verbreitete Ablehnung der Erweckungsbewegung als Form eines religiösen Enthusiasmus hatte zur Folge, dass auch die Missionsidee zunächst vom politischen und kirchlichen Establishment mit Skepsis betrachtet wurde. Dabei ging es zunächst um das Problem der freien Missionsgesellschaften, die unabhängig von kirchlicher Autorität operierten und die Aufgabe der Mission weniger als Aufgabe der Kirche, sondern vielmehr als Aufgabe aller „wahren“ Christen ansahen, an deren Erfüllung sich jeder Einzelne aktiv beteiligen sollte. Aus der Sicht der etablierten Kirchen berührte die Organisation der Mission durch selbstständige Missionsgesellschaften das Problem der Kirchenordnung, und viel grundsätzlicher noch das der Einheit der Kirche. Theologisch maßgeblich für die Mission war der ekklesiologische Grundgedanke der Erweckungsbewegung, die Bildung voluntaristischer, d. h. freier christlicher Gesellschaften als Kerngruppen und Träger einer

⁶⁵ LMS Report vol. 27 (1821): 1–2.

erneuerten christlichen Kirche bzw. Gesellschaft.⁶⁶ Die Besonderheit und der Erfolg voluntaristischer Gesellschaften – als charakteristische Form der protestantischen Mission – lag dabei nach Rufus Anderson, dem kongregationalistischen Sekretär der ABCFM,⁶⁷ gerade in deren unabhängiger Organisation und ihrem inklusiven Charakter:

„The protestant form is what we see in Missionary, Bible, Tract, and other kindred societies; not restricted to ecclesiastics, nor to any one profession, but combining all classes, embracing the masses of the people; and all free, open, and responsible. They are voluntary associations in reality, whether their executive officers be appointed by associations of Christians formed expressly for the purpose, or by means of particular ecclesiastical bodies; for it is the *contributors of the funds*, who are the real association; ... the individuals, churches, congregations, who freely act together, *through such agencies*, for an object of common interest. ... This Protestant form of association – free, open, responsible, embracing all classes, both sexes, all ages, the masses of the people – is peculiar to modern times, and almost to our age.“⁶⁸

Die Idee der voluntaristischen Gesellschaften versetzte die an der Mission Interessierten in die Lage, nicht nur innerhalb bestehender Kirchen, sondern auch interdenominationell, d. h. über bestehenden Konfessionsgrenzen hinweg, zahlreiche Gesellschaften zu philanthropischen, karitativen oder missionarischen Zwecken zu gründen, von denen die LMS vielleicht das prominenteste Beispiel darstellt. Diese ökumenische Intention speiste sich aus der Überzeugung, dass die Notwendigkeit, die Botschaft vom Erlösungswerk Christi zu verbreiten, alle Christen über den Streit um theologische Detailfragen, insbesondere über das ekklesiologische Problem der „Church Principles“ hinweg vereine. Allerdings zerbrach diese postulierte Einheit bereits kurz nach dem missionarischen Aufbruch in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts recht schnell wieder daran, dass sich auch unter den Anhängern der Erweckungsbewegung Differenzen zeigten, die insbesondere das Verhältnis von Mission und kirchlicher Autorität betrafen. Für die Mitglieder der englischen und schottischen Staatskirche war die Unterstützung freier Missionsgesellschaften ein theologisches und kirchenpolitisches Problem – immerhin betraf der Bruch zwischen Staatskirchen und *Dissenters* seit der Reformationszeit genau die sensiblen ekklesiologischen Konfliktpunkte der bischöflichen Kirchenordnung und der staatskirchlichen Verfassung, die durch die Organisation der Mission mittels freier Missionsgesellschaften infrage ge-

⁶⁶ Vgl. dazu Walls 1994 und Walls 1996.

⁶⁷ Die ABCFM (American Board of Commissioners for Foreign Missions) war wie die LMS eine interdenominationelle, aber deutlich kongregationalistisch geprägte Missionsgesellschaft. Zur ABFCM vgl. Anderson 1873 und Maxfield 1995.

⁶⁸ Anderson 1837: 65 (kursiv im Original).

stellte wurde.⁶⁹ Die interdenominationelle Intention in der Missionsbewegung schwächte sich daher zu Beginn des 19. Jahrhunderts rasch deutlich ab. Mit der Gründung der „Church Missionary Society“ 1799 gingen die anglikanischen *Evangelicals* und die in der LMS vertretenen freikirchlichen *Evangelicals* zumindest in der Mission in Übersee getrennte Wege. Einen weiteren Schritt auf dem Weg einer denominationellen Bindung der Mission stellte die Gründung kircheneigener Missionsorganisationen dar. So riefen z. B. die Methodisten eine kircheneigene Missionsgesellschaft ins Leben,⁷⁰ aber auch die Church of Scotland gründete 1824 nach kontroversen Debatten in der Generalversammlung mit dem „Foreign Missionary Committee“ ein eigenes Missionsorgan. Trotz aller Differenzen zwischen den Anhängern und Gegnern der Mission hatte sich gegen Ende der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts die Missionsbewegung bereits so weit in Großbritannien etabliert, dass alle Kirchen bzw. Denominationen entweder Missionsgesellschaften unterstützten oder durch kircheneigene Organe selbst betrieben. Für die Unterstützer der Mission wie Ralph Wardlaw⁷¹ war die Missionsbewegung daher vor allem das Ende der allgemeinen „Krise“ des Christentums:

„The reproach of many centuries has of late been rolling away. An unprecedented impulse of benevolent zeal has been given to the whole Christian world. All is life, energy and action. By Bible Societies, and Missionary Societies, and Tract and School Societies, efforts are now making, the most extensive, the most prosperous, and the most promising, for enlightening and evangelizing the entire population of the globe.“⁷²

Die denominationelle Bindung der Mission war daher für die weitere Entwicklung der Missionsbewegung in den folgenden Jahrzehnten, aber auch für die Missionsarbeit in Übersee, besonders in Indien, ein entscheidender Faktor: Nicht nur die Rekrutierung der Missionarskandidaten, auch die Missionsarbeit, die in den älteren Missionsgebieten wie Südin-
dien ab den zwanziger Jahren neu organisiert wurde, orientierte sich nun an den jeweiligen konfessionellen Grenzen bzw. Konzepten. Das Erstar-

⁶⁹ Die anglikanischen Missionsgesellschaften gestalteten daher bei der Übernahme der Mission in Südinien, die während des 18. Jahrhunderts von deutschen Missionaren in der Tradition des lutherischen Pietismus aufgebaut worden war, die institutionelle Struktur und theologisch-kirchliche Ausrichtung der bestehenden Gemeinden rigoros nach dem Modell der anglikanischen Kirche um. Siehe dazu Kap. II.1. und II.2.

⁷⁰ Die „Wesleyan Methodist Missionary Society“ (WMMS) wurde 1818 als exekutives Organ der methodistischen Generalversammlung für die Mission in Übersee gegründet. Sie war daher keine freie Missionsgesellschaft, sondern unterstand der direkten Leitung durch die methodistische Generalversammlung. Zur WMMS vgl. Findlay und Holdsworth 1921–1924 und Manickam 1977.

⁷¹ Zu Wardlaw siehe unten, Kap. 1.1.3. (S.44 ff.)

⁷² Wardlaw 1818: 23.

ken der sogenannten *Dissenter* durch die Erweckungsbewegung, die zu einem Anwachsen freikirchlicher Gemeinden überall in Großbritannien führte, und die Debatte um das Verhältnis von Mission und Kirche führten zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer Neuformung der denominationalen Identitäten in Großbritannien. Nicht nur die Fixierung der Mission als Aufgabe der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften, auch die Gründung denominationeller Vereinigungen wie der „Congregationalist Union“ in Schottland im Jahre 1808, die vor allem dem Aufbau bzw. der weiteren Unterstützung der eigenen Gemeinden dienten, ließen die denominationellen Abgrenzungen zwischen den einzelnen Kirchen in Großbritannien immer stärker werden.⁷³

Für die Missionsgesellschaften bedeutete die politische Akzeptanz, aber auch die Konsolidierung der finanziellen und öffentlichen Unterstützung der Mission, dass sie damit beginnen konnten, ihre Tätigkeitsfelder aktiv zu vergrößern und zu erweitern. Insbesondere die zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts können daher als die entscheidenden Jahre für die Ausweitung der Missionsbewegung gelten: Die Zahl der Bewerber bei den Missionsgesellschaften vergrößerte sich stetig, und die Zahl der ausgesandten Missionare und neu eingerichteten Missionsstationen ebenso. In Südinien gingen die großen britischen Missionsgesellschaften LMS, CMS und SPG dazu über, Missionsdistrikte einzurichten und regionale Schwerpunkte zu setzen: So konzentrierte sich die LMS auf Travancore und Madras, während die SPG und CMS vor allem das Erbe der SPCK-Mission in Tanjore und Tirunelveli übernahmen.

1.3. Die Entstehung des evangelikalen Missionskonzeptes

Der im Kapitel zuvor dargestellte Konflikt um das Verhältnis von Kirche und Mission war auch ein Konflikt zwischen Staatskirchen und Freikirchen. Die Debatte über das Verhältnis von Kirche und Mission verlief in Schottland intensiver als in England und hat eine besondere Rolle für die Entstehung des modernen schottischen Kongregationalismus im frühen 19. Jahrhundert und die Debatte um die Mission in Indien gespielt. Da Caldwells religiöse Sozialisation im Kontext der Erweckungsbewegung unmittelbar im Zusammenhang steht mit den beiden wichtigsten Vertretern des schottischen Kongregationalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Greville Ewing und Ralph Wardlaw, sollen hier im Folgen-

⁷³ Vgl. dazu auch Stanley 1996, der betont, dass gerade die Ekklesiologie bzw. die „church principles“ das zentrale Thema der internen Debatten in der Missionsbewegung waren, auch im „Missionsfeld“ in Übersee. Caldwells späterer Wechsel von der LMS zur SPG ist auch vor diesem Hintergrund zu sehen. Vgl. dazu Kap. I.2.6. und Kap. II.1.

den die wesentlichen Entwicklungen der Missionsdebatte in Schottland skizziert werden.

Der Einfluss des Kongregationalismus auf die Missionsbewegung

Nachdem im 16. und 17. Jahrhundert bereits überall in Großbritannien kongregationalistische Gemeinden entstanden waren,⁷⁴ erlebte der Kongregationalismus ab Ende des 18. Jahrhunderts einen neuen Aufschwung durch die Erweckungsbewegung.⁷⁵ Es war also durchaus nichts Ungewöhnliches, dass Kirchenmitglieder aus den „Established Churches“ wie Caldwell unter dem Einfluss der Erweckungsbewegung in freikirchliche Gemeinden wechselten,⁷⁶ die dezidierter von der Erweckungsbewegung geprägt oder sogar unter diesem Einfluss gegründet worden waren. In Schottland waren die Brüder James Alexander Haldane (1768–1851) und Robert Haldane (1764–1842),⁷⁷ sowie Greville Ewing (1767–1841) die herausragenden Vertreter des neuen Kongregationalismus, der von Anfang an einen starken missionarischen Impuls besaß. Beeinflusst durch Berichte über Careys Arbeit in Serampore, entwarf Robert Haldane zunächst einen Plan für eine eigene Mission in Indien (Bengalen), zu der –

⁷⁴ Die Bildung freier kongregationalistischer Gemeinden in England und Schottland geht bereits auf die Auseinandersetzungen um die Durchführung der Reformation in England und Schottland zurück. Verschiedene Modelle der kirchlichen Verfassung (bischöflich, presbyterianisch, kongregationalistisch) konkurrierten in Form unterschiedlicher kirchlicher Parteien miteinander. Die bischöfliche Verfassung der Kirche, die eng verknüpft war mit dem Wunsch nach einheitlichen Staatskirchen in beiden Ländern, setzte sich jedoch durch. Eine weitgehende Autonomie der einzelnen Ortsgemeinden sowie des Einzelnen in der Wahl seiner kirchlichen Zugehörigkeit, wie sie ein Teil der sogenannten *Dissenter* forderte, war darin nicht vorgesehen. Infolge der Uniformitätsakte („Act of Uniformity“) von 1662, die alle Geistlichen aus der englischen und schottischen Staatskirche ausschloss, die nicht das Prayer Book und die bischöfliche Ordination akzeptierten, entstanden erste unabhängige („kongregationalistische“) Gemeinden, die auf dem Prinzip eines freiwilligen Zusammenschlusses ihrer Mitglieder durch einen gegenseitigen Vertrag basierten. Leitendes Prinzip war die Autonomie der einzelnen Gemeinden, z. B. bei der Wahl ihres Pfarrers und der Verwaltung der Sakramente, die auf der Vorstellung basierte, dass „...[d]urch die Kraft des Heiligen Geistes ... jeder einzelnen Gemeinde die Befähigung zur verantwortlichen Ordnung ihres Lebens und Gottesdienstes, frei von der Bevormundung durch irgendeine geistliche oder weltliche Autorität ...“ aneignete (Huxtable 1990: 452). Sehr häufig wurden Kongregationalisten daher synonym als „Independents“ bezeichnet. (Vgl. dazu auch Goodall 1973 und Piggott 1984: 162–163.) Die kongregationalistische Bewegung verzichtete daher auch auf die Verpflichtung ihrer Mitglieder auf übergreifende, verbindliche Lehraussagen, jedoch bildete die reformierte Theologie calvinistischer Prägung immer die Grundlage der kongregationalistischen Positionen.

⁷⁵ Zur Geschichte des Kongregationalismus in Schottland vgl. Escott 1960, in England vgl. Jones 1962.

⁷⁶ Siehe dazu ausführlicher in Kap. I.2.3.

⁷⁷ Zu den Haldanes vgl. auch Haldane 1853 und Escott 1960: 54 ff.

nach dem organisatorischen Vorbild der baptistischen Mission – neben ihm selbst auch David Bogue, der Mitbegründer der LMS, sowie Greville Ewing gehörten sollten. Dieser Plan scheiterte 1796 an der Ablehnung des Vorhabens durch die East India Company, die keine Präsenz von Missionären in Indien wünschte.⁷⁸ Obwohl letztlich nicht ausgeführt, war dieses Vorhaben die erste planvolle Missionsunternehmung durch kongregationalistische „Independents“ und von Bedeutung für die weitere Debatte um die Mission in Indien.⁷⁹ Nach dem Scheitern ihres Vorhabens wandten sich die Haldanes der Missionsarbeit im eigenen Land zu. Die Haldanes begannen ab 1797 mit einem eigenen, von der Church of Scotland nicht autorisierten Missionsprogramm, dessen Ziel es war, die Evangelisierung Schottlands mit Hilfe von Laienpredigern, der Einrichtung von Sonntagschulen sowie der Verteilung von religiösen Traktaten voranzubringen.⁸⁰ Zu diesem Zweck gründeten sie 1798 die „Society for Propagating the Gospel at Home“ (SPGH), die zu einer Vorform des neuen Kongregationalismus in Schottland wurde. Überall im Land entstanden selbstständige Gemeinden, die von der SPGH finanziell und personell unterstützt wurden. Wegen der Kritik der Haldanes an der schottischen Kirche kam es 1799 zum Bruch mit der neuen Bewegung, nachdem die Church of Scotland auf ihrer Generalsynode eine Erklärung, die sogenannte „Pastoral Admonition“, verabschiedete, die sich gegen die unautorisierte Mission der Haldanes richtete. Die Ablehnung der Haldane-Mission war auch bedingt durch die Furcht, dass sich mit der freien Verbreitung des erwecklichen Christentums auch die demokratischen Ideale der französischen Revolution in Schottland ausbreiten könnten. Daher sah die Generalsynode in der neuen Bewegung nicht nur eine unautorisierte freie Mission („strange and self-authorised teachers of religion“), sondern auch die Gefahr einer politisch-religiösen Destabilisierung des Landes:

.... While we are assaulted by false principles imported to us from abroad, there should of late have arisen among ourselves a set of men, whose proceedings threaten no small disorder to the country. ... The men who assume the character of Missionaries, declare that every Man has a right to preach the Gospel; and they are now traversing the whole country as Evangelists, without any authority, without giving any public pledge for the soundness of their Faith, or the correctness of their Morals, and without those advantages of regular education, and of preparatory knowledge, which, under every form of a Christian Church, ever since the

⁷⁸ Vgl. Haldanes Memorandum 1796 an die East India Company (Haldane 1796), in der Haldane erneut vehement die Zulassung seiner Bengal-Mission forderte. Haldane 1853: S. 94 ff. enthält einen ausführlichen Bericht über die Unternehmung. Vgl. auch Lovett 1899, Bd. 1: 54 ff. und Davidson 1990.

⁷⁹ Siehe dazu Kap. I.1.4.

⁸⁰ Vgl. die Statuten der SPGH, die im Appendix 2 (S. 6 ff.) von Haldane 1800 abgedruckt sind.

age of miraculous gifts, have been held as indispensably necessary for the useful and successful discharge of a Gospel Ministry.“⁸¹

Nachdem sowohl die Haldanes als auch Greville Ewing die Church of Scotland wegen der Streitigkeiten um die SPGH verließen, verselbständigte sich die neue Bewegung und gründete eigene Gemeinden (sog. „Tabernakel“) in den großen schottischen Städten, die zur Grundlage der Erneuerung des schottischen Kongregationalismus im 19. Jahrhundert wurden. Um die neuen Gemeinden mit geschulten Predigern zu versorgen, wurden eigene theologische Seminare gegründet. In Glasgow entstand ein Seminar, dem für kurze Zeit (1808–1809) Greville Ewing vorsaß, und das ein Vorläufer der „Glasgow Theological Academy“ war, an der die LMS in den folgenden Jahrzehnten einen großen Teil ihrer Missionarskandidaten ausbildete. Nachdem sich die Brüder Haldane jedoch ab 1808 theologisch immer mehr baptistischen Anschauungen zuwandten, kam es zum Bruch mit Greville Ewing und der kongregationalistischen Bewegung, in dessen Folge die Haldanes zum Baptismus übertraten, den sie in den folgenden Jahren theologisch ebenfalls entscheidend mitprägten, während Ewing zu einer der prägenden Persönlichkeiten des schottischen Kongregationalismus wurde.

Zivilisation oder Christentum?

Die Debatte um die Mission in der General Assembly 1796

Der Konflikt um die Unterstützung der „home mission“ der SPGH 1798–1799 ist nicht das einzige Beispiel, anhand dessen sich die Besonderheiten des britischen Missionsdiskurses zu Beginn des 19. Jahrhunderts veranschaulichen lassen. Auch die Debatte der Generalsynode der Church of Scotland 1796 verdeutlicht, welche theologischen Positionen die Anfänge der Missionsbewegung beherrschten und welche Rolle die evangelikale Adaption des aufgeklärten Religionsverständnisses darin spielte. Bereits wenige Jahre zuvor (1796) hatte die Generalsynode die Unterstützung freier Missionsgesellschaften⁸² durch die Sammlung einer Kollekte abgelehnt.⁸³ In der Debatte der Generalsynode, die nachträglich zu Berühmt-

⁸¹ [C. o. S.] 1799 Printed Acts Nr. 12. Vgl. den Bericht darüber in Haldane 1853: 234 ff., vgl. dazu auch Lovegrove 1990.

⁸² Parallel zur LMS in England hatte sich auch in Schottland eine Vielzahl von lokalen Missionsgesellschaften gegründet, von denen die „Glasgow Missionary Society“ (gegründet 1796) und die „Edinburgh Missionary Society“ (1796), später „Scottish Missionary Society“ genannt, sogar eigene Missionare entsandten. Diese kleineren Gesellschaften hielten sich jedoch nur wenige Jahre und wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Hilfsgesellschaften der LMS umgeformt. Zur Glasgow Missionary Society vgl. Erlank 2001.

⁸³ Vgl. [C. o. S.] 1796 Abridgment of the Actings and Proceedings, Session 8, 27. Mai 1796.

heit gelangte als dezidierte „Ablehnung der Mission“ durch die Church of Scotland, vertraten die *Evangelicals* und die von der philosophischen Tradition des schottischen Rationalismus geprägten *Moderates* nicht nur verschiedene Auffassungen über das Verhältnis von Kirche und Mission, sondern auch über die theologische Begründung der Mission.⁸⁴ Wie White gezeigt hat, lehnte die moderate Mehrheit der Generalsynode keineswegs die Mission als solche ab – die Notwendigkeit der Heidenmission wurde ohnehin 1796 nicht mehr grundsätzlich bestritten – sondern lediglich das evangelikale Missionskonzept, das von einer Priorität der Evangeliumsverkündigung vor Zivilisierung bzw. Bildung der „Heiden“ ausging.⁸⁵ Die Rezeption von Aufklärung und Rationalismus durch reformierte Theologen hatte zu einer Reformulierung der Lehre von der Providence und einem erneuerten Interesse an der natürlichen Religion geführt: „From the 1780s Scottish theology was subjected ... to a process of ‚redescription‘ in order to demonstrate its conformity to the standards of universal rationality. Calvinist theology emerged from this restructuring having gained a second fundamental criterion. To *revelation* it had added the dictates of *reason*. ... There was a renewed interest in natural religion, particularly in the rational structures assumed to be universally present in the religious perceptions of humanity. ... Christianity was understood to be a *superstructure* founded on a basis of natural religion.“⁸⁶ Die moderate Haltung in der Frage der Mission ging daher von der Idee aus, dass das Evangelium nur wirksam verbreitet werden könne, wenn – auf der Grundlage der durch Gott in der Schöpfung gegebenen universellen *ratio* des Menschen – die Verkündigung des Evangeliums einher gehe mit Zivilisation und Bildung, um zunächst durch Hebung des kulturellen und intellektuellen Status der „Heiden“ diese zur Annahme des Evangeliums zu befähigen. Der deterministische Charakter der calvinistischen Erwählungslehre wurde zwar nicht aufgegeben, aber abgemildert durch die Vorstellung eines allmählichen gesellschaftlichen und sozialen Fortschritts als Teil der allgemeinen *providentia dei* („general providence“), der vor allem durch Bildung und „Zivilisation“ zu erreichen war:

.... there is strict propriety in saying that the love of God to mankind, which appears in creation and providence, and by which God is good to all, has produced the manifestation and the death of Christ, although the benefits intended by that event for those who shall finally be saved are very much superior to the benefits which it may be the instrument of conveying to the whole human race. To a great part of the world the Gospel has communicated the most valuable knowledge: it has delivered many nations from gross superstition and idolatry; it has explained

⁸⁴ Eine Zusammenfassung der Debatte ist wiedergegeben in Grant 1796: Appendix.

⁸⁵ Vgl. White 1976.

⁸⁶ Maxwell 2001: 126 (kursiv im Original). Zu den zeitgenössischen philosophischen und theologischen Hintergründen vgl. auch Voges 1985.

the duties of men more clearly than any other method of instruction; it furnishes restraints upon vice and incentives to virtuous exertions that are unknown to civil legislation; and by all these methods it contributes to the prosperity of society, and to the welfare of the individual.⁸⁷

Nach Hill erforderte die Definition von „Glaube“ als primär rationalem Akt ein ausreichendes Wissen über die Geschichte und die Inhalte der christlichen Religion, ein Argument, das sich vor allem gegen das erweckliche Verständnis des „Glaubens“ als eines emotionalen, subjektiven Aktes der Bekehrung richtete:

„... [F]aith which is produced by the action of God upon the soul is not a sudden impulse, a solitary act, a transient emotion, but a habit or permanent state of mind, proceeding upon many previous acts, and embracing many kindred dispositions. ... [I]t supposes previous knowledge – a knowledge of the facts which constitute the history of our religion, of the arguments which constitute the evidence of it, of the doctrines and precepts which constitute the substance of it. ... Hence we condemn ... that contempt of knowledge, and that entire dependence upon emotions, which are the characters of fanaticism.“⁸⁸

Für die moderate Position im Missionsdiskurs war entscheidend, so Ian Maxwell, dass die theologische Apologetik, die sich gegen den philosophischen Rationalismus richtete, und doch zutiefst von diesem beeinflusst war, auf die Missionsfrage übertragen wurde: „[The] aspect of practical reason legitimated the use of rational argument in attempting to convince the unbeliever of the truth of Christian faith. The implications resulting from this were considerable. If rational argument was to be the main form of communication of the gospel, the field of prospective missions should be narrowed accordingly to those cultures whose educated elites could more readily grasp the use of reasoned discourse.“⁸⁹

Auch die evangelikalen Anhänger der Mission bestritten keineswegs den Stellenwert der natürlichen Religion für die Bekehrungsfähigkeit der „Heiden“, setzten jedoch auf ein völlig anderes Religionskonzept, das der „personal religion“ des Einzelnen Vorrang vor allen anderen Formen bzw. Einflüssen christlicher Religion in der Gesellschaft einräumte. Die Präferenz von individueller Religion maß der Bekehrung einen großen Stellenwert bei, ebenso wie der Annahme von Rechtfertigung und Erlösung durch das stellvertretende Opfer Christi am Kreuz. Die Mission war nach dem apostolischen Schema konzipiert als Predigt vor den Heiden, der die unmittelbare Bekehrung zu folgen hatte. „Christ and him cruci-

⁸⁷ Hill und Hill 1861: 84–85. George Hill (1750–1819), Theologie-Professor in St. Andrews, war einer der Wortführer der *Moderates* in der General Assembly der Church of Scotland.

⁸⁸ Hill und Hill 1861: 131.

⁸⁹ Maxwell 2001: 128.

fied“ sowie die Texte zur Heidenmission aus der Apostelgeschichte waren daher die beliebtesten Predigtthemen evangelikaler Prediger in der Missionsbewegung. Das eigentliche theologische Problem der evangelikalen Erweckungsbewegung war jedoch, die Positionen der calvinistischen Erwählungslehre mit einer theologischen Begründung der Mission in Einklang zu bringen. Die *Evangelicals* setzten die calvinistische Erwählungslehre – im Unterschied zu den Arminianern – nicht durch eine allzu weite Auslegung außer Kraft, sondern spitzten den Determinismus gerade stärker auf den individuellen Aspekt der *providentia dei* zu; eine Position, die mit dem Stichwort „particular providence“ bezeichnet wurde. In ihren Augen konnte die allgemeine Providenz zwar nicht bestritten werden, wurde aber als „too mechanical“ kritisiert, während Providenz als „not general only, but particular“ angesehen wurde.⁹⁰ Daher stellte Claudio Buchanan fest, „spiritual light [was not given to a] nation or community of men by any system of education, but to individuals.“⁹¹ Nach White war der universale Anspruch der evangelikalen Missionstheologie daher gerade eine Folge der soteriologischen Partikularität: „If [this] doctrine of ‚particularity‘ was a feature of British Evangelicalism, it was a natural consequence that *Evangelicals* should reject the idea of an entire people being equally endued with grace. But having rejected general benevolence for the British people, *Evangelicals* could reject it for other peoples, and extend their particularity to foreign parts. This they did.“⁹² Ein Teil der *Evangelicals* leitete aus der Orientierung am apostolischen Missionsparadigma die direkte Wirksamkeit der Missionspredigt ab. Die Bekehrung zum Christentum wurde daher als Voraussetzung für Zivilisation und Bildung verstanden. Dieses Modell – das indirekt sehr wohl von dem Bewusstsein der kulturellen Überlegenheit der westlichen Zivilisation als einem Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion ausging – hatte wesentlichen Einfluss auf die Entscheidung, die Südsee als erstes Missions-Gebiet der LMS zu avisieren, ausgeübt.⁹³ Thomas Haweis, Initiator der Südsee-Mission der LMS, hielt 1795 in seinem „*Memoir on the most eligible part to begin a Mission, and the most probable means of accomplishing it*“ fest, dass nicht das Klima oder unkooperative Regierungen die größten Hindernisse für die Mission seien, sondern „established prejudices of false religion“ wie etwa in Indien:

⁹⁰ Wardlaw 1812: 16.

⁹¹ Zitiert in White 1976: 112. Claudio Buchanan (1766–1815) war Kaplan der East India Company in Madras und einer der einflussreichsten Hauptvertreter der anglikanischen *Evangelicals* in der Debatte um die Indien-Mission 1813. Zu Buchanan vgl. Davidson 1990.

⁹² White 1976: 112.

⁹³ Siehe oben, S. 30. Zur Südsee-Mission vgl. auch Gunson 1978.

„What are the great difficulties to a mission among the Heathens? ... 3. Established prejudices in false religion. ... Where civilization has long obtained, – where false religions are deeply rooted – formed into casts – and plead immemorial antiquity – these present a wall of brass around people. Such is particularly the case among Hindoos.“⁹⁴

Daher, so fährt Haweis fort, hätten die Missionare dort nichts Gutes zu erwarten. Dem gegenüber heißt es über Tahiti:

„In the uncivilized state in which inhabitants of Otaheite [i. e. Tahiti – U. S.] and the neighbouring islands live, our superiority in knowledge, and what they will at first be more struck with, in the mechanic arts, we bring; these, will gain us probably such respect, that without receiving a sacrifice, as to the Eatoa, such as was offered to Cook, we shall enjoy sufficient importance with the highest as well as the lowest of that people, and ... we have more to apprehend from being caressed and exalted, than from being insulted and oppressed.“⁹⁵

Es war genau diese Position, die *Moderates* wie George Hamilton grundsätzlich ablehnten. In der Debatte der General Assembly 1796 wandten sich die *Moderates* zwar nicht grundsätzlich gegen die theologische Sinnhaftigkeit der Mission, waren aber der Auffassung, dass das die Verbreitung des Christentums als Offenbarungsreligion auf „Zivilisation“ aufbaue:

„To spread abroad the knowledge of the Gospel among barbarian and heathen nations seems to me highly preposterous, in as far as it anticipates, nay, as it even reverses the order of nature. Men must be polished and refined in their manners before they can be properly enlightened in religious truths. Philosophy and learning must in the nature of things take precedence.“⁹⁶

Sofern moderate Calvinisten dem Gedanken der Mission also überhaupt etwas abgewinnen konnten, dann nur in jenen Ländern, in denen schon ein Mindestmaß an Zivilisation bzw. Religion vorhanden war. Wie Hamilton forderte, sollten Missionare nur dorthin gehen, wo es möglich war „to find the people whose state of society is by nature fitted for its [Christianity's] reception, or fitted to render it the blessing for which it was intended.“⁹⁷ Die Missionsunternehmungen von Missionsgesellschaften wie der LMS, die ihre Missionare im selben Jahr (1796) vor allem deshalb nach Tahiti entsandt hatte, weil man hoffte, die Einheimischen dort seien nicht wie in Indien durch „falsche“ Religion bzw. Kultur be-

⁹⁴ [LMS] 1795: 163, 165.

⁹⁵ [LMS] 1795: 170. Haweis detaillierte Argumentation gibt einen guten Einblick in die Rezeption der britischen Erfahrungen in Übersee und orientalistischer Theorien am Ende des 18. Jahrhunderts durch die frühe Missionsbewegung.

⁹⁶ Grant 1796: Appendix, S. 73 (zitiert nach White 1976: 119).

⁹⁷ Hamilton, zitiert nach White 1976: 119.

reits verdorben (Haweis), waren daher in den Augen der rationalistischer Calvinisten von vornherein abzulehnen.

Die moderate Mehrheit der Synode konnte sich daher letztendlich nicht dazu entschließen, die freien Missionsgesellschaften offiziell zu unterstützen. Infolgedessen blieb die Missionsbewegung in Schottland noch über zwei Jahrzehnte ohne Unterstützung durch die presbyterianische Staatskirche. Evangelikal orientierte Mitglieder der Church of Scotland unterstützten daher zunächst die LMS. Erst 1824, als der Verdacht politischer Subversion nicht länger auf der Missionsbewegung lastete, und auch die Gegensätze zwischen *Evangelicals* und *Moderates* in der Church of Scotland abnahmen, wurde auf Initiative von John Inglis, dem Führer des evangelikalen Flügels in der Church of Scotland, der Plan einer kircheneigenen Mission von der General Assembly gebilligt. Als erster Missionar wurde 1829 Alexander Duff (1806–1878) nach Indien ausgesandt, beauftragt mit dem Aufbau einer Mission, die auf Bildung als *praeparatio evangelica* setzte und damit die Gegensätze zwischen der rationalistischen Präferenz der Zivilisation und der evangelikalen Präferenz der Evangeliumsverkündigung in der Missionsdebatte aufhob. Mit seinem Konzept einer „Bildungsmission“, die sich besonders an höherkastige Hindus richtete, übte Duff einen nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung der Debatte über die Mission in Indien ab den 1830er Jahren aus.⁹⁸

Greville Ewing als Propagator der freikirchlichen Mission in Indien

Nach dem Ausscheiden der Haldanes wurden Greville Ewing (1767–1841)⁹⁹ und Ralph Wardlaw (1779–1853),¹⁰⁰ zu denen Caldwell in seiner Glasgower Zeit engeren Kontakt hatte,¹⁰¹ zu den wichtigsten Vertretern des schottischen Kongregationalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ewing war zunächst in Edinburgh Pastor im Dienst der Church of Scotland gewesen und gewann unter den Anhängern der Erweckungsbewegung schnell an Einfluss als Propagandist der Mission, sowohl in Schottland als auch unter den „Heiden“ in Übersee.¹⁰² Bereits seit 1796 arbeitete er für die geplante Indien-Mission eng mit den Brüdern Haldane zusammen und war Herausgeber des „Missionary Magazine“ (1796–1813), Schottlands erster Missionszeitschrift. Im selben Jahr

⁹⁸ Zu Duff vgl. Laird 1972 und Laird 1994. Zum Einfluss Duffs auf Robert Caldwell vgl. Kap. I.2.4. (S. 44) und S. 83.

⁹⁹ Zu Ewing vgl. Matheson 1843 und Stewart 1993. Zu den Veröffentlichungen Ewings vgl. den Artikel im *Congregational Magazine* vol. 8 (1825): 1–4.

¹⁰⁰ Zu Wardlaw vgl. Alexander 1856 und Hyslop 1947.

¹⁰¹ Siehe dazu Kap. I.2.3.

¹⁰² Vgl. Ewing 1799.

wurde er erster Sekretär der Edinburgh Missionary Society und amtierte gleichzeitig mehrere Jahre als Direktor der LMS.¹⁰³ Ewings besonderes Interesse galt der Mission in Westafrika (Sierra Leone) und Indien. Im „Missionary Magazine“ berichtete Ewing nicht nur fortlaufend über die geplante Indien-Mission der Haldanes, sondern machte auch die Korrespondenz mit William Carey in Serampore und Berichte deutscher Missionare der SPCK in Südindien wie z. B. Friedrich Christian Schwartz erstmals einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich.¹⁰⁴ Im Jahre 1799 trat er infolge der Streitigkeiten über die SPGH-Mission aus der Church of Scotland aus.¹⁰⁵ Nach dem Bruch mit den Haldanes gründete er eine eigene Gemeinde in Glasgow sowie zusammen mit Ralph Wardlaw die „Glasgow Theological Academy“ (1811), an der auch Caldwell später studierte. Dieses Seminar prägte nicht nur die erste Generation von congregationalistischen Theologen in Schottland, sondern war auch nach dem LMS-Seminar in Gosport die wichtigste Ausbildungsstätte der LMS für angehende Missionare, an der auch Robert Caldwell ab 1834 ausgebildet wurde.¹⁰⁶ Wie Brian Stanley betont hat, speist sich die Bedeutung der „Glasgow Theological Academy“ vor allem daraus, dass Ewing und Wardlaw einen eigenständigen Beitrag zur „Scottish school of mission theory“ lieferten. Beide vertraten zwar dezidiert evangelikalere Positionen als z. B. Alexander Duff und Thomas Chalmers, die einflussreichsten Missionstheologen der Church of Scotland in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, jedoch waren sie ebenfalls vom Erbe des schottischen Rationalismus beeinflusst. So bestand nach Brian Stanley Wardlaws Bedeutung vor allem darin, dass er „... one of the most influential writers persuading nineteenth century evangelicals of the harmony between inductive empirical science and biblical revelation“ war.¹⁰⁷

Auch Ewing, dem Caldwell eine herausragende biblische Gelehrsamkeit bescheinigte,¹⁰⁸ war ein überzeugter freikirchlicher „Evangelical“,

¹⁰³ Auch 1834, dem Jahr, in dem sich Caldwell „offiziell“ bei der LMS bewarb, befindet sich Ewings Name auf der Liste der Direktoren (vgl. *LMS Report* 1834: xiv).

¹⁰⁴ Briefe von Schwartz aus dem Jahre 1794 sind z. B. abgedruckt in: *Missionary Magazine* vol. 2, Nr. 1 (Januar 1797): 9–16. Ewing vermerkte dazu: „... [W]e subjoin an extract from the Report of the Society in London for Promoting Christian Knowledge, for the year 1795, which will show how useful Missions have been on the Malabar coast, and how ill-founded those prejudices are which some have entertained against similar attempts in Bengal.“ (S. 9). Die abgedruckten Briefe von Schwartz enthalten vor allem eine Apologie Schwartz' gegen die Kritik lokaler Kolonialbeamter an der christlichen Mission. Zu Schwartz siehe auch Kap. II.1. (S. 108 f.).

¹⁰⁵ Vgl. [C. o. S.] 1799, *Abridgment of Actings and Proceedings*, Session 6, 29. Mai 1799.

¹⁰⁶ Siehe dazu unten, Kap. I.2.4.

¹⁰⁷ Stanley 2001: 19.

¹⁰⁸ Wyatt 1894: 5.

hatte aber – bedingt durch seine Ausbildung als Pfarrer der Church of Scotland – die rationalistische Theologie der *Moderates* während seines Theologie-Studiums an der Edinburgh University kennengelernt.¹⁰⁹ Ewing, der zur ersten Generation der Missionsbewegung in den 1790ern gehörte, war ein entschiedener Befürworter der freien Missionsgesellschaften und sparte nicht mit Kritik an dem älteren staatskirchlichen Missionsmodell.¹¹⁰ Jedoch stand Ewing in der Debatte um Mission und Zivilisation durchaus den rationalistischen Argumenten der *Moderates* näher, als den radikaleren *Evangelicals*:

„Although Christianity is plainly calculated to be an universal religion, yet few will deny, that some states of society are more favourable than others for the introduction of the Gospel; and therefore care should be taken, in choosing the countries where our attempts are made. Bengal, for instance, where, besides the immense number of people, there is a considerable degree of civilization; many principles received which are held by Christians; a decrease at present of the attachment to the old systems of idolatry; one language extensively spoken, the prospect of safety and protection for missionaries“¹¹¹

Wie Bogue forderte auch Ewing, dass Bengalen zum erklärten Ziel der evangelikalen Missionsbewegung werden solle: Bengalen sei der am besten geeignete Ausgangspunkt für die Missionierung ganz Indiens. Dessen Vorteile sah Ewing in „its populousness, its civilization, its attainments in science, many common principles of religion, the decay of attachment to old systems, and the safety and quiet of the Missionaries.“¹¹² Ewings Kritik der Idee einer Südsee-Mission macht auch deutlich, dass besonders unter den moderaten Evangelikalen die Verbindung von Kolonialismus und Mission als strategischer Vorteil für die Mission angesehen wurde:

¹⁰⁹ Vgl. dazu Hilton 1988.

¹¹⁰ „A similar spirit hath too long prevailed in the church of Christ. Many of the societies which exist in it, have acted, as if a distinction between them, like that of Jews and Gentile, had been established by Divine Authority. They have almost wholly confined their views to their own aggrandizement. It has been their great ambition to gain the exclusive countenance of the rulers of the countries where their strength lay. ... [T]hey have left themselves little either of time, inclination, or ability, to do any thing [sic] for the good of their Heathen brethren. Very happily a different disposition begins to manifest itself. Christians ... leave it not, as formerly, to the exclusive care of a few societies, however respectable, but are everywhere associating publicly for the purpose of producing general interest, mutual confidence, combined endeavour, and extensive operation. ... The distant heathens equally need, and ... are equally warranted with ourselves to believe the gospel. If there be no difference between the Jew and the Greek, far less is there any between one nation of Gentiles and another.“ (Ewing 1797a: 13 ff.).

¹¹¹ Ewing 1797a: 39–40.

¹¹² Ewing 1797b: 8.

„While piety sends Missions to tribes and regions detached from the rest of mankind [i. e. die Südsee – U. S.], and utterly unconnected with them by social intercourse, it is but justice to say, ‘Your design is laudable, and you may do much; one soul is of infinite value.’ But we assign the prize for the highest portion of wisdom to them who select a country which forms a noble and promising field of itself, and which, besides, presents the prospect of diffusing the Gospel among populous, extensive, and civilized nations which surround it. If, in addition to these, there be some connection by political bonds, and commercial relations, to mark out that place as the theatre of benevolent exertions, it possesses every quality that we can either expect or desire. A union of all these, with respect to Great Britain, will be found in Bengal, and should recommend it as a field for Missions.“¹¹³

Es erscheint bemerkenswert, dass Ewing sogar den britischen Orientalisten William Jones (1746–1794) anführt, um seinen positiven Verweis auf die gesellschaftlichen und religiösen Voraussetzungen Bengalens zu untermauern, standen sich doch Missionsbewegung und die sogenannten Orientalisten¹¹⁴ eher distanziert gegenüber, weil letztere die aktive Missionierung Indiens ablehnten. Ewings Verweis legt jedoch nahe, dass gerade moderate *Evangelicals*, die eine Mission in Indien favorisierten, nicht nur die Schriften von William Ward und Charles Grant,¹¹⁵ sondern auch das wachsende orientalistische Wissen über Indien zur Kenntnis genommen hatten.

Ewings Interesse an einer Mission in Indien zeigt auch, wie stark die Debatten innerhalb der Missionsbewegung verbunden waren mit dem politischen Problem der Öffnung Indiens für die christliche Mission. Auf dieses Thema soll nun im folgenden Kapitel näher eingegangen werden.

1.4. Die Rolle Indiens in der britischen Missionsbewegung

Ewings Plädoyer für Bengalen hatte seinen politischen Referenzpunkt in der britischen Kolonialpolitik in Indien. In den Jahren zwischen 1757 und 1818 gelangte die East India Company zu fast unbeschränkter Territorialherrschaft in Indien, in deren Folge sich das Verhältnis zwischen Großbritannien und Indien, d. h. den indischen Territorien der East India Company, von einem primär kommerziellen in ein politisches verwandelte.¹¹⁶ Bengalens war das politische, wirtschaftliche und administrative

¹¹³ Ewing 1797b: 5–6.

¹¹⁴ Siehe dazu Kap. I.1.4.

¹¹⁵ Siehe dazu Kap. I.2.5. (S. 97 ff.).

¹¹⁶ Zu den geschichtlichen Hintergründen der britischen Kolonialherrschaft in Indien im 19. Jahrhundert vgl. Metcalf und Metcalf 2006: 29 ff. und Bayly 1988. Die hier angegebenen Daten markieren den Zeitraum zwischen der Schlacht von Plassey (1757) und dem Ende der Marathen-Herrschaft 1818.

Zentrum der britischen Kolonialherrschaft und bildete seit der Einrichtung der Bengal Presidency 1765 den größten zusammenhängenden Territorialbesitz der East India Company in Indien.¹¹⁷ Parallel zur territorialen Erweiterung der britischen Herrschaft in Indien begann in Großbritannien eine Debatte über die Frage nach der politischen Strategie und den Instrumenten der Kolonialherrschaft in Indien. Die neue Rolle als Kolonialmacht in Indien bedeutete auch einen Bedarf an „kolonialem Wissen“ über Indien, seine Geschichte, Kultur und Religion, was den Aufschwung orientalistischer Wissenschaften enorm beförderte. Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert stand die politische Linie der East India Company vor allem unter dem Einfluss der sogenannten „Orientalisten“.¹¹⁸ Diese Bezeichnung bezog sich auf eine Gruppe von Wissenschaftlern und Kolonialbeamten und die von ihnen vertretene Forderung, die britische Kolonialregierung müsse Indien auf der Grundlage der hinduistischen bzw. muslimischen Gesetzestexte regieren und die indische Kultur respektieren. Dies regte die intensive Beschäftigung mit den asiatischen Sprachen und die Übersetzung wichtiger Texte durch britische Gelehrte im Dienste der East India Company wie William Jones (1746–1794) und Charles Wilkins (1750–1833) an.¹¹⁹ Jedoch gewann die Forderung der sogenannten „Anglizisten“ nach einer Reformpolitik in Indien, die das Land durch die Implementierung westlicher Kultur nach dem Vorbild Großbritanniens modernisieren wollten, zu Beginn des 19. Jahrhunderts immer stärker an Gewicht.¹²⁰ In den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts setzte sich schließlich beginnend mit der Amtszeit von Generalgouverneur William Bentinck (1774–1839)¹²¹ die Reformpolitik und damit die anglizistische Position durch, die z. B. die Einführung westlicher Bildung in den Colleges der East India Company, an denen die einheimischen Eliten für die Arbeit in der Kolonialverwaltung ausgebildet

¹¹⁷ Im Jahre 1756 übernahm die East India Company die Rolle des *diwani* (Steuereinzieher) in Bengalen und wurde damit de facto zum politischen Herrscher in Bengalen. Zur besonderen Rolle Bengalens vgl. Marshall 1987 und Mann 2000.

¹¹⁸ Zur Politik der East India Company um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vgl. Carson 1988 und Zastoupil 1994 sowie die älteren Studien von Embree 1962, Kopf 1969 und Stokes 1959.

¹¹⁹ Vgl. zur Entstehung der orientalistischen Wissenschaften im Rahmen der britischen Kolonialherrschaft in Indien die ältere Studie von Kopf 1969 sowie die neueren Studien von Trautmann 2006a und in dem Sammelband von Breckenridge 1994. Zur missionarischen Wahrnehmung des Hinduismus siehe unten, Kap. I.2.5. (S. 97 ff.).

¹²⁰ Vgl. dazu Zastoupil 1999: 1 ff. und Carson 1999.

¹²¹ Lord William Henry Cavendish-Bentinck, bekannt als Lord William Bentinck (1774–1839), war von 1828–1835 Generalgouverneur von Indien. Zu den zahlreichen Reformmaßnahmen, die unter seiner Regierung durchgesetzt wurden, gehörte die Einführung der englischen Sprache im Bildungswesen der East India Company sowie die umstrittene Abschaffung der Witwenverbrennung (*sati*). Zur Politik Bentincks vgl. Pearce 1961: 153 ff.

wurden, vorsah. Wie stark diese Reformpolitik an das politische Ziel der Beherrschbarkeit Indiens geknüpft war, wird in Thomas Babington Macaulays (1800–1859) „Minute on Indian Education“ von 1835 deutlich, einem der einflussreichsten Vertreter der anglo-amerikanischen Reformpolitik:

„All parties seem to be agreed to one point, that the dialects commonly spoken among the natives of this part of India contain neither literary nor scientific information, and are, moreover, so poor and rude that, until they are enriched from some other quarter, it will not be easy to translate any valuable work into them. ... We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern; a class of persons, Indian in blood and colour, but English in taste, in opinions, in morals, and in intellect. To that class we may leave it to refine the vernacular dialects of the country, to enrich those dialects with terms of science borrowed from the Western nomenclature, and to render them by degrees fit vehicles for conveying knowledge to the great mass of population.“¹²²

Macaulays Rede veranschaulicht den starken Wandel der Wahrnehmung Indiens in der britischen Politik und Öffentlichkeit, der sich zwischen 1793 und 1835 vollzogen hatte. Dieser Wandel war auch durch den Einfluss der britischen Missionsbewegung auf die öffentliche Debatte über die Indien-Politik und die Öffnung Indiens für die Mission mit hervorgerufen worden.

Die Öffnung Indiens für die Missionsgesellschaften vollzog sich in zwei Schritten, verbunden mit der Erneuerung der Charta der East India Company durch die britische Regierung 1813 und 1833. Britischen Missionsgesellschaften war bis zu diesem Zeitpunkt eine offensive Missionsarbeit in den indischen Territorien der East India Company nicht erlaubt, auch wenn zum Beispiel in Südirland ein Übergreifen der Aktivitäten der Dänisch-Englischen (SPCK) Mission auf das Gebiet der East India Company geduldet wurde. Diese Duldung beruhte auf der Tatsache, dass es sich hierbei um eine von der – dem politischen und kirchlichen Establishment nahestehenden – SPCK autorisierte Missionsunternehmung handelte, und diese einen relativ geringen Einfluss auf den lokalen religiösen Kontext in Südirland hatte. Dennoch gab es, wie Carson gezeigt hat, zumindest bis 1813 keine einheitliche Politik der East India Company gegenüber den Missionaren.¹²³ Während die deutschen Missionare im Dienst der SPCK sogar von den Direktoren der East India Company unterstützt wurden, indem ihnen eine freie Überfahrt, freier Postverkehr und eine Aufenthaltserlaubnis garantiert wurde, gab es in der Duldung der freikirchlichen Missionare bis zur endgültigen Regelung der Missionsfrage durch die beiden Parlamentsdebatten 1813 und 1833 keine einheitli-

¹²² Sharp und Richey 1920: 109, 116.

¹²³ Vgl. Carson 1988: 107 ff.

che Linie: Einerseits wurde den Missionaren durch die East India Company offiziell keine Einreiseerlaubnis erteilt. Andererseits wurden illegal eingereiste Missionare, wie z. B. jene der LMS, in Südindien auf lokaler Regierungsebene geduldet, sofern sie auf ein die örtliche Bevölkerung polarisierendes Auftreten verzichteten und kirchliche Dienste für die europäische Kolonialbevölkerung versahen.¹²⁴

Die evangelikale Bewegung hatte zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter William Wilberforce (1759–1833) auch politisch an Einfluss gewonnen und z. B. 1807 einen erheblichen Anteil an der Durchsetzung des Sklaven-Verbotes in den britischen Kolonien gehabt. Ab 1812 richtete sich die politische Aufmerksamkeit der Evangelikalen verstärkt darauf, von der britischen Regierung eine Zulassung der aktiven Missionsarbeit in Indien zu erwirken. Zu diesem Zweck begannen die *Evangelicals* im Zusammenwirken mit den Missionsgesellschaften eine große öffentliche Kampagne, die mit einer Vielzahl an Petitionen an das britische Parlament den politischen Druck auf die East India Company zu erhöhen suchte.¹²⁵ Die Debatte um die Ausrichtung der Indien-Politik vermischt sich auch mit dem Kampf um die politische Anerkennung der Missionsbewegung und der freikirchlichen Gemeinschaften in Großbritannien. Die periodische Erneuerung der Freibriefe (Charta) der britischen East India Company durch das Parlament in den Jahren 1793, 1813 und 1833 bildete eine willkommene öffentliche Bühne für die Durchsetzung der politischen Ziele der Missionsbewegung, die zwar vordergründig die Frage nach einer Zulassung von Missionaren in Indien durch die East India Company betrafen, hintergründig aber auch die Durchsetzung der Religionsfreiheit und Akzeptanz der *Dissenter* in politischer Hinsicht zum Ziel hatten. Damit verbunden war auch die zentrale Frage nach dem Verhältnis von Religion, in Form der erweckungstheologisch beeinflussten christlichen Individualreligiosität, und des staatskirchlich verfassten Christentums in Großbritannien. Die Missions-Debatte war daher verknüpft mit anderen politischen Kampagnen der *Dissenter*, z. B. für eine Abschaffung des „Test Act“ und des „Corporation Act“, sowie den Protesten gegen Versuche der Regierung im Jahre 1811, die Aktivitäten freikirchlicher Geistlicher einzuschränken,¹²⁶ sodass sich z. B. auch die politischen Interessenvereinigungen der *Dissenter*, z. B. die „Protestant Dissenting Deputies“ und die „Protestant Society for the Protection of Religious Liberty“ darin engagierten. Die Frage, welche Rolle das Christentum in Indien bzw. christliche Anschauungen in der britischen Kolonialpolitik spielen sollte, war jedoch auf beiden Seiten nicht frei von Widersprüchen. So reklamier-

¹²⁴ Siehe dazu S. 30 ff.

¹²⁵ Zur politischen Kampagne der *Evangelicals* vgl. auch Davidson 1990.

¹²⁶ Vgl. dazu Rutz 2001.

ten sowohl die Befürworter als auch die Gegner einer Indien-Mission mit aufklärerisch-rationalem Duktus für sich, das Recht auf Religionsfreiheit und individuelles „Glück“ aller Staatsbürger als das eigentliche Anliegen zu vertreten:

„[I]t would not only be impolitic but highly immoral to suppose that Providence has admitted of the establishment of British power over the finest provinces of India, with any other view than of its being conducive, to the happiness of the people, as well as to our national advantage.“¹²⁷

Dem hielt eine Petition der „Protestant Dissenting Deputies“ 1813 entgegen:

„[T]he petitioners, firmly believing in the truth and divine authority of the Christian revelation, are also deeply impressed with a full conviction of its proportionate efficacy, to establish, on the most solid foundations, the fabric of social order, and all the highest and best interests of mankind; and they venture to suggest it, as their opinion, that, *to represent a system of idolatry and superstitions as equally tending to produce moral virtue and human happiness, is no less contrary to the dictates of sound reason and philosophy than irreconcilable with the first principles on which our faith is built*: and that, entertaining a directly opposite sentiment, the petitioners are anxiously desirous that the light and blessings of Christianity should be gradually diffused over the immense empire of Great Britain in the East, which, instead of being thereby endangered, would, as they believe, on the ground of fact and experience, derive additional strength and stability from the spread of the Christian religion.“¹²⁸

Auch wenn sich innerhalb der East India Company zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Reformposition durchgesetzt hatte, standen ihre Mitglieder der Öffnung Indiens für die Mission überwiegend skeptisch gegenüber, hatte man sich doch bisher in dem Verhältnis zu den zahlreichen religiösen Gemeinschaften in Indien auf die Grundsätze „toleration“ und „non-interference“ berufen und nicht in deren Belange eingegriffen bzw. wie im Falle der Tempelsteuer in Orissa¹²⁹ die koloniale Administration zur Verwaltung hinduistischer Tempel eingesetzt. Weiterhin sah die East India Company die Missionierung als Gefahr für die politische Stabilität und Akzeptanz des Kolonialregimes durch die indische Bevölkerung, insbesondere nach dem Aufstand von Vellore 1806, als dessen Auslöser auch Gerüchte über eine von der Regierung beabsichtigte Missionierung

¹²⁷ Richard Wellesley (1760–1842), 1798–1805 Generalgouverneur von Indien, zitiert in Carson 2001: 46. Wellesley vertrat die Politik des „non-interference“ und unterstützte z. B. die Tempelsteuer-Politik in Orissa. Siehe dazu die folgenden Ausführungen.

¹²⁸ „Protestant Dissenters“ Petition for Promulgating the Christian Religion“ (9. April 1813), abgedruckt in: Hansard 1803–1820 vol. 25 (1813), Sp. 1764–1765 (kursiv im Original).

¹²⁹ Vgl. Ingham 1952.

Indiens galten.¹³⁰ Wie Penelope Carson betont, überschnitten sich in der Indien-Frage die politischen und religiösen Interessen der East India Company, des kirchlichen Establishments und der freikirchlichen Missionsbewegung auf komplexe Weise:

„The question of what precisely the role of Christianity should be in India raised many ambiguities. Much of the argument hinged in differing interpretations of the words ‚toleration‘ and ‚neutrality.‘ Are religious neutrality and toleration the same thing? The Company argued that indeed they were, whereas many in the missionary lobby professed to uphold toleration but abhor neutrality. Did toleration for one group mean intolerance or even persecution for another? ... A related question at issue was whether there should be an established church in India. The logic of the Enlightenment implied the separation of religion from the state. Similarly, the logic of Evangelism, with its strongly individualistic understanding of Christian conversion, might be thought to be antithetical to the principle of an established church. Anglican evangelicals were, however, as strong supporters of an ecclesiastical establishment in India as they were in England; they accordingly believed that missionary activity in British India should be subject to the control of the Anglican authorities. Evangelical Dissenters, however, wanted official toleration for their own brand of Christianity and were determined not to be controlled by the Church of England. ... In this way the campaign to ‚open‘ British India to missions became part of the wider campaign by Dissenters, both evangelical and non-evangelical, to obtain religious toleration.“¹³¹

Die Einfügung des sogenannten „pious clause“ in die erneuerte Charta der East India Company 1813 durch das britische Parlament war zunächst ein begrenzter Erfolg für die Anhänger der evangelikalen Missionsbewegung. Der Text war dabei zurückhaltend formuliert, was die direkte Erwähnung einer christlichen Missionsarbeit anging:

„And whereas it is the Duty of the Country to promote the interests and happiness of the native inhabitants of the British dominions in India, and such measures ought to be adopted as may tend to the introduction among them of useful knowledge, and of religious and moral improvement, and in furtherance of the above objects, sufficient facilities ought to be afforded by law to persons desirous of going to and remaining in India, for the purpose of accomplishing those benevolent designs so long as the authority of the local governments respecting the intercourse of Europeans with the interior of the country be preserved, and the principles of the British government on which the natives of India have hitherto relied for the free exercise of their religion be inviolably maintained. ...“¹³²

¹³⁰ Zum Vellore-Aufstand (1806–1807) vgl. Mitra 1974 und Carson 1988: 117 ff.

¹³¹ Carson 2001: 48–49. Zur Frage nach der Einführung der anglikanischen Kirche in Indien und der Rolle der SPG siehe oben, S. 23 ff.

¹³² Zitiert nach Carson 1988: 411. Der Text geht zurück auf einen Entwurf von William Wilberforce aus dem Jahre 1793, der damals jedoch keine politische Mehrheit fand.

Die Klausel gestattete zwar nach wie vor nicht, in großem Maßstab Missionsarbeit in Indien zu betreiben, ermöglichte aber die Erteilung von Aufenthaltserlaubnissen (Lizenzen) und legalisierte so zumindest die Präsenz der Missionare in Indien. Weiterhin sah die Charta die Einsetzung eines anglikanischen Bischofs in Calcutta vor.¹³³ Die unter der Federführung von Charles Grant d. J. (1778–1866) erneuerte Charta der East India Company von 1833 schaffte diese Lizenzregelung endgültig ab. Dies verschaffte den Missionsgesellschaften uneingeschränkten Zutritt nach Indien, was zu einer massiven Ausweitung der Missionsarbeit in Indien führte, und letztlich die Übernahme der Mission in Tirunelveli durch die anglikanischen Missionsgesellschaften CMS und SPG ermöglichte,¹³⁴ die bis dahin dezidierter an die politischen Restriktionen gebunden waren als die freikirchlichen Missionsgesellschaften.

Die politische und theologische Entwicklung der britischen Missionsbewegung bis 1835, einschließlich der Öffnung Indiens für die christliche Mission, bilden den historischen Kontext für die frühe Biographie Caldwells, die im nun folgenden Kapitel I.2. näher analysiert wird.

2. Die frühe Biographie Robert Caldwells im Kontext der Missionsbewegung

Robert Caldwell war einer der bedeutendsten Missionare der anglikanischen Society for the Propagation of the Gospel (SPG) in Südindien. Er begann seine Karriere als Missionar jedoch zunächst bei der London Missionary Society (LMS), bei der er sich 1833 beworben hatte, und die ihn 1837 als Missionar nach Südindien entsandte. Caldwell arbeitete zunächst in Madras, bevor er im Jahre 1841 von der LMS zur SPG wechselte. Dieser Wechsel war nicht nur ein markanter Einschnitt in der Biographie Caldwells. Vielmehr ist Caldwells frühe Biographie bis einschließlich 1841 eng verbunden mit den wesentlichen Entwicklungen der britischen Missionsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Seine Herkunft ist ein typisches Beispiel für die sozialen und religiösen Milieus, aus denen die Missionsgesellschaften ihre Bewerber bezogen. Caldwells Briefe, Essays und andere autobiographische Zeugnisse spiegeln vor allem die zeitgenössischen Debatten der Missionsbewegung und die darin maßgeblichen Konzepte und Kategorien wieder, insbesondere die zentrale Stellung der anti-hinduistischen Apologetik für das missionarische Religionskonzept. Die folgende Analyse geht daher in folgenden Schritten vor: Nach einem kurzen Überblick über Caldwells Biographie (I.2.1.)

¹³³ Vgl. dazu oben, S. 23 ff.

¹³⁴ Siehe dazu das Kapitel II.1.

und die verfügbaren Quellen (I.2.2.) wird zuerst der soziale und religiöse Hintergrund und Werdegang Caldwells (I.2.3. und I.2.4.) analysiert, bevor anhand von Caldwells frühen Briefen seine Stellung in den zeitgenössischen missionstheologischen Debatten untersucht werden soll (I.2.5.). Abschließend wird der Frage nachgegangen, wie sich Caldwell durch seinen Übertritt von der LMS zur SPG in den konfessionellen Debatten der Missionsbewegung verortet hat (I.2.6.).

Biographischer Überblick

Robert Caldwell wurde 1814 in der Nähe von Belfast geboren und wuchs nach dem Umzug seiner Familie nach Schottland in Glasgow auf. Während seiner Ausbildung zum Landschaftsmaler in Dublin 1830–1833 kam Caldwell in Kontakt mit der Erweckungsbewegung. Von der missionarischen Euphorie der Erweckungsbewegung beeinflusst, entschloss sich Caldwell, die Ausbildung in Dublin abzubrechen und kehrte 1833 nach Glasgow zurück. In Glasgow schloss er sich der Gemeinde des kongregationalistischen Predigers Greville Ewing an. 1833/34 bewarb er sich bei der LMS, um als Missionar nach Indien zu gehen. Als Missionarskandidat studierte Caldwell ab 1834 zunächst an der kongregationalistischen „Glasgow Theological Academy“ und absolvierte parallel dazu ein Hochschulstudium an der Universität von Glasgow, wo er auch mit der orientalistischen Erforschung der indischen Sprachen in Berührung kam. 1837 wurde Caldwell von der LMS nach Südindien entsandt, wo er zunächst in Madras eine Missionsgemeinde betreute, deren Konvertiten vor allem aus dem Einflussbereich der westlich-kolonialen Elite in Madras stammten. 1841 trat Caldwell dann zur anglikanischen Kirche über und wechselte in den Dienst der SPG, die zu jener Zeit ihre Missionsarbeit in Südindien ausbaute. Für die SPG ging Caldwell im selben Jahr in den südindischen Distrikt Tirunelveli, wo er in Idaiyangudi eine Missionsstation aufbaute. Dort arbeitete er mehrere Jahrzehnte, unterbrochen von zwei längeren Aufenthalten in Großbritannien in den Jahren 1854–1858 und 1873–1874. Im Jahre 1844 heiratete Caldwell Eliza Mault, die aus einer Familie von LMS-Missionaren im benachbarten Distrikt Nagercoil stammte.¹³⁵ Nach

¹³⁵ Eliza Caldwell, geborene Mault (1822–1899) war die Tochter von Charles Mault (1791–1858) und Martha Mault (1794–1870). Die Maults kamen 1818 nach Indien, wo sie bis 1854 die LMS-Mission in Nagercoil (Travancore) aufbauten. Eliza Caldwell wurde bereits in Indien geboren und wuchs als Missionarstochter in die Missionsarbeit quasi hinein, lediglich unterbrochen von einem kurzen Aufenthalt in England 1833–1836.

Sie gehört damit zu der Gruppe der im kolonialen Indien geborenen Briten, die im 19. Jahrhundert, auch in der Mission, einen wachsenden Anteil ausmachten. Die Frauen der Missionare hatten einen wesentlichen Anteil an der Missionsarbeit, deren eigenständige

langen Auseinandersetzungen über die wachsende Selbständigkeit der anglikanischen Kirche in Tirunelveli wurden 1877 Edward Sargent für die CMS und Robert Caldwell für die SPG zu „Assistant Bishops“ geweiht – ein Kompromiss, der die Herauslösung Tirunelvelis aus der Diözese des Bischofs von Madras bis 1896 aufschob.

Neben seiner Tätigkeit als Missionar verwendete Caldwell einen großen Teil seiner Zeit auf die Erforschung Südindiens und veröffentlichte – neben einer schier unüberschaubaren Vielzahl an missionarischen Berichten¹³⁶ und Traktaten in Englisch und Tamil¹³⁷ – Untersuchungen zur Archäologie,¹³⁸ Geschichte¹³⁹ und Geologie¹⁴⁰ Südindiens sowie sprachwissenschaftliche¹⁴¹ und religionskundliche¹⁴² Forschungen, die seine Theorie einer eigenständigen nicht-arischen, dravidischen Kultur belegen sollten.¹⁴³ Die Caldwells blieben bis 1883 in Idaiyangudi und verlegten dann das Hauptquartier ihrer Missionsstation in die benachbarte Stadt

Bedeutung die Missionsgesellschaften jedoch erst relativ spät erkannten und würdigten. Die Arbeit der Frauen in Indien konzentrierte sich vor allem auf die Erziehung und Bildung der Frauen und Mädchen sowie die Zenana-Mission. So begann Eliza Caldwell 1845 mit dem Aufbau einer Mädchenschule in Idaiyangudi. Zu Eliza Caldwells Missionsarbeit vgl. auch Kumaradoss 2007: 59 ff., 101 ff.

Die selbständige Anstellung von Frauen im Missionsdienst begann bei den größeren Missionsgesellschaften erst ab den 1860er Jahren. Dazu wurden eigenständige Missionsgesellschaften für Frauen gegründet, die in enger Anlehnung an die Muttergesellschaften arbeiten. So gründete z. B. die SPG 1866 die „Ladies' Association for promoting the Education of Females in India and other Heathen Countries in Connection with the Missions of the Society for the Propagation of the Gospel“, die 1895 umbenannt wurde in „Women's Mission Association for the Promotion of Female Education in the Missions of the SPG“ (vgl. dazu Pascoe 1901, Bd. 2: 846 ff.). Zur Rolle der Frauen in der Missionsbewegung allgemein vgl. Bowie 1993 und Semple 2003, zur Mission in Südindien vgl. Haggis 1991 und Kent 2004, zur genderspezifischen Bildungsmission vgl. Prochaska 1978 und Savage 1997.

¹³⁶ Da die Menge an Berichten in den Missionszeitschriften über Caldwells Arbeit in Tirunelveli kaum zu überschauen ist, wird im Rahmen dieser Arbeit auf eine einzelne Bestdandsaufnahme verzichtet. Zu den separat veröffentlichten Berichten gehören u. a. Caldwell 1847b, Caldwell 1847c, Caldwell 1847a sowie Caldwell 1876–1877. Zur publizistischen Rolle der Missionsberichte aus Tirunelveli und der Person Caldwells für die SPG siehe Kap. II.1. und II.4.1.

¹³⁷ Stellvertretend seien hier genannt: Caldwell 1851b, Caldwell 1860b, Caldwell 1867a, Caldwell 1874, Caldwell 1880b. Zu den tamilischen Traktaten gehören u. a. Caldwell 1849a, Caldwell 1870, Caldwell 1871a und Caldwell 1877c.

¹³⁸ Vgl. Caldwell 1851a und Caldwell 1877b.

¹³⁹ Die beiden Hauptwerke Caldwells zur Geschichte Tirunelvelis und der Mission in Südindien sind: Caldwell 1881b und Caldwell 1881. Weiterhin ist zu nennen: Caldwell 1880a.

¹⁴⁰ Vgl. Caldwell 1855.

¹⁴¹ Die wichtigste sprachwissenschaftliche Publikation Caldwells ist die Grammatik der dravidischen Sprachen (Caldwell 1856), die 1875 und 1913 in zwei weiteren, erweiterten Auflagen erschien. Siehe dazu Kap. II.4.3.

¹⁴² Vgl. Caldwell 1849b, Caldwell 1867b und Caldwell 1886.

¹⁴³ Siehe dazu ausführlicher in Kap. II.4.2.

Tuticorin. In Tuticorin versuchte Caldwell in den letzten Jahren seines Lebens ein eigenes christliches College für die höhere schulische Bildung christlicher Konvertiten aufzubauen, das jedoch wegen der internen Auseinandersetzungen zwischen Caldwell und anglokatolischen Vertretern im Madras Diocesan Council der SPG nur kurze Zeit existierte.¹⁴⁴ In den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts geriet Caldwell wegen seiner Publikationen über die Shanars/Nadars in die Kritik der Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars, die auch auf eine Loslösung von den westlichen Missionaren zielte.¹⁴⁵ 1891 zog sich Caldwell in den Ruhestand zurück und starb noch im selben Jahr in den Pulney Hills in Südinien.

2.2. Caldwell's Biographie als Teil der Missionsgeschichtsschreibung

Ein kritischer Zugang zur Biographie und Person Caldwell's steht vor zwei Problemen: Zum einen steht nur in begrenztem Umfang Quellenmaterial zur Verfügung. Hierbei handelt es sich vor allem um Korrespondenzen und Berichte in den Archiven der Missionsgesellschaften LMS und SPG. Persönliche Aufzeichnungen Caldwell's außerhalb dieses Bestandes sind nicht mehr erhalten. Zum anderen sind die veröffentlichten Dokumente, z. B. die halb autobiographische Sammlung „*Reminiscences of Bishop Caldwell*“ geprägt von den stereotypen Deutungsmustern der missionarischen Selbstdarstellung, wie sie besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die eigene Geschichtsschreibung der Missionsbewegung bestimmten.¹⁴⁶ Das von Habermas als „splendid isolation“ bezeichnete Grundmuster missionarischer Selbstdarstellung, wonach Missionare „... unter sehr schweren Bedingungen Gott dienten und einen lebenslangen Kampf sowohl gegen ‚Heiden‘ als auch gegen sich selbst führten ...“¹⁴⁷ lässt sich auch in Caldwell's „*Reminiscences*“, besonders in der Beschreibung seiner missionarischen Anfänge in Tirunelveli problemlos wiederfinden.¹⁴⁸ Auch Caldwell's Selbstdarstellung unterliegt also dem in der Missionsliteratur gängigen „heroischen“ Masternarrativ. Dies liegt auch darin begründet, dass Caldwell bereits zu Lebzeiten eine nicht unbeträchtliche Popularität genoss als einer der „Gründer“ der Kirche in Tirunelveli, wobei sich unter die Hochschätzung Caldwell's auch immer

¹⁴⁴ Siehe dazu Kumaradoss 2007: 240 ff.

¹⁴⁵ Siehe dazu ausführlicher in Kap. III.3.

¹⁴⁶ Vgl. Habermas 2008: 632 ff.

¹⁴⁷ Habermas 2008: 633.

¹⁴⁸ Siehe dazu das auf S. 112 angeführte Zitat Caldwell's von 1844 über seine Situation in Tirunelveli.

wieder Züge einer Heroisierung als „mission hero“ mischten.¹⁴⁹ Umso mehr scheint es aber zu verwundern, dass sowohl die Popularität Caldwells als auch die allgemeine Beliebtheit missionarischer Memoiren und Biographien im 19. Jahrhundert, die neben den zahlreichen Missionsmagazinen einen nicht unwesentlichen Bestandteil der Missionsliteratur darstellten,¹⁵⁰ nicht dazu führte, dass nach Caldwells Tod 1891 eine umfassendere biographische Aufarbeitung seines Lebens in Angriff genommen wurde. Vielmehr blieb eine Biographie Caldwells bis in die Gegenwart hinein ein Desiderat und wurde erst kürzlich vorgelegt.¹⁵¹ Bis zu diesem Zeitpunkt dienten die „Reminiscences of Bishop Caldwell“ als wichtigste biographische Quelle über Caldwells Leben und Wirken in Tirunelveli. Die dort enthaltenen Informationen erlangten infolgedessen eine gewisse Normativität, die eine differenzierte Sicht auf die Person Caldwells erschwert.

Mit der Zusammenstellung seiner eigenen Memoiren hatte Caldwell bereits zu Lebzeiten begonnen, diese aber nicht mehr selbst veröffentlichen können. Erst nach seinem Tod (1891) wurden diese von seinem Schwiegersohn Joseph Light Wyatt (1841–1936) im Jahre 1894 unter dem Titel „Reminiscences of Bishop Caldwell“ publiziert. Über den Anlass der „Reminiscences“ schrieb Wyatt im Vorwort:

.... [I]t is thought best at present to publish the following reminiscences which the Bishop wrote at the request of some members of his family. These reminiscences do not profess to give a full account of his work during 53 years of his Missionary labour, but were written chiefly with a view to furnish his family with some account of his early life. The Bishop, however, added other chapters consisting of papers on more general subjects, and of addresses given on various occasions. They were then prepared by himself for publication.¹⁵²

Der familiäre Anlass und der persönliche Charakter, den Wyatt hier für die Auffassung der autobiographischen Teile geltend machte, stand jedoch offenbar auch Caldwells eigener Motivation nicht entgegen, diese als

¹⁴⁹ Vgl. z. B. die Darstellung von Caldwell anlässlich seines fünfzigjährigen Missionars-Jubiläums in der *Illustrated London News*, 31. März 1877, S. 300–301. Ernest Day veröffentlichte in der Reihe „Mission Heroes“ 1896 eine biographische Beschreibung Caldwells (Day 1896).

¹⁵⁰ Vgl. dazu Peterson 1999. Beispiele für breit rezipierte und einflussreiche Biographien in der Missionsliteratur sind die Biographien von David Brainerd (Edwards 1749) sowie die von Henry Martyn (Sargent 1814) und Reginald Heber (Heber und Heber 1830). Diese Bücher wurden besonders unter Missionars-Kandidaten häufig gelesen (vgl. Pigg 1984: 18–19, 26 Anm. 72).

¹⁵¹ Vgl. Kumaradoss 2007. Selbst Smith vermerkte bereits 1900 in seinem Buch „Twelve Pioneer Missionaries“ das Fehlen einer vollständigen Biographie (Smith 1900). Kleinere biographische Skizzen wie Smith, aber auch Day 1896 stützten sich daher fast ausschließlich auf die „Reminiscences“ (Wyatt 1894). Siehe dazu die folgenden Seiten.

¹⁵² Wyatt 1894: 1.

Memoiren veröffentlicht zu sehen. Dass das Interesse an einer (Auto-)Biographie Caldwell's sehr wohl auch übergeordneter Natur war, ergibt sich aus den einleitenden Worten Wyatts, in denen er Caldwell selbst historische Bedeutung für die Geschichte des Christentums in Tirunelveli zuschrieb:

„Several friends of the late Bishop Caldwell have written to enquire whether a life of the Bishop is going to be published. The reply given has been that, as a life of the Bishop will be more or less a history of the Church in Tinnevelly for the past 50 years, it will involve a large amount of labour in consulting Missionary and other records“¹⁵³

Die Identifikation Caldwell's mit dem Erfolg der SPG-Mission in Tirunelveli war gegen Ende seines Lebens bereits so weit gediehen, dass Caldwell's Bedeutung für die Missionsgeschichte in Tirunelveli unbestritten war. Die enorme Popularität, die Caldwell und seine Mission in Tirunelveli von Anfang an in missionarisch interessierten Kreisen vor allem in Großbritannien genoss, war auch das Ergebnis gezielter publizistischer Förderung durch die „Society for the Propagation of the Gospel“ (SPG), in deren Dienst Caldwell seit 1841 in Südindien tätig war. Die SPG nutzte Berichte über Caldwell's Arbeit vor allem als publizistische Instrumente, um Spenden einzuwerben – ein Umstand, der dazu führte, dass in einer enormen Breite Berichte über Caldwell's Arbeit in Tirunelveli erschienen, die allerdings oft von unterschiedlicher Aktualität und Informativität waren. Fast jede Ausgabe der Missionszeitschriften, die von der SPG herausgegeben wurden, enthielt wenigstens einen kurzen Bericht über die Missionsarbeit in Tirunelveli.¹⁵⁴ So verwundert es nicht, dass das Interesse an einer biographischen Beschreibung von Caldwell's Leben bereits am Ende seines Lebens vorhanden war, und Caldwell offensichtlich auch gewillt war, diesem Wunsch wenigstens teilweise zu entsprechen.¹⁵⁵

Die posthum veröffentlichten „Reminiscences“ Caldwell's fanden allerdings nicht überall ungeteilten Beifall. John Alfred Sharrock (1853–1932), einer der engsten Freunde und Mitarbeiter Caldwell's, sah sich dazu veranlasst, einen eigenen Nachruf auf Caldwell zu verfassen.¹⁵⁶ 1895 merkte er zu den ein Jahr zuvor erschienenen „Reminiscences“ an:

¹⁵³ Wyatt 1894: 1.

¹⁵⁴ Zur Rolle Tirunelvelis in der Missionsliteratur siehe Kap. II.4.1.

¹⁵⁵ Der Zeitpunkt der Abfassung der autobiographischen Teile der „Reminiscences“ lässt sich nicht mehr genau rekonstruieren. Anhand der textinternen Hinweise lässt sich aber erschließen, dass sich der zeitliche Rahmen zwischen 1884 und 1891 erstreckt. Vgl. Narchison 1997: 93–94.

¹⁵⁶ Vgl. Sharrock 1895. Der hauptsächliche Anlass für Sharrocks Nachruf dürften die Auseinandersetzungen zwischen Caldwell, Sharrock und ihren internen Gegnern innerhalb des Madras Diocesan Council (M. D. C) der SPG gewesen sein, die Caldwell's letzte Lebensjahre prägten. Sharrocks Nachruf ist daher hauptsächlich als Gegendarstellung zu der

„A book of ‚Reminiscences of Bishop Caldwell‘ has been published by Messrs. Addison und Co., of Madras, but the contents scarcely justify the title. The book simply consists of a series of the Bishop’s own writings bound together.“¹⁵⁷

Als Quelle für biographische Informationen über Caldwell sind die „Reminiscences“ nach wie vor die wichtigste Referenz, auch wenn sie keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erheben können. Vielmehr sind sie eine Kompilation verschiedener autobiographischer Berichte, Briefe und Vorträge Caldwells, die teilweise bereits zuvor veröffentlicht worden waren und von Caldwell für die „Reminiscences“ an einigen Stellen stark überarbeitet wurden. Der Kompilationscharakter macht es nicht immer einfach, zu erkennen, welche Textgeschichte hinter den einzelnen Kapiteln steckt. Viele Kapitel sind weder datiert noch mit Hinweisen darauf versehen, wann und wo diese Texte bereits zuvor veröffentlicht worden waren. Die hier folgende Analyse des Buches ist daher insofern wichtig, als sie einiges über die Abfassung der „Reminiscences“ erkennen lässt und für eine differenziertere Betrachtung der Selbstdarstellung Caldwells in den autobiographischen Abschnitten von Bedeutung ist.¹⁵⁸

Der Aufriss des Buches geht im Wesentlichen auf Caldwell selbst zurück, jedoch ist der Beitrag Wyatts ebenfalls nicht ganz unwesentlich. In die Kapitel eins bis fünf, die einen chronologisch zusammenhängenden Bericht bis zu den Anfängen von Caldwells Arbeit in Tirunelveli bilden, sind editorische Kommentare Wyatts sowie neun Zitate aus früheren Briefen Caldwells an seine Familie aus den Jahren 1837–1848 eingefügt. Der umfangreichste Zusatz, den Wyatt vornahm, ist die Ergänzung des ersten Kapitels durch Ausschnitte aus dem Tagebuch, das während Caldwells erster Reise nach Indien (1837) entstand. Weiterhin sind die beiden Appendices zu nennen, die über Caldwells Tod und seine postume Würdigung Auskunft geben. Wie Wyatt berichtet, sah er sich zu diesen Ergänzungen durch den Erhalt der Briefe sowie des Reisetagebuches aus England nach Caldwells Tod veranlasst.¹⁵⁹

Den Hauptkorpus des Buches bilden allerdings nicht die chronologisch zusammenhängenden Kapitel 1 bis 5, sondern die Kapitel 6 bis 18, die thematisch orientiert sind und jenen von Wyatt erwähnten (s. o.) Korpus

in Umlauf befindlichen Kritik an ihm und Caldwell zu verstehen. Siehe dazu Kap. III.2. und Kumaradoss 2007: 240 ff.

¹⁵⁷ Sharrock 1895: 432.

¹⁵⁸ Auf die Notwendigkeit einer differenzierteren Betrachtung der „Reminiscences“ hat in jüngster Vergangenheit nur J. Rosario Narchison hingewiesen: „No life history of Caldwell would be worthwhile without a *critical* appraisal of his *Reminiscences*.“ (vgl. Narchison 1997: 92, *kursiv* im Original). Die allgemeine Tendenz, wie sie z. B. in der Caldwell-Biographie von Kumaradoss (Kumaradoss 2007) deutlich zu erkennen ist, geht eher dahin, die „Reminiscences“ unkritisch als Referenz für biographische Belege zu gebrauchen.

¹⁵⁹ Vgl. Wyatt 1894.

von bereits zu Lebzeiten Caldwells veröffentlichten Aufsätzen, Reden etc. darstellen. Zum diesem sekundären, d. h. bereits veröffentlichten Material gehören die Texte in den Kapiteln 7–18. Die meisten dieser Texte sind zwar undatiert, lassen sich aber zum Teil anhand der Originalveröffentlichungen oder mit Hilfe textinterner Hinweise zeitlich einordnen. Zu den größeren, bereits früher veröffentlichten Artikeln bzw. Vorträgen Caldwells gehören v. a. „Missionary Methods“ (Kap. 9),¹⁶⁰ „The Motives of the Catechumens“ (Kap. 10),¹⁶¹ „First Centenary of the Tinnevelly Mission“ (Kap. 13),¹⁶² sowie „Mission Problems“ (Kap. 17).¹⁶³ Diese Veröffentlichungen wurden fast unverändert, d. h. ohne signifikante Revisionen in die *Reminiscences* übernommen. Von den übrigen Kapiteln basiert z. B. Kap. 11 („Tamil Bible and Prayer Book Translation and Revision Work“) auf einem früheren Bericht Caldwells für die Madras Auxiliary Bible Society von 1869,¹⁶⁴ wurde aber wesentlich erweitert und ergänzt. Bei anderen Kapiteln, z. B. Kap. 8, 12, 14–16 und 18 ist nicht mehr zu erkennen, ob sie schon vorher veröffentlicht wurden oder erst für die „*Reminiscences*“ geschrieben wurden, da hier jegliche Hinweise fehlen.¹⁶⁵ Für Kapitel 2, eventuell auch für Kapitel 3 bis 6 ist es hingegen durchaus wahrscheinlich, dass Teile davon bereits vorher veröffentlicht worden sind.¹⁶⁶

Narchison hat daher kritisch festgestellt, dass nur ein relativ geringer Teil der „*Reminiscences*“, insgesamt weniger als 60 Seiten in den Kapiteln 1 bis 6, tatsächlich erst für die „*Reminiscences*“ geschrieben wurde und in diesem Sinne als primäres, d. h. autobiographisches Material gelten können. Davon ist vor allem das Kapitel 1 („Some particulars respecting my early life“) herauszuheben, weil dies das einzige Kapitel ist, von dem ein vollständiges Manuskript erhalten geblieben ist.¹⁶⁷ Auf der textinternen Ebene gibt es allerdings zahlreiche Hinweise darauf, dass auch in die Kapitel 2 bis 6 früher veröffentlichte Texte eingearbeitet sind, die von Caldwell für die erneute Veröffentlichung im Rahmen der „*Reminiscences*“ redigiert wurden. Am auffälligsten ist dies in Kapitel 2 („Men I met in Madras“). Die darin enthaltenen Portraits wurden offen-

¹⁶⁰ Beitrag für die Centenary Conference on the Protestant Missions of the World, London, 1888 (Caldwell 1888b).

¹⁶¹ Erstveröffentlichung im *Indian Evangelical Review*, 1879 (Caldwell 1879), identisch mit Caldwell 1880b.

¹⁶² Rede Caldwells anlässlich der Feier des einhundertsten Missionsjubiläums von Tirunelveli am 20. Januar 1880 in Palamcottah (Caldwell 1880a).

¹⁶³ Vgl. Caldwell 1888a.

¹⁶⁴ Vgl. Caldwell 1869.

¹⁶⁵ Andere Veröffentlichungen konnten zumindest nicht nachgewiesen werden.

¹⁶⁶ Vgl. Wyatt 1894: 105.

¹⁶⁷ Das Manuskript befindet sich im Archiv der United Society for the Propagation of the Gospel (USPG) X.1085.

sichtlich schon einmal früher veröffentlicht, jedoch lässt sich nicht mehr nachvollziehen, wo dies geschehen ist. Interessant ist dieser Tatbestand aber vor allem deshalb, weil es in Kapitel 2 um das durchaus brisante Thema seines Wechsels von der London Missionary Society (LMS) zur Society for the Propagation of the Gospel (SPG) und dem damit verbundenen Übertritt zur anglikanischen Kirche geht. Caldwells Äußerungen über die ebenfalls anglikanische Church Missionary Society, die ihm entsprechend seiner evangelikalen Prägung eigentlich näher gelegen hätte als die SPG, scheint einigen Protest bei den Anhängern der Church Missionary Society (CMS) hervorgerufen zu haben:

„In one of my papers on ‚The men I met in Madras,‘ in giving an account of my reasons for joining the Society for the Propagation of the Gospel, I briefly alluded to my reasons for not joining the Church Missionary Society. I am sorry to find that the reasons I stated have given pain to some valued friends connected with that Society. I wish, therefore, now to state that those remarks were written more than forty years ago, and that ever since I have lived in terms of cordial friendship with the Missionaries of that Society, and have seen a great deal of their excellent work. I now wish that, in allowing my remarks to be published after so long a time had passed, I had either omitted those remarks, or so modified them as to prevent them giving unintentional offence.“¹⁶⁸

Auch an anderen Stellen lassen die „Reminiscences“ viele Fragen offen: Dazu gehören vor allem so kritische Konfliktpunkte wie Caldwells Rolle bei der Anglikanisierung der englischen Mission in Tirunelveli. Die Übernahme der SPCK-Mission durch die CMS und SPG hatte ab den dreißiger Jahren zu Auseinandersetzungen mit den lutherisch geprägten Gemeinden aus der „alten“ SPCK-Mission geführt.¹⁶⁹ Ein weiterer Konfliktpunkt, den Caldwell nur beiläufig erwähnt, ist der Streit um sein Buch „The Tinnevelly Shanars“.¹⁷⁰ Der Konflikt mit dem Madras Diocesan Council in den letzten Jahrzehnten von Caldwells Arbeit in Tirunelveli wird ebenfalls so gut wie nicht erwähnt. Caldwells Zurückhaltung an diesen Stellen, aber auch die expliziten und impliziten Revisionen machen deutlich, wie bewusst die Selbstdarstellung Caldwells in den „Reminiscences“ gewählt ist, und wie wenig vollständig der Bericht an entscheidenden Stellen ist. Die „Reminiscences“ als biographische Referenz sind daher nur mit Vorsicht zu verwenden.

An weiteren Quellen zur Biographie Caldwells sind vor allem die Materialien aus den Archiven der LMS und SPG zu nennen. Aus Caldwells

¹⁶⁸ Wyatt 1894: 105.

¹⁶⁹ Siehe dazu Kap. II.1. und II.2.

¹⁷⁰ Vgl. Wyatt 1894: 84–85 und Caldwell 1849b. Ich beschränke mich hier auf eine beispielhafte Problemanzeige. Siehe dazu ausführlicher in Kap. II.4. und III.2.

Zeit bei der LMS (1834–1841) existiert eine Personalakte.¹⁷¹ Die Personalakte Caldwells enthält die Korrespondenz mit John Arundel¹⁷² aus dem Zeitraum 1833 bis 1836 sowie Caldwells Bewerbungs-Essay „On the Inducements and Encouragements to engaging in Missionary Labour“, geschrieben im September 1834. Der Fragebogen zu persönlichen Angaben, den alle Bewerber der LMS auszufüllen hatten, ist nicht mehr erhalten. Bei der SPG ist überhaupt keine Personalakte angelegt worden. Hier existieren nur die Jahresberichte der Missionsstation Idaiyangudi ab 1856 sowie die Korrespondenz zwischen Caldwell, dem Auslandssekretariat der SPG und dem Madras Diocesan Council der SPG, das die Anliegen der Muttergesellschaft vor Ort vertrat.¹⁷³ Die folgende Analyse der frühen Biographie Caldwells konzentriert sich daher auf eine kritische Sichtung des in der LMS-Personalakte Caldwells verfügbaren Materials im Vergleich und in Ergänzung durch die autobiographischen Teile der „Reminiscences“.

2.3. Herkunft und religiöse Sozialisation

Wie bereits angedeutet, liegt die Schwierigkeit einer Rekonstruktion des religiösen und sozialen Hintergrundes von Caldwell darin, dass Caldwell selbst in den „Reminiscences“ nur wenige Angaben macht.¹⁷⁴ Andere Quellen liefern ebenfalls nur spärliche Hinweise. In seiner Personalakte bei der London Missionary Society (LMS) finden sich ebenfalls keine Angaben zu seiner Herkunft und zu seinem Werdegang, da der Fragebogen fehlt. Neben Caldwells Briefen und Bewerbungsschreiben geben vor allem die Protokollbücher des Bewerbungsausschusses (Committee of Examination) der LMS einige Anhaltspunkte und werden daher im Folgenden ebenfalls mit herangezogen. Immerhin lassen sich anhand der wenigen Hinweise einige Erkenntnisse über Caldwells soziale und regionale Herkunft sowie über seinen Bildungsweg gewinnen.

Wie Caldwell angibt, wurde er am 7. Mai 1814 in Nordirland einem Ort namens Clady in der Nähe von Antrim und im weiteren Umkreis von Bel-

¹⁷¹ LMS Candidate Papers (FBN 5 Box 3, Nr. 4), im Folgenden zitiert als LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell.

¹⁷² John Arundel war Sekretär für inländische Angelegenheiten („Home Secretary“) der LMS von 1819 bis 1846 (vgl. Lovett 1899, Bd. 2: 647).

¹⁷³ Die Berichte und die Korrespondenz sind verteilt auf die Archivbestände der USPG mit den Obersignaturen C/IND (Boxes of Original Correspondence, India), CLR (Copies of Letters Received) [1833–1928], CLS (Copies of Letters Sent) [1833–1928], D (Original Letters Received 1850 – 1938) und E (Missionaries' Reports 1856–1951).

¹⁷⁴ Wyatt 1894: 3 ff. (Kap. 1: „Some particulars respecting my early life“).

fast geboren.¹⁷⁵ Seine Familie war wohl wie die vieler nordirischer Presbyterianer schottischer Herkunft und hatte ihre schottische Identität nicht aufgegeben. Caldwell betonte daher auch später noch seine schottische Abstammung, auch wenn er der Zugehörigkeit zur anglikanischen Staatskirche und den langen Jahren in Indien rückblickend größere Bedeutung zumaß:

„My parents and all my ancestors were Scotch ... Consequently, I have been accustomed to consider myself Scotch, though able to fall back on the circumstance of my Irish birth if necessary. Since I grew up to man's state, my associations and ecclesiastical sympathies have mainly been English. Notwithstanding this, my life and the deep interest I have always taken in India and everything Indian makes me more an Indian than anything else.“¹⁷⁶

Caldwells Familie siedelte 1824 wieder nach Schottland über und ließ sich in der Nähe von Glasgow nieder. Glasgow war zu dieser Zeit eine der größten Industrie- und Hafenstädte Großbritanniens, in der sich Wirtschaft und Bevölkerung rasant entwickelten.¹⁷⁷

Über die berufliche und soziale Stellung der Familie macht Caldwell dagegen, wie die meisten Missionare, die aus sozial niedrigen Gesellschaftsschichten stammten, keine Angaben. Es ist anzunehmen, dass er aus einer Handwerker-Familie stammte¹⁷⁸ und keine höhere Schulbildung besaß, sondern eine handwerkliche Ausbildung durchlief. Da er in den „Reminiscences“ auf sein Interesse an Literatur¹⁷⁹ und die religiöse Erzie-

¹⁷⁵ Wyatt 1894: 3 ff. Zu den biographischen Eckdaten vgl. auch Sibree 1923: 39–40. Zu Caldwell's früher Biographie siehe auch Kumaradoss 2007: 2 ff. und Gore.

¹⁷⁶ Wyatt 1894: 3.

¹⁷⁷ So stieg allein die Zahl der Einwohner in Glasgow zwischen 1801 und 1850 von 77.000 auf 345.000. 1821 hatte Glasgow bereits mehr Einwohner (147000) als Edinburgh und galt als „second city of the Empire“ und wirtschaftlicher Motor Schottlands. Die expandierende Wirtschaft Glasgows verursachte einen massiven Zuzug von Arbeitskräften sowohl aus den ländlichen Gebieten Schottlands, als auch aus England und Irland. Die geographische Nähe zu Irland zog besonders viele nordirische Presbyterianer nach Glasgow, die sich wie Caldwell's Familie dort niederließen. Vgl. dazu Devine und Fraser 1995, Hillis 2002.

¹⁷⁸ Im Immatrikulationsbuch der Universität Glasgow, an der sich Caldwell 1834 einschrieb, ist der Beruf des Vaters mit „opificis“ (Handwerker) angegeben. Das Immatrikulationsbuch vermerkt neben dem Namen des Studenten den Namen des Vaters und dessen Beruf, den Rang in der (männlichen) Nachkommenschaft sowie den Herkunftsорт. Den Angaben zufolge war Caldwell der dritte Sohn der Familie. Als Herkunftsорт wird die südöstlich von Glasgow gelegene Grafschaft Lanarkshire genannt. Caldwell's Familie hatte sich also vielleicht nicht direkt in Glasgow, sondern nur im größeren Umkreis der Stadt angesiedelt. Vgl. Addison 1913: 403.

¹⁷⁹ Dies verhalf ihm zu einer gewissen literarischen Bildung: „I availed myself to the full of the facilities for getting books to read which abounded in Glasgow, and devoted the whole of my spare time to devouring English literature. ... I cannot say that I read much trash, and at any rate it such as it was, it was celebrated trash.“ (Wyatt 1894: 3). Einen Eindruck von Caldwell's literarischen Neigungen geben besonders die Tagebuchauszüge seiner

hung eingeht, kann aber davon ausgegangen werden, dass er zumindest die zu Beginn des 19. Jahrhundert übliche religiöse und elementare Bildung erhielt, die Lesen, Schreiben und Arithmetik umfasste. In den „*Reminiscences*“ wird zumindest explizit keine höhere Schulbildung erwähnt. Stattdessen schreibt Caldwell aber, dass ihm zu Beginn seines Studiums, das er im Verlaufe seiner Ausbildung bei der LMS 1834 begann, die Vorbildung fehlte:

„My preparation for a University course had been most imperfect. A year before I entered the University I did not know a word either of Latin or Greek, and this want of such a foundation, as can only be laid in early youth in a grammar school, has been felt by me as a serious disadvantage all through my life.“¹⁸⁰

Caldwell erwähnt auch, dass er den Westminster Katechismus auswendig lernen musste, weil seine Familie zur calvinistisch geprägten Church of Scotland gehörte, für die der kleine Westminster-Katechismus die maßgebliche Bekenntnisschrift darstellte.¹⁸¹ Die religiöse Prägung durch die Familie scheint jedoch nicht besonders stark gewesen zu sein, zumindest hebt Caldwell dies nicht hervor.¹⁸² Zunächst war nicht unbedingt offensichtlich, dass sich der junge Caldwell überhaupt für das Christentum interessieren würde:

„My reading had one great deficiency. It contained no theology and hardly any religion in any shape. My parents belonged to the Scotch Presbyterian Church and my ideas of religion, if I had any, were those I learnt from the shorter (Westminster) Catechism, which I was required to learn by heart, and from the long, abstract sermons of the parish minister.“¹⁸³

Im Jahr 1830, im Alter von 16 Jahren ging Caldwell mit seinem älteren Bruder nach Dublin und begann dort eine Ausbildung zum Landschaftsmaler („*landscape painter*“). Caldwell nennt zwar nicht den Namen der

ersten Seereise nach Indien wieder, die in den „*Reminiscences*“ (Kap. 1) enthalten sind. Die Beschreibungen der Überfahrt sind angefüllt mit literarischen Zitaten, die das Geschehen kommentieren (vgl. Wyatt 1894: 12 ff.).

¹⁸⁰ Vgl. Wyatt 1894: 6.

¹⁸¹ Caldwell verwendet den Ausdruck „Scotch Presbyterian Church“, womit die Church of Scotland gemeint ist. Die Church of Scotland hatte den kleinen Westminster-Katechismus 1647 als Bekenntnisschrift angenommen. Dieser diente daher zur theologischen Instruktion der Kirchenmitglieder. Der kleine Westminster-Katechismus orientiert sich in Aufbau und theologischen Inhalten am Heidelberger Katechismus von 1563. Siehe dazu Wright und Hamilton 1993 sowie Ferguson 1993.

¹⁸² Anders Smith 1900: 187–188 und im Anschluss daran Kumaradoss 2007: 2, der davon ausgeht, dass der Westminster Katechismus die unbewusste Grundlage für Caldwell „theological and metaphysical power“ gewesen sei. Es ist jedoch ungewiss, bis zu welchem Maße die frühe religiöse Sozialisation Caldwell's, die scheinbar nicht über das normale Maß hinausging, ausschlaggebend für die Bildung seines theologischen Bewusstseins gewesen ist. Hier scheinen eher die folgenden Jahre prägend gewesen zu sein.

¹⁸³ Wyatt 1894: 3–4.

Ausbildungsstätte, aber es handelte sich dabei wohl um die „Dublin School for Landscape and Ornament“. Die Ausbildung dort war weniger künstlerisch als vielmehr handwerklich orientiert. Das Studium war vor allem gedacht als weiterführende Ausbildung für junge Gesellen aus protestantischen Handwerksgilden, die verschiedene Techniken des Kunsthandwerks erlernten.¹⁸⁴

In Dublin verstärkten sich zum ersten Mal Caldwell's religiöse Neigungen, da er dort in Kontakt mit Mitgliedern der Erweckungsbewegung kam. Er besuchte regelmäßig die York Street Chapel, eine unabhängige kongregationalistische Gemeinde reformierter Prägung. Deren Prediger William Urwick (1791–1868)¹⁸⁵ gehörte zu den prägnantesten freikirchlichen Predigern seiner Zeit in Dublin und scheint Caldwell's Hinwendung zum evangelikalen Christentum beeinflusst zu haben.¹⁸⁶ Caldwell schrieb über seine Zeit in Dublin:

„My brother was a member of the congregation of Dr. Urwick, an eminent preacher belonging to the Independents, whose chapel I attended whilst in Dublin, and at the same time I saw a good deal of some pious members of the Church of Ireland. The influences by which I was now surrounded were more distinctively religious than they had been before, and I was visited occasionally by serious thoughts about my spiritual condition. These thoughts passed away again and again, and I buried myself in art studies as before.“¹⁸⁷

Caldwell scheint dann unter dem Einfluss der Erweckungsbewegung eine religiöse Bekehrung erlebt zu haben, die ihn dazu brachte, Missionar werden zu wollen.¹⁸⁸ Er brach daher sein Kunstudium ab und kehrte Anfang des Jahres 1833 nach Glasgow zurück. Im selben Jahr bewarb er sich zum

¹⁸⁴ Vgl. Turpin 1989 und Turpin 1986.

¹⁸⁵ Zu Urwick vgl. Urwick 1870.

¹⁸⁶ Caldwell geht in den „Reminiscences“ nicht ausführlicher auf Urwick ein, könnte aber einen ersten missionarischen Impuls bereits von ihm erhalten haben. Urwick war einer der führenden Vertreter der Erweckungsbewegung in Dublin und amtierte einige Jahre als Direktor der LMS für Irland, so z. B. 1821, 1834 und 1840. (Vgl. *LMS Report* 1821, 1836 und 1840.) Er dürfte daher mit dem missionarischen Gedankengut der Erweckungsbewegung gut vertraut gewesen sein. Er kam 1826 nach Dublin und übernahm die kongregationalistische Gemeinde der York Street Chapel, in der er bis 1866 wirkte. In den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts verschärften sich die theologischen Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken in Irland, an denen auf protestantischer Seite vor allem die evangelikalen Vertreter beteiligt waren, die darauf hofften, mit Hilfe ihrer antikatholischen Agitation dem Protestantismus in Irland in einer „Second Reformation“ zum Durchbruch zu verhelfen. (Vgl. dazu Whelan 2005, Carter 2001: 58 ff. sowie Hempton und Hill 1992.) Urwick war einer der führenden Agitatoren im sogenannten „Bible war“. 1824 war er an einer Disputation mit nordirischen Katholiken in Easky beteiligt (vgl. Devins und Urwick 1825) und verfasste eine Vielzahl von antikatholischen Schriften.

¹⁸⁷ Wyatt 1894: 4–5. Vgl. auch Caldwell 1877a, wo dies ähnlich geschildert wird.

¹⁸⁸ Zu Caldwell's Erweckungserlebnis und missionarischer Motivation siehe die Ausführungen in Kap. I.2.5. (S. 86 ff.).

ersten Mal bei der London Missionary Society, wurde jedoch aufgrund seines Alters – Caldwell war erst 18 Jahre alt – und der fehlenden Bildung noch nicht angenommen. Die LMS empfahl ihm, ein Jahr zu warten und die Zeit für den Erwerb von höherer Bildung zu nutzen. Er begann daher, Latein und Griechisch zu lernen und besuchte als „extra student“ theologische Vorlesungen an der kongregationalistischen Glasgow Theological Academy.¹⁸⁹

Beeinflusst von Urwick schloss er sich in Glasgow der dortigen kongregationalistischen Gemeinde des Predigers Greville Ewing an. Dieser war ähnlich wie Urwick in Dublin eine wichtige Gestalt des neuen, durch die Erweckungsbewegung geprägten Kongregationalismus, zu dessen Mitbegründern er neben den Brüdern Haldane zählte, sowie einer der wichtigsten Initiatoren der Missionsbewegung in Schottland.¹⁹⁰ Caldwell wird nun selbst zu einem aktiven Anhänger der Erweckungsbewegung: Wie es für die „serious Christians“ – eine häufig gebrauchte Selbstbezeichnung unter den Anhängern des evangelikalen Christentums – typisch war, trat er christlichen Vereinigungen bei, deren Ziel die gegenseitige Erbauung der Bekehrten war, und engagierte sich in der Missionsarbeit.¹⁹¹ Der missionarische Eifer der Erweckungsbewegung richtete sich nicht allein auf die Mission in Übersee, sondern auch auf die Bekämpfung des „praktischen Heidentums“ zu Hause, das in den Augen erweckter Christen vor allem durch die Unterschichten, besonders die verarmte und ungebildete Arbeiterschicht in den Großstädten repräsentiert wurde. Diese galten als mindestens so „heidnisch“, d. h. religiös ungebildet, wie die „Heiden“ in Übersee. Selbst in den „Reminiscences“ wird noch deutlich, wie stark Caldwell's Beschreibung diese postulierte Parallelie zwischen der „home mission“ und der „mission overseas“ widerspiegelt. Die Arbeit unter den „Heiden“ zu Hause wurde als eine Art natürliche Vorbereitung auf die Arbeit des Missionars unter den „Heiden“ in Übersee verstanden:

„I now joined various societies of young men, some for mutual improvement, and one a district visiting society for visiting the practical heathens in some of the poorer parts of the city, and holding meetings amongst them. I carried on also a little Sunday evening school of my own in a distant suburb. This kind of work formed so natural a preparation for the work of a Missionary that had I gone out then to India, I should have changed only the locality, not the nature of work.“¹⁹²

¹⁸⁹ Siehe dazu das folgende Kapitel I.2.4.

¹⁹⁰ Zu Ewing siehe Kap. I.1.3. (S. 44 ff.).

¹⁹¹ Laut Caldwell's Brief an Arundel, 4. März 1833 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell) war Caldwell Mitglied in der „Glasgow Christian Instruction Society“. Zur Arbeit der verschiedenen christlichen Gesellschaften in Glasgow vgl. Hillis 1987 und Aird 1894.

¹⁹² Wyatt 1894: 5.

Da Caldwell Ewings Gemeinde als stark missionarisch orientiert beschreibt,¹⁹³ ist anzunehmen, dass sein missionarisches Interesse viel auch dem Einfluss Ewings zu verdanken hat. Bei der Rekrutierung von Kandidaten für den Missionsdienst waren die Missionsgesellschaften auf die Mithilfe von Pastoren angewiesen, die die Mission unterstützten, denn deren Gemeinden waren die wichtigste Ressource für neue Bewerber.¹⁹⁴ Viele Pastoren waren durch Predigten, die Gründung von Hilfsgesellschaften und öffentliche Missionsveranstaltungen aktiv daran beteiligt, das missionarische Interesse in ihren Gemeinden und in ihrem Umfeld zu beeinflussen.¹⁹⁵ Die Missionsgesellschaften erfragten genau, aus welcher Gemeinde die Bewerber stammten, die ihrerseits auf Empfehlungsschreiben der Gemeindepastoren angewiesen waren, um bei der LMS vorstellig werden zu können.¹⁹⁶ Ein beträchtlicher Teil der Bewerber für den Missionsdienst bei der LMS kam aus kongregationalistischen Gemeinden in Schottland, insbesondere aus den Gemeinden prominenter Mitglieder der kongregationalistischen Bewegung, von denen einige als Direktoren der LMS amtierten.¹⁹⁷ Zu diesen prominenten Mitgliedern der LMS gehörte auch Ralph Wardlaw,¹⁹⁸ der wie Ewing ebenfalls eine große kongregationalistische Gemeinde in Glasgow leitete und mit diesem zusammen der

¹⁹³ „[T]here was a good deal of Missionary zeal amongst the members of the congregation.“ (Wyatt 1894: 5).

¹⁹⁴ Das Direktoren-Gremium der LMS bestand zu einem wesentlichen Anteil aus Pastoren, aber auch aus Laien, und wurde jährlich neu ernannt. Zur Organisationsstruktur der LMS vgl. Lovett 1899 Bd. 1, Kap. 1–2 und Stanley 1979. Im Laufe des 19. Jahrhundert, vor allem als in den 1840ern die finanzielle und öffentliche Unterstützung der Missionsgesellschaften stark anstieg, bauten die Missionsgesellschaften ihre Organisations- und Finanzierungsstruktur (die sogenannte „home organisation“) stark aus, sodass die Missionsgesellschaften z. T. komplexe organisatorische Netzwerke unterhielten (vgl. Maughan 1996: 20 ff.).

¹⁹⁵ Vgl. Stanley 1979 und Pigggin 1976: 388. Die Hilfsgesellschaften, deren Gründung die LMS ab 1807 systematisch unterstützte, dienten vor allem zur Akquisition von Spenden für die LMS auf lokaler Ebene und waren auch ein Mittel, jene an die LMS zu binden, die nicht die finanziellen Mittel besaßen, um durch Subskription oder Spenden größeren Umfangs zu den ordentlichen Mitgliedern der Gesellschaft gezählt zu werden (vgl. Lovett 1899, Bd. 1: 30–31, 81 ff.).

¹⁹⁶ Vgl. die Frage 4 der „Questions to be answered by Missionary Candidates“ (1821): „Of what Christian Church, or Society, are you a member? How long have you been such; and to what Minister or Ministers can you refer, for information respecting your religious character?“ (zitiert nach Pigggin 1984: S. 288).

¹⁹⁷ Wie Walls bemerkt, war der Einfluss schottischer Kongregationalisten in der LMS beträchtlich (Walls 1993 und Walls 2001: 36), was in der Frühphase der LMS vor allem mit der Verbindung zwischen David Bogue, Greville Ewing und den Brüdern Haldane zusammenhing. Siehe dazu Kap. I.1.3.

¹⁹⁸ Zu Wardlaw siehe oben, Kap. I.1.3. (S. 44 ff.). Wardlaw war zwischen 1816 und 1853 insgesamt 25 Mal im Direktorenengremium der LMS.

Glasgow Theological Academy vorstand, an der Caldwell ab 1834 als Missionarskandidat seine Ausbildung absolvierte.

Aus der Gemeinde Ewings ist Caldwell zwar nachweislich als einziger Kandidat hervorgegangen, aber aus der benachbarten kongregationalistischen Gemeinde von Ralph Wardlaw kamen insgesamt zehn Missionare der LMS, von denen allein acht nach Indien gingen, sowie vier Frauen, die Missionare heirateten und als „missionary wives“ ebenfalls in der Mission tätig waren.¹⁹⁹ Wie Piggin schreibt, ist die Tatsache, dass fast alle Pastoren, die mehrere Kandidaten für die LMS stellten, führende Persönlichkeiten der kongregationalistischen Bewegung waren, ein Indiz dafür, dass die Mission eine der Hauptinteressen der kongregationalistischen Freikirchen zu Beginn des 19. Jahrhunderts war.²⁰⁰ Dieser enge Zusammenhang zwischen Missionsbewegung und Kongregationalismus, sowohl in Schottland als auch in England, bildete den Kontext, in dem sich auch Caldwell in seinen frühen Jahren bewegte.

Caldwell ist ein typisches Beispiel für die soziale und religiöse Herkunft britischer Missionare in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dabei weist die Rekrutierung der Missionare eine enge Verbindung zu dem konfessionellen Profil der Missionsgesellschaften und der generellen Entwicklung der Missionsbewegung im 19. Jahrhundert auf. Im Folgenden soll daher anhand eines Exkurses noch einmal genauer untersucht werden, wie die britische Missionsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den gesellschaftlichen Kontext eingebettet war und wie Missionsgesellschaften wie die LMS ihre Kandidaten aussuchten.

Exkurs: Der gesellschaftliche und soziale Hintergrund der Missionsbewegung

Die älteren, bereits bestehenden anglikanischen Missionsgesellschaften in Großbritannien, wie z. B. die SPCK (gegründet 1698) und die SPG (gegründet 1701), deren Anfänge noch in die Zeit vor dem Aufkommen der erwecklichen Missionsbegeisterung zurückreichten, kooperierten mangels geeigneter eigener Kandidaten lange Zeit mit deutschen Luthe-ranern. Infolgedessen waren die meisten Missionare, die im Auftrag von SPCK und SPG bis 1829 in Südindien tätig waren, deutsche Lutheraner.²⁰¹ Selbst die im Kontext der Erweckungsbewegung 1799 gegründete

¹⁹⁹ Wardlaw hat damit soviel Bewerber für den Missionsdienst wie kein anderes Mitglied der LMS gestellt (vgl. Piggin 1976: 388 ff. und Piggin 1984: 80–81).

²⁰⁰ Vgl. Piggin 1984: 80.

²⁰¹ Die SPG stellte erst 1829 den ersten Missionar britischer Herkunft, John Heavyside, ein. Der erste britische Missionar in Tirunelveli überhaupt war Charles Hubbard, der erst

CMS kooperierte in den ersten beiden Jahrzehnten ihres Bestehens mit dem Berliner Missionsseminar von Johann Jänicke und der Basler Missionsgesellschaft, die sowohl der CMS als auch der LMS Kandidaten zur Verfügung stellten.²⁰²

Erst die allmähliche politische und gesellschaftliche Akzeptanz der Missionsbewegung in Großbritannien, besonders in den christlichen Kirchen, führte dazu, dass sich den Missionsgesellschaften auch einheimische Interessenten zur Verfügung stellten. Für die Frage nach der sozialen Herkunft der Missionare ist in diesem Zusammenhang entscheidend, dass die Erweckungsbewegung in Großbritannien ihren gesellschaftlichen Rückhalt vor allem aus der unteren Mittelschicht bezog. Deren Angehörige verfügten zwar über einen gewissen materiellen Wohlstand, ihre Möglichkeiten einer politischen Mitbestimmung und Einflussnahme waren jedoch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts äußerst begrenzt, da ihnen der Zugang zu staatlichen und kirchlichen Ämtern in der Regel verwehrt war.²⁰³ Dies betraf besonders die Mitglieder der *Dissenter*, zu denen v. a. Kongregationalisten, Baptisten, Methodisten, Unitarier und Quäker gehörten, die zudem in England von den Universitäten ausgeschlossen waren.²⁰⁴ Die Missionsbewegung, die unmittelbar aus erwecklichen Kreisen hervorging, wurde daher ebenfalls hauptsächlich von der Mittelschicht ideell und finanziell unterstützt, wobei im Rahmen der allgemeinen Erweckungsbewegung sogar *Evangelicals* aus den „established churches“ und aus den Reihen der *Dissenter* bei der Organisation der Mission unter den „Heiden“ zusammenarbeiteten, so z. B. bei der Gründung der London Missionary Society (LMS) im Jahre 1795. Das ekklesi-

1836 ausgesandt wurde. Vgl. dazu Pascoe 1901, Bd. 2: 501 ff., 535. Zu Heavyside und Hubbard vgl. Pigggin 1984: 275.

²⁰² Vgl. Stock 1899–1916, Bd. 1: 82–83 und Bd. 82: 393, Strümpfel 1900 und Jenkins 2000. Die Zusammenarbeit zwischen der CMS und der Basler Missionsgesellschaft endete offiziell erst 1862, auch wenn während der letzten Jahrzehnte immer weniger Kandidaten aus Basel durch die CMS ausgesandt wurden. (Vgl. auch Schwegmann 1990: 51 ff.).

²⁰³ Zumindest auf nationaler Ebene war die Ausübung politischer Ämter bis zu den Reformgesetzen von 1829 (Aufhebung des „Corporation Act“ und des „Test Act“) an die Zugehörigkeit zur Church of England geknüpft. Zur staatlichen und gesellschaftlichen Verfassung Großbritanniens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. Thompson 1990, Bd. 3: 315–316 und zur Rolle der Mittelschicht vgl. Thorne 1999: 39 ff. Susan Thorne, aber auch Hall und Davidoff 1987: 73 ff. haben hervorgehoben, wie stark die Erweckungsbewegung im Zusammenhang mit der Industrialisierung die Identität der Mittelschicht in Großbritannien im späten 18. und 19. Jahrhundert beeinflusst hat.

²⁰⁴ Bis zur Abschaffung des anglikanischen Monopols an den Universitäten (1871), die bis dahin durch den „University Test Act“ garantiert war, standen die akademischen Bildungseinrichtungen in England nur Angehörigen der anglikanischen Staatskirche offen. Angehörige der *Dissenter* waren für eine höhere Bildung auf die freikirchlichen Colleges angewiesen, die de facto ebenfalls eine akademische Ausbildung anboten. (Vgl. Pigggin 1984: 162 ff. und Laird 1972: 23 ff.). In Schottland hatte es für den Zugang von Dissentern zu den Universitäten dagegen nie gesetzliche Einschränkungen gegeben.

ologische Ideal der Erweckungsbewegung, das auf die Bildung freier christlicher Gemeinschaften abzielte, die sich zunächst nicht zwangsläufig an denominationellen oder institutionellen Grenzen orientierten, begünstigte die Bildung freier Missionsgesellschaften, die nicht an die Autorität der Staatskirchen gebunden waren. Wie Susan Thorne hervorhebt, bot gerade deshalb die Missionsbewegung im sich ausdehnenden britischen Kolonialreich neue Möglichkeiten politisch-gesellschaftlicher Partizipation für die Mittelschicht, besonders für Non-Konformisten bzw. *Dissenter*, weil sie nicht an das politisch-kirchliche Establishment gebunden war.²⁰⁵

Die Untersuchungen Piggins über die soziale Herkunft von Missionaren, die nach Indien ausgesandt wurden, zeigen, dass die meisten aus sozialen Milieus stammten, die sich der unteren Mittelschicht zurechneten, oder Angehörige der Unterschicht waren, die versuchten, in die Mittelschicht aufzusteigen.²⁰⁶ Die in Personalakten und Protokollen erhaltenen Lebensläufe, Bewerbungsschreiben, Korrespondenzen etc. deuten oftmals explizit oder implizit an, dass viele Kandidaten eine Tätigkeit als Missionar auch als Chance für einen beruflichen und sozialen Aufstieg ansahen. Allerdings muss hier in mehrfacher Hinsicht genauer unterschieden werden.²⁰⁷

Erstens veränderte bzw. erweiterte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts das Spektrum der sozialen Herkunft der Missionare. Mit zunehmender Akzeptanz der Missionsbewegung in den Kirchen und in der Gesellschaft allgemein – die auch zu einem steigenden gesellschaftlichen Ansehen des Missionarsberufes führte – fanden sich unter den Missionaren auch Mitglieder aus höheren gesellschaftlichen Schichten wieder.²⁰⁸ In der Anfangsphase der britischen Missionsbewegung kamen die Missionare jedoch zunächst, wie das Beispiel Caldwell zeigt, aus der sogenannten „lower middle class“, insbesondere aus Berufsgruppen wie Handwerkern, Händlern und einfachen Angestellten. Dies entsprach zudem auch dem theologischen Ideal der Missionsbewegung, das insbesondere zu Beginn der organisierten Mission die Auswahl der Kandidaten prägte. Als die LMS 1796 ihre ersten Missionare aussandte, war das Idealbild eines Missionars der einfache Handwerker, der das Evangelium in die Welt hinaus

²⁰⁵ Thorne 1999: 39 ff.

²⁰⁶ Piggins Studie umfasst insgesamt 550 britische Missionars-Kandidaten, die im Zeitraum 1789–1858 nach Indien ausgesandt wurden, unter Berücksichtigung aller britischer Missionsgesellschaften, die im genannten Zeitraum in Indien tätig waren. Im Folgenden nehme ich besonders Bezug auf die Kandidaten der LMS. Siehe dazu den Appendix 1 in Pigg 1984, besonders S. 257–264.

²⁰⁷ Zum folgenden vgl. Pigg 1984: 28 ff., 42, Potter 1974 und Schwemann 1990: 76 ff.

²⁰⁸ Vgl. Williams 1980. Für die Entwicklungen bei der LMS siehe Oddie 1974.

trägt. William Carey,²⁰⁹ der 1793 – ein Jahr nach der Gründung der Baptist Missionary Society (BMS) 1792 – als deren erster Missionar nach Indien ging, hatte dieses Ideal, das besonders bei den freikirchlichen Missionsgesellschaften starke Auswirkungen auf die Auswahl der Bewerber hatte, nicht unwesentlich mitgeprägt: Carey war ursprünglich Schuhmacher gewesen, bevor er in den Dienst der BMS trat. Im Hintergrund des erwecklichen Missionarsideals stand dabei die theologische Orientierung am Vorbild des Apostels Paulus, der als Zeltdmacher auf seinen Missionsreisen tätig gewesen war (Apg 18,3; 1 Kor 9). Thomas Haweis, einer der Gründer der LMS, sah in einer Predigt anlässlich der Gründung der LMS (1795) die zukünftigen Missionare der LMS nicht aus den Reihen der kirchlichen Elite, sondern aus den Reihen der einfachen Gemeindeglieder kommen:

„But ..., whom shall we send and who will go for us? I answer, such as the Lord hath prepared and qualified for the arduous task. ... Men, really moved by the Holy Ghost, to devote themselves to work ... Men who have an internal evidence of the spirit, *witnessing with their spirits, that they are the children of God*; -- a divine ardour, prompting them to prefer the salvation of men's souls, to every earthly consideration ... Nor need we despair of finding them, if not in the schools of learning, or the seminaries of theology, yet among the faithful, in our several congregations. ... Not that the knowledge of the dead languages, however desirable, is essential to the communication of the Gospel Truth in the living ones. A plain man, -- with a good natural understanding, -- well read in the Bible, -- full of faith, and of the Holy Ghost --, though he comes from the forge, or the shop, would, I own in my view, as a missionary to the Heathen, be infinitely preferable to all the learning of the schools; and would possess, in the skill and labour of his hands, advantages, which barren faience would never compensate.“²¹⁰

Die „Rules for the Examination of Missionaries“, die von der LMS daraufhin beschlossen wurden, griffen diesen Ansatz auf.²¹¹ Neben Fröm-

²⁰⁹ Zu William Carey (1761–1834) vgl. Stanley 1992.

²¹⁰ Thomas Haweis, Predigt am 22.09.1795 anlässlich der Gründung der LMS, in: [LMS] 1795: 14–15 (*kursiv* im Original).

²¹¹ Artikel 2 und 3 lauten: „2. It is not necessary that every missionary should be a learned man; but he must possess a competent measure of that kind of knowledge which the object of the mission requires. 3. *Godly men which understand mechanic arts* may be of signal use to this undertaking as missionaries, especially in the South Sea Islands, Africa, and other uncivilized parts of the world.“, zitiert in Lovett 1899, Bd. 1: 43–44 Die *kursiv* hervorgehobene Passage in Artikel 3 bildet den Hintergrund für die Bezeichnung dieser Missionare als „godly mechanics“ durch Gunson, vgl. Gunson 1978: 31 ff. In einem Bericht im *Evangelical Magazine* über die Einrichtung des Committee of Examination der LMS, das sich um die Auswahl geeigneter Bewerber kümmern sollte, heißt es: „No one should be deterred from making application, by a mistaken opinion, that learned man alone are qualified for such an employment. Successful missions, to those heathen countries which have made little or no progress in arts and sciences, must, we presume, be chiefly

migkeit, missionarischem Eifer und Bibelkenntnis waren zunächst nur eine gewisse Auffassungsgabe und handwerkliche Fähigkeiten die wichtigsten Kriterien. Die ersten Missionare, die die LMS ab 1796 in die Südsee schickte, wurden nach diesen Kriterien ausgewählt, und waren Handwerker oder besser ausgebildete Arbeiter. Dass die Mission in der Anfangsphase auf Kandidaten setzte, die über keine höhere Bildung verfügten und aus den unteren gesellschaftlichen Schichten kamen, hatte jedoch nicht nur theologische, sondern auch pragmatische Gründe: Einerseits wurde von den Missionaren erwartet, dass sie ihre praktischen Fähigkeiten für das eigene Überleben einsetzen und diese an die Einheimischen weitergaben, andererseits war der pragmatische Grund dieser Wahl die Tatsache, dass zumindest am Anfang der organisierten Mission schlachtweg keine Kandidaten zur Verfügung standen, die besser ausgebildet waren²¹² oder gar aus höheren gesellschaftlichen Schichten stammten.

Zweitens gab es zwischen den Missionsgesellschaften Unterschiede in der sozialen Herkunft der Kandidaten. Die Kandidaten der freikirchlichen Missionsgesellschaften, z. B. der Baptist Missionary Society (BMS) oder der London Missionary Society (LMS) kamen meist aus etwas einfacheren Verhältnissen, denn die Mitglieder der sogenannten *Dissenter* waren eher Angehörige der unteren Mittelschicht.²¹³ Da CMS und SPG nur ordinierte Missionare aussandten, mussten die Bewerber Angehörige der anglikanischen Staatskirche oder zumindest anglikanisch ordiniert sein²¹⁴ und kamen meist schon aus etwas besser gestellten Gruppen der Mittelschicht. Daher verfügten sie häufig bereits über ein gewisses Maß an Bildung. Die Kandidaten der SPG, die mit dem kirchlichen Establishment der anglikanischen Kirche am engsten verbunden war, hoben sich am deutlichsten von den Kandidaten der anderen Missionsgesellschaften ab. Diese kamen meist aus gehobenen Schichten, die höhere Berufe („profes-

composed of serious mechanics, whose means of subsistence must be in a measure depend upon their own industry. Blacksmiths, whitesmiths, carpenters, gardeners, rope-makers, boat-builders, persons skilled in pottery and earthen ware, and such as understand the smelting or fusing iron, might therefore, provided they have the gift of communicating religious knowledge by their good conversation, be eminently useful.“ (in: [Anonymus] 1795: 509).

²¹² Zur Frage der Ausbildung und Vorbereitung der Missionare siehe unten Kap. I.2.4.

²¹³ Vgl. Thompson 1990, Bd. 3: 316 ff.

²¹⁴ Hier von teilweise ausgenommen waren die deutschen Missionare, die die CMS in ihrer Anfangszeit aussandte. Da der anglikanische Episkopat es wegen der evangelikalen Ausrichtung der CMS zunächst ablehnte, deren zukünftige Missionare zu ordinieren, akzeptierte die CMS vorübergehend die lutherische Ordination, um die Kandidaten als „full missionaries“ und nicht nur als Katechisten aussenden zu können. Später besuchten die deutschen Kandidaten zusätzlich zu ihrer Ausbildung in Basel oder Berlin noch das CMS-Seminar in Islington und erhielten danach die anglikanische Ordination. Vgl. Stock 1899–1916, Bd. 1: 83, 90 ff. und Pinnington 1969.

sions“) ausübten und über akademische Bildung verfügten. Unter ihnen gab es auch einen großen Anteil an anglikanischen Klerikern, die keine Anstellung in der anglikanischen Kirche fanden, und für die der Dienst bei Missionsgesellschaften oder bei der East India Company eine berufliche Alternative darstellte.²¹⁵ Weiterhin war ein kleiner, aber wichtiger Anteil der SPG-Missionare freikirchlicher Herkunft. Allein in Südindien rekrutierte die SPG um die Mitte des 19. Jahrhunderts zehn Missionare aus den freikirchlichen Missionsgesellschaften (LMS und WMMS), von denen einer Robert Caldwell war.²¹⁶

Im Gegensatz zur SPG bildeten für die LMS Handwerker, kleine Händler, besser ausgebildete Arbeiter sowie einfache Angestellte die wichtigsten Berufsgruppen, aus denen die meisten Missionars-Kandidaten stammten.²¹⁷ Diese Berufe wurden meist der „skilled working class“ oder der „lower middle class“²¹⁸ zugerechnet, wobei diese sich vor allem von den untersten Schichten, den „labouring poor“, bewusst abgrenzten, die im Zeitalter der Industrialisierung der Wirtschaft als billige, massenhafte Arbeitskräfte dienten.²¹⁹ Bei den von Piggin untersuchten Indien-Missionaren ist zu erkennen, dass die Bewerbung als Missionar bei vielen Kandidaten verbunden war mit einem schon vorhandenen Interesse an sozialem und beruflichem Aufstieg. So bestand ein nicht unbeträchtlicher Teil der Kandidaten aus angehenden Pfarrern bzw. Theologiestudenten und Lehrern, die ebenfalls den unteren Gesellschaftsschichten entstammten und zuvor andere Berufe ausgeübt hatten. Berufe wie Pfarrer und Lehrer galten im 19. Jahrhundert als Möglichkeiten für einen sozialen Aufstieg, die vor allem den Zugang zu höherer Bildung ermöglichten. Diese Berufsgruppen kämpften zudem zu Beginn des 19. Jahrhundert um ein größeres gesellschaftliches Ansehen und unterlagen einer zunehmenden Professionalisierung, d. h. sie entwickelten sich zu eigenständigen „Berufen“, für die es eine gesonderte Ausbildung gab.²²⁰ Eine Bewerbung

²¹⁵ Vgl. Piggin 1984: 43 ff.

²¹⁶ Siehe dazu unten, Kap. I.2.6.

²¹⁷ Vgl. Potter 1974 und Oddie 1974 auch Warren 1967: 36 ff.

²¹⁸ Hier lassen sich durchaus Parallelen zur sozialen Herkunft deutscher Missionare ziehen, die vor allem aus dem Kleinbürgertum kamen, was in etwa dem englischen Terminus „lower middle class“ entspricht. (vgl. Altena 2003 und Becker 2005).

²¹⁹ Infolge des sozialen und ökonomischen Drucks, der durch die industrielle Revolution in Großbritannien hervorgerufen wurde, differenzierte sich das Spektrum der unteren sozialen Schichten. Aus den zahlenmäßig starken Berufsgruppen der Unterschicht wie z. B. Landarbeitern, Hausangestellten, aber auch den städtischen Industrie-Arbeitern wurden durch die Missionsgesellschaften so gut wie keine Missionare rekrutiert. Vgl. Potter 1974: 137. Wie Schwegmann vermutet, hatten Angehörige dieser Berufsgruppen einen so geringen Bildungsgrad, dass sie keine Chance hatten, von den Missionsgesellschaften als aussichtsreiche Kandidaten akzeptiert zu werden. (Vgl. Schwegmann 1990: 65).

²²⁰ Vgl. Piggin 1984: 32 ff. Der Missionars-Beruf nahm an dieser Entwicklung teil. Hier lässt sich ebenfalls eine zunehmende Professionalisierung erkennen. Dies ist vor allem auf

als Missionar eröffnete auch jenen eine Chance auf höhere Bildung, die selbst nicht die finanziellen Mittel dafür besaßen, denn die Ausbildung an den Missionsseminaren oder Colleges wurde größtenteils von den Missionsgesellschaften finanziert.

Die Frage nach der sozialen Herkunft der Missionars-Kandidaten berührte hier auch die Frage nach den nicht-religiösen Motiven der Bewerber. Den Missionsgesellschaften war durchaus bewusst, dass bei ihren Bewerbern neben den spirituellen Motiven auch materielle und „weltliche“ Motivationen vorhanden waren.²²¹ Die von der LMS verschickten Fragebögen an potentielle Bewerber, die diese schriftlich zu beantworten hatten, fragten daher neben der individuellen religiösen Motivation und dogmatischen Präferenzen auch gezielt nach anderen Motiven:

„What has been your occupation? ... Does the desire of improving your worldly circumstances enter into the motives of this application?

...

As there is too much reason to fear that some persons have become Missionaries under the influence of improper principles, you are desired seriously and sincerely to state what are the MOTIVES [sic] by which your are actuated in offering yourself as a Missionary to the Heathen [sic].“²²²

Die offensichtliche Anziehungskraft, die der Missionarsberuf auf die unteren Schichten ausübte, sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Beruf des Missionars keine höhere Attraktivität genoss als Berufe, die in Großbritannien selbst ausgeübt werden konnten, auch wegen der damit verbun-

die Politik der Missionsgesellschaften zurückzuführen, die im Laufe des 19. Jahrhunderts dazu übergingen, die Kriterien der Auswahl und den Standard der Ausbildung durch die Einrichtung eigener Ausbildungsstätten (Colleges) sukzessive auf ein akademisches Niveau anzuheben, sodass die Ausbildung zum Missionar dem Theologiestudium bzw. der Pastorenausbildung vergleichbar wurde. (Vgl. Walls 2002.) Trotzdem betonten die Missionsgesellschaften immer wieder, dass Frömmigkeit und missionarische Berufung die wichtigsten Kriterien für den Dienst als Missionar waren, auch wenn mindestens ebenso viel Wert auf „Charakter“ und „Intelligenz“ gelegt wurde. 1860 fand in Birmingham eine große Missionskonferenz statt, deren inhaltlicher Schwerpunkt vor allem auf der Frage der Professionalisierung der Mission und des Missionars-Berufes lag. (Vgl. Cullen, Tucker et al. 1860, besonders die Statements von Joseph Mullens, LMS Missionar in Calcutta, S. 17 ff. und Thomas Green, Direktor des CMS-Seminars in Islington, S. 233 ff.) Aus der zunehmenden Professionalisierung folgte auch eine Differenzierung in verschiedene „Sparten“ der Missionstätigkeit, z. B. Missionare mit medizinischer Ausbildung, oder sogenannte „lay evangelists“. Mitte des 19. Jahrhunderts versuchten die Missionsgesellschaften für eine kurze Zeit wieder, Handwerker als „artisan missionaries“ anzustellen.

²²¹ Zur Frage der missionarischen Motivation siehe ausführlicher das Kap. I.2.5. (S. 86 ff.).

²²² „Questions to be answered by Missionary Candidates“ (1821), Frage 7 und 12, zitiert nach: Piggott 1984: 288.

denen Risiken für Leib und Leben.²²³ Deshalb mangelte es den Missionsgesellschaften immer wieder an genügend Bewerbern. Trotz der materiellen Sicherheit, die eine feste Anstellung als Missionar gewährte, bedeutete eine Tätigkeit als Missionar zwar den Zugang zu einer gewissen Bildung, aber nicht unbedingt automatisch ein höheres Sozialprestige. Vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts genossen die Missionare wegen ihrer Herkunft aus den „inferior classes of life“²²⁴ oftmals nur ein geringes gesellschaftliches Ansehen. Dezidierte Gegner einer Öffnung Indiens für die Missionare befürchteten vor allem, dass die Öffnung Indiens für die organisierte Mission den Widerstand der Inder gegen die koloniale Durchdringung Indiens hervorrufen könnte. Sie gingen durchaus soweit, die Missionare gerade wegen ihrer niedrigen sozialen Herkunft und ihrem religiösem Enthusiasmus auf eine Stufe mit den Hindus zu stellen: „... illiterate, ignorant, and as enthusiastic as the wildest devotees among the Hindus“.²²⁵ Den Missionsgesellschaften war ebenfalls durchaus bewusst, dass der allgemeine Ruf ihrer Missionare in der Öffentlichkeit das Image der Mission beeinträchtigte. Ein Großteil ihrer inländischen Aktivitäten zielte daher darauf ab, die öffentliche Meinung durch publizistische Kampagnen und öffentliche Veranstaltungen positiv zu beeinflussen.²²⁶

Drittens standen Herkunft und Bildung indirekt auch mit dem Zielland der Missionars-Kandidaten in Verbindung. In Regionen wie Afrika oder der Südsee, deren zivilisatorische und religiöse Entwicklung als äußerst gering eingeschätzt wurde, wurden meist die Bewerber entsandt, die aus niedrigeren sozialen Milieus entstammten, über weniger Vorbildung verfügten und zudem nur eine verkürzte Vorbereitung in den Missionsinstitutionen durchliefen. Im Falle der Indien-Mission war die Politik der Missionsgesellschaften allerdings von Anfang an eine andere: Als nach der Erneuerung der Charta der East India Company 1813 die Zahl der nach

²²³ Insbesondere die Sterblichkeit unter den Afrika-Missionaren war in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts vergleichsweise hoch, was sich auf den Ruf der gesamten Missionsarbeit, auch in anderen Ländern auswirkte. So bemerkte Thomas Smith, Missionar der Church of Scotland in Calcutta, auf der Missionskonferenz in Birmingham, 1860: „... he believed, generally, that there existed in the minds ... an idea that necessarily heathen lands were such as that the missionary must encounter a great deal of suffering than fell to his lot at home. ... [I]t would be of great consequence, if through the pulpit and the press, and in every way, the people's minds could be disabused of the idea that there was necessarily, in mission-work, a kind of physical martyrdom. ... [N]ineteen out of every twenty people in Great Britain ... imagined that to go to India was necessarily to go a land where their health was sure broke down, and probably their lives sacrificed in a very short space of time!“ (in: Cullen, Tucker et al. 1860: 259).

²²⁴ Vgl. Haweis 1795: 173.

²²⁵ John Scott Waring (1747–1819), zitiert in: Davidson 1990: 175.

²²⁶ Vgl. dazu Schwegmann 1990 und Stanley 1979.

Indien entsandten Missionare rasch anstieg, begannen die Missionsgesellschaften damit, ihre Missionare intensiver auszubilden. Für Indien bevorzugten die größeren Missionsgesellschaften wie LMS, CMS und SPG von Anfang an Kandidaten mit einer besseren Qualifikation und setzten grundsätzlich auf eine Ausbildung, die sich allerdings in erster Linie auf eine theologische Vorbereitung beschränkte. Dabei gingen sie davon aus, dass für solche Länder wie Indien, die schon über ein bestimmtes Maß an Zivilisation und Kultur verfügten, und in denen bereits andere Religionen vorhanden waren, die christliche Mission auf theologisch gebildetere Missionare zurückgreifen musste, die auch christliche Apologetik beherrschten.²²⁷ Anhand von Piggins Studie lässt sich erkennen, dass der Anteil an Kandidaten, die Lehrer, Pfarrer und Theologiestudenten, oder gebildetere Vertreter anderer Berufe waren, bei den nach Indien ausgesandten Missionaren insgesamt höher war als bei Missionaren, die in andere Regionen gingen. Bei der LMS jedoch war auch unter den Indien-Missionaren die Zahl derjenigen, die vor ihrer Bewerbung nur handwerkliche Berufe erlernt hatten und keine höhere Bildung besaßen, das ganze 19. Jahrhundert hindurch recht hoch.²²⁸ Im Hinblick auf die Gesamtzahl der Missionars-Kandidaten der LMS überwogen die Bewerber aus handwerklichen und anderen kleingewerblichen Berufen deutlich im Vergleich zu anderen bzw. höheren Berufsgruppen.²²⁹ Dieser Befund ist gerade im Hinblick auf Caldwell interessant, da hierin einer der Gründe dafür liegt, wieso auch Bewerber mit nur geringer Vorbildung wie Caldwell bei der LMS Chancen hatten, in den Missionsdienst aufgenommen und sogar nach Indien entsandt zu werden. Caldwell ist daher ein typisches Beispiel für die Möglichkeiten eines (moderaten) gesellschaftlichen Aufstiegs, den eine Missionarslaufbahn gerade für die Angehörigen der unteren Gesellschaftsschichten in Großbritannien bot. Auch der Wechsel von der LMS zur SPG ist vor diesem Hintergrund ein Schritt, der Caldwells gesellschaftlichen Status gewiss befördert hat. Wenn man, wie Susan Thorne es versucht hat darzulegen, die Missionsbewegung, besonders unter den *Dissentern*, als eine Möglichkeit begreift, die Einbindung der britischen Unter- und Mittelschicht in die koloniale Expansion Großbritanniens durch gesellschaftliche und politische Partizipation zu ermöglichen,²³⁰ dann bietet der Werdegang von Missionaren wie Robert Caldwell ein typisches Beispiel für die gesellschaftliche Rolle der Missionsbewegung in der britischen (Kolonial-)Gesellschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

²²⁷ Siehe dazu Kap. I.2.4.

²²⁸ Vgl. Pigg 1984: 28 ff.

²²⁹ Vgl. Potter 1974.

²³⁰ Vgl. Thorne 1999: 39 ff. und Thorne 1997. Siehe auch oben, S. 70.

2.4. Bewerbung und Ausbildung bei der LMS

Im Kontext der Aktivitäten von Ewing und Wardlaw für die Missionsbewegung, insbesondere aber wegen des Einflusses von Ewing auf Caldwell, lag es nahe, dass Caldwell an die LMS herantrat, um sich als Missionar zu bewerben. Dabei ist offensichtlich, dass Caldwell von Anfang an als Missionar nach Indien gehen wollte und andere Länder für ihn nicht in Frage kamen. Bereits im Bewerbungssessay von 1834 ist Indien bzw. der Hinduismus der Referenzpunkt für Caldwell's Beschreibung der „Heiden“, und Missionare in Indien werden auch in anderen Briefen von ihm als Vorbilder genannt. Caldwell's Studienzeit in Glasgow stand daher bereits unter dem Vorzeichen einer Laufbahn in Indien.

Wie bereits erwähnt, war Caldwell's erster Versuch einer Bewerbung im Jahr 1833 zunächst erfolglos geblieben.²³¹ Der sehr schlecht erhaltene Originaltext des Protokollbuches lässt immerhin erkennen, dass die Ablehnung seiner Bewerbung durch die LMS Direktoren damit begründet wurde, dass Caldwell erst seit kurzem Mitglied in einer „christlichen“ Gemeinde war – womit, erweckungstheologischer Begrifflichkeit zu folge, eine Gemeinde aus bekehrten Christen („serious Christians“) gemeint gewesen sein dürfte. Wie es weiter heißt, wurde Caldwell empfohlen, etwas Bildung nachzuholen:

„[H]e [is advised to] improve himself in classical knowledge; that at the end of the period should he still feel [attracted] to Missionary labours he should renew his application which will have the attention on the part of the board.“²³²

Caldwell folgte diesem Rat und begann, in Glasgow Latein und Griechisch zu lernen sowie als „extra student“ theologische Vorlesungen an der Glasgow Theological Academy zu besuchen.²³³ Ein Jahr später, im Februar 1834, erneuerte er in einem Brief an die LMS seine Bewerbung und bekräftigte seinen Entschluss, als Missionar nach Übersee zu gehen:

²³¹ Siehe oben, S. 77. Vgl. auch Caldwell's Brief vom 12. Februar 1833 [1834] (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell) an Arundel, in dem sich Caldwell auf einen ein Jahr zuvor erfolgten Briefwechsel bezieht. Die Datierung des Schreibens scheint allerdings fehlerhaft zu sein. Die Protokollbücher der LMS vermerken die Bewerbung Caldwell's erstmals für das Jahr 1833 (vgl. LMS Board Minutes, 11. März 1833), deshalb ist anzunehmen, dass die Jahresangabe falsch ist und der Brief, in dem Caldwell seine Bewerbung erneuert, aus dem Jahr 1834 stammt.

²³² LMS Board Minutes, 11. März 1833 (Einfügung: U. S.). In seinen Memoiren gibt Caldwell interessanterweise erst das Jahr 1834 als offizielles Bewerbungsjahr an. Dass er sich ein Jahr zuvor vergeblich beworben hatte, erwähnt er jedoch nicht. (Vgl. Wyatt 1894: 5.)

²³³ Vgl. Brief Caldwell an John Arundel (LMS), Glasgow, 12. Februar 1833 [1834] (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell).

„Perhaps you may remember that about this time last year I wrote to the Directors offering myself for the Missionary work and that in consequence of my youth and inexperience I was advised to wait a little and write them again in the course of a year if my sentiments continued till that time to be the same. Now my reason for addressing you at present is that the year is almost expired, while notwithstanding my unworthiness, my desire to engage in the work is as strong as ever.“²³⁴

Caldwells Brief wurde am 24. März 1834 dem „Committee of Examination“ vorgelegt, das beschloss, Caldwell für das weitere Bewerbungsverfahren zuzulassen. Im Lauf der Zeit hatte sich bei der LMS ein recht kompliziertes Aufnahmeverfahren etabliert, dass alle Bewerber durchlaufen mussten, bevor sie als „Missionary Candidates“ von der Missionsgesellschaft für die weitere Ausbildung an eine theologische Ausbildungsstätte geschickt wurden. So mussten alle Kandidaten bei einer positiven Begutachtung ihres Bewerbungsschreibens durch das Aufnahmekomitee zunächst einen Fragebogen („Questions to be answered by Missionary Candidates“) ausfüllen²³⁵ und ein medizinisches Gutachten einreichen.²³⁶ Nach einer positiven Begutachtung des Fragebogens unterzogen sich die Kandidaten zwei Mal einer Befragung durch den Bewerbungsausschuss. Wie sich dem Protokoll des Ausschusses entnehmen lässt, erschien Caldwell jeweils am 8. September 1834 – zusammen mit seinem Freund William Penman Lyon, der sich gleichzeitig mit Caldwell bei der LMS bewarb – und am 29. September 1834.²³⁷ Zwischen der ersten und zweiten Befragung durch den Bewerbungsausschuss mussten die Bewerber ein Essay zu einem eigens festgesetzten Thema schreiben. Diese Essays

²³⁴ Caldwell, Brief an John Arundel (LMS), Glasgow, 12. Februar 1833 [1834] (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell). In allen folgenden Zitaten aus den Originalbriefen Caldwells aus den Jahren 1833–1836 ist die überwiegend völlig fehlende Zeichensetzung um einer verbesserten Lesbarkeit willen von mir ergänzt worden, ohne dass dies jeweils extra kenntlich gemacht wird.

²³⁵ Caldwells Antworten auf den Fragebogen sind nicht mehr erhalten, jedoch kann man dem Protokoll des Bewerbungsausschusses vom 14. April 1833 zumindest entnehmen, dass auch von Caldwell ein solcher vorgelegen hat (vgl. LMS Committee of Examination Minutes, 14. April 1834). Der Fragebogen ist auch abgedruckt in Piggott 1984: 287 ff. (Appendix 3).

²³⁶ In der Personalakte Caldwells befinden sich zwei medizinische Gutachten, die jeweils unterschiedliche Aussagen über Caldwells gesundheitliche Eignung abgeben. Das erste Gutachten, ausgestellt durch „Dr. Conquest“, datiert auf den 23. September 1834, empfahl Caldwell aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes generell nicht für den Missionsdienst. Daraufhin wurde ein zweites Gutachten, datiert auf den 25. September 1834, eingeholt, das immerhin ein wenig milder ausfiel: „Dr. Darling“ hielt Caldwell zwar ebenfalls nicht für tropentauglich, aber empfahl immerhin, Caldwell zunächst als Student zuzulassen, mit der Option, in einem Land mit „mildem Klima“ eingesetzt zu werden. Das Protokoll des Bewerbungsausschusses hält etwas irritiert fest, die Gutachten seien „somewhat conflicting“. (LMS Committee of Examination Minutes, 29. September 1834). Caldwell war wahrscheinlich an Tuberkulose erkrankt. Vgl. Wyatt 1894: 11.

²³⁷ Vgl. LMS Committee of Examination Minutes, 8. und 29. September 1834.

dienten nicht nur dazu, die theologische Vorbildung der Bewerber, sondern auch ihre theologischen Präferenzen zu erfassen. Sie sind aufschlussreich, weil sie einen Einblick in die theologische Vorbildung geben, die die Bewerber mitbrachten. Vor allem aber bieten sie einen Überblick über die verschiedenen theologischen Fragestellungen, die in der missionstheologischen Debatte als zentrale Topoi immer wieder auftauchten. Die Themenwahl folgte in der Regel dem erweckungstheologischen Grundmuster der Missionstheologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wobei die vorkommenden Themen nur wenig variierten: Zu den häufigsten Fragestellungen gehörten etwa Konversion („On the nature and evidences of true conversion“²³⁸), Umkehr und Versöhnung mit Gott („Scriptural evidences of conversion to God“²³⁹, „Repent and believe the Gospel“²⁴⁰), aber auch die weit verbreitete evangelikale Apologetik gegen den Katholizismus („Reasons for leaving the Romish Church“²⁴¹). Da diese Themen auch zu den häufigsten Themen in der Missionspredigt gehörten, stellten die Bewerber damit gleichzeitig auch ihre Fähigkeiten für die zentrale Aufgabe der Missionsarbeit unter Beweis.

Daneben gab es eine ganze Reihe Essaythemen, die sich konkret mit der Mission und der Aufgabe des Missionars befassten, und die erkennen lassen, dass die Bewerber bereits ein gutes Vorwissen über den aktuellen Stand der missionstheologischen Debatte und die Arbeit der Mission in Übersee mitbringen mussten. So lauten einige Themen aus den Jahren 1834 bis 1836 etwa: „The disposition of mind most suitable for Missionary labour“²⁴², „What are the difficulties connected with the Missionary Character, and the best means of sustaining the mind under them“²⁴³, „On Missionary Zeal“²⁴⁴ oder auch „The Aspect of the Atonement on the Heathen world“. Auch Caldwell versuchte in seinem Essay „On the Inducements and Encouragements to Engaging in Missionary Labour“ nicht nur, die theologischen Grundlagen zu erörtern, sondern auch konkret auf die Mission in Indien Bezug zu nehmen.

Aufgrund des negativen gesundheitlichen Gutachtens wurde er jedoch zunächst vom Bewerbungsausschuss nur unter Vorbehalt angenommen, verbunden mit der Option, nach Abschluss der Ausbildung von der LMS als Missionar ausgesandt zu werden.²⁴⁵ Die Vorbereitung für den Dienst als Missionar in Übersee sah für die Missionare der LMS ohnehin zu-

²³⁸ LMS Committee of Examination Minutes, 8. September 1834.

²³⁹ LMS Committee of Examination Minutes, 27. Juli 1835.

²⁴⁰ LMS Committee of Examination Minutes, 22. Februar 1836.

²⁴¹ LMS Committee of Examination Minutes, 8. Februar 1836.

²⁴² LMS Committee of Examination Minutes, 29. September 1834.

²⁴³ LMS Committee of Examination Minutes, 29. September 1834.

²⁴⁴ LMS Committee of Examination Minutes, 28. Dezember 1835.

²⁴⁵ LMS Committee of Examination Minutes, 29. September 1834.

nächst ein Studium an einem theologischen Seminar der LMS vor. In der Frage der Ausbildung und Vorbereitung der Missionare auf ihren Dienst in Übersee gab es innerhalb der Missionsbewegung, insbesondere in der LMS, von Anfang an zwei verschiedene Positionen. Die Unterstützer der Südsee-Mission wie Haweis lehnten eine Vorbereitung der Missionare durch den Erwerb allgemeiner wie spezifisch theologischer Bildung ab, während die andere Seite, für die v. a. David Bogue stand,²⁴⁶ von Anfang an auf eine Ausbildung der Missionare setzte. Da wegen der politischen Blockade der Indien-Mission durch die East India Company die Südsee das erste Missionsgebiet der LMS wurde, setzte sich zunächst die erste Position innerhalb der LMS durch.²⁴⁷ Wie selbst Lovett kritisch anmerkt, wurde jedoch nicht die Notwendigkeit erkannt, dass diese ersten Missionare gerade wegen ihrer einfachen Herkunft und fehlender Vorbildung gründlich vorzubereiten waren, bevor man sie entsandte.²⁴⁸ Die frühe Missionsbewegung Ende des 18. Jahrhunderts hatte – orientiert am Vorbild des Apostels Paulus – zunächst bewusst darauf gesetzt, dass die Missionare, um erfolgreich zu sein, ebenfalls Personen aus einfachen Verhältnissen ohne höhere Bildung sein mussten, die gerade deshalb imstande waren, den unzivilisierten „Heiden“ das Evangelium nahezubringen.²⁴⁹ Auch die LMS legte zunächst keinen besonderen Wert auf eine Ausbildung ihrer Missionare, die ja in ihrer Arbeit auf das Wort des Evangeliums und die Kraft des Heiligen Geistes setzen sollten sowie für ihre eigenes Auskommen auf ihre handwerklichen und lebenspraktischen Fähigkeiten.²⁵⁰ Dies änderte sich erst durch die Aktivitäten David Bogues, der die LMS zur Einrichtung von eigenen Seminaren drängte, die sich u. a. in Gosport²⁵¹ und Turvey²⁵² befanden. An diesen Seminaren erhielten die Bewerber eine kurze Ausbildung, die allerdings darauf beschränkt war, die Kandidaten mit elementarem Wissen für die Arbeit als Missionar auszustatten, v. a. einer guten Bibelkenntnis. Das Curriculum orientierte sich überwiegend an der Ausbildung von regulären Pfarrern und Predigern und nahm nur wenig Bezug auf die besonderen Anforderungen an die Missionare. Dies galt vor allem für jene Länder, die bis zu einem ge-

²⁴⁶ Vgl. Bogue 1794. Zu Bogue siehe oben, Kap. I.1.1. (Fußnote 49, S. 28).

²⁴⁷ Vgl. dazu Gunson 1978.

²⁴⁸ Vgl. Lovett 1899, Bd. 1: 46. Lovett sieht hierin einen der Hauptgründe für die anfänglichen Schwierigkeiten der LMS-Mission in der Südsee. Insbesondere die erwähnten Artikel 2 und 3 der „Rules for the Examination of Missionaries“ (vgl. oben, Fußnote 211, S. 71) hätten zu desaströsen Resultaten geführt.

²⁴⁹ Siehe S. 70 ff.

²⁵⁰ Siehe dazu Kap. I.2.

²⁵¹ Gosport Academy and Missionary Seminary (1789–1825), geleitet von David Bogue.

²⁵² Turvey & Ongar Academy (1829–1844), geleitet von Richard Cecil. In Turvey wurden insgesamt 15 Missionare für Indien ausgebildet. Vgl. Piggott 1984: 159, 291–292.

wissen Grade bereits als „zivilisiert“ galten.²⁵³ Im Laufe der Zeit erweiterte sich allerdings das Curriculum dieser Vorbereitungskurse, je mehr die Notwendigkeit erkannt wurde, Missionare gründlich auf ihren Einsatz vorzubereiten. Bogue entwarf einen spezifischen Vorbereitungskurs für Missionare in Gosport, der vor allem auf eine fundierte Kenntnis der biblischen Sprachen, des Alten und Neuen Testaments, christlicher Apologetik sowie Rhetorik und Predigtlehre setzte, aber neben einem geringeren Anteil an Allgemeinwissen über Geschichte, Geographie und Astronomie auch auf die spezifischen Fähigkeiten eines Missionars einging, wie z. B. die Kurse mit den Titeln „On reasoning with the Heathen about Religion“ und „Opposition to be expected by Missionaries“ erkennen lassen.²⁵⁴

Eine systematischere Kenntnis fremder Religionen oder Kulturen war hingegen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts so gut wie nicht Bestandteil der Missionarsausbildung. Diese konzentrierte sich überwiegend darauf, die theologischen und pastoralen Fähigkeiten der Missionare auszubilden, z. B. das Halten von Missionspredigten. Die Notwendigkeit eines Spracherwerbs – für die Missionspredigt in den „native tongues“ – wurde durchaus gesehen, jedoch bekamen die Missionare nur selten die Möglichkeit, Fremdsprachen zu lernen.²⁵⁵ Ab den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte sich das Studium der orientalischen Sprachen an den akademischen Institutionen in Großbritannien etabliert, und es waren eigens Lehrstühle geschaffen worden, die von einigen Kandidaten zum Spracherwerb genutzt konnten. Caldwell hebt hervor, dass er während seines Studiums in Glasgow nicht nur die klassischen Altsprachen gelernt hätte, sondern auch in Kontakt kam mit der komparatistischen Philologie, einer Diszipli-

²⁵³ Vgl. LMS Board Minutes, 5. Mai 1800: 164 ff. In einem Bericht des LMS-Komitees zur Errichtung eines Missionsseminars, zitiert in: Lovett 1899, Bd. 1: 68–69, heißt es: „But although a high degree of intellectual improvement cannot be communicated to all the missionaries, and it be admitted that without it many may be of great service in particular branches of duty, yet it is also certain that a proportion of them ought to possess superior talents and more extensive knowledge than has yet been found, with the exception of a few among those who have offered themselves to our Society, or than can be communicated to them by the present plan, which engages only a small portion of short space they usually enjoy the advantage of it. A mission to India or any other civilized country requires to be undertaken by men whose understandings have received considerable enlargement by a previous attention for a longer term to the sources of knowledge. And those who are designed for uncivilized nations should contain some among them who are qualified to take a direction and preside in some degree over their brethren. On these accounts the Committee think it would be a prudent and beneficial measure to appropriate ... an annual sum ... for the purpose of imparting a judicious missionary education to a certain number, whose natural endowments and devotedness of heart point them out as suitable persons to receive this advantage.“

²⁵⁴ Vgl. das bei Piggin abgedruckte Curriculum (Piggin 1984: 176 ff.).

²⁵⁵ Vgl. Piggin 1984: 240 ff.

lin, die sich zu jener Zeit gerade zu einer selbstständigen Wissenschaft entwickelte und zu der Caldwell später mit seiner vergleichenden Grammatik der dravidischen Sprachen einen eigenständigen Beitrag leistete:

„Whilst studying in Glasgow I imbibed that love of Comparative Philology which has ever grown with my growth. I was led into this direction by the natural bent of my own mind, but my interest in that subject took shape and deepened through the influence of the lectures of Sir Daniel Sandford, our Professor of Greek, an enthusiastic scholar, who in his acquaintance with Comparative Philology, a subject studies chiefly in Germany, was far in advance of most of the scholars of his own country and time. I remember then forming the resolution that if I ever found myself amongst strange races speaking strange languages, I should endeavour so to study those languages as to qualify myself to write something about them that should be useful to the world. This early formed resolution was the seed out of which eventually my Comparative Grammar of the Dravidian languages grew.“²⁵⁶

Caldwell scheint also in Glasgow das erste Mal mit Philologie und orientalistischen Wissenschaften in Berührung gekommen zu sein, die dort bereits gelehrt wurden. Allerdings lernte er dort nur die klassischen Altsprachen kennen.²⁵⁷ Auf seiner Überfahrt nach Indien begegnete Caldwell dann Charles Philip Brown,²⁵⁸ von dem er Sanskrit lernte.²⁵⁹

Da Ende der zwanziger Jahre die meisten separaten Ausbildungsstätten der LMS aus Kostengründen geschlossen und die angehenden Missionare auf bereits bestehende freikirchliche Colleges oder an die Universitäten in Schottland zum Studium geschickt wurden, konnten sie nun längere Ausbildungszeiten in Anspruch nehmen. Diese Situation ergab sich auch für Caldwell, der nach seiner Annahme durch die LMS das Seminar in Turvey im Jahr 1834 für eine kurze Probezeit besuchte, zu der alle Kandidaten verpflichtet waren, die sich nicht bereits in der Ausbildung zum Pfarramt befanden. Diejenigen, die sich nach kurzer Zeit als besonders vielversprechend hervortaten, bekamen eine Empfehlung als Kandidat für Indien und durften ein höheres Studium an einem College ihrer Wahl aufnehmen. Dazu gehörte auch Caldwell, der neben seinem Studium an

²⁵⁶ Wyatt 1894: 7. In der Einleitung zur „Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages“ schrieb Caldwell 1856: „[I]t is only when philology becomes comparative, that it becomes scientific and progressive.“ (Caldwell 1856: iv).

²⁵⁷ Die starke Stellung der orientalistischen Wissenschaften in Schottland war auch Ergebnis des starken Einflusses der Aufklärungstradition an den schottischen Universitäten, vgl. dazu Rendall 1982.

²⁵⁸ Charles Philip Brown (1798–1884), Kolonialbeamter der East India Company war einer der bedeutendsten Vertreter der orientalistischen Wissenschaften in Südinindien und hat insbesondere die philologische Erschließung des Telugu vorangetrieben. Browns „A Grammar of the Telugu Language“ (1840) hat Caldwell's komparative Grammatik der dravidischen Sprachen erheblich beeinflusst. Zu Brown vgl. Schmitthenner 2001.

²⁵⁹ Vgl. Wyatt 1894: 11–12.

der Glasgow Theological Academy noch an der Universität von Glasgow ein reguläres Bachelor-Studium absolvierte.²⁶⁰ Die Glasgow Theological Academy hatte in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts einen bedeutenden Anteil an der Ausbildung von LMS-Missionaren für Indien. Während der Zeit ihres Bestehens studierten dort insgesamt 18 Kandidaten, die später als Missionare der LMS nach Indien gingen.²⁶¹ Die Akademie war jedoch vor allem auf die Ausbildung von kongregationalistischen Geistlichen für die Gemeinden in Großbritannien ausgerichtet und besaß kein spezifisches Curriculum für die Missionare. Wie beschränkt der Umfang des Studiums dort war, wird aus Caldwells Schilderung deutlich:

„.... I was at the same time studying theology with Dr. Wardlaw and Mr. Ewing, the theological professors of the Independent Divinity School, and Hebrew with a Professor at the Andersonian University. The theological course consisted of a little practice in sermonizing and a great deal of listening to lectures on Systematic Divinity, Pastoral Theology, Biblical Literature and Church History. The lecturers being able men; their lectures were listened to with respect, but I have always since thought that the plan of teaching from text-books would have enabled the students to lay a better foundation of real knowledge. Reading was not encouraged, and a student might have passed through the entire course with distinction without knowing anything but what was contained in the lectures he heard read.“²⁶²

Das Bachelor-Studium an der Universität von Glasgow bestand aus dem klassischen Fächerkanon des Studium Generale und umfasste neben Latein und Griechisch v. a. Grammatik, Logik, „mental and moral philosophy“ sowie Arithmetik. Caldwell war bereits bewusst, dass für die Tätigkeit als Missionar in Indien eine einfache theologische Bildung nicht ausreichen würde. Er bestand daher gegenüber der LMS auf einer Verlängerung seines Studiums von zwei auf drei Jahre und schrieb 1836 an die LMS:

„I do not intend to reply to the arguments against an efficient education for the ministry (for such I think they were if they were anything) contained in your letter, nor to defend those theories of Dr Duff, which you suspect I have adopted. I would merely state that my sentiments as formerly expressed are unaltered – that I still think it if not essential yet in the highest degree desirable, that a Missionary to India at the present time should understand more than the elements of theology and should have at least the foundation laid for a sound general education. – If zeal alone will do, then the less knowledge the better, but as no one will venture to say so and as ‚knowledge is power‘ and the spring of true zeal, it will still hold

²⁶⁰ Vgl. Wyatt 1894: 5 ff.

²⁶¹ Vgl. Piggin 1984: 254 ff. (Appendix 1). Im Appendix ist ersichtlich, dass zahlreiche weitere Missionare aus Glasgow nach Indien gingen.

²⁶² Wyatt 1894: 7.

that if piety be equal. He who brings into the Missionary field the largest amount of consecrated knowledge, will be most successful and therefore it does seem to me that what I said about the importance of giving me a fourth session in order that I may finish our short university curriculum has not been shown to be erroneous. – I have joined this session the moral Philosophy class and the Junior Mathematical, as well as the Senior Greek ... and a senior Hebrew class out of college. – If I be permitted to remain next summer I would think it well to study Chemistry, Anatomy and Physiology, perhaps also Botany, and if the winter session were given too, the higher Mathematics, Natural Philosophy and astronomy would be studied – the importance of these branches of science not only in cultivating and strengthening the mind and giving a firm status to the Missionary wherever he may go, but also in furnishing to his hand arguments and illustrations that will tell emphatically on such a people as the Hindoos, it were needless to prove.²⁶³

Caldwells Brief verdeutlicht nicht nur sein eigenes Interesse an akademischer Bildung, sondern auch, wie stark er den gegenwärtigen Stand der Debatte um anglizistische Bildungsreform und Mission in Indien verfolgt hatte. Die Auseinandersetzung zwischen den Anglizisten und Orientalisten in der britischen Kolonialpolitik hatte auch Auswirkungen auf die Präferenzen in der Missionsdebatte um „Mission und Zivilisation“, und verschränkte sich vor allem mit der Frage, wie die Missionare für Indien auszubilden seien.²⁶⁴ Die Missionsbewegung unterstützte in Indien die Einführung des anglizistischen Bildungssystems, das als erster Schritt zur Einführung des Christentums galt, benötigte dafür aber gut ausgebildete Missionare. Ohnehin war in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts das alte, enthusiastische Modell einer einfachen, evangelistischen Mission, die auf der Vorstellung der unmittelbaren Wirkung des Evangeliums auf die „heathen minds“ beruhte, bereits vielfach durch die Erfahrungen der ersten Missionarsgeneration obsolet geworden. In Indien gewann das Modell der Bildungsmission an Präferenz. Der von Caldwell erwähnte Alexander Duff war ein vehementer Befürworter der anglizistischen Position in der Reformdebatte und hatte in Calcutta ein eigenes College aufgebaut.²⁶⁵ Ziel von Duffs Mission war die Konversion von Brahmanen und anderen höherkastigen Hindus durch die gleichzeitige Vermittlung von westlicher, englischsprachiger Bildung und Wissenschaft in Verbindung mit christlicher Lehre.²⁶⁶ Duffs Modell einer sogenannten Bildungs-

²⁶³ Caldwell, Brief an John Arundel (LMS), Lovine, 16. März 1836.

²⁶⁴ Dieser Aspekt der Verschränkung von Kolonialpolitik und Missionsbewegung ist in Piggins Studie zu den Indien-Missionaren (Pigggin 1984) m. E. nur unzureichend berücksichtigt worden.

²⁶⁵ Zu Duff siehe oben, S. 44 ff., 83 ff.

²⁶⁶ Vgl. dazu Maxwell 2001: 136 ff. Die Einführung eines englischen Bildungswesens in Indien 1835 (siehe oben, Kap. I.1.4.) wurde daher von der Missionsbewegung zwar begrüßt, aber als nicht ausreichend kritisiert. Das folgende Zitat Duffs aus dem selben Jahr

mission ging davon aus, dass die Christianisierung der indischen Oberschicht in Bengalen den Schlüssel zur Christianisierung der Unterschichten und letztlich ganz Indiens darstelle. Caldwell's Überzeugung, dass eine umfassende Bildung nötig sei, um als Missionar in Indien bestehen zu können, war orientiert an Duffs Idee einer Bildungsmission. So schrieb er 1837, auf der Überfahrt nach Indien in seinem Tagebuch: „The general impression ... left upon my mind is that Dr. Duff's plan, or some modification of it is the best for general adoption.“²⁶⁷ Caldwell's Bildungsweg zeigt aber auch, wie defizitär die Ausbildung der Missionare in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war. Ein Studium orientalischer Sprachen oder Religionen als Vorbereitung erwähnt auch er nicht. Dies liegt wohl darin begründet, dass die Auseinandersetzung mit anderen Religionen eher Bestandteil der christlichen Apologetik war, und der Erwerb von spezifischem Wissen nicht als eine wesentliche Aufgabe der Missionare wahrgenommen wurde.

Caldwells Interesse, nach Indien zu gehen, war auch beeinflusst davon, dass seine Bewerbung 1833 zusammenfiel mit dem politischen Sieg der britischen Missionsbewegung in der Frage der Indien-Mission. Auch die LMS suchte nun gezielt nach Kandidaten für die Mission in Indien. 1836 beschloss die LMS eine verstärkte Anwerbung von „suitably qualified individuals for the East“.²⁶⁸ Caldwell, offensichtlich angezogen von Missionaren wie Duff und Carey, die in Bengalen wirkten, nannte 1836 zunächst Benares als zukünftigem Einsatzort. In einem Brief an Arundel schrieb er:

(1835) verdeutlicht noch einmal, dass die Missionsbewegung die Christianisierung Indiens als unbedingten Teil des kolonialen Projektes in Indien verstand: „Here it may not be out of place to refer to the effect of a European education on the disposition of the natives of India towards the British Government. If, in that land, you do give the people *knowledge without religion*, rest assured that it is the greatest blunder, politically speaking, that ever was committed. Having free unrestricted access to the whole range of our English literature and science, they will despise and reject their own absurd systems of learning. Once driven out of their systems, they will inevitably become infidels in religion. And shaken out of the mechanical routine of their own religious observances, without moral principle to balance their thoughts or guide their movements, they will as certainly become discontented, restless agitators, – ambitious of power and official distinction, and possessed of the most disloyal sentiments towards that government which, in their eye, has usurped all the authority that rightfully belonged to themselves. This is not theory, – it is a statement of fact. ... Here opens upon us the glimpse of a dreadful crisis. Give them *knowledge without religion*, according to the present government plan, and they will become a nation of infidels! So that, instead of having to contend with the abominations of idolatry, you will have to contend with the wildest forms of European infidelity!“ (Duff 1835, zitiert nach Duff 1836: 187, 189, kursiv im Original).

²⁶⁷ Wyatt 1894: 24.

²⁶⁸ LMS Committee of Examination Minutes, 14. März 1836.

„As the Directors will probably soon [decide] on some station for me, I may say that I dont [sic] much care where I go but that if choice were given me I should, for many reasons, prefer Benares and that if possible I should like that Mr Lyon and I were sent together ...“²⁶⁹

1837 wurden schließlich drei Missionare, die an der Glasgow Theological Academy ausgebildet worden waren, nach Indien entsandt: Lyon, Caldwell sowie ein dritter Kandidat James Russel, der nach Travancore ging. Statt Caldwell wurde allerdings Lyon nach Benares entsandt. Da die LMS beabsichtigte, ihre Präsenz in Madras zu stärken, wurde Caldwell ab Anfang 1838 in der LMS-Mission in Madras eingesetzt.²⁷⁰

2.5. Caldwell's Briefe im Kontext der evangelikalen Missionstheologie

Wie in den vorangegangenen Kapiteln deutlich wurde, steht Caldwell's Bewerbung und Ausbildung bei der LMS 1833/34 im Kontext der freikirchlichen Erweckungsbewegung sowie der politischen und theologischen Debatten um die Mission in Indien. Im Folgenden wird nun Caldwell's Prägung durch die evangelikale Missionstheologie näher untersucht. Caldwell's Korrespondenz mit der LMS ist in erster Linie ein interessanter Spiegel der zeitgenössischen Missionstheologie. Sie gibt nicht nur Aufschluss darüber, welche religiösen Qualifikationen die Missionsgesellschaften von den Bewerbern erwarteten, sondern auch wie stark die Bewerber durch ein evangelikales Verständnis des Christentums geprägt waren. Die folgende Analyse befasst sich mit drei Aspekten, die nicht nur für ein Verständnis der Prägung Caldwell's durch die evangelikale Missionstheologie wichtig sind. Sie sind auch von Bedeutung im Hinblick auf die Voraussetzungen, die Missionare wie Caldwell mit nach Indien brachten und welche theologischen Paradigmen ihre Wahrnehmung und Deutung anderer Religionsgemeinschaften bestimmten: An erster Stelle steht dabei die zentrale Bedeutung von Bekehrung bzw. Konversion, aber auch das Verständnis des „Heidentums“, das die oben dargestellte Debatte um das Verhältnis von Mission und Zivilisation wieder aufgreift,²⁷¹ sowie die missionarische Polemik gegen den Hinduismus, die im Zusammenhang mit der Debatte über die Mission in Indien steht.²⁷²

²⁶⁹ Caldwell, Brief an John Arundel, Lovine, 26. Dezember 1836 (Einfügung: U. S.).

²⁷⁰ Vgl. Wyatt 1894: 52 ff.

²⁷¹ Siehe dazu oben, Kap. I.1.3. (S. 39 ff.).

²⁷² Siehe dazu oben, Kap. I.1.4.

„Not a Flight of Enthusiastic Devotedness“:
Bekehrung und missionarische Motivation

Die Grundlage des evangelikalen Missionsgedankens war die eschatologische Vision der weltweiten Bekehrung aller „Heiden“ zum Christentum.²⁷³ Bereits seit Beginn des methodistischen Revivals Mitte des 18. Jahrhunderts war Bekehrung („conversion“) ein Begriff, der im Mittelpunkt der evangelikalen Erweckungsbewegung stand; diese sah „Bekehrung“ als die zentrale Botschaft des Evangeliums an. Dabei war Bekehrung weitaus mehr als nur die Verwandlung eines Nicht-Christen in einen Christen. Vielmehr galt als Bekehrung die Hinwendung zum „wahren“ Christentum durch einen singulären emotional-religiösen Akt („New Birth“), in der die Erkenntnis der Sündhaftigkeit des Menschen verbunden war mit der Annahme der Rechtfertigung des Einzelnen durch den Glauben an Christi Tod als stellvertretendes Sühneopfer.²⁷⁴ So konnte Charles Wesley (1707–1788) die Bekehrungserfahrung z. B. mit folgenden Worten zusammenfassen:

„My chains fell off, my heart was free,
I rose, went forth, and followed thee.“²⁷⁵

Ein kontinuierliches Element der Erweckungsbewegung, das die Zugehörigkeit des einzelnen Christen zu den sogenannten „serious Christians“ markierte, war daher die Bekehrungserzählung, die sich im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts zu einem eigenen Narrativ in der religiösen Erbauungsliteratur entwickelte.²⁷⁶

Bei der Auswahl von Missionarskandidaten schenkten die Missionsgesellschaften einer Betonung der eigenen Bekehrung zum evangelikalen Christentum besondere Aufmerksamkeit. Allerdings war nicht allein die Existenz einer solchen Bekehrungserfahrung wichtig, sondern die Handhabung der so gewonnenen religiösen Gesinnung mit Besonnenheit („prudence“). Religiöser Enthusiasmus („enthusiasm“) wurde daher genauso abgelehnt, wie eine spontane Bewerbung aufgrund eines kürzlichen Erweckungserlebnisses, auch um in der Öffentlichkeit nicht in den Verdacht eines politisch subversiven religiösen Radikalismus zu geraten. Der Entschluss, Missionar werden zu wollen, musste von den Kandidaten

²⁷³ Zur Rolle der Eschatologie in der Missionsbewegung vgl. Hempton 1980 und Hilton 1988. Wie Hempton zu Recht anmerkt, besaß die erweckliche Missionsbewegung natürlich vielfältige Bezüge zu milleniaristischem Gedankengut, jedoch sind dort sowohl prä- als auch postmilleniaristische Positionen vertreten gewesen.

²⁷⁴ Vgl. dazu Bebbington 1989: 1 ff. und speziell zur Missionsbewegung Piggin 1984: 55 ff.

²⁷⁵ Zitiert in Watts 1978: 402.

²⁷⁶ Vgl. dazu Hindmarsh 2001 und Hindmarsh 2005.

wohl bedacht werden. Am 4. März 1833 beschrieb Caldwell daher in vorsichtigen Worten die Motive seiner Bewerbung:

„I have searched the scripture about it, prayed over it and read those books on the subject which were within my reach, but the more I think of it, it seems the plainer that engaging in the Missionary work is not a flight of enthusiastic devotedness, as so many imagine, reserved only for those master minds which now and then arise dazzling us by their brilliance, but that it is a plain simple duty incumbent in some degree upon all who have named the name of Christ. I know that it is a glorious honourable and important work to carry to the heathen the glad tidings of salvation – but God hath not chosen for it the rich wise and mighty neither does he honour those whom man thinks worthy of honour. It is not by wisdom of words, eloquence or strength of intellect that many souls can be awakened [sic], enlightened, instructed, and saved but by the simple affectionate preaching of Christ and him crucified.“²⁷⁷

Seine eigene religiöse Motivation brachte Caldwell nur vorsichtig als Grund seiner Bewerbung ein. Die dezidierte Abgrenzung seiner Entscheidung von jeglicher „enthusiastic devotedness“ sollte ihn davor schützen, in den Verdacht des religiösen Enthusiasmus zu geraten. So heißt es weiter:

„There is however an objection that may be made against me on the fear of enthusiasm which the young are so liable to fall into. Whatever I [sic] may say against this, of course will have no weight, as if it was so with me I would not be sensible of it. – [B]ut in my self-examination on the subject I remember that after I was first awaken'd I experienced this very feeling in a great degree – but it was like the light of the moon having no heat and producing no fruit. I never then over thought [sic] of missionary exertion or active benevolence in any form, nor until this mental effervescence was over did I attempt to show to my fellow sinner the way, the truth of the life. Now it is the calmer settled purpose of my soul which is gradually strengthening to make every endeavour seize every opportunity and door of entrance which may open in order to devote myself to that important work.“²⁷⁸

Wenige Zeilen später lässt sich trotzdem erkennen, dass es auch für Caldwell gerade das Erweckungserlebnis, d. h. die Erfahrung eines „Neuen Lebens“ („New Birth“) ist, das es dem wiedergeborenen Christen auferlegt, dem missionarischen Imperativ zu folgen:

„.... [F]irst every one who has himself experienced the great change will agree with me in saying that certain important duties then devolve upon the subject of it – which are imperative on all the right fulfilling of which form the marks or tests of the New Birth one of these is the duty of holding forth the word of life the

²⁷⁷ Caldwell, Brief an John Arundel (LMS), Glasgow, 4. März 1833 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell).

²⁷⁸ Caldwell, Brief an John Arundel (LMS), Glasgow, 4. März 1833 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell).

Gospel of their salvation to their perishing brethren of mankind – revealing to the ignorant their danger warning them to flee from the wrath to come and setting Christ Jesus before them as the only refuge from the storm and covert from the tempest the command has been given ‚Go ye forth into all the world and preach the gospel to every creature‘ and of course until all nations are evangelized it continues to be binding – until all men know the Lord from the least to the greatest neither Christian zeal nor Missionary exertion are to be stayed [sic] Christ’s right to command involved our duty to obey and it is upon this that I principally ground my application – and not upon the natural sympathy of man with the miserable state of the heathen“²⁷⁹

Wie bereits erwähnt, führte Caldwell’s Bewerbung 1833 nicht unmittelbar zu einer Annahme durch die LMS. Für die Ablehnung seiner Bewerbung 1833 war offensichtlich nicht nur die mangelnde allgemeine Bildung ausschlaggebend, sondern auch der Vorbehalt gegenüber spontanen Bewerbungen von Kandidaten, die sich erst kürzlich zum erwecklichen Christentum bekehrt hatten. Die ausführliche Schilderung der missionarischen Motivation entspricht allerdings nicht dem zeitgenössischen erweckungstheologischen Narrativ einer „individual conversion“, sondern ist auch ein Hinweis darauf, welche zentrale Bedeutung die Zugehörigkeit zum evangelikalen Christentum für eine Bewerbung als Missionar hatte.

Die Darstellung der missionarischen Motivation in den Briefen von 1833 ist auch insofern interessant, als sie wesentlich von der späteren Darstellung in den „Reminiscences“ abweicht. Die Entwicklung bekehrungstheologischer Narrative in der Missionsbewegung lässt sich gut nachvollziehen, wenn man beide Erzählungen miteinander vergleicht. Caldwell schreibt rückblickend (d. h. etwa 1891) über seinen Entschluss, Missionar zu werden:

„The influences by which I was now [in Dublin] surrounded were more distinctively religious than they had been before, and I was visited occasionally by serious thoughts about my spiritual condition. These thoughts passed away again and again, and I buried myself in art studies as before. At length, however, a day arrived when ‚thoughts above my thoughts‘ destined not to pass away but to take shape and live, took possession of my mind. Various difficulties had appeared to lie in the way of my acting on my convictions, but one day, when altogether alone and considering again what course I should take, all my difficulties seemed to have suddenly ceased. The way seemed invitingly open. If I was ever to give myself to God a voice within me said, why not now? The will was given me then and there to realise this ‚now‘, altogether with the ‚will‘ the power to ‚do.‘ I rose up and went out into the open air virtually a new being, with a new governing idea, a new object in life, and what seemed to be ‚new heavens and a new earth‘ to live in. That day was not only the turning point of my religious life, but also

²⁷⁹ Caldwell, Brief an John Arundel (LMS), Glasgow, 4. März 1833 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell).

the day on which those aims and feelings commenced to take shape which ended eventually in my going to India as a Missionary.“²⁸⁰

Dieses Zitat aus Caldwell's Memoiren verdeutlicht, dass Caldwell rückblickend den Entschluss, Missionar werden zu wollen, als die eigentliche religiöse Wende in seinem Leben ansah. Im Unterschied zu der Darstellung in Caldwell's Briefen von 1834 sind Bekehrungs- und Berufungserlebnis hier zu einer narrativen Einheit zusammengefasst, in der beide Komponenten ineinander aufgehen.²⁸¹

„Utterly Unknown in Heathen Lands“:
Christliche Mission und Zivilisation

Caldwells Essay „On the inducements and encouragements to engaging in Missionary labour“ (1834) ist ein typisches Beispiel für die evangelikale Konzeption des Christentums, besonders hinsichtlich der Frage, was die Anhänger der Erweckungsbewegung als die zentralen Elemente der „evangelical religion“ ansahen. Die Aufsätze, die die Bewerber bei der LMS schreiben mussten, waren auch ein Test dafür, ob die Kandidaten in der Lage waren, diese Form des Christentums als bekehrte Christen bzw. Missionare selbst zu repräsentieren – selbstredend galt dies als wesentliche Voraussetzung für eine erfolgreiche Mission. Mit der Bekehrung war zugleich die einzige und wesentliche Grenze überschritten, die nach evangelikaler Auffassung existierte: die Grenze zwischen einem „believer of the Gospel“ und einem „heathen“. Dabei bezog sich das klassische Bekehrungsverständnis im Gefolge des methodistischen Revivals zunächst nicht unbedingt auf einen Wechsel zwischen zwei Religionen, sondern lediglich auf die Annahme des „wahren“ Christentums – waren doch die Anfänge der Erweckungsbewegung eng verbunden mit Evangelisationskampagnen („itinerant preaching“) von Laienpredigern, die auf die Hinführung der „heathen“ im eigenen Lande zum erwecklichen Christentum zielten.²⁸² Erst mit dem Aufkommen der Missionsbewegung bezog sich der Terminus „heathen“ im evangelikalen Sinne nicht mehr nur auf die unbekehrten Christen im eigenen Land, sondern fast ausschließlich auf die „Heiden“ in Übersee.²⁸³ Wie Susan Thorne bemerkt hat, war der entscheidende Wandel des evangelikalen Missions-Konzeptes mit der Entstehung der institutionalisierten Missionsgesellschaften im Kontext des

²⁸⁰ Wyatt 1894: 4–5 (Einführung: US).

²⁸¹ Zur Entwicklung der Darstellung missionarischer Motivation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. Oddie 1974.

²⁸² Vgl. dazu besonders Lovegrove 1988: 14 ff.

²⁸³ Vgl. dazu auch die in Kap. I.1.3. (S. 39 ff.) dargestellte Debatte um die Mission in der Church of Scotland 1796.

Kolonialismus verknüpft, der zu einer veränderten Definition von „Heiden“ bzw. „Heidentum“ als einer kulturell und geographisch abgrenzbaren Entität führte: „The institutionalization of the missionary impulse – the formation of organizations and the appointment of functionaries explicitly devoted to missions – depended upon there being identifiable boundaries between the missionary and his target population. For missionary work to be institutionalized, its proponents had to have an a priori knowledge of where to recruit as well as where to station their missionaries. Missionary institutions depended, in other words, on sinners and the saved living in geographically separate worlds, whose connection missionaries could be sent out to effect. The perception of heathenism as spatially confined was, to an even greater extent than was the missionary presumption that salvation derived from faith, a consequence of imperial developments. It was the product, more specifically, of that seismic shift in British colonial policy in the decade bracketing the nineteenth century's turn.“²⁸⁴ Dieser terminologische Unterschied zeigt sich auch bei Caldwell, für den die Mission unter den „nominal Christians“ in Großbritannien und unter den „Heiden“ in Übersee zwei grundsätzlich verschiedene Aufgaben waren, wobei der letzteren die entscheidendere Bedeutung zukam:

„Here may be great need certainly for the preaching of the Gospel at home, seeing that so few cordially receive it. – [B]ut when I think of the state of the heathen and of their overwhelming numbers I see that there is a still greater need for the preaching of it to them. – [I]t is a fact and I cannot shut my eyes to it.“²⁸⁵

Die zentralen Elemente des evangelikalen Religionsverständnisses, die David Bebbington für den Bereich der angelsächsischen Erweckungsbewegung, die grundsätzlich calvinistisch geprägt war, als „conversionism“, „biblicism“, „activism“ und „crucicentrism“ zusammengefasst hat,²⁸⁶ bieten einen Anhaltspunkt dafür, die wesentlichen Argumente in Caldwell's Essay genauer zu analysieren.

Die große Bedeutung von Konversion ergab sich aus dem Zusammenhang zwischen Anthropologie und Kreuzestheologie („crucicentrism“ bei Bebbington), der das zentrale Axiom der evangelikalen Soteriologie bildete.²⁸⁷ Der Ausgangspunkt war die Überzeugung, dass die Situation des

²⁸⁴ Thorne 1999: 33.

²⁸⁵ Caldwell, „On the inducements and encouragements to Engaging in Missionary labour“, 1834, (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell). Bereits in Caldwell's erstem Brief hieß es dazu: „[I] think, foreign should be decidedly preferred to home by those who wish to be faithful – because it is far more in want and is shamefully neglected.“ (Caldwell, Brief an John Arundel, Glasgow, 4. März 1833).

²⁸⁶ Bebbington 1989: 3.

²⁸⁷ Zum Zusammenhang zwischen Soteriologie und Bekehrung siehe auch oben, Kap. I.2.5. (S. 87 ff.).

Menschen geprägt sei durch die Existenz in der (Erb-)Sünde („original sin“), aus der er sich allein nicht befreien kann. Erst der Jesu Opfertod und die Annahme der Rechtfertigung im Glauben an die Erlösung in Christus kann diesen Zustand überwinden.²⁸⁸ Wie stark unter missionarischem Vorzeichen die anthropologische Bestimmung der menschlichen Existenz als „Sünde“ identisch mit einer *kulturellen* Verortung des Heidentums werden konnte, zeigen die beiden folgenden Zitate aus Caldwells Essay:

„Let us first consider the state and circumstances of those who are its [i. e. der Mission] objects. [T]heirs is a most awful and pitiable state: They are subjects of Satan – he bears over them undisputed sway and they are in a state of total disruption from God, both in feelings and in conduct. All their actions are Sin, for the motives which give rise to them are sinful. [A]ll their thoughts are sin, for God is not in any one of them. All their affections are sin, for they go out after the vilest objects and indeed the whole course of their lives, however harmless they may appear to some man, is one unbroken act of sin. ... Now this is a fearful state, for as they have sinned against God, they are therefore under his condemnation. His wrath is revealed from heaven against their ungodliness and unrighteousness and it abides upon them.“

„The state of the heathen as we have seen is very awful, but there is another circumstance in their case which renders it still more so, which gives to the picture a still darker shade, and that is the absence among them of the influence of Christianity. – [T]hey are thus subject to an additional degree of depravity, and experience an additional degree of misery. ... [T]his great light has not arisen upon them, and, as they are without the restraint of Christianity, the consequence is, that wickedness reigns without restraint and without mitigation. – The fierce passions of fallen humanity vent themselves unchecked, and the wild war of unrighteous society is superadded to individual wickedness. — I need scarcely add that such a state of things is as wretched and miserable as it is awful. – [Y]et, in this state are the greater proportion of the human race – in such a state to a greater or less [sic] degree are all heathen countries. [I]t is indeed truly awful. [W]e cannot conceive of a more wretched condition, and yet Millions, Myriads of our fellow beings are born in it, live in it and die in it – die in it – a dreadful thought, and so pass on to the regions of unutterable despair.“²⁸⁹

Ein Merkmal heidnischer Gesellschaften in Übersee war also nicht nur, dass sie aus noch nicht zum Christentum bekehrten Individuen bestand, sondern dass sich diese Gesellschaften ohne die Einflüsse des Christen-

²⁸⁸ Gal 2, 20 („Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben.“) war daher einer der beliebtesten Predigttexte evangelikaler Prediger.

²⁸⁹ Caldwell, „On the inducements and encouragements to Engaging in Missionary labour“, 1834, (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell, Einführung: U. S.).

tums in einem permanenten Zustand der Unordnung und Gesetzmöglichkeit befanden. In evangelikaler Sicht war „Sünde“ nicht nur ein individueller, sondern auch ein kollektiver Zustand, in dem sich eine gesamte Gesellschaft befinden konnte.²⁹⁰ Diese Annahme erleichterte die Übertragung des Begriffes „Heiden“ (im Plural) auf eine kulturell und geographisch abgrenzbare Entität umso mehr. Ein weiteres Motiv für christliche Mission ergab sich also aus der Ableitung eines sozialen bzw. kulturellen Defizits heidnischer Gesellschaften aus dem Gedanken der kollektiven Sünde, das nur durch die Einführung des Christentums, gleichbedeutend mit einer Reform der Gesellschaft, kompensiert werden konnte. Die ursprüngliche Fragestellung aus den Anfängen der erwecklichen Missionsbewegung, ob zuerst das Christentum oder zuerst Zivilisation in eine Gesellschaft eingeführt werden müsse,²⁹¹ hatte sich im Zuge der Debatte über die Indien-Mission grundlegend gewandelt, weil die Strategie der Missionsbewegung darauf abgezielt hatte, die Einführung des Christentums als konsequenteste Art der politischen und gesellschaftlichen Reform in Indien darzustellen. Caldwell definierte daher 1834 die Aufgabe eines Missionars nicht nur als direkte Arbeit der Bekehrung, sondern auch als Einführung der Zivilisation unter den Heiden:

„[T]hey introduce among savages the arts and comforts and amenities of civilized life – the gentlemens [sic] meekness and goodwill which are the blessing of families, that integrity, which is the bond of union in communities, and that righteousness, which exalteth a nation. [T]hey promote the diffusion of knowledge and the extension of commerce. When the Gospel is received into their heart, then men in the literal sense – instead of the thorn there comes up the fair tree ... – [C]ivilization follows in the steps of Christianization – industry animates those who were formerly idle and by its exertions the hitherto barren earth becomes fruitful and ,yields her increase‘.“²⁹²

Die Darstellung der zivilisatorischen Wirkung der Mission nimmt daher in Caldwell's Essay einen breiten Raum ein. Wie sich an Caldwell's Argumentation erkennen lässt, war der inhaltliche Gegensatz zwischen den beiden oben genannten Positionen um 1834 aufgehoben zugunsten einer

²⁹⁰ Es ist durchaus bemerkenswert, dass der so beschriebene Zustand der „Heiden“ nicht als Ausweis ihrer Verwerfung bzw. Nicht-Erwählung durch Gott gedeutet wurde, wie es im Rahmen der calvinistischen Erwählungslehre durchaus möglich gewesen wäre. Die Begründung für diesen Unterschied dürfte wohl in der Zugehörigkeit großer Teile der Missionsbewegung zu jener Strömung des Calvinismus zu sehen sein, die sich als „Moderate Calvinists“ bezeichneten und die calvinistische Erwählungslehre auf eine soteriologische Partikularität zugespitzt hatten, die dem Individuum in jedem Falle die Bekehrungsfähigkeit zusprach und daher gerade an der Möglichkeit der Bekehrung *aller* Individuen einer Gesellschaft im Rahmen der „particular providence“ festhielt. Vgl. dazu oben, S. 42 ff.).

²⁹¹ Siehe dazu oben, Kap. I.1.3. (S. 39 ff.).

²⁹² Caldwell, „On the Inducements and Encouragements to Engaging in Missionary Labour“, 1834 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell).

Sichtweise, die Mission mit Zivilisation gleichsetzte. Die imperiale Legitimation der britischen Kolonialherrschaft war so – unter Ergänzung des religiösen Aspekts – in die missionarische Agenda integriert worden.

Die „Heiden“ werden allerdings von Caldwell nicht als völlig religionslos beschrieben. Hier zeigt sich, dass Caldwell beim Gebrauch des Wortes „Heiden“ vor allem den indischen Kontext vor Augen hatte, denn das einzige Beispiel, mit dem die ansonsten völlig abstrakte Schilderung der „Heiden“ illustriert wird, bezieht sich auf den indischen Kontext, und ist eine Referenz an die seinerzeit geläufige missionarische Polemik gegen den Hinduismus, der als negativer Prototyp einer (entwickelten) heidnischen Religion galt.²⁹³ Das Spezifikum der „Heiden“ im Zustand der Sünde ist nach Caldwell nun, dass diese durchaus über ein begrenztes Bewusstsein für ihre Sünde verfügen, aus dem ihre Existenzangst resultiert. Die extreme Überzeichnung dieses Zustands, angelehnt an die paulinische Argumentation in Röm 1–2 war ein zentraler Bestandteil vieler Missionspredigten. Caldwell schreibt:

„They know indeed that they are sinners and that God is angry with them on account of sin, but they know not how to gain the pardon of sin and the restoration of Gods friendship. They know that they have violated the rule of right and wrong within them, and as they cannot think of a law without sanctions, so they know that they are guilty, but they know not how they can have their guilt removed. – [T]he light of nature shows them their danger, but it cannot show them a way of escape. [I]t is only sufficient to render ‚darkness visible‘. [T]hey are involved on all hands in suspense uncertainty and doubt, and that which they know to be well grounded fear agitates them continually. True it is that many heathen betray little or no fear, that they are so brutalized by sin as to seem utterly regardless of futurity, that conscience seems dead in them. [B]ut this is not the case of the majority of the heathen – and even with these it is not always the case. – [C]onscience is not dead, it only sleeps. [I]t is sometimes importunate and irrepressible, and those who were formerly most callous are now most swallowed up with fear. [I]n indeed, it is an undoubted fact, that most heathen are well aware of their guilt and set a very high value upon Gods favour – it is a fact attested by their actions.“²⁹⁴

²⁹³ Siehe dazu die Analyse in Kap. I.2.5. (S. 97 ff.). Auf afrikanische Religionen nahm die missionarische Religionspolemik dagegen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nur gelegentlich Bezug, weil diese als zivilisatorisch so unterentwickelt galten, dass sie nicht einmal als Religionen im eigentlichen Sinne, sondern nur als „superstitions“ angesehen wurden. Zur kolonialen Erforschung Afrikas vgl. Chidester 1996b. Siehe auch Kap. II.4.2. zu Caldwell's Vergleich zwischen lokalen Religionsformen in Tirunelveli und Westafrika in seinem Buch „The Tinnevelly Shanars“.

²⁹⁴ Caldwell, „On the Inducements and Encouragements to Engaging in Missionary Labour“, 1834 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell).

Vgl. auch das Zitat auf S. 100, das sich an den Text oben direkt anschließt.

Dass heidnische, d. h. „falsche“ Religion ein Resultat dieses Zustandes ist, illustriert Caldwell in den darauffolgenden Passagen am Beispiel des hinduistischen „Götzendienstes“. Fremde Religionspraxis, insbesondere das Opfer, ist so ein unbewusster, aber nutzloser Gottesdienst. Dieses Argument wird Caldwell in seiner religionsethnographischen Studie über die „Tinnevelly Shanars“ wieder aufgreifen, wobei dort gerade die theologischen Adaptionsmöglichkeiten fremder Religionspraxis eine wesentliche Umwandlung der evangelikalen Religionspolemik darstellen.²⁹⁵

Neben der Beschreibung der zivilisatorischen Wirkung der Mission geht Caldwell auch auf die eigentliche Aufgabe der Mission, die Bekehrung, ein. Wohl aufgrund der Lektüre missionarischer Berichte über den mühsamen Fortschritt der Mission in Indien und anderswo beurteilt Caldwell den direkten Nutzen der missionarischen Bekehrungsarbeit allerdings zurückhaltend:

„[L]et us, therefore consider in the 2nd place the good that Missionaries are privileged to do – they do great good in the way of direct conversions – the labor [sic] of Missionaries may sometimes seem to be altogether fruitless in this respect but as the fruit to their labors comes often at certain seasons only we should include in our estimate the whole course of their lives. [P]erhaps for a long time they toiled seemingly in vain and spent their strength for nought – the „good seed of the world“ perhaps lay for a long period under the clods and put forth no signs of life. ... But in estimating the amount of good effected we should by no means confine ourselves to conversions. [T]he good which missionaries doin [sic] this way is direct but they often do an inconceivable amount of indirect good and it ought also to be taken into account.“²⁹⁶

Auch die Arbeit der Missionare als Bibelübersetzer nennt Caldwell als einen weiteren positiven, aber „indirekten“ Aspekt und erwähnt, immer noch mit Blick auf die möglichen geringen Bekehrungserfolge der Mission, William Carey (BMS) und Robert Morrison (LMS),²⁹⁷ als Beispiele. Die zentrale Stellung der Bibel im evangelikalen Christentum („biblicism“²⁹⁸) war auch in der Mission von entscheidender Bedeutung, auch deshalb, weil der Missionsbefehl in Mt 28,18ff als absolut bindend angesehen wurde:

„[T]he command given by Christ to his disciples to go into all the world and preach the Gospel to every creature – this ought to be a powerful inducement, but I would go still further, I would [say] that it ought to tell upon the consciences of

295 Siehe dazu Kap. II.4.2.

296 Caldwell, „On the Inducements and Encouragements to Engaging in Missionary Labour“, 1834 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell).

297 Robert Morrison (1782–1834) war der erste LMS-Missionar in China. Morrison konnte zwar nicht viele Konvertiten gewinnen, gewann aber mit seiner Bibelübersetzung ins Chinesische Bedeutsamkeit. Zu Morrison vgl. Townsend 1888.

298 Vgl. Bebbington 1989: 12 ff.

Christs [sic] people with the force of an obligation. I think they are bound to engage in Missionary labor. – Missionary labor is just the preaching of the Gospel to every creature. – [I]t is therefore Christs command that they should engage in it and are they not all bound to yield obedience to his commands. The words of command are ,[G]o ye into all the world⁴ – how, to whom were these words addressed? – They were either addressed to the 11 apostles exclusively – which I think none will now maintain or they were intended for Christians universally, for the whole body of the disciples as such. [T]here is no medium, we must either take the one view or the other. [A]s therefore there is no limitation in the command, so there is none in the obligation. [T]he rule is universal. [T]here are exceptions indeed, but these refer only to cases where unavoidable circumstances place an obstacle in the way – where there is either some material barrier or some other obligation of sufficient force to neutralize this one. There is no exception in cases of indisposition.“²⁹⁹

Das biblizistische Verständnis des Missions-Imperativs zeigt auch, woher die evangelikale britische Missionsbewegung ihr enormes Potential an sozialem und missionarischem Aktivismus („activism“, s. o.) eigentlich bezog: Jegliche Form des Engagements des wiedergeborenen Christen, besonders das der Mission in Übersee, war letztlich nicht nur auf die „Heiden“ selbst gerichtet, sondern auf die Erneuerung der Kirche im kolonialen Ursprungsland. So schreibt Caldwell nur wenige Zeilen später:

„By Missionary labor the reproach that has so long lain upon Christianity of having blessed so few of the countries of the earth and of being so partial in its effects, is taken away. – [T]he blot is wiped off. ... Until Christians were roused to the state of the heathen abroad and induced to make active exertions in their behalf, they were almost entirely forgetful of the heathen around their own doors. – Thousands were dying at their feet, no man caring for their souls, but when they had embarked their energies in the missionary cause, a reaction commenced: [C]harity returned home and a mighty impulse was given to home operations. The churches were rendered by their Missionary exertions more spiritual, more devoted, more desirous of promoting the glory of God and more alive to the wants of their brethren. Now in this, Missionary labor [has] done much good and it still does much good – the same action and reaction continue. Still the more that Missionaries are multiplied, the more spiritual are the churches“³⁰⁰

Diese doppelte Funktion der Mission zeigt sich besonders deutlich im Falle der anglikanischen Mission in Südindien, für die Caldwell ab 1841 tätig war. Wie in Kapitel II.1. zu zeigen sein wird, wurde die vollständige missionarische Erschließung des Distrikts Tirunelveli durch die Parochialmission zugleich als Vorbild für die Erneuerung der anglikanischen Kirche in Großbritannien gesehen. Doch bevor darauf in Kapitel II.1.

²⁹⁹ Caldwell, „On the Inducements and Encouragements to Engaging in Missionary Labour“, 1834 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell, Einfügung: U. S.).

³⁰⁰ Caldwell, „On the Inducements and Encouragements to Engaging in Missionary Labour“, 1834 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell, Einfügung: U. S.).

näher eingegangen wird, ist es notwendig, nach der Analyse der wesentlichen Merkmale evangelikaler Missionstheologie anhand von Caldwell's Essay einen weiteren Aspekt zu untersuchen, der für die Entstehung missionarischer Religionstheorien in Südinien von Bedeutung ist: Auf die Wahrnehmung des Hinduismus im kolonialen Diskurs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts übte die missionarische Polemik gegen indische Religion und Kultur einen nachhaltigen Einfluss aus. Wie das Essay zeigt, war auch Caldwell, wie die meisten seiner evangelikalen Zeitgenossen und noch bevor er überhaupt nach Indien kam, stark beeinflusst von den polemischen politischen Debatten der Missionsbewegung, in denen der diskursive Gegensatz von „Hinduismus“ und „Christentum“ zugespitzt wurde.

„Innumerable Superstitious Rites“:

Die Darstellung des Hinduismus

Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vollzog sich in der Wahrnehmung des Hinduismus und indischer Kultur im Rahmen der britischen Kolonialherrschaft ein wesentlicher Wandel. Während in den beiden letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts die orientalistische Erforschung der indischen Sprache und Kultur in Großbritannien und den kolonialen Dependancen der East India Company in Indien (v. a. in Bengal) ³⁰¹ einen Aufschwung erlebte und die Übersetzung indischer Schriften in europäische Sprachen in gebildeten Kreisen in Europa zu einer regelrechten „Indomanie“ führte, ³⁰² veränderte sich die Einstellung gegenüber

³⁰¹ Eines der prominentesten Beispiele für die orientalistische Erforschung des indischen Subkontinents in allen Bereichen stellt die von William Jones gegründete Zeitschrift *Asianic Researches or Transactions of the Society Instituted in Bengal* dar, die den vielsagenden Untertitel hatte: „For Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia“ (erschienen von 1788–1839, vgl. dazu die ausführliche Analyse der Zeitschrift in Pennington 2005: 101 ff.).

³⁰² Vgl. Trautmann 2006a: 62. Trautmanns differenzierte Analyse der Geschichte der orientalistischen Wissenschaft zeichnet die Entwicklung der britischen Wahrnehmung indischer Kultur und Religion im 18. und 19. Jahrhundert nach, die er pointiert als eine Entwicklung hin von einer „Indomanie“ hin zu einer „Indophobie“ charakterisiert: „... I shall develop ... the evidence for the existence of a British Enthusiasm for India, beginning, say, in the 1760s (shortly after the conquest of Bengal) and continuing into the early nineteenth century. British Indophobia was above all a deliberate attack upon the built-up structure of a prior Indomania; it was devised to oppose it.“ (S. 63). Die Fixierung der Missions-Debatte auf Indien und den Hinduismus als Negativfolie für die Identitätsbestimmung des evangelikalen Christentums in Großbritanniens ließe sich nach Trautmann als Teil der „Indophobie“ verstehen, die die ambivalente Repräsentation Indiens im kolonialen Diskurs umschreibt: Einerseits als Hort kultureller und religiöser Verderbtheit der britisch-christlichen Zivilisation diametral entgegenstehend, andererseits für den christlich-zivilisatorischen Impetus der britischen Kolonialherrschaft empfänglich.

indischer Kultur und Religion in der britischen Öffentlichkeit in den nachfolgenden Jahrzehnten durch den Einfluss der politischen Debatte über die Indien-Politik und die anti-hinduistische Polemik der britischen Missionsbewegung fundamental.³⁰³ Indien und die indischen Religionen fungierten im Kampf um die politische Legitimation der Mission in Indien als bevorzugte Projektionsfläche für die missionarische Polemik gegen die „Heiden“. In der Missionsbewegung wurde die Öffnung Indiens für die Mission verglichen mit der Abschaffung der Sklaverei, und der Hinduismus wurde als das Haupthindernis für die Durchsetzung der britischen Kolonialherrschaft in Indien dargestellt. Zwischen 1792, dem Jahr, als Charles Grant die erste Fassung seiner „Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain“ verfasste,³⁰⁴ und 1833 erschien eine Vielzahl an evangelikalen Traktaten zur Missionsfrage³⁰⁵ und Darstellungen des Hinduismus,³⁰⁶ die vor allem ihre anti-hinduistische Apologetik einte, und die die Existenz eines zusammenhängenden religiösen Systems von „Hindoo idolatry“ in Indien als das größte Hindernis für die Durchsetzung der britischen Kolonialherrschaft ansahen. So sei der Hinduismus, wie es in einer Rede von William Wilberforce vor dem britischen Parlament 1813 hieß, dem Christentum diametral entgegengesetzt:

„Indeed, to all who have made it their business to study the nature of idolatrous worship in general, I scarcely need remark that in its superstitious rites, there has commonly been found to be a natural alliance between obscenity and cruelty; and of the Hindoo superstitions it may be truly affirmed, that they are scarcely less bloody than lascivious; and as the innate modesty of our nature is effaced by the

Wie Cox 2008: 124 ff. zutreffend bemerkt, ist die missionarische Literatur über Hinduismus nicht einfach nur ein „straightforward defence of triumphant British imperialism“, vielmehr stehen diese Schriften natürlich im Kontext der politischen Debatte um die Indien-Mission und sind daher, gleich welcher Provenienz, eher als Propagandaschriften einer religiös-gesellschaftlichen Minderheit zur Legitimation der Mission im kolonialen Diskurs zu lesen, denn als zutreffende Darstellungen des Hinduismus im 19. Jahrhundert.

³⁰³ Vgl. Pennington 2005: 3 ff.

³⁰⁴ Siehe dazu oben, S. 30.

³⁰⁵ Zu nennen ist hier insbesondere Buchanan 1805 sowie Buchanan 1811 (siehe dazu Davidson 1990) und Fuller 1808. Siehe auch Fisch 1985.

³⁰⁶ Eine der am weitesten verbreiteten missionarischen Darstellungen indischer Religion und Kultur stammt von dem baptistischen Missionar William Ward (1769–1823): Ward 1817–1822. Zur Darstellung des Hinduismus siehe besonders das Buch III (Bd. 2, 38–157). Die erste Auflage erschien bereits 1811, gefolgt von zahlreichen weiteren Auflagen. Darstellungen des Hinduismus wie jene William Wards beschrieben vor allem den bengalischen Hinduismus, ohne dies jedoch explizit hervorzuheben. Zu Ward vgl. die Analyse in Oddie 2006: 159 ff. Caldwell, der an Alexander Duff orientiert war, könnte auch dessen Buch „India and India Missions“ (Duff 1839) bekannt gewesen sein.

Zu nennen ist hier ebenfalls James Mills einflussreiches Standardwerk „The History of British India“ (Mill 1817), das zwar eine „säkulare“ Darstellung der Geschichte Britisch-Indiens war, aber trotzdem ein Kapitel (Bd. 1, Kap. II.6.) über Religion enthält.

one, so all the natural feelings of humanity are extinguished by the other. ... Their divinities are absolute monsters of lust, injustice, wickedness and cruelty. In short, their religious system is one grand abomination. ... Both their civil and religious systems are radically and essentially the opposites of our own. Our religion is sublime, pure and beneficent. Theirs is mean, licentious, and cruel. Of our civil principles and condition, the common right of all ranks and classes to be governed, protected and punished by equal laws, is the fundamental principle. Equality, in short, is the vital essence and the very glory of our English laws. Of theirs, the essential and universal pervading character is inequality; despotism in the higher classes, degradation and oppression in the lower. ... And are these systems which can meet not merely with supporters, but even with panegyrists, in a British House of Commons?“³⁰⁷

Die Darstellung der verschiedenen Gruppierungen sowie der unterschiedlichen religiösen Praktiken und Rituale war stark stereotyp überzeichnet und nur selten, wie etwa im Falle des baptistischen Missionars William Ward, durch eigene Anschauung in Indien gewonnen. Vielmehr hatte sich in der britischen Wahrnehmung des Hinduismus, besonders unter den evangelikalen Anhängern der Missionsbewegung, ein stereotypes und stark abstrahiertes Modell herausgebildet, das die religiöse Vielfalt Indiens als ein zusammenhängendes System von „Hindoo idolatry“ ansah. Diese Darstellung war gleichzeitig geradezu fixiert auf die detaillierte Hervorhebung der verschiedenartigen religiösen Praktiken und Rituale, die als der Kern der hinduistischen Religion galten – ganz im Gegensatz zu der „moral religion“ der *Evangelicals* – ohne jedoch die verschiedenen religiösen Strömungen, die sozialen und regionalen Unterschiede der verschiedenen Religionsgemeinschaften Indiens adäquat erfassen zu können. Die missionarische Repräsentation des Hinduismus basierte, genau wie die der orientalistisch-kolonialen Wissenschaft, vor allem auf der Rezeption der sanskritisch-brahmanischen Tradition im bengalischen Kontext und setzte diese als die überall in Indien vorhandene Form des Hinduismus voraus.³⁰⁸ Die extreme Überzeichnung von „grausamen“ und „irrationalen“ religiösen Praktiken und Ritualen wie z. B. Witwenverbrennung (Skt. *sati*), Kindermord, Polygamie, Götzendienst, exzessiven Tempelfesten mit freiwilliger Selbsttötung am Tempel des „Juggernaut“ (Skt. *jagannātha*) in Puri (Orissa), Hakenschwingen und andere extreme asketische Praktiken, aber auch Darstellungen des Lingam (Skt. *liṅga*) und

³⁰⁷ Hansard 1803–1820, Bd. 26, Sp. 863–865 (22. Juni 1813).

³⁰⁸ Vgl. Oddie 2006: 135 ff., der in diesem Zusammenhang von der Herausbildung eines dominanten Paradigmas spricht. Der Einfluss der europäisch-orientalistischen Repräsentation im 18. und 19. Jahrhundert auf die Herausbildung eines Einheitsbegriffes „Hinduismus“ zur Bezeichnung indischer Religion(en) ist in den letzten Jahrzehnten in der religionswissenschaftlichen Forschung intensiv diskutiert worden, vgl. dazu Frykenberg 1986a, Frykenberg 1993, Veer 2006b. Weitere Beiträge fokussieren diese Fragestellung vor allem im Kontext der Orientalismus-Debatte, vgl. Inden 1992 und King 2002.

asketischer Nacktheit, die als sexuell anzüglich galten, standen pars pro toto für die moralische und religiöse Verderbtheit des Hinduismus und wurden in jeder Erwähnung des hinduistischen „Aberglaubens“ zitiert. Die „Verfallenheit“ ganz Indiens an „Götzenglaube“ und „Idolatrie“ wurde dabei besonders gebrandmarkt, weil diese keine „Moral“ bzw. Ethik hervorbrachten. Wie Caldwell selbst angibt, hatte er Claudius Buchanans „Christian Researches in Asia With Notices of the Translation of the Scriptures Into the Oriental Languages“ gelesen“ (erschienen 1808), eines der populärsten missionarischen Pamphlete in der Missions-Debatte, das ausführlich die „Abnormitäten“ der religiösen Praxis der Hindus, besonders anhand des *Jagannātha*-Kultes in Puri, beschrieb.³⁰⁹

Die evangelikale Auffassung, dass Religion, die im Zustand der Sünde praktiziert wird, keine Moral hervorbringt, wurde von der missionarischen Polemik paradigmatisch auf den indischen Kontext übertragen. Eine theologische Antwort auf die Frage von Schuld und Sühne im Verhältnis von Gott und Mensch war nach evangelikaler Lesart in anderen Religionen nicht enthalten. Die alttestamentlich-prophetische Kritik an Götzendienst oder falschem Gottesdienst verschmolz in der missionarischen Polemik mit der Sicht auf hinduistische Religionspraxis. So schrieb Caldwell in seinem Essay:

„[M]ost heathen show by their actions that if they could only procure Gods favour, they would make any sacrifice, they would submit to any degree of suffering, they would spare no expense. – [T]hey show by their actions that if the Lord would only be pleased, they would offer willingly thousands of rams and ten thousands of rivers of oil, nay that they would give the fruit of their bodies for the sin of their souls. – [B]ut alas for their unhappy case, even reason is sufficient to tell them that with these things the Lord will not be pleased – it tells them that it is impossible for the blood of bulls and goats to take away sin, and that no man can be a ransom for his brother, and thus they are left on a state bordering on despair they drive by offerings – almsgiving, penances, pilgrimages and innumerable superstitious rites – to propitiate God. [B]ut conscience still testifies against them and they have no peace – the question of ‚How can man be just with God‘ – that awfully interesting, but at the same time perplexing and intricate question still returns upon them. – [T]hey look hither and thither in their dilemma, they cry: ‚O! Brahma, hear us‘ – or ‚O Budha [sic], hear us‘, but there is no voice nor any to answer. – [A]nd is not the state of those miserable who are thus situated? – [W]ho is there with one drop of the milk of human kindness in his veins that does not pity them and sympathize with them?“³¹⁰

Caldwells Auffassungen über hinduistische Religion in seiner frühen Zeit, d. h. vor seiner Ankunft in Indien, entsprechen also dem typischen

³⁰⁹ Vgl. Buchanan 1811.

³¹⁰ Caldwell, „On the Inducements and Encouragements to Engaging in Missionary Labour“, 1834 (LMS Candidate Papers, Personalakte Caldwell).

Schema der christlich-missionarischen Apologetik, die auf der dominanten orientalistischen Sichtweise des (brahmanischen) Hinduismus aufbaute. Wie in Kapitel II.4. zu zeigen sein wird, blieb die evangelikale Prägung Caldwell's auch in späterer Zeit erhalten und bestimmte sein Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849). Es ist jedoch hervorzuheben, dass die Darstellung indischer Religion dort durch die These von der Existenz einer anderen, nicht-brahmanischen Religion in Südinien eine andere Wendung bekommt und mit dem dominanten orientalistischen Hinduismus-Bild bricht.³¹¹

2.6. Caldwell's Wechsel von der LMS zur SPG

Im Jahre 1841, drei Jahre nach seiner Ankunft in Indien, wechselte Caldwell in den Dienst einer anderen Missionsgesellschaft, der SPG. Wie kaum je andere Missionsgesellschaften repräsentierten die LMS und die SPG völlig unterschiedliche konfessionelle Pole innerhalb der Missionsbewegung, ein nicht unerhebliches Problem für einen Missionar, zumal dies im Falle Caldwell's einen Wechsel aus einer schottisch-kongregationalistischen Freikirche in die anglikanische Kirche bedeutete.

Die LMS besaß seit 1805 eine eigene Missionsstation in Madras, die in den dreißiger Jahren v. a. von John Smith und William Hoyle Drew geleitet wurde.³¹² Die Arbeit konzentrierte sich vor allem auf die europäisch-koloniale Elite in Madras sowie auf die gelegentliche Mission unter gebildeten, hochkastigen Tamilen in Madras.³¹³ Caldwell begann mit einer selbstständigen Missionsarbeit unter den indischen Hausangestellten der kolonialen Gesellschaft in Madras und baute eine eigene kleine Gemeinde auf, die vor allem aus Paraiyar-Konvertiten bestand.³¹⁴ Obwohl

³¹¹ Siehe dazu ausführlicher in Kap. II.4.2.

³¹² John Smith, von 1828 bis 1843 Missionar der LMS in Madras. William Hoyle Drew, von 1832 bis 1856 Missionar der LMS in Madras. Drew beschäftigte sich intensiv mit tamilischer Sprache und Literatur und gab 1840–1852 eine Übersetzung des *Kuṭṭṭalai* heraus. Von Drew lernte Caldwell klassisches Tamil (vgl. Wyatt 1894: 57).

³¹³ In Madras gab es eine eigene europäische Gemeinde für die *Dissenter*, die von der LMS betreut wurde. Caldwell schrieb nicht unkritisch über Drews Arbeit: „My predecessor, Mr. Drew, had been accustomed to address assemblies of high caste Hindus in various parts of Madras. I did not persevere in this practice, partly because I was not sufficiently at home in Tamil, but chiefly because this style of preaching appeared to me to be aimless, desultory, and unlikely to produce any permanent result. As a matter of fact, I never heard of an instance of any real permanent good having been done by this style of work, either by Mr. Drew or by other Missionaries, all the time I was in Madras. I was convinced then ... that high caste Hindus can best be reached by means of English Schools, such as those that were commenced by Dr. Duff in Calcutta.“ (Wyatt 1894: 57).

³¹⁴ Vgl. dazu Wyatt 1894: 57–58: „My work as a Missionary whilst in Madras was chiefly amongst domestic servants, a class of persons belonging chiefly, if not wholly, to

Caldwell, wie oben bereits erwähnt, beeinflusst war von Duffs Plan einer Bildungsmision unter den hochkastigen indischen Gesellschaftsschichten,³¹⁵ änderte sich während dieser Zeit seine Auffassung über die missionarische Arbeit in Indien. Caldwell begann, die Beschränkung der LMS-Arbeit auf die indische und europäische koloniale Oberschicht in Madras zu kritisieren: Diese Umgebung sei für Missionare „ungesund“. Stattdessen hob er den Wert der alten, lutherischen „village mission“ im Süden der Madras Presidency, besonders in Tirunelveli hervor. So schrieb er 1841 in einem Brief:

„All the missions of the London Society in this country, with the exception of those in Travancore, are in large towns and European settlements. The consequence is, that though the missions have thereby a measure of pecuniary support, they are greatly impeded by the influence of such places on the health of the missionaries, by the manners and style which missionaries in such places cannot but assume, and by the rationalism, worldly pride, and vices of the surrounding Europeans. All the German missionaries whose names are so celebrated and who produced such results in India, lived nearly on a level with the natives and among the natives; and the only missions which have for the last 30 years prospered in India, viz. the missions of the Church in Tinnevelly and Kishnagar, and the missions of the London Society in Travancore, are village missions.“³¹⁶

Caldwells Unzufriedenheit verstärkte sich, als er infolge des krankheitsbedingten Ausfalls von Drew und Smith die Missionsarbeit in Madras allein fortführen musste. Gegenüber der LMS beklagte er sich, dass die Betreuung der europäischen Gemeinde nicht seine Aufgabe als Missionar sei: „It was with a view of preaching to the Heathen that I studied and entered into the ministry. ... Yet here I have been for these five months shackled with that very branch of labour which I was exhorted not to

the Paraiya caste. ... [T]hough this may have been considered a very humble style of work, I devoted myself to it with all my might. My plan was to make the congregation the centre round which all work revolved.“

³¹⁵ Siehe Kap. I.2.4. In Madras wurde diese Missionsstrategie von dem schottischen Missionar John Anderson (häufig bezeichnet als „Dr. Duff of Madras“), mit dem Caldwell befreundet war, umgesetzt, der 1837 die Scottish Free Church School in Madras gründete, aus dem später das Madras Christian College hervorging (vgl. dazu Jeyasekaran 1988). Die Implementierung des englischen Bildungswesens durch koloniale und missionarische Bildungseinrichtungen stand im Zusammenhang mit der kolonialpolitischen Reformdebatte (siehe oben, Kap. I.1.4.), die ihren Widerhall auch in lokalen Konflikten zwischen der Kolonialregierung und der indischen Oberschicht in Madras fand. Vgl. dazu Frykenberg 1986b, zum sozialen und politischen Kontext in Madras vgl. Alexander 2006.

³¹⁶ Caldwell, Brief an seine Schwester, Madras, 20. Juni 1841, abgedruckt in Wyatt 1894: 66. Zur Bedeutung der Reorganisation der Mission in Tirunelveli durch die SPG für die Missionsbewegung, und für Caldwell im Besonderen siehe Kap. II.1. (S. 107).

take.“³¹⁷ Darüber hinaus verstärkten sich bei Caldwell auch die theologischen und persönlichen Zweifel an der Zugehörigkeit zur LMS und den kongregationalistischen *Dissentern*, angeregt durch die theologischen und politischen Debatten innerhalb der Missionsbewegung über „church principles“, freie Missionsgesellschaften und die richtige Missionsstrategie für Indien³¹⁸ – Debatten, die in Madras, wo alle größeren Missionsgesellschaften mit einer eigenen Mission präsent waren, genauso intensiv geführt wurden wie in Großbritannien.³¹⁹ In den „Reminiscences“ macht Caldwell deutlich, dass er in theologischen Streitfragen und kirchenparteilichen Differenzen eine einseitige Positionierung versuchte zu vermeiden.³²⁰ Vielmehr sei es ihm auf „forbearance, toleration and comprehension“ angekommen – ein, wenn man Caldwell's theologische Prägung bedenkt, eigentlich typisch evangelikaler Gedanke, zudem Caldwell weiter ausführte:

„Leaving out of account specialities of dogma, modes of worship and peculiarities of expression, looking only at the subjective side of religion, the general condition of things as regarded spiritual religion seemed to me everywhere pretty much the same. The different systems ... lead to ... different modes of Christian work, some of which seem better fitted than others for the establishment and extension of religion, but piety of the highest order, as well as zeal of the highest order seem to me always to remain rare gifts of grace.“³²¹

Wie sich in den „Reminiscences“ zeigt, gewann für Caldwell in Madras die Frage nach der kirchlichen Legitimation der Mission eine große Bedeutung. Will man Caldwell's späterer Darstellung glauben, dann hat sich bei ihm trotz seiner Prägung durch den schottischen Kongregationalismus bereits zu Studienzeiten ein besonderes Interesse für die anglikanische Kirche abgezeichnet, d. h. insbesondere für die bischöfliche Verfassung und den anglikanischen Anspruch, gegenüber der katholischen Kirche und den *Dissentern* die ursprüngliche Tradition und Theologie der Alten Kirche zu repräsentieren.³²² Caldwell gibt an, sich bereits während seines

³¹⁷ Caldwell, Brief an die LMS, Madras, 23. Oktober 1841 (LMS, South India Tamil Correspondence, 8A/1 D). Siehe auch den Bericht über die Probleme in Madras in *LMS Report 1840*: 47 ff.

³¹⁸ Siehe dazu oben, Kap. I.1.

³¹⁹ Vgl. dazu Stanley 1996 und die Darstellung der verschiedenen Personen, die die unterschiedlichen Positionen in Madras repräsentierten, in Wyatt 1894: 57 ff. In gewisser Weise kristallisierten sich die verschiedenen konfessionellen und politischen Positionen innerhalb der Missionsbewegung in einem fremden Kontext wie Indien noch deutlicher heraus, als dies in Großbritannien bereits der Fall war. Vgl. auch Copley 1997b.

³²⁰ Vgl. Wyatt 1894: 8–9.

³²¹ Wyatt 1894: 9.

³²² Caldwell's Briefen an die LMS 1833–1826 lässt sich eine solche Tendenz jedoch überhaupt nicht entnehmen. Daher hat diese Arbeit bisher darauf verzichtet, dieser Fragestellung früher (d. h. in Kapitel I.2.4) nachzugehen. Vielmehr ist zu vermuten, dass sich

Theologie-Studiums, noch intensiver aber während seiner Zeit in Madras, der anglikanischen Kirche angenähert zu haben. So begann Caldwell ein umfangreiches Studium wichtiger ekklesiologischer Standardwerke, z. B. jener der für die anglikanische Theologie und Staatskirchenlehre maßgeblichen Theologen John Hooker (1554–1600) und Daniel Waterland (1683–1740),³²³ aber auch der Kirchenväter und der sogenannten „Caroline Divines“ aus dem 17. Jahrhundert.³²⁴ So behauptete Caldwell rückblickend in dieser Zeit von sich: „... to act in all things like a dissenter, whilst in mind more or less a church man.“³²⁵ Caldwell kam schließlich zu folgender Überzeugung:

„[I] was to examine everything I could find in any of the works I had collected bearing on the Church, on Episcopacy, and on the Sacraments, in the hope on arriving at the truth by this comparative method of study. The conclusion at which I arrived was one to which ‚the shadow on the wall‘ had pointed from the beginning. It was that the church of England, with all its apparent defects, was the best home the searcher after the truth could expect to find in this world; that it was the

Caldwells Umorientierung erst in Madras vollzogen hat und die Darstellung in den „Reminiscences“ mit einer gewissen apologetischen Tendenz die Zugehörigkeit Caldwells zu den freikirchlichen *Dissentern* versucht herunterzuspielen. So ist zu erkennen, dass Caldwell nicht nur sehr zurückhaltende Aussagen über seine Herkunft und Jugend, sondern auch über den Einfluss der freikirchlichen Erweckungsbewegung auf seine religiöse Sozialisation macht. Die Verweise auf bestimmte Personen wie Greville Ewing oder Ralph Wardlaw, die zu den führenden Persönlichkeiten der kongregationalistischen Erweckungsbewegung zählten, sowie seine eigene Verortung innerhalb dieses Rahmens fallen nur sehr knapp aus. Es liegt daher nahe, zu vermuten, dass Caldwell den Eindruck, er sei ein überzeugter freikirchlicher Evangelical gewesen, in den „Reminiscences“ bewusst zu vermeiden sucht. Möglicherweise wollte Caldwell als Missionar der anglikanisch-hochkirchlichen Missionsgesellschaft SPG seine Herkunft aus dem freikirchlichen schottischen Kongregationalismus rückblickend nicht zu stark betonen. Seine Begründung in den „Reminiscences“ für den Eintritt in eine kongregationalistische Gemeinde relativiert die Bedeutung dieser Entscheidung daher gerade an dem Punkt, der aus anglikanischer Sicht die wichtigste Differenz zwischen Freikirchen und Staatskirchen in Großbritannien markierte, der Frage nach dem „church government“: „I had no special predilection for the Independent or Congregational form of church government, but joined this church rather than any other in consequence of Dr. Urwick's recommendation.“ (Wyatt 1894: 5).

³²³ Zur Theologiegeschichte der anglikanischen Kirche vgl. Walsh, Haydon et al. 1993 und Sykes, Booty et al. 1998.

³²⁴ Als „Caroline Divines“ wird eine Gruppe von Theologen und Predigern bezeichnet, die während der Periode der Restauration der britischen Monarchie im 17. Jahrhundert wirkten. Sie verteidigten die historische Kontinuität zwischen der vorreformatorischen Ecclesia Anglicana und der Church of England, sowie die bischöfliche Leitung der Kirche gegen die Ansprüche der Presbyterianer. Vgl. dazu Booty 1998.

Daneben hat Caldwell aber auch philosophische Traktate gelesen, z. B. Werke des englischen Philosophen Ralph Cudworth (1617–1688). Dessen Buch „The True Intellectual System of the Universe“ von 1678, war eine Schrift gegen den philosophischen Atheismus und enthielt auch einen religionsphilosophische Theorie über die Entstehung der „Idolatrie“, die von *Evangelicals* häufig rezipiert wurde.

³²⁵ Wyatt 1894: 8.

best representative in our time both of the catholicity and the freedom of thought of the earliest ages; and that I could not do better than cast in my lot with a Church, which, then supposed by many to be dying or dead, seemed to me to have inherited from Apostolic times, with the sacred deposit of the faith and the three-fold ministry, a capacity for an unlimited succession of revivals and reforms.“³²⁶

Caldwells Wechsel von der LMS zur SPG lagen also nicht nur die Schwierigkeiten der LMS-Mission in Madras zugrunde. Sowohl in dem eingangs erwähnten Zitat aus seinem Brief von 1841,³²⁷ als auch in der rückblickenden Darstellung der „Reminiscences“ zeigt sich, dass Caldwell für den Wechsel missionspolitische und theologische Gründe hatte. In theologischer Hinsicht entschied sich Caldwell mit seinem Übertritt für das Modell der Mission unter dem Schirm der anglikanischen Staatskirche, wie es die SPG vertrat.³²⁸ Für *Evangelicals* aus dem freikirchlichen Spektrum der Erweckungsbewegung wäre eigentlich die CMS geeigneter gewesen, da diese als die Missionsgesellschaft der *Evangelicals* innerhalb der anglikanischen Kirche galt. Ein Eintritt in die CMS kam für Caldwell jedoch nicht in Frage, da diese nach seiner Auffassung gerade das Prinzip der Kirchenmission durch ihre unabhängige Stellung unterlief: „I could not have joined a Society, however excellent in other respects, which appeared to set up a Church within a Church, with principles and doctrines of its own.“³²⁹ Dem gegenüber stellte die SPG die „best representative of the many-sided Church of England“ dar.³³⁰

Der Wechsel von der LMS zur SPG, den Caldwell Mitte des Jahres 1841 vollzog, löste unter den freikirchlichen Missionen in Südinien einige Unruhe aus, zumal Caldwell's Beispiel in den nächsten Jahren weitere Missionare folgten, darunter auch George Uglow Pope (1820–1908), ein weiterer einflussreicher Missionar der SPG in Tirunelveli, der aus der methodistischen Missionsgesellschaft (WMMS) stammte.³³¹ Ein weiterer Punkt, der für Caldwell's Entscheidung ausschlaggebend war, bestand in der Aussicht, als Missionar der SPG in Südinien im Gefolge von Christian Friedrich Schwartz (1726–1798) an die „erfolgreiche“ Tra-

³²⁶ Wyatt 1894: 63.

³²⁷ Siehe oben, S. 102 (Zitat aus Caldwell's Brief 1841).

³²⁸ Vgl. dazu oben, Kap. I.1.1.

³²⁹ Wyatt 1894: 63.

³³⁰ Wyatt 1894: 63.

³³¹ Zu George Uglow Pope siehe Kap. II.1. Insgesamt traten vier Missionare der WMMS zur SPG über. Mangels geeigneter eigener Kandidaten verfolgte die SPG in Südinien offensichtlich eine offensive Abwerbung vor Ort. Im Jahre 1842 intervenierte die WMMS daher bei der SPG gegen „alleged actions of members and agents of SPG in India in inviting Wesleyan Missionaries to transfer allegiance to SPG“, jedoch ohne Erfolg. (USPG C/IND/General 3/f. 33).

dition der lutherischen „village mission“ im Süden der Madras Presidency, in Tirunelveli, anknüpfen zu können.³³²

Caldwell entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einem überzeugten Anhänger der Church of England, blieb jedoch aufgrund seiner biographischen Prägung in der hochkirchlich orientierten und zunehmend anglikanisch beeinflussten SPG immer ein außenseiterischer „Evangelical“. Am deutlichsten brachte John Alfred Sharrock, Caldwell's engster Mitarbeiter, dessen evangelikale Prägung auf den Punkt, indem er Caldwell's fehlendes Predigtalent mit dem geläufigen Vorwurf, die *Evangelicals* hätten eine „flache“ Theologie, in Verbindung brachte:

„Then his evangelical training had probably something to do with it. The Evangelicals have lost ground during the last half of the century in two ways – relatively from the growth of a fuller Church doctrine among all classes, which has over-topped those who have no desire to grow in this direction, and absolutely from their inability to preach. ... [E]vangelical preachers as a class are ‚determined not to know anything save JESUS CHRIST [sic], and Him crucified,‘ and, narrowing the words down to a meaning, which would ... have astonished no one so much as St. Paul ... [O]ne of the troubles that led to the ruin of Bishop Caldwell's Episcopacy ... is the party spirit from which he suffered. He would not acknowledge it himself, but I think he may be fairly described as an evangelical – moderate indeed, but undoubtedly evangelical.“³³³

Mit Caldwell's Übertritt von der LMS zur SPG ist die Darstellung von Caldwell's früher Biographie im Kontext der britischen Missionsbewegung abgeschlossen. Die Analyse in Kapitel I hat gezeigt, dass Caldwell's soziale Herkunft sowie seine religiöse Prägung vor dem Hintergrund der Erweckungs- und Missionsbewegung zu verstehen sind. Die ausführliche Darstellung der Entwicklung der britischen Missionsbewegung hat aber auch deutlich gemacht, wie stark sich diese durch die Indien-Debatte in Beziehung zur kolonialen Expansion Großbritanniens setzte und sich selbst als konstitutiven Bestandteil der „civilising mission“ der britischen Kolonialmacht in Indien verstand. Dieser Aspekt ist im Hinblick auf die im folgenden Kapitel II zu beschreibende Missionspraxis der anglikanischen Missionare in Tirunelveli von besonderer Bedeutung, denn in dem veränderten Verhältnis von Mission und Kolonialismus liegt einer der Hauptgründe dafür, warum sich die evangelikale Mission in Indien so stark von ihrer Vorgängerin, der lutherisch-pietistischen Mission in Südinien im 18. Jahrhundert abhob.

³³² Siehe dazu Kap. II.1.

³³³ Sharrock 1895: 439–440.

II

Kaste, Ritual und Religion: Anglikanische Missionspraxis und missionarisch-orientalistische Religionstheorien in Südindien am Beispiel Robert Caldwell's

1. Die Neubesetzung des „Missionsfeldes“ in Tirunelveli durch die anglikanischen Missionsgesellschaften

Als Robert Caldwell 1841 seinen Dienst als SPG-Missionar in Edeyengoody antrat, war Südindien, besonders Tirunelveli, längst kein unbeschriebenes Blatt mehr in der Geschichte der christlichen Mission. Bereits vor der Ankunft der europäischen Missionare gab es einheimische Christen, die sogenannten Thomaschristen syrisch-orthodoxer Prägung, die ihre Anfänge auf den Apostel Thomas zurückführten.³³⁴ Die katholische Mission der Portugiesen und Jesuiten war bereits im 17. und 18. Jahrhundert unter den Paravars (Tam. paravar) und Mukkuvars (Tam. mukkuvar) an den südlichen Küsten aktiv gewesen und hatte größere Gruppenkonversionen ausgelöst. Die wechselhafte und unstetige Präsenz europäischer Missionare hatte allerdings dazu geführt, dass sich unter katholischer Ägide inkulturierte Formen des Christentums entwickelten, die sich stark an lokale Guru-Kulte und Bhakti-Traditionen anlehnten.³³⁵ In den Küstenregionen Südindiens existierte seit dieser Zeit ein katholisches Christentum, das fest in der südindischen Gesellschaft verwurzelt war und selbst im 19. Jahrhundert mehr Angehörige hatte als die protestantischen Missionskirchen.³³⁶

Auch die protestantische Dänisch-Hallesche Mission (ab 1710 mit Unterstützung der SPCK) missionierte ab dem 18. Jahrhundert in Südindien,

³³⁴ Zur Geschichte des Christentums in Indien im Allgemeinen vgl. die ältere Darstellung von Hough 1839–1860 sowie die neueren Überblicksdarstellungen von Neill 1984–1985, Gafe 1990 und Frykenberg 2008.

³³⁵ Vgl. dazu ausführlicher unten Kap. II.2. (Exkurs, S. 120 ff.).

³³⁶ Vgl. zur Geschichte der katholischen Mission in Südindien die älteren Darstellungen von Hough 1839–1860 vol. 2–3, Strickland und Marshall 1865 und Houpert 1932 sowie aus neuerer Zeit Thekkedath 1982, Hambye 1997 und Houpert 1927 sowie Zupanov 2005. Nach Pascoe gab es im Jahr 1891 1.315.263 Katholiken in Indien und 792.920 Angehörige protestantischer und syrisch-orthodoxer Kirchen (Pascoe 1901, Bd. 1: 471. Zur zahlenmäßigen Stärke der katholischen Kirche in Südindien im 18. Jahrhundert vgl. Gafe 1990: 25 ff.

vor allem in Tranquebar und Tanjore.³³⁷ Wilhelm Tobias Ringeltaube (1770–1816) (LMS) missionierte ab 1807 von Travancore aus³³⁸ im äußersten Süden Indiens unter den Shanars/Nadars (Tam. cāñār/nāṭār),³³⁹ die dort ansässig waren. Bereits seit Beginn des 19. Jahrhunderts war es unter dem Einfluss der protestantischen Mission in Tirunelveli und Travancore immer wieder zu sogenannten „Massenkonversionen“ gekommen, besonders unter den Shanars/Nadars.³⁴⁰ Ringeltaubes Berichte von seiner Missionsreise nach Tirunelveli im Februar 1806 geben einen Einblick in die Motive dieser Konvertiten, die das Christentum als eine Alternative zu den lokalen Kulten sahen:

„Two Sanaers applied for baptism. I asked, why do you wish for it? A. replied, ‘My two brothers coming down from a palmyra-tree received a mortal blow on their chests by the devil. I want to be baptized in order to escape a similar fate.’ B. answered, ‘I want a good eye, a good hand, and a good heart.’ They were, upon this, spoken to as well as I could by way of directing them to Jesus Christ.“³⁴¹

Ein erster Hinweis auf protestantische Christen in Tirunelveli findet sich bereits in den Tagebüchern aus dem Jahre 1771 von Christian Friedrich Schwartz (1726–1798),³⁴² einem Missionar lutherisch-deutscher Herkunft im Dienst der SPCK.³⁴³ Schwartz schickte einen Katechisten zu den

³³⁷ Zur Geschichte der Dänisch-Halleschen Mission in Südindien vgl. neben der in Kap. I.1.1. (Fußnote 40, S. 25) genannten Literatur Gafe 1990 und Bergunder 1999b.

³³⁸ Zu Ringeltaube siehe oben Kap. I.1.1. (Fußnote 64, S. 32).

³³⁹ Der heute gebräuchliche Name dieser Kaste bzw. Kastengruppe (jāti) ist „Nadar“ (Tam. nāṭār). Im 19. Jahrhundert wurden die Nadars jedoch überwiegend als „Shanars“ (Tam. cāñār) bezeichnet. Ich gebrauche daher beide Begriffe parallel. Vgl. zur Geschichte der Kastenbezeichnung Hardgrave 1969. Zum Begriff „Kaste“ siehe unten, Kap. II.2. (Exkurs, S. 120 ff.).

³⁴⁰ Zur Geschichte der Mission in Tirunelveli vgl. die immer noch maßgebliche Darstellung von Caldwell (Caldwell 1881), die ihren heutigen Wert für die Erforschung der Geschichte des indischen Christentums vor allem daraus erhält, dass Caldwell darin viele, gegenwärtig nicht mehr zugängliche Dokumente verarbeitet hat. Viele der neueren Darstellungen zur frühen Geschichte der Mission in Südindien bis ca. 1830 basieren zu einem wesentlichen Teil auf Caldwell's Darstellung. Mit dem Sammeln von Dokumenten zur Geschichte der Mission in Tirunelveli begann Caldwell bereits wenige Jahre nach seiner Ankunft in Indien, vgl. dazu seine Berichte im *Madras Quarterly Missionary Journal* (Caldwell 1850–51).

Zur Geschichte der Mission in Tirunelveli siehe weiterhin auch die älteren Darstellungen von Pettitt 1851, Appasamy 1923, Western o. J., Western 1937 sowie die neueren Darstellungen von Muller und Abraham 1964, Muller 1992, Gafe 1990, und Thomas 2006.

³⁴¹ LMS *Transactions*, vol. 2 (1803–1806): 103.

³⁴² Zur Biographie von Christian Friedrich Schwartz vgl. Pearson 1834 und Caldwell 1881: 3 ff. sowie Bergunder 1999a.

³⁴³ Vgl. Caldwell 1881: 4 ff. Die SPCK unterstützte seit 1710 die Dänisch-Hallesche Mission in Tranquebar und übernahm im Laufe des 18. Jahrhunderts die Organisation und finanzielle Unterstützung der Mission, die daraufhin als Dänisch-Englische Mission wei-

christlichen Sepoys nach Palamcottah. 1778 kam Schwartz selbst nach Palamcottah, wo es im selben Jahr zur Gründung einer kleinen Gemeinde unter der brahmanischen Konvertitin Clarinda kam. In der Folgezeit entwickelten sich kleine selbstständige Gemeinden in Tirunelveli unter der Leitung von einheimischen Katechisten und Pfarrern, die Schwartz entsandt hatte, sowie unter dem 1791 entsandten Missionar Joseph Daniel Jänicke (1759–1798), der bis 1800 in Tirunelveli blieb.³⁴⁴ Zunächst bestanden diese Gemeinden jedoch vor allem aus Vellalars (Tam. *vellālar*) und Paraiyars (Tam. *paraiyar*). Zu ersten Konversionsbewegungen unter den Shanars/Nadars kam es erst durch die Bekehrung eines Shanars/Nadars namens „Sundaranandam“, der später David genannt wurde.³⁴⁵ In den folgenden Jahrzehnten verstärkten sich diese Konversionsbewegungen besonders unter verschiedenen Kasten (Tam. *cāti*, Skt. *jāti*),³⁴⁶ die in der südindischen Gesellschaft einen sozial niedrigen Status hatten, wie z. B. den Paraiyars, Shanars/Nadars und Paravars (Tam. *paravar*).³⁴⁷ Als danach – in den Jahren 1808 bis 1816 – keine europäischen Missionare mehr nach Tirunelveli entsandt wurden, entwickelte sich dort eine einheimische indische Kirche, die auf dem von den deutschen Missionaren vermittelten lutherisch-pietistischen Christentum aufbaute und ihre eigenen Katechisten und Pfarrer, die sogenannten „country priests“ ordinierte. Vor allem aber waren diese Gemeinden weitgehend integriert in den lokalen religiösen Kontext.³⁴⁸ So stellte z. B. David Rosen, erster Missionar der SPG in Tirunelveli (1829) entsetzt fest, dass die „dänischen“ Christen – gemeint waren die Christen aus der Tradition der Dänisch-Halleschen Mission – „synkretistische“ Praktiken pflegten und offensichtlich stark durch ihren lokalen religiösen Kontext geprägt waren: „[T]hey used to make vows to the Virgin at the Roman Church and even at heathen pagodas.“³⁴⁹

Allerdings führten die Gruppenkonversionen zu Beginn des 19. Jahrhunderts auch zu Konflikten in den lokalen Gemeinschaften: Häufig wur-

tergeführt wurde. Schwartz baute ab 1766 im Auftrag der SPCK eine neue Mission in Trichinopoly (Tiruchirappalli) auf. Berichte von Schwartz sind auch im Archiv der USPG erhalten (C/IND/General/1 & 2). Zur SPCK in Indien vgl. Koilpillai 1985 und Clarke 1959.

³⁴⁴ Zu Jänicke vgl. Pearson 1833 und Caldwell 1881: 36 ff.

³⁴⁵ Vgl. zu Sundaranandam Caldwell 1881: 55–56.

³⁴⁶ Im Folgenden benutze ich zur Vereinfachung den Ausdruck „Kaste“ anstelle von *jāti*, sofern nicht anders angegeben. Zur Problematik des Begriffes „Kaste“ vgl. unten Kap. II.2. (Exkurs, S. 120 ff.).

³⁴⁷ Zu den Konversionsbewegungen in Tirunelveli siehe Jayakumar 1999, Kumaradoss 2000 sowie allgemein Pickett 1933.

³⁴⁸ Vgl. dazu Robinson und Clarke 1845: 5 ff.

³⁴⁹ Zitiert in: Pascoe 1901, Bd. 2: 533. Rosen blieb 1829 nur wenige Monate in Tirunelveli und nahm dann an einer Mission auf die Nikobaren teil, von der er 1835 zurückkehrte. Rosens Berichte sind im Archiv der USPG erhalten (USPG C/IND/Madras/9 f. 23).

den die Konvertiten verfolgt und mussten ihre Dörfer verlassen. Daraufhin wurden von der Mission neue, christliche Dörfer gebaut, in denen die Konvertiten Zuflucht fanden. Zu diesen gehörten z. B. Mudalur (1799), Nazareth (1804) und Sawyerpuram (1814). Auch die CMS wirkte ab 1816 durch ihre Missionare James Hough³⁵⁰ sowie ab 1820 Karl Gottlieb Ewald Rhenius³⁵¹ und ab 1833 George Pettitt³⁵² in Tirunelveli.³⁵³

Bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts galt Tirunelveli daher als einer der „fruchtbarsten Äcker“ der christlichen Mission – ein Umstand, der auch den jungen Caldwell dazu brachte, nach Tirunelveli zu gehen. Die Mission war besonders bei den Shanars/Nadars erfolgreich. Diese galten zwar als „unzivilisiert“, aber leicht für die christliche Mission zu gewinnen, im Gegensatz zu den höheren Kasten, bei denen die Missionare nicht selten auf entschiedenen Widerstand stießen.³⁵⁴ Als der anglikanische Bischof von Madras, George Trevor Spencer (1799–1866), im Jahre 1841 den Süden seiner Diözese besuchte, fand er daher – für ihn unverhofft – ganze christliche Gemeinden bzw. Dörfer vor, die bereits einige Jahre bzw. Jahrzehnte bestanden und sich weitgehend autonom erhielten. Als er nach Mudalur gelangte, das im Distrikt Tirunelveli, im äußersten Süden der Madras Presidency, lag und ausschließlich von christlichen Shanars/Nadars bewohnt wurde, schrieb er in sein Tagebuch:

„I want words to express my astonishment at all I see in this land of promise. The word of the Lord is covering it. ... I unhesitatingly declare to all who are interested in the progress of the Gospel in India, that this is a land of promise. ... [H]ere we have Christian villages – villages entirely Christian. It is a glorious sight“³⁵⁵

³⁵⁰ James Hough (1789–1847) war von 1816 bis 1821 Kaplan der East India Company in Palamcottah und versuchte, die stillgelegte SPCK-Mission in Tirunelveli zu reorganisieren. Auf seine Initiative hin sandte die CMS Rhenius 1820 nach Tirunelveli. Vgl. zu Houghs Engagement für die CMS Caldwell 1881: 178 ff. und Penny 1904–1922, Bd. 2: 364 ff.

³⁵¹ Zu Karl Gottlieb Ewald (engl. Charles Theophilus Ewald) Rhenius (1790–1838) vgl. Rhenius 1841 und Gibbs 1965. Rhenius geriet in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts in Konflikt mit der CMS und gründete daraufhin 1834 eine eigene Gemeinde in Palamcottah, die bis zu seinem Tode 1838 bestand. Zu dem Konflikt zwischen Rhenius und der CMS vgl. Rhenius 1836 und [CMS] 1835b; [CMS] 1835a.

³⁵² Zu George Pettitt (1803–1873) vgl. Stock 1899–1916, Bd. 1: 320 ff., und zu dessen Rolle in den Auseinandersetzung mit Rhenius vgl. Pettitt 1835 und Pettitt 1851. Vgl. auch Stock 1899–1916, Bd. 1: 318 ff.

³⁵³ Zur Geschichte der CMS-Mission speziell in Tirunelveli vgl. Appasamy 1923.

³⁵⁴ Zur Rolle und zum Bild der Shanars/Nadars in der Missionsbewegung siehe Kap. II.4.1. und III.1.

³⁵⁵ Spencer 1842: 120.

Grund für Spencers Euphorie war der Umstand, dass den anglikanischen Missionsgesellschaften (CMS und SPG) bei der Reorganisation³⁵⁶ der weitgehend zerfallenen lutherischen Mission in Südindien, die bis 1826 nominell noch unter der Obhut der SPCK gestanden hatte, diese christlichen Dörfer gleichsam in die Hände gefallen waren.

Die stetig wachsende Zahl der Konvertiten, vor allem aus den Reihen der Shanars/Nadars, machte Tirunelveli in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die SPG und CMS zum wichtigsten Missionsgebiet in Indien, und die Darstellung Tirunelvelis bestimmte das Bild der anglikanischen Mission in Südindien in der Missionsliteratur.³⁵⁷ Der Missionserfolg in Tirunelveli galt als das Paradebeispiel der christlichen Mission in Indien, wohl auch, weil man hoffte, dass Tirunelveli der erste vollständig christliche Distrikt in Indien werden könnte:

„All that has been accomplished as yet may be described only as a promising beginning. More has been done in Tinnevelly than in any other province in India, and yet very much remains to be done before all Tinnevelly is Christianized [sic]. ... Much remains to be done also before every Indian province, or even every province in the Madras Presidency, becomes a Tinnevelly; for with the exception of the three or four most southern provinces, Southern India has witnessed no greater Missionary progress than the Presidencies of Bengal and Bombay.“³⁵⁸

Als die SPG 1825/26 die Mission der SPCK in Südindien übernahm, gab es so gut wie keine Missionare britischer Herkunft in Südindien. Sowohl die SPCK im 18. Jahrhundert, als auch die CMS zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatten in Zusammenarbeit mit den Franckeschen Stiftungen in Halle und den Missionsseminaren in Basel und Berlin vor allem deutsche Missionare mit lutherischer Prägung entsandt.³⁵⁹ Die Übernahme der Mission durch die SPG und CMS, die bereits seit 1814 in Tirunelveli aktiv war, brachte einen neuen Typus von Missionaren nach Südindien: Diese standen nicht mehr in der lutherisch-pietistischen Tradition, sondern waren Teil der evangelikalen Erweckungsbewegung in Großbritannien und der aus ihr resultierenden Missionsbewegung.³⁶⁰ Calvinistisch-erweckliches Christentum und die politischen Debatten über Mission und Koloni-

³⁵⁶ Zur Geschichte der SPG und CMS in Südindien vgl. Pascoe 1901, Bd. 2: 503 ff. und Stock 1899–1916, Bd. 1: 181 ff. u. ö. Die Periode zwischen 1808 und 1816 wurde von Caldwell – vornehmlich wegen der Abwesenheit der europäischen Missionare – als „the darkest period in the history of the Tinnevelly Mission“ (Caldwell 1881: 169) bezeichnet. Die Missionsgemeinden litten allerdings zu der Zeit auch unter Verfolgung und sozialen Missständen wie Hunger- und Krankheitsepidemien.

³⁵⁷ Zur Rolle Tirunelvelis im Missionsdiskurs allgemein und besonders in der Missionsliteratur siehe Kap. II.4.1.

³⁵⁸ Caldwell 1857a: 24.

³⁵⁹ Vgl. dazu Kap. I.2.3. (Exkurs, S. 68 ff.).

³⁶⁰ Vgl. dazu Kap. I.1.1.

alpolitik³⁶¹ bildeten den Hintergrund der „neuen“ Missionare in Tirunelveli.³⁶²

Konfessionelle Unterschiede gab es jedoch auch zwischen den britischen Missionsgesellschaften. Wie in Kapitel I gezeigt, führte die Entwicklung der Missionsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts dazu, dass sich die Missionsgesellschaften durch konfessionelle Zugehörigkeiten definierten, was insbesondere auf das Wachstum der sogenannten „neuen“ *Dissenter*, wie z. B. der Kongregationalisten, zurückzuführen ist, in dessen Folge es zu einer Neudeinition konfessioneller Identitäten innerhalb der Erweckungsbewegung kam.³⁶³ Die Mission in Tirunelveli war in diese konfessionelle Profilbildung ebenfalls involviert. Auch die Person Caldwell ist ein gutes Beispiel dafür, wie die Verstärkung konfessioneller Grenzen und die „neue“ Mission der britisch-evangelikalen Missionsbewegung in Südinien einander gegenseitig bedingten. Angezogen durch die Idee einer Wiederbelebung der „alten“ SPCK-Mission in Tirunelveli durch die anglikanische SPG, trat er 1840 von der LMS zur SPG über.³⁶⁴ Wie viele „neue“ Missionare im Dienst der SPG, wurde Caldwell vor allem von dem Gedanken angezogen, in Tirunelveli die sogenannte „village mission“ wiederzubeleben, die den Erfolg und die Tradition des bereits damals berühmten Christian Friedrich Schwartz für sich reklamieren konnte. Schwarz galt als der „Gründer“ der Mission in Tirunelveli, eine Sicht, die besonders Caldwell durch seine missionshistorischen Schriften weiter beförderte.³⁶⁵ In dieser Situation sah sich Caldwell, als er 1844 in seinem ersten Bericht aus Idaiyangudi schrieb:

„I am now labouring amidst the wreck of those ancient congregations, gathering up the fragments that remain, and endeavouring to bring back which was lost; and, knowing the history of this neglected mission, I wonder, not that so many apostatized, but that, when Mr. Hough visited these parts in 1815, so many as 3,000 souls were still found in the fold. ... In December, 1841, I received charge of the Edeyenkoody district, and though much impeded by the difficulties and discouragements arising out of nearly forty year's previous neglect, I thank God I begin to see the district assuming a more promising appearance.“³⁶⁶

³⁶¹ Siehe oben Kap. I.1.4.

³⁶² Zwischen „alter“ und „neuer“ Mission bzw. „alten“ und „neuen“ Missionaren wurde bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts unterschieden, da sich die Beteiligten des Unterschiedes zwischen beiden konfessionellen Traditionen durchaus bewusst waren, vgl. dazu Pettitt 1851: 1 ff. Hier spielte besonders die unterschiedliche Haltung der „alten“ und „neuen“ Missionare in der Frage der Beibehaltung von Kastendistinktionen in der Kirche eine Rolle, vgl. dazu Kap. II.2.

³⁶³ Vgl. dazu Kap. I.1.3.

³⁶⁴ Siehe dazu Kap. I.2.6.

³⁶⁵ Vgl. Caldwell 1880a: 1.

³⁶⁶ Caldwell 1847b: 7–8.

Jedoch muss die Wiederbelebung der „alten“ Mission durch die anglikanischen Missionare der SPG eher als klarer Bruch mit der Vorgängerin gesehen werden: Die völlig anderen theologischen Ansichten der evangelikalen Missionare und ihre andere kulturelle Haltung gegenüber der einheimischen Bevölkerung, Christen wie Nichtchristen, führten zu einem völlig veränderten Missionskonzept, besonders hinsichtlich der Frage, wie sich das Christentum in den lokalen Kontext einfügte. Die anglikanischen Missionare transferierten das Modell der anglikanischen Parochialgemeinde in das Feld der Mission. Dieses Modell beruhte auf einer strengen kirchlichen Hierarchie, die gegenüber den einheimischen Christen auf paternalistische Supervision setzte. Dies galt vor allem im Hinblick auf die Durchsetzung der evangelikalen Frömmigkeitspraxis in den Gemeinden, z. B. in Form von täglichen Unterweisungen und Gottesdiensten.³⁶⁷ Die einheimischen Gemeinden mit ihrer inkulturierten Ritualpraxis und kirchlichen Elite, die bis dahin weitgehend unabhängig und autonom existiert hatten, kamen so unter den Einfluss einer neuen, streng hierarchisch organisierten Ordnung: Alle Macht lag nun bei den „neuen“ Missionaren, die an der Spitze ihrer „missionary establishments“ standen. Die episkopale Kirchenordnung der Church of England wurde auf die Missionsgemeinden übertragen und galt als besonders geeignet für die anglikanische Mission in Südindien, weil sie dem „genius of the Orient“ entsprach.³⁶⁸ Diese Vorstellung teilte auch Caldwell, der in Anspielung auf seine Kritik an der LMS-Mission in Madras 1841 in einem Brief schrieb: „.... should [I] be tied down to a system of Christianity which whether suited or not to England, is not, I believe, suited to India?“³⁶⁹ Für die anglikanische Mission, sowohl die der SPG als auch die der CMS, wurden die christlichen Gemeinden in Tirunelveli zum Modell für die evangelikal inspirierte Reorganisation der Church of England im Rahmen der „home mission“ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Daher hatte die Reorganisation der Mission in Tirunelveli nicht nur eine auf Indien begrenzte regionale Bedeutung für die strategische Ausrichtung der Mission in den Kolonien, sondern zugleich auch für die evangelikale Reform der anglikanischen Kirche und ihrer Frömmigkeitspraxis in Großbritannien selbst.

³⁶⁷ Vgl. Caldwell 1857a: 62, wo Caldwell seine Missionsmethode beschreibt als „.... the practice, universal in Tinnevelly, of assembling the Christian inhabitants of every village every morning, and evening, for public prayer and catechization.“ Zur Organisation der Missionsarbeit siehe auch unten, Kap. II.3.

³⁶⁸ Vgl. Stanley 1996: 411. Im Hintergrund stand auch die koloniale Vorstellung, dass das Dorf die wesentliche soziale Einheit in Indien bilde und die Bekehrung Indiens daher – neben der Bildungsmission für die höheren Schichten – vor allem durch die Dorfmission leichter zu erreichen sei. Dort seien die Missionare, so Caldwell, zudem fernab von der „force of public opinion and the influence of the heads of the caste.“ (Caldwell 1857a: 58).

³⁶⁹ Caldwell, Brief an seine Schwester, Madras, 20. Juni 1841 (in: Wyatt 1894: 66).

Zur Bedeutung Tirunelvelis als Modell für die sogenannte „home mission“ schrieb Thomas Brotherton (SPG) 1858: „.... [I]n no agricultural parish in England and Wales [are the people] so systematically, carefully and effectively instructed in the Christian doctrines [as are] the people in our Tinnevelly Missions.“³⁷⁰ Auch Caldwell sah die Ursache für den Missionserfolg in der Durchsetzung der hierarchischen Parochialstruktur:

„Much of the success realized in Tinnevelly has been owing to the personal influence of the Missionaries; and I am naturally led by what I have said respecting the introduction of the parochial system, to mention this here, for it is only by means of the parochial system that the personal influence of the Minister of Christ can systematically cooperate with the influence of the truth.“³⁷¹

Die massive Erhöhung der Präsenz britischer Missionare in Tirunelveli ab den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die südindische Gesellschaft, besonders deren soziale und religiöse Ordnung. Zwischen 1829 und 1850 stieg die Zahl der europäischen Missionare in Tirunelveli, die ausschließlich zur CMS und SPG gehörten, von drei auf sechzehn an.³⁷² Die Vorgehensweise der Missionare sowie die Gruppenkonversionen von Angehörigen unterer Kasten führte zu heftigen Konflikten mit den sozialen und religiösen Eliten in Tirunelveli, Hindus wie Muslimen gleichermaßen. Diese sahen die christliche Mission als eine Bedrohung der sozialen und religiösen Hierarchie der südindischen Gesellschaft, weil durch die Übertritte von Angehörigen der unteren Kasten, oftmals ganzer Familien und Dörfer, die komplexe soziale und religiöse Gesellschaftsordnung unterminiert wurde. Durch Petitionen und Prozesse versuchten sie, die weitere Ausbreitung der Mission in Tirunelveli zu verhindern. So erhielt Bischof Spencer auf seiner nächsten Missionsreise nach Südindien im Jahre 1845 eine Petition aus dem Dorf „Streeveigoondum“, die sich gegen die anglikanischen Missionare richtete:

„.... [T]he Missionaries and others, who receive salaries to come out to this country and teach Christianity to this people, fearing lest they should lose their salaries for want of converts, make congregations of wicked Shanars and thievish

³⁷⁰ SPG Report 1858: 97, zitiert in Pascoe 1901: 541–542 (Einfügung: U. S.). Bischof Spencer schrieb zum selben Thema während seiner Visitationsreise 1841 (s. o.) „.... I affirm it as my deliberate conviction, that the parochial system of the Church of England is in active operation in Tinnevelly. The plan pursued by the missionary clergy both here and in Travancore seems to me particularly well-adapted to accomplish their object. Their doctrine I have every reason to believe is simply, truly, and fully that of the Church of England, neither turning to the right hand nor to the left, but faithfully delivering that message which the Church has committed to them; while their discipline and the management of their congregations is wholesome, godly, and primitive.“ (Spencer 1842: 128–129.).

³⁷¹ Caldwell 1857a: 58.

³⁷² Vgl. Pope 1850–1851: 56.

Maravars, and the Pullers and Pariahs, who have always been our slaves and shoemakers, basketmakers, and other low-caste-persons, and teach them the Gospel, the Ten Commandments, and the other things.“³⁷³

Die steigende Zahl der Konversionen zum Christentum war jedoch, anders als die Missionare zu wissen glaubten, nicht allein auf ihren eigenen Einsatz zurückzuführen, sondern war vor allem Ausdruck der bereits seit dem Ende des 18. Jahrhunderts existierenden gesellschaftlichen Emanzipationsbewegung der verschiedenen Kastengruppen, besonders der Shanars/Nadars, die außerhalb des brahmanischen *varṇa*-Systems (Skt. *varṇa*) standen, und die zudem unter sozialer und ökonomischer Ausbeutung litten. Besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden die Konversionsbewegungen unter den Shanars/Nadars durch lokale Konflikte zwischen Landbesitzern und den von ihnen abhängigen Landarbeitern angeheizt.³⁷⁴ Für viele subalterne Gruppen der südindischen Gesellschaft bot die Konversion zum Christentum die Möglichkeit, ihrer wirtschaftlichen Ausbeutung und den sozialen Abhängigkeitsverhältnissen zu entkommen sowie von den neuen sozialen und wirtschaftlichen Strukturen sowie den Bildungsmöglichkeiten zu profitieren, die die Missionsstationen in Südindien schufen.

Es ist jedoch auch nicht zu übersehen, dass die massive Agitation der europäischen Missionare gegen das „Heidentum“ tatsächlich eine nicht zu unterschätzende Bedrohung für die lokalen religiösen Traditionen und Kulte darstellte. Diese gingen insbesondere gegen den sogenannten „devil-worship“, die Verehrung halbdämonischer Wesen (als *Pey*, Tam. *pēy* bezeichnet) und die verschiedenen Amman-Gottheiten (Tam. *amman*) vor.³⁷⁵ Bei einer Konversion zum Christentum unterbanden die Missionare strikt die Fortführung fremdreligiöser Praktiken unter den Konvertiten wie etwa das Fortführen von Opfern für die *pēy*. In jenen Fällen, in denen ganze Dörfer zum Christentum übertraten, wurden häufig die lokalen Kultplätze und Tempel (Tam. *kōvil*) der *pēy* und Amman zerstört. Die Zerstörung der Tempel und die Konfiszierung von „idols“ bzw. „images“, d. h. Abbildungen und Kultstatuen hinduistischer Gottheiten, wurden durch die Missionare in den Missionsberichten auch als Ausweis ihres „Erfolgs“ gebraucht, wie der Bericht George Uglow Popes, Missionar der SPG in Sawyerpuram, aus dem Jahr 1845 illustriert:

„I may also mention that since my appointment here 9 devil temples in this division of the district, have either been destroyed or converted into Christian prayer-

³⁷³ Spencer 1848: 51.

³⁷⁴ Zur sozialen und ökonomischen Situation in Tirunelveli im 19. Jahrhundert vgl. Stuart 1879 sowie die ausführliche Analyse in Ludden 2005. Siehe auch Hardgrave 1969.

³⁷⁵ Vgl. dazu die Analyse von Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849) in Kapitel II.4.

houses, and that of the 22 villages in connexion with the mission, the whole of the most respectable and influential inhabitants are under instruction.“³⁷⁶

Diese Vorgehensweise provozierte den Widerstand der hinduistischen Bevölkerung und führte zur Gründung von Organisationen und Vereinigungen wie dem Vibuthi Sangam und dem Sadur Veda Siddhantha Sabha,³⁷⁷ die teilweise gewaltsam gegen die Missionare vorgingen, Konvertiten verfolgten und von der Mission anstelle der Tempel errichtete christliche Gebetshäuser zerstörten. Robert Frykenberg hat die Gewalt zwischen Hindus und Christen in Tirunelveli, die besonders die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts bestimmte, als „early form of Hindu-Christian communalism“ charakterisiert.³⁷⁸ Die Auseinandersetzungen in Tirunelveli beschäftigten auch die Gerichte und die Kolonialverwaltung in Madras und führten zu langen Debatten in der englisch- und tamilsprachigen Presse der Madras Presidency. In einem Memorandum, an der die führenden Kritiker der christlichen Mission in Madras beteiligt waren, wurde Tirunelveli als „emporium of missionaryism, flourishing under the auspice of the public servants of the Company“³⁷⁹ gebrandmarkt. Die Verfasser beklagten die Verletzung der „civil and religious interests of the Hindoo community“ durch die Aktivitäten der Missionare in Madras und insbesondere in Tirunelveli.³⁸⁰ Die Missionare reagierten ihrerseits mit einer Gegendarstellung, in dem sie den Vorwurf eines Vorgehens gegen den „devil-worship“ in Tirunelveli bestritten, vor allem die Zerstörung von Tempeln.³⁸¹ Unter den Unterzeichnern befand sich neben Pettitt und Pope auch Caldwell. Allerdings berichtet Caldwell selbst nirgends genauer über diese Auseinandersetzungen, sodass sich keine Anhaltspunkte hinsichtlich seiner Rolle in diesen Auseinandersetzungen finden lassen. Caldwell erwähnt nur ein einziges Mal vage, dass die christliche Mission in Tirunelveli sich in einer „crisis in the history of the Missions in this province“ befindet, die durch den „persecuting zeal“ des „Hindooism“ hervorgerufen worden sei.³⁸²

³⁷⁶ Pope 1847c: 5.

³⁷⁷ Vgl. dazu den Bericht in *CMS Record* vol. 17 (1846): 39–41 über die Auseinandersetzungen in Nulloor (Tirunelveli). Zu den hinduistischen Vereinigungen vgl. auch Oddie 1982.

³⁷⁸ Vgl. Frykenberg 1976 für eine ausführliche Analyse der Ereignisse in Tirunelveli zu dieser Zeit. Zum Konflikt zwischen Hindus und Christen vgl. auch Suntharalingam 1974: 32 ff.

³⁷⁹ [Anonymus] 1847: 43. Dieses Memorandum wurde auf einer großen öffentlichen Kundgebung in Madras am 7. Oktober 1847 verabschiedet und in allen großen Tageszeitungen in Madras veröffentlicht.

³⁸⁰ Zum Hintergrund des Memorandums siehe Frykenberg 1976: 209–210.

³⁸¹ Vgl. Pettitt 1847. Zu den Auseinandersetzungen siehe auch Appasamy 1923 und Stock 1899–1916, Bd. 1: 324.

³⁸² Caldwell 1847a: 19.

Ein anderes Problem, dem sich die anglikanischen Missionare gegenüber sahen, waren die zahlreichen religiösen Reformbewegungen, die in Südinidien im 19. Jahrhundert in großer Zahl entstanden. Das bekannteste Beispiel ist die Bewegung Ayyavali (Tam. *ayyāvali*) die auch im Bereich der SPG-Mission im Süden Tirunelvelis großen Einfluss ausübte. Die Bewegung entstand in Travancore und ging zurück auf Mutthukutty Swami (Tam. *muttukuṭṭi cuvami*, c. 1809–c. 1850), später als Vaikunda Swami oder Ayya Vaikundar (Tam. *ayyā vaikuṇṭar*) bekannt, der auch zur Kaste der Shanars/Nadars gehörte.³⁸³ Der Bewegung, die sich am vishnuitischen Hinduismus orientierte und eine eigene religiöse – überwiegend an brahmanischen Standards ausgerichtete – Ritualpraxis entwickelte, gehörten in Tirunelveli besonders viele Shanars/Nadars an. Da sie wie die christliche Mission den Shanars/Nadars in ihrem Bestreben nach gesellschaftlicher Emanzipation eine weitere Option zur Neudeinition religiöser und sozialer Identitäten bot, ließ sich die Bewegung auch als eine Konkurrentin der Mission verstehen. Mutthukutty Swami war offensichtlich auch in Kontakt mit der Mission der LMS in Travancore gekommen. Bei aller Vorsicht in der Interpretation lässt selbst Caldwell's Bericht über die Bewegung erahnen, dass Mutthukutty Swami seine Bewegung in einer gewissen Parallelität zur christlichen Mission organisierte, bis hin zu Ähnlichkeiten in der Ritualpraxis:

„It is held that there is but one God, whose name is Narayana, ‚The Predestinator,‘ ‚the Master,‘ and whose mark or ‚seal,‘ as it is styled, resembling that of the *Vaishnavas*, is worn on the forehead. Mootooocootty and his disciples, originally twelve, the inspired representatives of this deity, profess to foretell all events, to avert all calamities, and to cure all diseases by giving sick persons copious draughts of cold water. The followers of this system are required to renounce the worship of devils to break their idols, to bring presents to the prophets of the sect for distribution to the poor, and to assemble every Sunday for what they style ‚instruction‘ and ‚prayer,‘ but which seem to me to be screaming and dancing. So greatly has this system prevailed among the heathens of the South, especially those of the Shanar caste, that it bids fair to supersede devil worship.“³⁸⁴

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die Bedeutung der Reorganisation der Mission in Tirunelveli durch die anglikanischen Missionsgesellschaften ab den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts einerseits vor allem darin bestand, dass sie die älteren Strukturen der protestantischen Mission aus dem späten 18. Jahrhundert aufnahm, andererseits jedoch diese signifikant nach dem evangelikal-anglikanischen Parochial-Modell umformte. Die bereits bestehenden Gemeinden wurden diesem Prozess rigide unterworfen. Die andauernden Konversionsbewegungen,

³⁸³ Vgl. dazu Patrick 2003 und Rajamani 1981.

³⁸⁴ Caldwell 1847b: 21 (kursiv im Original).

besonders unter den Shanars/Nadars, führten außerdem zu heftigen Konflikten zwischen den Missionaren und den lokalen gesellschaftlichen Eliten in Tirunelveli, die bis nach Madras wirkten. Um an dieser Stelle bereits dem Kapitel II.4. vorzugreifen, sei bemerkt, dass diese Konstellation auch den historischen Hintergrund für Caldwells Buch „The Tinnevelly Shanars“ bildet, das in einem eigenen Kapitel (II.4.2) zu analysieren sein wird. Zuvor jedoch soll im nächsten Kapitel noch einmal ausführlicher auf die mit der Missionspraxis verbundene Frage nach der Einbindung der indischen Christen in die südindische Gesellschaftsordnung bzw. deren Repräsentation im kolonialen Diskurs eingegangen werden.

2. Kaste: Christliche Ritualpraxis und Kastenfrage in der anglikanischen Mission

In der christlich-kolonialen Mission in Südindien im 19. Jahrhundert bezeichnete das Schlagwort „Kaste“ den wohl sensibelsten und umstrittensten Konfliktpunkt der Missionspraxis, der sowohl die generelle Haltung der Missionare gegenüber den Indern wie auch die rituelle Praxis innerhalb der Mission maßgeblich bestimmte. Das Problem fand darüber hinaus seinen publizistischen Niederschlag in unzähligen Artikeln mit Titeln wie „Christianity and Caste“³⁸⁵, oder „Caste and the Race Problem“, ³⁸⁶ die der Frage nachgingen, welche rituellen Unterscheidungen zwischen verschiedenen Kasten innerhalb der christlichen Kirche erlaubt seien und ob das Christentum überhaupt mit dem Kastenwesen vereinbar sei. Aus heutiger Sicht lesen sich viele der zeitgenössischen Stellungnahmen zu diesem Problem als Dokumente einer einseitigen westlich-paternalistischen, opprissiven Haltung gegenüber indischer Kultur und Gesellschaft. Jedoch ist bemerkenswert, dass sich in den Debatten um „Christentum und/oder Kaste“ ein beträchtlicher Teil der Inkulturationsprozesse verbirgt, die in der protestantisch-evangelikalen Lesart des Christentums im 19. Jahrhundert theologisch weitgehend ausgeblendet wurden, in den südindischen Missionsgemeinden aber trotzdem stattfan-

³⁸⁵ Aufgrund der Menge an Material kann hier nur ein exemplarischer Überblick geboten werden. Zu den wichtigsten Quellen zur Kastenfrage in der Mission in Südindien im 19. Jahrhundert, insbesondere in der anglikanischen Mission, gehören: Heber 1828: Appendix 1–2, Spencer 1846: Appendix D, Roberts 1847, [M.Miss.Conf.] 1850, Graul 1851, Bower 1851, Pope 1853, Percival 1854: 485–508, [S. I. M. C.] 1858, Gell 1868 sowie das vom Madras District Committee der SPG herausgegebene *Madras Missionary Quarterly Journal* (1850–52).

Im Jahr 1893 wurde das Thema in Verbindung mit der Emanzipationsbewegung der Shanars/Nadars im *Indian Evangelical Review* breit diskutiert, vgl. dazu Sharrock 1893, Arulanathan 1893, Margöschis 1893 sowie Sharrock 1894. Siehe dazu auch Kap. III.2.

³⁸⁶ So der Titel von Sharrock 1914.

den. In diesem Kontext ist auch Caldwell's Buch über die Tinnevelly Shanars zu verstehen: Es kann als ein Versuch gelesen werden, die Konversionsbewegungen unter den Shanars/Nadars aus den spezifischen kulturellen und religiösen Eigenschaften einer „Kaste“ heraus zu erklären. Gleichzeitig liegt diesem Buch aber auch die Auffassung zugrunde, dass „Kaste“ bzw. das Kastensystem durch die Konversion zum Christentum überwunden werden müsse.

Bei einer religionswissenschaftlichen Analyse des Themas „Kaste“ im missionarischen und kolonialen Kontext des 19. Jahrhunderts geht also es einerseits um die Frage, welche Fremdwahrnehmung des Hinduismus bzw. der indischen Gesellschaft die Missionare in ihrem Handeln leitete, und von welchen christlich-theologischen und orientalistischen Annahmen sie geprägt waren.³⁸⁷ Andererseits geht es aber auch um die Frage, ob und wie indische Konvertiten bestimmte Bestandteile ihrer bisherigen sozioreligiösen Praxis in das Christentum integrieren konnten, und welche Transformations- und Adoptionsprozesse im Rahmen der Mission möglich waren bzw. tatsächlich stattfanden: Musste die rituelle Trennung verschiedener Kasten, die im hinduistischen Kontext als unterschiedlich rein angesehen wurden, innerhalb der christlichen Gemeinde beibehalten werden? Sollten daher verschiedene Kasten im Gottesdienst getrennt voneinander sitzen? Sollten sie aus demselben oder aus verschiedenen Abendmahlskelchen trinken? Oder sollten die Konvertiten vielmehr, wie es die anglikanischen Missionare forderten, „mit dem Kastenwesen brechen“ („to break caste“), in Form einer gemeinsamen Speisung vormals getrennter Gruppen?³⁸⁸

Aus der Perspektive der indischen Christen stellte sich in diesem Zusammenhang die Frage, wie das Christentum in ihren eigenen religiösen und rituellen Kontext eingepasst werden konnte, genauer, wie sie sich westlich-protestantisches Christentum im indischen Kontext sinnvoll erschließen und deuten konnten – schließlich war eine Konversion zum Christentum nicht automatisch eine vollständige Anpassung an die Normen europäisch-christlicher Religion und Kultur. Die Adoptions- und Inkulturationsprozesse des Christentums in Indien, auch in der Epoche der protestantischen Kolonial-Mission im 19. Jahrhundert, verliefen daher wesentlich komplexer, als dies zunächst den Anschein haben mag.³⁸⁹

³⁸⁷ Zu den theologischen Grundlagen siehe Kapitel I.2.5. In den letzten Jahrzehnten sind bereits zahlreiche Arbeiten zum diesem Thema erschienen, unter denen die folgenden besonders hervorzuheben sind: Oddie 1969, Forrester 1980, Kaufmann 1980, Hudson 1982, Manickam 1982–83, Ballhatchet 1998, Sharpe 1998, Hudson 2000, Frykenberg 2003, Nehring 2003. Siehe weiterhin auch Dirks 2001: 127–148.

³⁸⁸ Zu den Speisungen, den sogenannten „love feasts“, siehe unten, Kap. II.2.1.

³⁸⁹ Als paradigmatisches Beispiel dafür kann die bisher wenig beachtete „Hindu Christian Church“ in Süddiindien (gegründet 1858) gelten, die in Kapitel III.3. analysiert wird. Die

Bevor jedoch weiter auf die Kasten- und Ritualdebatten im Kontext der anglikanischen Mission eingegangen wird, soll im folgenden Exkurs zunächst Entstehung und Bedeutung des Begriffes „Kaste“ kurz skizziert und das Thema in den historischen Kontext der Mission in Südindien eingordnet werden.

Exkurs: Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Kastenpraxis in der christlichen Mission in Südindien

Zur historischen Genese des Begriffes „Kaste“

Im Allgemeinen wird angenommen, dass der Begriff „Kaste“ auf das portugiesische Wort „casta“ („etwas nicht Vermischtes“) zurückgeht, den die Portugiesen im 16./17. Jahrhundert zunächst gebrauchten, um die Vielfalt sozialer und religiöser Gruppierungen zu bezeichnen, die ihnen in Indien, besonders an der westlichen Malabarküste begegnete, ohne damit explizit auf indische Konzepte sozialer Ordnung Bezug zu nehmen.³⁹⁰ Die Entwicklung hin zur zentralen Kategorie zur Repräsentation der indischen Gesellschaftsordnung ist dagegen nach Auffassung postkolonialer Vertreter der Geschichtswissenschaft im Wesentlichen ein Ergebnis des kolonialen Diskurses im 18. und 19. Jahrhundert und hat ihren Ausgangspunkt in der Verbindung zwischen der kolonialen Eroberung Indiens seit Mitte des 18. Jahrhunderts durch Großbritannien und der orientalistischer Erforschung indischer Schriften in Europa und in Indien.³⁹¹ Erst ab der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde „Kaste“ von den Europäern in einem systematischeren Sinne als soziologische Kategorie zur Bezeichnung der verschiedenen Gruppierungen innerhalb der indischen, respektive der hinduistischen Gesellschaft immer häufiger verwandt. Zu dieser Zeit griesen auch die in diesem Zusammenhang zentralen Texte aus hinduistischen Schriften durch Übersetzungen bzw. Editionen in Umlauf. Zu nennen ist hier insbesondere das Mānavadharmaśāstra, ein von Brahmanen verfasster Gesetzestext aus dem 3. Jahrhundert, der 1794 von William Jones in das Englische übersetzt und veröffentlicht wurde und im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem der autoritativen Texte zur Interpretation der indischen Gesellschaftsordnung wurde. Eine prominente Rolle spielten neben dem Mānavadharmaśāstra auch andere vedische Texte, besonders der Puruṣa-Mythos (Rgveda X.90, 12), eine Legende über den my-

Interpretation des Christentums des Gründers dieser Kirche, Arumuga Nayakar Sattampillai (Tam. அருமாநாயகம் சாட்டம்பில்லை, 1824–1919), vereint eine anti-westliche Deutung des Christentums mit einer Orientierung am brahmanischen Hinduismus.

³⁹⁰ Vgl. dazu und zum folgenden Dharampal-Frick 1994 und Nehring 2003: 124 ff.

³⁹¹ Vgl. dazu Dirks 2001. Siehe auch Bayly 1999: 97 ff. und 187 ff. und die in Kap. I.1.4. und I.2.5. (S. 97 ff.) genannte Literatur.

thischen Ursprung des Kastensystems, der als autoritativer Text für die primär religiöse Legitimation des vierstufigen Kastensystems (Skt. *varṇa*) interpretiert wurde.³⁹² Im Hintergrund der orientalistischen Übersetzung und Erforschung hinduistischer Gesetzestexte stand dabei die Forderung der sogenannten „Orientalisten“ innerhalb der Kolonialverwaltung der britischen East India Company, Indien müsse auf der Basis der von ihnen erschlossenen, indischen Gesetze regiert werden.³⁹³

Die zentrale Problematik des Begriffes „Kaste“ im kolonialen Diskurs ergibt sich nicht nur daraus, dass es sich dabei eigentlich um einen Fremdbegriff handelte, sondern dass damit verschiedene indische Konzepte (*varṇa* und *jāti*) von Gesellschaftsordnung miteinander vermischt bzw. nicht klar unterschieden wurden: Während mit *varṇa* (Skt. *varṇa*, „Farbe“, „Stand“) ein kosmologisch und mythologisch begründetes Ideal einer gesellschaftlichen Ständeordnung aus dem brahmanischen Hinduismus gemeint war, das in den bereits genannten Texten erwähnt wird, begegneten die Europäer auf der alltäglichen Ebene eher der Unterteilung der indischen Gesellschaft in verschiedene *jāti* (Skt. *jāti*, Tam. *cāti*), d. h. Familienverbünde und Berufsgruppen, die sich jeweils als eine Einheit verstanden und sich z. T. auch rituell voneinander abgrenzten. Diese Vermischung wurde jedoch im Allgemeinen von europäischen Beobachtern der indischen Verhältnisse nicht explizit reflektiert. Vielmehr wurde davon ausgegangen, dass beide miteinander korrespondierten und „Kaste“ ein panindisches Phänomen darstelle.³⁹⁴ Diese Sichtweise hat, so Nicholas Dirks, dazu beigetragen, dass der Begriff „Kaste“ im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem politischen Ordnungsinstrument der britischen Kolonialherrschaft in Indien wurde und auch den wissenschaftlichen Diskurs in Form von ethnologischen, indologischen und historischen Untersuchungen im 19. Jahrhundert gleichermaßen bestimmte.³⁹⁵ Der Begriff stand nicht nur als Synonym für die religiöse Fundierung der indischen Gesellschaft, sondern vor allem für deren Unvereinbarkeit mit der westlichen Moderne, in Gestalt der britischen Gesellschaft – wobei die Kolonialherrschaft selbst maßgeblich mitbeteiligt war an der Aufrechterhaltung dieses Gegensatzes:

„Paradoxically, even as colonialism worked to conflate the myriad historical particularities of social affiliation, identity, and relations under the dharmic sign of

³⁹² Vgl. zur Geschichte der orientalistischen Wissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert Trautmann 2006a, King 2002, Dirks 2001, sowie Marshall 1970 und Halbfass 1981. Speziell zu Südinien vgl. Trautmann 2006b.

³⁹³ Vgl. neben der in Kap. I.1.4. genannten Literatur v. a. Cohn 1996: 57 ff. und die ältere Darstellung von Knorr 1964.

³⁹⁴ Es sei hier angemerkt, dass ich mich der Einfachheit halber auf diese koloniale Konzeption von „Kaste“ beziehe, wenn ich von „Kaste“ rede, sofern nicht anders angeführt.

³⁹⁵ Vgl. Dirks 2001: 63 ff. und 127 ff.

,varna,' it did so in connection with the settlement of land systems that had sedimented a complex and conjectural political history. Colonialism itself was deeply implicated in the rise of village-based systems of exchange, isolated ceremonial residues of the old-regime state, and fetishistic competition for ritual goods and privileges that no longer played a vital role in the political system. In making caste the sign for all of this, rendering it at the same time as the Indian form of civil society that would resist any modern version of social arrangements, caste could take over many of the functions of rule. Because of caste, and the colonial ethnology that constructed it as the centerpiece of Indian society, the British could rule *all* of India indirectly, as it were."³⁹⁶

Die Agitation westlicher Missionare wie z. B. Caldwell, die selbst als Teil des kolonialen Projektes in Indien betrachtet werden müssen, gegen das indische Kastensystem im 19. Jahrhundert ist im Kontext dieser Konstellation zu verstehen, wie unten in Kapitel II.2. zu zeigen sein wird. Doch das Verhältnis der anglikanischen Mission zur Kastenpraxis in den christlichen Gemeinden hatte auch einen historischen Hintergrund, wie ein kurzer Blick in die Geschichte der christlichen Mission in Südindien zeigt.

Geschichtliche Entwicklung

Das Problem, wie Angehörige verschiedener jāti in eine christliche Gemeinde integriert werden konnten, stellte sich in Indien nicht erst seit dem 19. Jahrhundert. Auch die katholische Jesuiten-Mission im 16. bis 18. Jahrhundert³⁹⁷ und die lutherische Dänisch-Hallesche Mission im 18. Jahrhundert³⁹⁸ hatten bereits Antworten auf diese Frage entwickeln müssen. Es zeigt sich aber, dass der Umgang mit diesem zentralen Problem an jeweils völlig verschiedene missionstheologische Konzepte und Epochen der kolonialen Expansion Europas gekoppelt war – ein Hinweis darauf, dass auch in Indien die theologischen Grundlagen und Strategien der christlichen Mission im Laufe der Jahrhunderte einem starken Wandel unterworfen waren. Gerade der Wechsel der unterschiedlichen Missionsträger und Missionskonzepte zeigt, wie sehr auch die christliche Mission vor ihrem jeweiligen zeitgenössischen Hintergrund gesehen werden muss.³⁹⁹

Die Entstehung der katholischen Missionsgemeinden im 17. und 18. Jahrhundert in Südindien war im Wesentlichen das Ergebnis einer dezen-

³⁹⁶ Dirks 2001: 80 (kursiv im Original). Zu den gesellschaftlichen Transformationsprozessen in Südindien im Zuge der kolonialen Herrschaft im 19. Jahrhundert vgl. auch die Studien von Appadurai 1981, Ludden 1985, Dirks 1987, Irschick 1994, Brimnes 1999, Bayly 2003 und Washbrook 2004.

³⁹⁷ Vgl. dazu Zupanov 1999 und Rajamanickam 1972.

³⁹⁸ Vgl. dazu Dharampal-Frick 1999 und Gross, Kumaradoss et al. 2006.

³⁹⁹ Für einen allgemeinen Überblick zur Missionsgeschichte vgl. Müller und Ahrens 1995 und Bosch 2004.

tralen Missionsarbeit einzelner Jesuiten-Missionare wie Roberto de Nobili (1577–1656) oder John de Britto (1647–1693), unter denen sich zunächst christliche Gemeinden mit einer lokalen, einheimischen Führung entwickelten. Da die jesuitische Mission seit Roberto de Nobili von der Möglichkeit einer Adaption des Christentums an die vorfindliche Kultur ausging, stand sie der Auseinandersetzung mit lokalen religiösen Traditionen und auch einer Integration bestimmter ritueller Praktiken – und damit auch der Beachtung der Trennung verschiedener Kasten in der christlichen Gemeinde – nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber. Ein päpstliches Dekret von 1599 sicherte die Aufrechterhaltung von Kastenobservanz in der katholischen Missionskirche in Indien zu, und auch Roberto de Nobili trat für eine Beachtung der Kastenhierarchie ein.⁴⁰⁰ So entwickelte sich im äußersten Süden Indiens schnell eine einheimische indische Kirche, die lokale religiöse Traditionen mit katholischem Christentum verband.⁴⁰¹ Der Übertritt zum Christentum erfolgte zumeist im Rahmen von Gruppenkonversionen: Ganze lokale Clans und Gruppen (im Sinne von *jāti*) aus dem unteren Bereich der indischen Gesellschaft traten zum Christentum über und behielten ihre Identitäten und rituellen Distinktionen weitgehend bei. Das Christentum wurde als ein personengebundener Kult in die bestehenden religiösen Tradition integriert: So wurden katholische Missionare wie Roberto de Nobili und John de Britto bereits zu Lebzeiten als spirituell inspirierte Gurus und charismatische Führer betrachtet. Im Hintergrund standen hierbei lokale Traditionen von Helden- und Heiligenverehrung, die dazu führten, dass de Britto nach seinem Tod divinisiert und als lokaler Schutzpatron verehrt wurde.

Durch den Übertritt ganzer *jāti*-Gruppen wurden die katholischen Missionsgemeinden allerdings zum Schauplatz harter Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Kasten, z. B. Vellalars und Shanars, um rituelle Privilegien innerhalb der katholischen Gemeinden, die bis in das 19. Jahrhundert hinein andauerten. Susan Bayly hat dafür plädiert, diese Gruppenkonversionen zum Christentum als einen parallelen Prozess zur „Sanskritisierung“⁴⁰² zu verstehen: Der Übertritt zum katholischen Christentum bot Kasten wie z. B. den Shanars, die als rituell unrein angesehen wurden, die Möglichkeit, einen rituell reinen Lebensstil anzunehmen, der im hinduistischen Bereich eigentlich mit den höheren Kasten assoziiert wurde. Im Zentrum der Konversionsbewegung stand daher aus der Perspektive der indischen Konvertiten ein ritueller und sozialer Status-

⁴⁰⁰ Vgl. dazu Rajamanickam 1972.

⁴⁰¹ Die folgende Darstellung orientiert sich an Bayly 2003: 379 ff. Siehe auch Bayly 1994.

⁴⁰² Zum Begriff der Sanskritisierung vgl. Srinivas 1962.

wechsel, der die Reklamation einer anderen gesellschaftlichen Positionierung nach sich zog.

Als die katholische Kirche zu Beginn des 18. Jahrhundert versuchte, den europäischen Einfluss in der südindischen Kirche wieder zu stärken, wurden die katholischen Vellalars, die häufig aus nichtbrahmanischen Priesterfamilien stammten, als einheimische Amtsinhaber in der Missionsskirche (Tam. *upatēciyār*, d. h. Präzeptoren) eingesetzt, beginnend mit dem Vellalar-Konvertiten Chidambaram (Gnanaprakasam) Pillai (1685–1757) als erstem indischen Katechisten der katholischen Madurai-Mission. Ziel der neuen Politik war die Loslösung des Christentums von der Konnotation als lokalem Kultus in der Hand einzelner Kasten mit niedrigem sozialem Status sowie die Stärkung der sakramentalen Einheit und rituellen „Reinheit“ der Kirche, um auch höherkastige Hindus zu gewinnen. Die Jesuitenmission nutzte dafür das priesterliche Image der Vellalars als Sudras (Skt. *sūdra*, Tam. *cūttirar*) für eine neue Indigenisierungsstrategie aus. Zugleich wurde die christliche Mission damit auch interessant für gesellschaftliche Gruppen wie die Vellalars, die sich durch die Übernahme priesterlicher Ämter einen höheren rituellen Status sichern konnten.

Die pietistischen Missionare der Dänisch-Halleschen Mission (DHM) in Tranquebar drangen in der Frage der Kastentrennung schon stärker auf die Aufhebung der Kastenunterschiede, ohne dabei jedoch so strikt zu verfahren wie die anglikanische Mission ein Jahrhundert später.

Der Hallesche Missionar Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719), der seit 1706 im Auftrag der DHM in Südindien, vor allem in und um Tranquebar, missionierte, hatte bereits in seinen Schriften versucht, die lokale tamilische Gesellschaftsordnung und die damit verbundenen Berufs- und Ständeabgrenzungen zu erfassen, insbesondere hinsichtlich der damit assoziierten Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen und der Regeln für die Interaktion der verschiedenen *jāti* untereinander. Ziegenbalgs Beschreibung der tamilischen Gesellschaft war allerdings noch nicht geprägt von der orientalistisch-kolonialen Sichtweise indischer Gesellschaft, sodass „Kaste“ sowohl in kultureller wie theologischer Hinsicht für ihn noch nicht der Schlüssel der Mission zum Zugang in den indischen Kontext darstellte. Der Begriff „Kaste“ war ihm ohnehin noch nicht geläufig – Ziegenbalg spricht nur von „Geschlechtern“.⁴⁰³

Der Umgang mit der rituellen Trennung verschiedener „Kasten“ lässt sich aus den Berichten der Halleschen Mission nicht mehr ganz eindeutig erschließen. Es spricht manches dafür, dass die Kastenunterschiede zwar symbolisch im Sinne einer Gleichheit aller Mitglieder der christlichen Gemeinde aufgehoben waren, bestimmte Trennungen aber trotzdem bei-

⁴⁰³ Vgl. dazu Dharampal-Frick 1999 und Jeyaraj 2005.

behalten wurden. Ziegenbalg schrieb über seine Beobachtungen der südindischen Gesellschaftsordnung und die Praxis in der Gemeinde:

„Es statuieren diese Heiden unter sich 96 unterschiedliche Geschlechter. Und ob zwar diese nur eigentlich den Künsten, Aemtern, Professionen und Verrichtung nach von einander unterschieden sind, so machen sie doch unter ihnen einen solchen abergläubischen Unterscheid [sic], daß einer aus seinem Geschlechte nicht in ein anders heyrathen darff, noch mit Leuten von andern Geschlechten essen mag. Ein jedes Geschlecht hat seinen besondern Namen, seine besondere Cere monien, seine besondere Gebräuche, und seine besondern Eß-Arten und Speise Waaren. Wo einer darwider handelt, so hat er sein Geschlecht verloren, und wird für den verachteten Menschen gehalten.“

Wenn einer aus diesen Heiden zu unserer christlichen Religion tritt, muß er allen solchen Aberglauben ablegen. Denn wir verstatten keinen solchen Unterscheid, sondern lehren, dass sie alle in Christo eins sind, und keiner von dem andern hierinnen einen Vorzug habe. Dahero lassen wir sie auch untereinander sich verheyrathen, nicht nach dem Geschlechte, sondern nach ihrem Belieben, wo sie anders ohne Hinderniß auf Christliche Weise getraut werden können. ...

Aus jetzt erwehntem Aberglauben kommtts diesen Heiden sehr wunderlich vor, wenn sie sehen, dass die, so zu der Christlichen Religion getreten, in einer Kirche beysammen sitzen, unter einander ohne Ansehung ihres Geschlechts heyrathen, bei einander wohnen, essen und trincken, und allen vorigen Unterscheid aufheben. Was sonst Dignitatem officii anlanget, so heben wir selbige nicht auf, sondern sehen darin, dass alle gute Ordnungen unter den unserigen observiret werden.“⁴⁰⁴

In der Interpretation dieser Aussagen ist strittig, ob Ziegenbalg mit den „dignitatem officii“ nur die Beibehaltung von Äußerlichkeiten wie der kastenspezifischen Kleidung und Ernährung gemeint haben könnte oder ob diese Stelle auf eine weitergehende Observanz der rituellen Trennungen in den Missionsgemeinden hinweist.⁴⁰⁵ Wie Dennis Hudson betont hat, lässt sich am Beispiel der Gemeinden in Tanjore erkennen, dass dort den einzelnen Gruppierungen (v. a. Vellalars und Paraiyars) auch im Gottesdienst eine getrennte Sitzordnung und getrennte Abendmahlskelche zugestanden wurden, und also Kastentrennungen auch innerhalb der lutherischen Mission weiterhin fortbestanden.⁴⁰⁶ Im 19. Jahrhundert hat dies bei der Wiederbelebung der lutherischen Mission durch die Leipziger Missionsgesellschaft zu einem „Kastenstreit“ geführt, der ab 1850 sowohl

⁴⁰⁴ Hallesche Berichte, 7. Cont. (1714): 342–343. Das Zitat wurde später zum zentralen Beleg im Kastenstreit unter den südindischen Missionsgesellschaften, mit der die lutherische Seite die Beibehaltung der Kastentrennung als eine auf Ziegenbalg zurückgehende Praxis deutete. Vgl. dazu Nehring 2003: 118 ff.

⁴⁰⁵ Vgl. Jeyaraj 2003: 226 ff.

⁴⁰⁶ Vgl. Hudson 2000: 90 ff., 153 ff. Vgl. auch Lehmann 1955: 64 ff. Diese Praxis legen auch die Berichte der anglikanischen Missionare nahe, die häufig erwähnen, dass bei der Übernahme der „alten“ Missionsgemeinden die Kastentrennung im Abendmahl abgeschafft wurde, vgl. z. B. den Bericht in Symonds 1849: 20 ff.

innerhalb der lutherischen Mission als auch mit den angelsächsischen Missionsgesellschaften ausgetragen wurde.⁴⁰⁷

Die intendierte Aufhebung der Kastenunterschiede durch die christliche Mission führte auch dazu, dass die Mission vor allem unter den *jāti* erfolgreich war, die als sozial niedrig stehend und nach Maßstäben des brahmanischen Hinduismus als rituell unrein angesehen wurden. Von den höherkastigen Hindus wurde das Christentum häufig ebenfalls als unrein abgelehnt. Als Ziegenbalg einen seiner hinduistischen Korrespondenten, die zum großen Teil höherkastige shivaitische Tamilen waren, nach seiner Sicht auf das Christentum fragte, erhielt er folgende Antwort:

„Das Christentum wird um deßwillen von uns verabscheuet, weil die Christen Kühe schlachten und essen, weil sie sich nicht reinigen, wenn sie zu Stuhle gegangen sind, weil sie starcke Getränke trincken, und weil sie, wenn jemand stirbt, nicht viele Wercke thun, um der Seele des Verstorbenen an den Ort der Seligkeit zu verhelfen, auch weil sie im Heyrathen keine Freuden-Wercke verrichten. Im übrigen, was das Gesetz der Christen an sich selbsten anlanget, so kann man solches nicht verwerffen. Die Christen haben ein heiliges Gesetz, aber keine Wercke. Unser Gesetz ist nicht allein ein heiliges Gesetz, sondern es hat auch Wercke.“⁴⁰⁸

Wie Dennis Hudson bemerkt hat, kann man diese Antwort als eine Definition des brahmanischen *dharma* via negativa verstehen: Die verwerflichen Akte, die hier aufgezählt werden, charakterisieren nicht nur das Christentum aus der Sicht hochkastiger Hindus, sondern implizit auch die wesentlichen Elemente des sozio-religiösen Ordnungsgefüges des brahmanischen Hinduismus, aus dem die Konvertiten durch ihren Übertritt zum Christentum ausschieden und zu „unclean people who live chaotic lives“⁴⁰⁹ wurden.

Bereits in Ziegenbalgs Wiedergabe dieser Antwort spiegelt sich allerdings auch das zentrale theologische und praktische Problem der christlichen Mission in Südindien wider, das auch der Grund dafür war, dass „Kaste“ zum zentralen Streitpunkt des kolonialen südindischen Missions-Christentums wurde: Weil, oder besser: wenn die Christen mit den Trennungen zwischen verschiedenen „Kasten“ und den damit verbundenen Reinheits- und Ritualvorstellungen brachen, dann wurden sie nicht nur von den oberen Kasten, die rituelle Reinheits-Distinktionen unbedingt aufrecht erhalten wollten, abgelehnt, sondern sie wurden gerade durch ihre Ritualpraxis zu einer eigenen Gruppierung („Kaste“), die sich durch

⁴⁰⁷ Vgl. Nehring 2003: 118 ff.

⁴⁰⁸ Hallesche Berichte, 7. Cont. (1714): 340–342. Es handelt sich dabei um die Antwort auf die 2. Frage: „Was für Gedanken die Malabaren von der Christen Religion und Gesetz hegen?“.

⁴⁰⁹ Hudson 2004: 217.

rituelle und soziale Abgrenzung vom Rest der Gesellschaft separierte.⁴¹⁰ Die Beibehaltung der Kastenunterschiede garantierte den indischen Christen umgekehrt die Aufrechterhaltung sozialer und ritueller Beziehungen zu ihrer nicht-christlichen Umwelt. Wenn jedoch die Kastentrennung auch nach dem Übertritt zum Christentum erhalten blieb, schien die innerchristliche Einheit der Gemeinde gefährdet, was sich gerade im Hinblick auf das Abendmahl als Symbol der Einheit der christlichen Gemeinde als ein zentrales theologisches Problem darstellte.

Am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert war dieses Problem keineswegs gelöst, und in vielen Gemeinden, die durch die christliche Mission entstanden waren, wurden Kastenunterschiede weiterhin beachtet. Immer wieder kam es auch zu Konflikten und Abspaltungen von Gruppen in den Gemeinden, meist Angehörigen bestimmter, höher stehender *jāti*, wie der Vellalars, die eine Interaktion mit Angehörigen anderer, niedrigerer Kasten, z. B. Paraiyars, ablehnten. Solche innergemeindlichen Kastenkonflikte sind für die Gemeinden in Tanjore und Vepery quellenmäßig am besten belegt und überdauerten auch unter der Ägide der angelsächsischen Missionsgesellschaften noch weit bis in das 19. Jahrhundert. So verließen z. B. in Tanjore 1835 etwa 1700 Dissidenten die anglikanische SPG-Mission, und 1845 traten in Vepery⁴¹¹ alle Vellalar aus der SPG-Gemeinde aus. Auch in den SPG- und CMS-Missionen in Tirunelveli kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen um den Status verschiedener Kasten in den christlichen Gemeinden, besonders zwischen Vellalars und Shanars/Nadars.⁴¹² Im Folgenden soll nun noch einmal ausführlicher auf die Agitation der anglikanischen Missionare gegen „Kaste“ eingegangen werden.

Die Positionierung der anglikanischen Mission gegen „Kaste“

Als die britischen Missionsgesellschaften ab den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts das südindische Missionsfeld besetzten,⁴¹³ übernahmen sie an vielen Orten die Gemeinden, die aus der lutherischen Mission hervorgegangen waren. Die Wahrnehmung der englischen Missionare war zu diesem Zeitpunkt schon wesentlich stärker geprägt von einer generell negativen und stereotypen Einstellung der britischen Kolonialmacht gegen-

⁴¹⁰ Eine wegweisende Interpretation des protestantisch-indischen Christentums, besonders der rituellen Dimension, im südindischen Kontext des 18. und frühen 19. Jahrhunderts hat Dennis Hudson vorgelegt (vgl. Hudson 2000). Siehe auch Hudson 2004.

⁴¹¹ Vgl. den Bericht bei Westcott 1897: 62 ff.

⁴¹² Vgl. dazu Hudson 1982.

⁴¹³ Zur Reorganisation der Mission in Südindien durch die angelsächsischen Missionsgesellschaften, insbesondere durch die SPG und CMS, siehe oben, Kap. II.1.

über indischer Religion und Kultur,⁴¹⁴ die außerdem mit der missionarisch-apologetischen Deutung des Kastenwesens verbunden war: „Kaste“ wurde als wesentlicher Bestandteil der hinduistischen „Idolatrie“ angesehen⁴¹⁵ und galt daher als grundsätzlich unvereinbar mit dem Christentum. Dennoch ist die Absage an die Kastentrennung in der Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erst schrittweise durchgesetzt worden und hat in vielen Gemeinden zu heftigen Konflikten geführt.

Wie in Kapitel II.1. dargestellt, gerieten die bereits bestehenden Missionsgemeinden in Südindien, die noch in der Tradition der lutherischen Mission standen, ab den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts unter die Führung „neuer“ Missionare, die gleich einen doppelten Wechsel vollzogen: Es kamen nicht nur neue Missionare, sondern auch die konfessionelle Prägung des Christentums wechselte von lutherisch zu calvinistisch, wobei die verschiedenen Missionsgesellschaften (anglikanisch: SPG, CMS; kongregationalistisch: LMS, presbyterianisch: Church of Scotland Mission; baptistisch: BMS etc.) jeweils noch einmal sehr unterschiedliche theologische Auffassungen und Praktiken in das Missionsfeld einführten, die sich ebenfalls erheblich voneinander unterschieden. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Einführung des anglikanischen Gottesdienstes, Gesangbuches und liturgischen Kalenders in den SPG- und CMS-Gemeinden zu nennen, die bisher einer lutherisch geprägten Gottesdienstordnung gefolgt waren. Damit verbunden war auch die Einführung einer neuen tamilischen Bibel nach der anglikanischen King-James-Übersetzung, die die alte Lutherbibel ersetzte.⁴¹⁶ Gegen diese Neuerungen, die von den lokalen christlichen Gemeinden weder mitbestimmt noch beeinflusst werden konnten, regte sich aus den Reihen der Gemeindemitglieder heftiger Widerstand, der offen in Form von Petitionen und Protestschreiben artikuliert wurde.⁴¹⁷ Nach der Übernahme lutherischer Gemeinden durch die SPG 1826, versuchten die anglikanischen Bischöfe in Calcutta und Madras energisch, gegen die Kastentrennungen in der Kirche, die sich vor allem im Abendmahl und in der Sitzordnung während des Gottesdienstes manifestierten, vorzugehen. Der Bericht von Reginald Heber (1783–1826), anglikanischer Bischof in Calcutta, bietet einen ausführlichen und präzisen Einblick in die Konflikte zwischen den Gemeinden aus der „alten“ Missionstradition und den „neuen“, evangelikalen

⁴¹⁴ Vgl. dazu oben, Kap. I.1.4. und I.2.5. (S. 97 ff.).

⁴¹⁵ So bezeichnete beispielsweise der anglikanische Bischof von Calcutta, Daniel Wilson (1778–1858), das Kastensystem als den „nucleus of the whole system of idolatry“ (zitiert in Westcott 1897: 53).

⁴¹⁶ Vgl. dazu Israel 2006, Irudayam 2002, und Packiamuthu 1990.

⁴¹⁷ Vgl. Hudsons Analyse der Auseinandersetzungen um diese Neuerungen in den Gemeinden in Tanjore (Hudson 2000: 140 ff.).

Missionaren, in denen Heber auf einer Visitationsreise nach Südindien 1826–1828 versuchte, zu vermitteln:

„[There is a] ... very considerable number ... of Protestant Christians in different parts of this Presidency, the spiritual children of Schwartz and his successors, and all now in union with the Church of England. These people, however, Christians as they are, have preserved very many of their ancient usages, particularly with regard to caste, which, both here and in Ceylon, is preserved with a fierceness of prejudice which I have rarely witnessed in Bengal, and which divides almost perfectly a Sudra from a Pariah Christian, as it did the same individuals while worshipping Vishnu and Siva. The old school of Missionaries tolerated all this as a merely civil question of pedigree and worldly distinction, and in the hope that, as their converts become more enlightened, such distinctions die away. This effect has not followed; but, on the other hand, some of the younger Missionaries, both Germans and English, have not only warmly preached against caste, but in the management of schools, and the arrangement of their congregations, have thwarted it as much as possible. They have even done more; having even interfered with many ancient forms which are used by these people in their marriage ceremonies and domestic festivities, and which *they* conceive to be Pagan, while one of them has gone so far as, by way of punishment, to compel a schoolboy of high caste to drink water from the cup of a Pariah. A long complaint of these transactions, written in very good English, and with a long row of signatures, was sent to me by the Vepery congregation some time ago, and I have now many similar statements from different persons and congregations of the South. The difficulty will be to ascertain how far the feelings of caste is really civil, and not religious, and how far the other practices objected to are really immoral or idolatrous. On these topics I am now busily making inquiry, and hope, in the course of my journey, to come at the truth so nearly as to prevent, at least, any gross scandal, without trenching materially on what I conceive the natural liberty of the new convert, to live in all indifferent things in the manner which he himself prefers, and which his ancestors have preferred before him. Both parties have evidently been to blame, and both, I have reason to hope, have already receded something in their pretensions. The high-caste Indians, for instance, had made one most abominable claim to have a separate cup for the Sacrament. And the Missionaries appear to me to have displayed a scarcely less blameable contempt of the feeling of their flocks, and a sour and narrow hatred of every thing like gaiety and amusement, when displayed under any other forms than those to which they had been themselves accustomed. A certain crown of flowers, used in marriage, has been denounced to me as a device of Satan.“⁴¹⁸

Stein des Anstoßes war neben den Neuerungen in der Gemeindepraxis vor allem die rigorose evangelikale Ethik der „neuen“ Missionare, die alles Sinnliche und Weltliche, wie Heber schreibt, ablehnten. Hebers Nach-

⁴¹⁸ Brief an Charles W. W. Wynn, Chillumbrum [Chidambaram] 21. Juni 1826, in: Heber 1828, Bd. 3: 444-446 (kursiv im Original). Weitere Dokumente zu Hebers Untersuchung der Kastenfrage in den südindischen Missionskirchen sind abgedruckt in Percival 1854: 488–496.

folger allerdings versuchten mit weitaus größerer Entschiedenheit, die Abschaffung ritueller Distinktionen in den südindischen Kirchen durchzusetzen. So forderte sein Nachfolger im Bischofsamt in Calcutta, Daniel Wilson (1778–1858) in einem Rundschreiben:

„The distinctions of castes then must be abandoned, decidedly, immediately, finally; and those who profess to belong to Christ, must give this proof of their having finally put off concerning the former conversation the old, and having put on the new man in Christ Jesus. The Gospel recognises no distinctions, such as those of caste, imposed by a heathen usage“⁴¹⁹

Die kastenfeindliche Politik der anglikanischen Kirche brachte vor allem Vellalar Christen dazu, gegen die „neuen“ Missionare zu opponieren. Das bedeutendste Beispiel in diesem Zusammenhang ist der Protest des tamilisch-christlichen Dichters Vedanayakam Sastri (1774–1864) aus Tanjore, selbst ein Vellalar, gegen die Abschaffung der Kastentrennung in der Kirche.⁴²⁰ Vedanayakam Sastri befürwortete eine Beibehaltung der Kastentrennung innerhalb der Gemeinde und argumentierte gegenüber den anglikanischen Missionaren damit, dass die Kastenunterschiede landestypische Kategorien sozialer – nicht religiöser – Distinktion seien, die daher weder „heidnisch“ seien noch im Widerspruch zum christlichen Ethos stünden. In einer Petition, die mit „The Foolishness of amending Caste“ (1828) überschrieben ist, nutzt Sastri die paulinische Argumentation im Römerbrief (Röm 14,4 ff.15) sowie in den Korintherbriefen (1 Kor 7,20; 1 Kor 10,32), um diese Interpretation getreu dem protestantischen Schriftprinzip biblisch zu untermauern, indem er auf die paulinische Forderung nach der Rücksicht auf die „Schwachen“ in der Gemeinde und das paulinische Primat der Gewissensethik verwies, und die Gesetzlichkeit der „neuen“ Missionare anprangerte.⁴²¹ Sastri kritisierte die eingeführten Neuerungen in den Missionsgemeinden, die er zu vier „cruelties“ zusammenfasste: (1) die Ersetzung der alten tamilischen Bibelübersetzungen durch neue, (2) die Aufhebung der Kastendistinktionen und Exkommunikation jener Gemeindemitglieder, die sich nicht daran hielten, (3) die Abschaffung des Festkalenders und des Gebrauches von Blumen zu rituellen Zwecken und (4) die Abschaffung der tamilisch-christlichen Lyrik und Musik im Gottesdienst. Über das Verhältnis zwischen den tamilischen Christen und den „neuen“ Missionaren schrieb Sastri:

„[They] threaten us like the Romish priests who say their people that he who eats animal food on Friday and Saturday is a heretic and guilty of a deadly sin, so they

⁴¹⁹ Brief an die Missionare in der Diözese Calcutta, Culcutta [Calcutta], 5. Juli 1833, abgedruckt in: Percival 1854: 496 ff.

⁴²⁰ Zu Vedanayakam Sastri und seiner Kritik an den anglikanischen Missionaren vgl. Copley 1997a, Hudson 2000 und Israel 2006.

⁴²¹ Vgl. dazu die ausführliche Analyse in Hudson 2000: 162 ff.

say to us that the use of flowers is a sin and the lust of the eye and he that uses them is a heathen, and thus terrify us by preaching offensive sermons contrary to the word of the Holy Ghost who says by saint Paul: For every creature of Good is good and nothing to be refused if it be received with thanksgiving. 1 Timo. 4.4. All these things are the 3rd Cruelty which the Mr. Rhenius and his companions to do [sic] all the Congregations of this country.“⁴²²

Dies alles sei für die tamilischen Gemeinden unzumutbar. Sastri forderte daher:

.... [that] the congregations may be treated according to their former rule with which the ancient Missionaries have treated us without any objection to the standing rules of the country to the praise of the glorious name of God, and that all the Congregations of this country may be preserved and protected from the cruelties of the Junior Missionaries, who make us miserable in vain by changing the Religion of liberty into bondage.“⁴²³

Der Protest der Vellalas führte allerdings zu keinem Erfolg und infolge der Auseinandersetzungen kam es schließlich zu Gemeindespaltungen in Tanjore und Vepery.⁴²⁴ Die Aufnahme dieser aus der anglikanischen Mission ausgetretenen Gemeinden durch die deutschen Lutheraner im Jahre 1848, die diesen eine moderate Beibehaltung der Kastentrennung weiterhin erlaubten, führte in den folgenden Jahren zum sogenannten „Kastenstreit“ zwischen der lutherischen Leipziger Missionsgesellschaft und den angelsächsischen Missionsgesellschaften. Die angelsächsischen Missionsgesellschaften verabschiedeten 1850 eine Resolution,⁴²⁵ in der sie indirekt die lutherische Mission stark verurteilten. Mit Ausnahme der lutherischen Mission war damit bis 1850 ein Konsens unter den Missionsgesellschaften geschaffen worden, der von den Konvertiten explizit das Nichtbeachten bzw. „Brechen“ der Kastentrennung beim Eintritt in die christliche Gemeinde forderte. Die Missionare veranstalteten zu diesem Zweck Gemeinschaftsspeisungen, die als „Kastenbrechen“ oder „love feasts“ bezeichnet wurden.⁴²⁶ Vor allem die Katechisten und andere hochrangige indische Gemeindeglieder mussten diesen Beweis der Brechung ritueller und sozialer Distinktion durch Gemeinschaftsmahle (sogenannte „love feasts“) öffentlich antreten. In einer Untersuchung von Frederick Gell (1820–1902), Bischof von Madras, über die Resultate der neuen Kastenpolitik in den anglikanischen Missionsgemeinden im Jahre 1868,

⁴²² Zitiert in: Hudson 2000: 150.

⁴²³ Zitiert in: Hudson 2000: 151.

⁴²⁴ Siehe oben, S. 117.

⁴²⁵ Vgl. [M.Miss.Conf.] 1850 und dazu Forrester 1980: 42–43. Für die Haltung der deutschen lutherischen Missionare in der Streitsache vgl. Lüdemann 2002: 203 ff. und Nehring 2003: 105 ff.

⁴²⁶ Vgl. Caldwell 1868: 58 und Caldwell 1860a: 331.

wurden die Missionare explizit dazu aufgefordert, Rechenschaft über die „Fortschritte“ zur Abschaffung der Kaste zu geben:

„1. Have you ever taken means to ascertain whether every native Agent, whether Catechist or Schoolmaster, receiving his salary in whole or in part from the Society with which he is connected and labouring under your superintendence, whatever be the caste to which he belongs, has given up caste to the extent of voluntarily and publicly eating, with persons of a caste supposed to be lower than his own, food prepared by persons of that caste?

...
3. Have any measures been adopted by you to further the abandonment of caste distinctions in eating and drinking and in general social intercourse amongst your communicants?“⁴²⁷

Trotz der rigiden Politik der anglikanischen Kirchen- und Missionsleitungen waren Kasten-Identitäten weiterhin oftmals fester Bestandteil der sozialen und rituellen Praxis der Konvertiten, und die Bemühungen, Kasten-Distinktionen aus den Kirchen zu verbannen, blieben nur auf den Bereich der Missionsinstitutionen beschränkt. Besonders in jenen Missionsgebieten wie Tirunelveli, wo z. B. ganze Gruppen von Shanars zum Christentum übertraten, verstärkten sich durch die Konversionsbewegungen sogar noch die Kastenidentitäten. Zudem bestanden viele Gemeinden in Tirunelveli fast ausschließlich aus Mitgliedern derselben Kasten (*jāti*), die die Konversion auch als Möglichkeit zur Befreiung aus sozialer und ökonomischer Unterdrückung nutzten, damit jedoch nicht zwangsläufig die Aufgabe ihrer Kastenidentitäten verbanden. Shanars/Nadars, Christen wie Nicht-Christen begannen, die Bildungsmöglichkeiten der Missionschulen für den eigenen gesellschaftlichen Aufstieg zu nutzen. Insbesondere die Konzentration von Konvertiten bestimmter Kasten in einzelnen Gemeinden, verursacht durch die Gründung christlicher Dörfer wie z. B. Nazareth, führte eher dazu, dass Kastenidentitäten geradezu verstärkt und bestätigt wurden. Nicht nur für höhere Kasten wie die Vellalas, sondern

⁴²⁷ Gell 1868: iii–iv. Weiterhin mussten die indischen Katechisten der CMS und SPG-Missionen eine Erklärung mit folgenden Wortlaut unterzeichnen: „Believing the system of Hindu Caste to be contrary to the spirit and requirements of the Gospel of Christ, injurious to the souls of those who adhere to it, and an impediment to the exercise of brotherly love among the members of Christ, and to the spread of the Gospel in this country, because it inculcates the false idea of pollution on account of birth; because it confines a man and his family forever to the grade in which he was born, and prevents his rising into a higher class of society, whatever may be his character and merits; because it recognises a combination of individuals assuming authority and power to hinder those who follow out the dictate of conscience, and who wish to enjoy Christian liberty in matters of marriage, food, and social intercourse; – I do, on these grounds, condemn and renounce the system of Caste, and admit it to be the duty of every Christian man heartily to renounce it; and I will uphold and assist all those who exercise their Christian liberty in opposition to the System of Caste.“ (abgedruckt in: Roberts 1847: 146–147).

auch Christen aus Kasten, die nur einen niedrigen sozialen Status in der südindischen Gesellschaft hatten, wie die Shanars/Nadars und Paraiyas, war die Beibehaltung bzw. Förderung von Kastenidentität – auch in Form einer rituellen Trennung in der Kirche – sogar ein wichtiger Teil ihrer Emanzipationsbewegung und der Positionierung im kolonialen Diskurs des 19. Jahrhunderts, die sich der Kontrolle der Missionare erfolgreich entzog.⁴²⁸ Selbst Robert Caldwell, dessen Gemeinde in Idaiyangudi fast ausschließlich aus Shanars/Nadars bestand, musste daher im Rahmen von Gells Befragung 1868 zugeben, dass es ihm in seiner Missionsgemeinde nicht gelang, „Kaste“ abzuschaffen:

„I may mention as a proof that Caste is not dead, the circumstance that I have a small number of people of the Shepherd caste living all by themselves in an isolated little hamlet in the Western Division of my district, all of whom are baptized and most of whom might be expected from their knowledge and profession of piety to be communicants, who have ever yet come to the communion, who say they would willingly come to the communion if it were administered in their own hamlet, but who refuse to receive it in a large neighbouring village, because it would then be necessary for them to receive it in company with the Pariars.“⁴²⁹

Auch Caldwell teilte die missionarische Polemik und attestierte, dass Kaste „... antisocial in its own nature, irrespective of its origin and history, and ... therefore Anti-Christian“⁴³⁰ sei. Allerdings scheint auch ihm bewusst gewesen zu sein, dass der Einfluss der Missionare auf die Konvertiten letztendlich begrenzt war und sich die „Abschaffung“ der Kastendistinktionen daher lediglich auf die öffentliche Sphäre der Mission beschränkte. Wie er 1859 in seinem Bericht aus Idaiyangudi schrieb, seien bei der Übernahme der „alten“ Mission zwar viele „evils“ abgeschafft worden, aber der Kampf der Missionare gegen „Kaste“ sei im Grunde ein Kampf gegen Windmühlen – wobei auch Caldwell's Behauptung, dass sich die indische Gesellschaft deshalb letztendlich dem Zugriff des westlichen Missionars entziehe, von jener Ambivalenz der kolonialen Haltung gegenüber „Kaste“ zwischen Beherrschung und Entziehung bestimmt war, wie sie Nicholas Dirks (s. o.)⁴³¹ beschrieben hat:

„Indian Christianity has to contend with a more serious evil than superstition, viz. caste. Superstition loses strength and disappears as enlightenment and civilisation extend, but caste is so deeply rooted in the Hindu mind that no amount of intellectual enlightenment compels it to quit its hold. ... [T]he divisive, exclusive spirit of caste remains, and so long as that remains we may make ourselves quite sure

⁴²⁸ Siehe dazu Kap. III.2. und III.3.

⁴²⁹ Gell 1868: 57.

⁴³⁰ Caldwell 1867b: 7.

⁴³¹ Siehe oben, S. 121 (Zitat Dirks).

that as soon as the Missionaries are away, caste customs will spring up again in all their vigour.“⁴³²

Der Durchgang durch die geschichtliche Entwicklung der Kastenpraxis im südindischen Missions-Christentum in diesem Kapitel (II.2.) hat gezeigt, dass die dezidiert ablehnende Haltung der anglikanischen Missionare in Südindien im Kontext der Reorganisation der alten lutherischen Mission (Kap. II.1.) und der Abschaffung von deren inkulturierten Formen des pietistischen Christentums durch die anglikanischen Missionsgesellschaften zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu verstehen ist. Die Agitation der westlichen Missionare gegen das Kastenwesen in Südindien ist ein Beispiel dafür, welche Folgen die Einschreibung kolonialer Stereotypen wie „Kaste“, dessen Begriffsbildung eingangs im Exkurs erläutert wurde, im konkreten Kontext des südindischen Christentums hatte. Gera de die Polemik der evangelikalen Missionare gegen das „heidnische“ Kastensystem barg ein nicht unwesentliches Konfliktpotential für die indischen Konvertiten, die zwischen die Fronten ihrer eigenen Gesellschaft und der westlichen Missionare gerieten. Wie in Kapitel III am Beispiel der Emanzipationsbewegung der Shanars/Nadars zu zeigen sein wird, stritten nicht nur die Vellalas, die für ihren Widerstand gegen die westlichen Missionare schon beinahe „berüchtigt“ waren, sondern auch christliche Konvertiten aus Kastengruppen mit einem sozial niedrigeren Status für eine eigenständige Position in der kolonialen Gesellschaft Südindiens.

3. Ritual: Konversion und christlich-missionarische Praxis

Wie bereits in Kapitel I.2.5. gezeigt, war „Bekehrung“ bzw. „Konversion“ das zentrale theologische Identitätsmerkmal des evangelikalen Christentums. Auch in der christlich-kolonialen Mission des 19. Jahrhunderts kam dem Bekehrungsparadigma daher eine zentrale Rolle bei der Frage nach der Etablierung und Durchsetzung⁴³³ des evangelikalen Christentums in Südindien zu. Die christliche Mission in Südindien stand dabei vor einem doppelten Problem. Ganz im Sinne der Erweckungsbewegung verstanden die Missionare „Konversion“ bzw. Bekehrung eigentlich als ein spirituelles und individuelles Ereignis, das seine Bedeutung nicht aus der Markierung durch einen gesonderten äußerlichen Akt, etwa die Taufe, erhielt. Die Missionspraxis zeigte allerdings, dass dieses Konversionsver-

⁴³² Caldwell 1860a: 331, 334.

⁴³³ Aus der Vielzahl der Literatur zu diesem Thema ist besonders hervorzuheben: Oddie 1975, Frykenberg 1976, Manickam 1977, Frykenberg 1980, Kooiman 1989, Copley 1994, Rooden 1996, Oddie 1997, Kumaradoss 2000, Veer 2006a.

ständnis im Kontext der südindischen Mission, die vor allem auf Gruppenkonversionen aufbaute, nicht zu halten war. Die einzigen, denen die europäischen Missionare spirituelle Motive als Begründung für eine individuelle Mission zutrauten, waren die Angehörigen der oberen Kasten, vor allem die Brahmanen. Diese galten im orientalistischen Sinne als Angehörige einer „höheren Form“ von Religion, die sich von der „gross superstition“ der unteren Bevölkerungsschichten in Indien absetzte. Aus den Reihen der oberen Kasten gewannen die Missionare jedoch nur wenige Konvertiten, denn diese erwiesen sich als außerordentlich bekehrungsresistent. Stattdessen war die Mission bei den unteren Schichten bzw. Kasten der indischen Bevölkerung äußerst erfolgreich, besonders bei jenen, die außerhalb des brahmanischen *varna*-Systems standen, wie z. B. den Paraiyars und Shanars/Nadars. Diese standen allerdings bei den Missionaren fortwährend im Verdacht, nur aus materiellen Gründen oder sozialer Unterdrückung Interesse an der christlichen Religion zu zeigen und weniger aus spirituellen Motiven. Caldwell schrieb dazu:

„I cannot imagine any person who has lived and worked amongst uneducated heathens in the rural districts believing them to be influenced by high motives in anything they do. If they place themselves under Christian instruction, the motive power is not theirs, but ours. They never heard of such things as high motives, and they cannot for a long time be made to comprehend what high motives mean. ... They will learn what good motives mean, I trust, in time, – and perhaps high motives too, – if they remain long enough under Christian teaching and discipline ...“⁴³⁴

Selbst den Missionaren war bewusst, dass die „spirituelle“ Dimension der Bekehrung sozusagen nachträglich hergestellt werden musste. So schreibt Caldwell weiter über seine missionarischen Methoden:

„If our first work in any place was the endeavour to bring non-Christians into the Christian fold, our second, and not less important work, was that of instructing and training those new people in Christian doctrines and practices, so as to make them, if possible, Christians worthy of that name.“⁴³⁵

Die fehlende „spirituelle“ Dimension der Bekehrung war für das missionarische Selbstverständnis ein nicht unerheblicher Makel des Erfolgs der Mission in Tirunelveli. Um dieses Problem zu lösen, behelfen sich die Missionare damit, Praktiken und Rituale zu entwickeln, die das Bekehrungsergebnis zu einem nachträglichen Bekehrungsprozess machten. Da diese Praxis der evangelikalen Missionstheologie eigentlich konträr entgegen stand, entwickelte sich daraus ein beträchtliches Legitimationsdefizit für die christliche Mission in Indien, das in entscheidenden Momenten

⁴³⁴ Caldwell 1880b: 40.

⁴³⁵ Caldwell 1888b: 355.

im kolonialen Diskurs immer wieder neu zutage kam. Allerdings half den Missionaren, dass das evangelikale Bekehrungsideal bzw. ihr Verständnis des Christentums eine normative Schattenseite hatte, die in seiner kulturellen Determination bestand. Wie in Kapitel I gezeigt, beruhte das evangelikale Missionskonzept infolge der intensiven Debatte über „Christentum“ und „Kultur“ auf einer Verbindung von Christentum und westlich-europäischen kulturellen Normen, die in der christlichen Kolonialmission des 19. Jahrhunderts ebenfalls transferiert wurden. Neben dieser Verschiebung der theologischen Hauptprämissen ist hier also vor allem die Frage entscheidend, *wie* dieser Bekehrungsprozess eigentlich funktionierte – als ein Prozess der Einschreibung neuer regulativer Normen, im Sinne christlicher Normen und westlich-kultureller Normen wie z. B. neuer Geschlechterrollen, und welchen Beitrag Rituale dazu leisteten. Hier ist auch zu fragen, welche Konsequenzen sich in religionswissenschaftlicher Perspektive daraus ergeben für die Interpretation von Konversion im Kontext christlich-kolonialer Mission.

Für das Verständnis von Konversion als einem Prozess der Einschreibung neuer regulativer Normen spielten die mit der Konversion verbundenen kulturellen Aspekte eine entscheidende Rolle. Den unübersehbaren zivilisatorischen Impetus, den die christlich-koloniale Mission des 19. Jahrhunderts besaß, haben Jean und John Comaroff wie folgt zusammengefasst:

„(1) [T]o create the conditions for – and an attitude of – ‚cleanliness‘, thereby achieving a world in which all matter, beings, and bodies were in their proper place; (2) to reform sexuality by encouraging legal, Christian marriage and the creation of nuclear households, thus putting an end to ‚drunken indulgence‘ in ‚child breeding‘; (3) to spread the ideal of private property, beginning with the family home; and (4) to reconstruct gender relations and the social division of labour.“⁴³⁶

Was Comaroff und Comaroff hier am Beispiel der christlichen Mission in Afrika beschrieben haben, lässt erkennen, dass christliche Mission in Afrika, und genauso auch in Indien, nicht nur auf die eigentliche „Bekehrung“ abzielte, sondern auf eine totale Umgestaltung der alten Ordnung bzw. als die völlige Neuschaffung einer anderen kulturell-religiösen Ordnung, die als Ausdruck des „New Birth“ gedacht war.

Doch wie konnte den Konvertiten der Eintritt in diese neue Ordnung vermittelt werden? Dafür griffen die Missionare auf die altkirchliche Tradition des Katechumenats zurück, die im Kontext der Mission eine Wiederbelebung eigener Art erfuhr. Caldwell entwickelte einen vierstufigen Prozess, der in allen Missionsstationen umgesetzt wurde:

⁴³⁶ Comaroff und Comaroff 1992: 290.

1. Empfang der Taufinteressenten/Eintritt in das Katechumenat
2. Taufe
3. Konfirmation
4. Abendmahl

Für den ersten Schritt entwarf Caldwell auf einer Evangelisationstour 1876 sogar ein eigenes liturgisches Formular, das sich bald überall in den Missionsstationen verbreitete.⁴³⁷ Zwischen den einzelnen Schritten fand fortgesetzt katechetischer Unterricht für die Konvertiten statt, der vor allem aus dem Lesen von Psalmen im Wechsel, dem Repetieren von Bibelzitaten, kurzen Schriftauslegungen und Gebeten sowie dem Auswendiglernen der theologischen Hauptinhalte des Christentums nach evangelikaler Lesart bestand.⁴³⁸ Die Missionare verfassten für diese Aufgabe eine Vielzahl von Katechismen und Instruktionen, die sie in ihrem Unterricht gebrauchten.⁴³⁹ Nach der Taufe verblieben die Konvertiten zunächst für einige Jahre unter weiterer Instruktion und strenger Aufsicht durch die Katechisten, bis ihr spiritueller Wandel als gefestigt genug angesehen wurde, um auch zum Abendmahl zugelassen zu werden. Die Zahl der so genannten „Communicants“ war daher im Verhältnis zum Rest der Gemeinde stets relativ gering.⁴⁴⁰

Potentielle Konvertiten, die ihr Interesse am Christentum bekundeten, wurden zunächst nur als „persons who place themselves under Christian instruction“ bezeichnet, um sie von den bereits getauften Christen abzgrenzen, aber auch um den Ausdruck „inquirers“ zu vermeiden, der ernsthafte spirituelle Suche implizierte:

„We do not call these new people ‚inquirers,‘ that name being appropriately only to a certain class of isolated individuals chiefly found in the cities. Besides, these people come not to us to inquire whether the Christian religion is true or not. They take that for granted, and come to us to be taught all that Christianity implies. ... We call them in these parts still ‚persons who have placed themselves under Christian instruction;‘ and this name, though somewhat lengthy, implies all we mean. ... It is a name that will hold good till they have earned by baptism a right to be called Christians. As for the name of ‚Converts,‘ we have abstained from giving these new people so dignified a name as that. I prefer reserving that

⁴³⁷ Vgl. dazu Caldwell's Bericht über seine erste Missionskampagne 1876 (Caldwell 1876: 295).

⁴³⁸ Vgl. dazu oben, Kap. I.2.5. Siehe auch die Journale von Caldwell's Missionskampagnen aus den Jahren 1876–1877, in denen er ausführlich über seine Missionsmethoden berichtet (Caldwell 1876–1877).

⁴³⁹ Caldwell verfasste z. B. 1870–71 einen Katechismus (Caldwell 1870) und ein Lehrbuch über das christliche Abendmahl (Caldwell 1871a).

⁴⁴⁰ So gab Caldwell z. B. 1858 an, dass 2641 Mitglieder seinen Missionsgemeinden angehörten, jedoch nur 183 zum Abendmahl zugelassen waren. (Caldwell, Annual Return for 1858, Mission of Edeyenkoody, 31. Dezember 1859 (USPG E/4: 821).

name for persons who have been influenced by religious convictions, and, who appear to have been converted, not only from heathenism to Christianity, but from the world to God.“⁴⁴¹

Hier zeigt sich, dass die Erfahrungen der Missionare mit den sogenannten Gruppenkonversionen in Südindien dazu führten, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der evangelikale Konversionsbegriff wieder stark abgegrenzt wurde von der eigentlichen „Heidenmission“, und die ursprünglichen, stark idealisierten Vorstellungen von „Heidenmission“ aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts⁴⁴² in der Missionspraxis in Übersee längst von einer anderen Wirklichkeit eingeholt worden waren.

In der Missionsarbeit ging es also vor allem um die Einübung einer christlichen Frömmigkeits- und Ritualpraxis. In einem weiteren Sinne ging es jedoch vor allem um die Etablierung von westlich-kulturellen und religiösen Normen und deren Einschreibung in die „Objekte“ der Mission, die Konvertiten. Rituale wie z. B. die Katechumen-Rezeption oder die Taufe waren die öffentlichen rituellen Akte dieser Einschreibung. Hinzu kamen jedoch auch andere Zeichen wie ein „christlicher Lebenswandel“, das Tragen anderer Kleidung oder sogar die völlige Umgestaltung oder Neugründung von Dörfern, die der neuen symbolischen Ordnung entsprachen.

Ein wichtiges Element war vor allem die Organisation der Mission, die auf die Schaffung dieser neuen Ordnung abzielte. Das System der „village mission“ bzw. „parochial mission“ setzte auf die Errichtung von Gemeinden in jedem Dorf des Missionsdistrikts, die unter der Leitung von einheimischen Katechisten standen. Außerdem wurden in jedem Dorf sogenannte „vernacular schools“ eingerichtet, die als Keimzelle der neuen Gemeinden fungierten. Jede Gemeinde wurde in regelmäßigen Abständen von dem hauptamtlichen Missionar inspiziert, der bei dieser Gelegenheit den regulären Gottesdienst abhielt.⁴⁴³ Die christliche Instruktion der Konvertiten und vor allem die Arbeit der Katechisten und Lehrer wurde mit einer straffen Kirchendisziplin überwacht: „That system of ‚godly discipline,‘ the want of which the Church annually laments in England, is in

⁴⁴¹ Caldwell 1880b: 42.

⁴⁴² Siehe dazu oben, Kap. I.1.3. und I.2.5.

⁴⁴³ In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren die Missionare für die „village mission“ noch angewiesen auf eine gute Kenntnis der lokalen Sprachen, in Caldwell's Fall die tamilische Sprache. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die Zahl der einheimischen Mitarbeiter, die an den christlichen Schulen Englisch gelernt hatten, bereits stark angestiegen war, nahm die Sprachkenntnis der Missionare rapide ab. Seitdem wurde häufig auf einheimische Übersetzer zurückgegriffen und das sogenannte „itinerant preaching“ den einheimischen Missionaren überlassen. Die Missionare hatten daher oft nur noch wenig Kontakt und wenig Kenntnis von der einheimischen Bevölkerung außerhalb der Missionsstationen. Zur Missionsstrategie der anglikanischen Mission in Tirunelveli vgl. auch Jayakumar 1999.

full operation in Tinnevelly, and its watchful eye is ever on the convert, at home, as well as in church, and at his work as well as in his disputes and amusements.“⁴⁴⁴ Auch die Umformung jener Dörfer, die bereits vollständig christlich geworden waren, in christliche Modell-Dörfer, deren christliche Lebensweise und architektonische Umgestaltung die „zivilisierende“ Wirkung des Christentums widerspiegeln sollte, war ein zentraler Bestandteil der Missionsarbeit. Hier kam den Dörfern, in denen die Missionare ihre Stationen hatten, eine besondere Bedeutung zu, weil sie zudem die erforderliche Infrastruktur für die Missionsstationen bereit stellen mussten. Caldwell, der sein Hauptquartier in Idaiyangudi („Edeyenkoody“) hatte, baute das Dorf in den Jahrzehnten nach seiner Ankunft rigoros nach seinen eigenen Vorstellungen um.⁴⁴⁵ Caldwell's Aktivitäten hatten zur Folge, dass diejenigen Dorfbewohner, die nicht zum Christentum konvertierten das Dorf – mehr oder weniger freiwillig – nach und nach verließen.

Es lässt sich den missionarischen Quellen über die anglikanischen Missionspraxis in Südinien nur sehr spärlich entnehmen, ob sich die Missionare bewusst waren, dass das Christentum, dass sie einführten, trotz ihrer Bemühungen auch andere Deutungen evozierte, als jene, die die Missionare als absolut bindend für ihre Konvertiten ansahen. Die in Südinien weit verbreiteten Tieropfer für nicht-brahmanische Gottheiten, z. B. für die *pēy* und die Amman (amman)-Göttinnen wurden im Kontext christlicher Opfervorstellungen zu einem besonderen Kristallisierungspunkt der Missionspraxis. Die Implikationen dieses Phänomens für die Begegnung von Christentum und Hinduismus in Südinien zeichnen sich besonders deutlich anhand der Frage ab, wie lokale religiöse Praxis, die Interpretation dieser durch die Missionare sowie deren eigene christliche Frömmigkeits- und Ritualpraxis zusammenwirkten und wie durch dieses Zusammenwirken ein vielschichtiges Netz von Bedeutungszuschreibungen generiert wurde, das zu einer Neudeutung christlicher Ritualpraxis durch indische Konvertiten führte, wie anhand des Beispiels der „Hindu Christian Church“ noch zu zeigen sein wird.⁴⁴⁶

Abschließend sei für dieses Zusammenwirken, das in Kapitel II.4. noch weiter ausgeführt wird, noch folgendes Beispiel genannt: Für Missionare wie Robert Caldwell waren die Opfer konstitutiver Bestandteil einer vom brahmanischen Hinduismus unabhängigen südindischen Religion, die ihre

⁴⁴⁴ Caldwell 1857a: 64–65. Eine Beschreibung von Caldwell's Vorstellungen von Missionsarbeit findet sich auch in Caldwell 1857a: 51 ff. und Wyatt 1894: 122 ff., siehe dazu auch Kumaradoss 2007: 67 ff. Vgl. dazu auch die Schilderung der Organisation der Mission in Fox 1848: 181 ff.

⁴⁴⁵ Vgl. dazu den Bericht in Wyatt 1894: 78 ff.

⁴⁴⁶ Siehe dazu Kap. III.3.

Anhänger besonders empfänglich für die christliche Mission machte.⁴⁴⁷ Wie alle Missionare übte er zwar starke Kritik an dieser „primitiven“ Ritualpraxis, andererseits sah er gerade in den Opfern eine Art „praeparatio evangelica“, die Shanars dazu befähigte, das Christentum besser anzunehmen, weil sie ihnen die christliche (und v. a. zentrale evangelikale) Idee vom Tod Jesu als Opfer näher brachte. Die Shanars/Nadars nutzen die Konversion zum Christentum vor allem als Möglichkeit, der sozialen und religiösen Unterdrückung durch die höheren Kasten zu entkommen. Sie verstanden das Christentum daher vor allem als alternative soziale und religiöse Identität, die in der südindischen Gesellschaft verortet werden musste, und weniger im Kontext des westlich-europäischen Christentums. Die Adaption christlicher Rituale war allerdings gleichzeitig auch ein Akt der Subversion des dominanten christlichen Ritual-Verständnisses, der gelegentlich von den Missionaren durchaus wahrgenommen wurde, wie folgende – in missionarischen Quellen des 19. Jahrhunderts durchaus selten anzutreffende – Reflexion zeigt:

„The heathens are curious about these external rites of Christianity. These are almost the only points of resemblance between our religion and theirs. ... When we Christians perform actions similar to those of the heathen, or indeed any outward rite, they at once transfer their own ideas to our actions, and judge us by themselves.“⁴⁴⁸

Ein besonders neuralgischer Punkt der christlichen Ritualpraxis war das Abendmahl, das von den indischen Christen durchaus in einer gewissen Analogie zu ihrer bisherigen Opferpraxis verstanden werden konnte. Diese Kontextualisierung war allerdings nicht im Sinne der Missionare. Die theologische Deutung des Abendmauls als „Opfer“ war in der evangelikalen Theologie, die stark calvinistisch geprägt war, weitgehend ausgebendet, zugunsten der Betonung des Erinnerungscharakters. Die christlich-koloniale Mission im 19. Jahrhundert ging daher dazu über, den Prozess der „Indigenisierung“ des Christentums durch einen vielstufigen Prozess religiösen Lernens bewusst zu steuern (s. o.), der die „richtige“ christliche Frömmigkeits- und Ritualpraxis im Sinne des evangelikalen Christentums absicherte und kontextuelle Analogien dezidiert versuchte zu minimieren.

Die Präsenz der christlichen Mission im Kontext des südindischen Hinduismus schuf allerdings auch weitere Optionen religiöser Identitäten, für die wiederum das Opfer eine zentrale Rolle spielte. Die 1857 von Arumai Nayakar Sattampillai gegründete, unabhängige „Hindu Christian Church of Lord Jesus“ setzte in Abgrenzung zur christlich-kolonialen Mission bewusst auf ein Gegenmodell. Die Mitglieder der Hindu Christian Church

⁴⁴⁷ Siehe dazu ausführlicher Kap. II.4.

⁴⁴⁸ Leitch 1844: 514.

übernahmen die brahmanische rituelle Praxis, die ihnen gesellschaftliche Anerkennung in der südindischen Gesellschaft verschaffen sollte. Zugleich wiesen sie aber den brahmanischen Definitionsanspruch auf diese Riten zurück, versahen sie mit einer eigenen christlichen Legitimation und entzogen sie so der brahmanischen Kontrolle: Sattampillai behauptete, dass die Hindu-Christen den Ritual-Gesetzen des Alten Testaments verpflichtet blieben und führte umfangreiche neue Rituale in den Gottesdienst ein, z. B. die Waschung vor Betreten der Kirche, Trompeten im Gottesdienst und ein am Vorbild der brahmanischen pūjā orientiertes Opfer, bestehend aus Früchten und Blumen.⁴⁴⁹

Auch in der nun folgenden Analyse von Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ wird das Problem der Kontextualisierung der christlichen Religion im Kontext des südindischen Hinduismus noch einmal eine Rolle spielen, und zwar im Zusammenhang mit Caldwell's missionarisch-orientalistischer Religionstheorie.

4. Religion: Robert Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849) als Ritualitypologie des nicht-brahmanischen Hinduismus in Südindien

Zu den weniger bekannten Schriften Robert Caldwell's gehört seine ethnographische Studie über die Shanars/Nadars in Tirunelveli aus dem Jahr 1849.⁴⁵⁰ Dieses Buch ist in der religionswissenschaftlichen und historiographischen Erforschung Südindiens bisher vor allem als Auslöser der Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars wahrgenommen worden.⁴⁵¹ Diese Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zielte auf die Zuschreibung eines höheren Kastenstatus für die Shanars/Nadars, um sie als Kshatriya (Skt. kṣatriya, Tam. kṣattiriyar) in das brahmanische *varna*-System integrieren zu können. Caldwell's Buch hat daher eine Wirkungsgeschichte entfaltet, die ihm inmitten der Vielzahl an kolonialen Ethnographien über Südindien im 19. Jahrhunderts einen besonderen Stellenwert gibt. Gleichwohl ist der Inhalt des Buches bis in die gegenwärtige Forschung hinein weniger bekannt. Die Ursache hierfür liegt vor allem in einer erschwerten Verfügbarkeit des Buches, da nur wenige Exemplare erhalten sind. Caldwell hatte das Buch nach der heftigen Kritik der Shanars/Nadars an ihm, die zum Teil auch gewaltsame Formen annahm, um 1880 aus dem Verkehr gezogen und eine weitere Verbreitung versucht zu verhindern. Darüber hinaus aber ist das Buch im Rahmen der postkolonialen Kritik an der westlich-orientalistischen Repräsentation

⁴⁴⁹ Vgl. dazu ausführlicher in Kap. III.3.

⁴⁵⁰ Vgl. Caldwell 1849b.

⁴⁵¹ Vgl. dazu die grundlegende Studie von Hardgrave 1969 sowie Kent 2004.

Indiens als typisches Beispiel für die missionarische Fehlinterpretation bzw. *Entstellung* indischer Religion verstanden worden.⁴⁵² Dieser Umstand hat dazu geführt, dass Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ im Hinblick auf dessen religionswissenschaftliche Theorien bislang noch nicht genauer untersucht worden ist. Das folgende Kapitel II.4. widmet sich daher zu Beginn nach der literarischen Verortung des Buches im Kontext der Missionsliteratur (II.4.1.) einer ausführlicheren Analyse des Buches (II.4.2.), insbesondere seiner Theorie der „Dämonolatrie“, bevor die Weiterentwicklung der religionsgeschichtlichen Theorien bei Caldwell im Kontext komparativer Religionstheorien im 19. Jahrhundert näher untersucht werden soll (II.4.3.).

4.1. Die Repräsentation Tirunelvelis in der Missionsliteratur: Der literarische Kontext des Buches

Caldwells ethnographische Studie über die Shanars/Nadars in Tirunelveli ist überschrieben mit dem bezeichnenden Titel „*A Sketch of Their Religion and Their Moral Condition, and Characteristics as a Caste. With Special Reference to the Facilities and Hindrances to the Progress of Christianity Amongst Them.*“ Diese etwas umständlich klingende Formulierung deutet bereits darauf hin, dass das Buch in erster Linie nicht unbedingt gedacht war als ein Beitrag zur kolonialen Ethnographie. Vielmehr handelte es sich dabei um ein theologisches Traktat mit missionarischer Absicht, das versuchte, den Erfolg der Mission unter den Shanars/Nadars damit zu erklären, dass deren kastenspezifische Religion und Kultur besonders anschlussfähig für das Christentum sei. Dies verband Caldwell mit dem Anspruch, eine systematische Beschreibung der „Religion“ und „moralischen Verfassung“ der Shanars zu geben. Caldwell hatte also ein primär theologisches bzw. missionarisches Interesse, wie im Untertitel deutlich erkennbar wird.

Das Buch war darüber hinaus dazu gedacht, für eine Unterstützung der Mission in Tirunelveli zu werben. Die Reorganisation der Mission durch die anglikanischen Missionsgesellschaften ab 1830 hatte zu einer Art Monopol der CMS- und SPG-Mission in Tirunelveli geführt.⁴⁵³ Die „Erfolge“ der Mission, hervorgerufen durch die Gruppenkonversionen der

⁴⁵² Vgl. Dirks 2001: 134–144 und Dirks 1996. Eine Analyse von „The Tinnevelly Shanars“ hat bislang nur Kent vorgelegt (vgl. Kent 2004). Kent behandelt das Buch allerdings nur im Hinblick auf dessen Beitrag zur Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars. Zu verweisen ist hier auch auf die ältere, immer noch maßgebliche Studie von Hardgrave (vgl. Hardgrave 1969).

⁴⁵³ Zur Geschichte und Entwicklung der anglikanischen Mission in Tirunelveli siehe oben, Kap. II.1.

Shanars/Nadars in den 1830ern und 1840ern, machte Tirunelveli in den Augen der Befürworter der christlichen Mission zu der Region, die die größten Aussichten auf Erfolg im Hinblick auf eine Missionierung der indischen Bevölkerung bot. Tirunelveli spielte daher auch eine prominente Rolle in der Missionsliteratur.⁴⁵⁴ Neben einer Vielzahl von Reisebeschreibungen,⁴⁵⁵ Autobiographien⁴⁵⁶ von Missionaren, Missionsberichten⁴⁵⁷ und geschichtlichen Darstellungen der Mission⁴⁵⁸ waren es vor allem die Missionszeitschriften, die regelmäßig über Tirunelveli berichteten. Die Reorganisation der Mission in Tirunelveli wurde dem interessierten Publikum in Großbritannien als „home made success“ der SPG und CMS präsentiert. Die enorme Menge an Missionsberichten aus Tirunelveli, die ab den 1830ern in allen wichtigen britischen Missionsmagazinen und christlichen Zeitschriften erschien, hatte vor allem zum Ziel, Spenden für die Missionsarbeit einzuwerben und die Spender über die Arbeit der Mission zu informieren.⁴⁵⁹ In einem weiteren Sinne trug die Missionsliteratur allerdings auch entscheidend dazu bei, stereotype Bilder und Projektionen über indische Religion und Kultur in Europa zu verbreiten. So wurden z. B. die Shanars/Nadars in der Missionsliteratur des 19. Jahrhunderts zu einer der am häufigsten porträtierten Gruppen, die aus dem extrem stereotypen Bild der indischen Bevölkerung stets noch einmal als distinkte Größe herausgehoben wurde. Nicht nur die Mission in Tirunelveli, sondern auch die Shanars/Nadars erreichten daher in der britischen Öffentlichkeit einen hohen Bekanntheitsgrad. Beschreibungen und Bilder über die Shanars/Nadars als „devil-worshippers“ und „Palmyra climbers“

⁴⁵⁴ Der Einfluss missionarischer Repräsentationen Indiens und indischer Religionen auf den Kolonialdiskurs ist bereits verschiedentlich untersucht worden, jedoch nicht im Hinblick auf die spezielle Rolle Südindiens. Vgl. z. B. die neueren Studien von Major 2006, Pennington 2005 und Oddie 2006. Lediglich Nehring 2003 ist hier als Ausnahme hervorzuheben. Trotzdem ist es notwendig, auf diesen Aspekt besonders einzugehen, da die Repräsentation Tirunelvelis im kolonialen bzw. missionarischen Diskurs den Kontext bildet, in dem Caldwell's Buch über die „Tinnevelly Shanars“ in Großbritannien rezipiert wurde.

⁴⁵⁵ Vgl. z. B. Heber 1828, Hoole o. J. [1829] (2. Auflage 1844: Hoole 1844), Spencer 1842, Mullens 1854.

⁴⁵⁶ Aus der Vielzahl der Missionarsbiographien und -autobiographien aus Tirunelveli sind neben Caldwell's eigener (Wyatt 1894) zu nennen: Pearson und Swartz 1839, Groves und Groves 1856, Perowne 1861, Pettitt 1872, Grey-Edwards 1904 und Carmichael 1916.

⁴⁵⁷ Diese bilden den zahlenmäßig größten Teil der Missionsliteratur über Tirunelveli. Zu den bekannteren Werken gehören Tucker 1848, Groves 1835, Pettitt 1835, Robinson und Clarke 1845, Pettitt 1851, Caldwell 1857a, Mullens 1863, Cotton 1864, Grundemann und Burkhardt 1879, Atteridge 1885, Mateer 1886, [CMS] 1885, Gehring 1899 sowie Sharrock 1910. Zu nennen sind auch die Berichte aus Travancore, die ebenfalls häufig Bezüge zu Tirunelveli herstellen, z. B. Mateer 1871 und Mateer 1883.

⁴⁵⁸ Siehe Hough 1839–1860, Sherring 1875, Caldwell 1881 und Appasamy 1923.

⁴⁵⁹ Zur Rolle und Funktion der Missionszeitschriften für die Finanzierung der Mission und die britische Missionsbewegung im Allgemeinen, vgl. Maughan 1996 und Stanley 1979. Siehe auch Johnston 2003.

verbreiteten sich durch eine Vielzahl an missionarischer Literatur und Reisebeschreibungen relativ schnell. Neben den Missionszeitschriften waren es vor allem die sogenannten „missionary meetings“ auf lokaler und regionaler Ebene, organisiert durch die zahlreichen Hilfsvereine der Missionsgesellschaften, die zu der Verbreitung von kolonialem Wissen beitrugen. So schrieb der London Quarterly Review:

“[W]e cordially welcome the Missionary Meeting ... [a]s an instrument of educating the people into a sense of fellowship with ‘all sorts and conditions of men;’ of acquainting them with the homes, habits, and lot of remote nations; of enlarging their minds, and infusing lofty sentiments ... The influence already exerted by this new element of social life has been great; for in some villages the Missionary Meeting is now the great annual festival; and many a small tradesman or rustic knows more of African or Polynesian life than London journalists.“⁴⁶⁰

Auf diese Weise etablierte sich koloniales Wissen über fremde Länder und Völker auch in den kolonialen Heimatländern selbst und blieb nicht auf die sogenannten „colonial frontier zones“⁴⁶¹ beschränkt. Kenntnisse über die „indigenous races“ bzw. die „Heiden“ in den britischen Kolonialgebieten waren daher nicht nur für die gebildeten Eliten zugänglich, sondern auch für die unteren gesellschaftlichen Schichten, die durch Fundraising, Literatur und die zahlreichen lokalen missionarischen Vereinigungen in das koloniale bzw. missionarische Projekt eingebunden wurden. Dies galt in einem besonderen Maße für Indien, da die britische Missionsbewegung der öffentlichen Werbung für die Mission in Indien besondere Aufmerksamkeit schenkte.

Die erste Auflage von Caldwells Buch „The Tinnevelly Shanars“ erschien bereits 1849 in Madras und wurde von missionarischen Kreisen in Indien sehr schnell rezipiert.⁴⁶² Die britische Ausgabe erschien 1850 in London als Reprint in einer leicht überarbeiteten Form als Nummer 23 der SPG-Serie „Missions to the Heathen“. Im Kontext der Serie „Missions to the Heathen“ sticht Caldwells Buch über die Shanars/Nadars allerdings etwas hervor, da es sich dabei um ein weitaus ausführlicheres Buch handelte als bei den übrigen Bänden der Serie, die vor allem aus kompilierten Berichten und Journalen der Missionare bestanden. Die Serie diente im weitesten Sinne vor allem dazu, die Arbeit der SPG einer breiteren Öffentlichkeit in Großbritannien bekannt zu machen. Im engeren Sinne richtete sich die Serie vor allem an die kirchlichen und politischen Eliten und versuchte, deren Unterstützung für die Mission in Tirunelveli einzuwerben. Ernest Hawkins, Sekretär der SPG, schrieb dazu im

⁴⁶⁰ [Anonymus] 1856: 239.

⁴⁶¹ Vgl. Chidester 1996b: S. 1 ff.

⁴⁶² Vgl. z. B. die Rezension im *Madras Quarterly Missionary Journal*, Oktober 1850 ([Anonymus] 1850). Zur Rezeption von Caldwells Buch siehe Kap. III.1.

Vorwort zum zweiten Band: „Such a report seems well calculated to awaken an interest among all classes of English Churchmen, and will doubtless be considered as an especial call for support and sympathy, by that numerous body of our countrymen who have derived wealth, or station and consequence, from their connexion with India.“⁴⁶³

Im Unterschied zu anderen Missionsgesellschaften, wie etwa der CMS⁴⁶⁴ und der LMS,⁴⁶⁵ begann die SPG erst relativ spät damit, eigene Zeitschriften und Serien herauszugeben.⁴⁶⁶ Ein wesentliches Motiv der SPG, in den vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts gleich mit der Herausgabe mehrerer verschiedener Serien und Zeitschriften in großer Auflage zu beginnen, dürfte wohl in den fehlenden finanziellen Mitteln für die Unterhaltung der Missionsgesellschaft liegen, nachdem die von den Whigs geführte englische Regierung die finanzielle Unterstützung der Missionsgesellschaft aus Staatsmitteln abgeschafft hatte.⁴⁶⁷ Neben den Jahresberichten erschien die erste Zeitschrift der SPG, „*Quarterly Paper*“,⁴⁶⁸ erst ab 1839 regelmäßig. Ab 1856 wurde die monatlich erscheinende Zeitschrift *Mission Field*⁴⁶⁹ die Hauptzeitschrift der SPG. In allen Publikationen der SPG nahm Tirunelveli eine besondere Rolle ein. Fast jede Ausgabe der SPG-Zeitschriften enthielt Berichte aus Indien, insbesondere aus den Missionsstationen in Südindien, die meist in leicht redigerter Form den Tätigkeitsberichten entnommen waren, die die Missionare in regelmäßigen Abständen der SPG in London oder den jeweiligen Distrikt-Komitees der Missionsgesellschaft zuzusenden hatten.

⁴⁶³ Caldwell 1847b: iv.

⁴⁶⁴ Vgl. dazu oben, Kap. I.1.1. (Fußnote 30, S. 22).

⁴⁶⁵ Die Hauptzeitschrift der LMS war das *Evangelical Magazine and Missionary Chronicle* (1793–1904).

⁴⁶⁶ Die geringe publizistische Präsenz der SPG in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, lag in dem im Vergleich mit der CMS relativ geringen finanziellen Ausstattung begründet, wurde aber bereits von Zeitgenossen kritisiert (vgl. „*Review of SPG Publications*“, in: *Churchman's Monthly Review* (1846): 600–601).

⁴⁶⁷ Der *Churchman* schrieb 1839 dazu: „It is to be regretted that the [SPG] has not been so much brought before the notice of the public as its claims merited, until a comparatively late period. It is certainly true that the necessity for making its claims known was not so pressing, from the circumstance that it received for many years an annual grant from the Government, for the purpose of supporting Clergyman in the North American colonies. That grant, however, has now been withdrawn ... But the Society, not dismayed by this withdrawal of support, continues still to carry on these operations which it might be thought that the administration of a country, essentially considered as the defender and supporter of the Pure Protestant faith, would have felt it their bounden and imperative duty to perform.“ (*Churchman* (1839): 344).

⁴⁶⁸ *Quarterly Paper* (1839–1851).

⁴⁶⁹ *The Mission Field: A Monthly Record of the Proceedings of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (1856–1941).

Neben den Zeitschriften begann die SPG 1844 mit der Herausgabe von zwei Buchserien, „Missions to the Heathen“⁴⁷⁰ und „The Church in the Colonies“.⁴⁷¹ Während erstere dazu gedacht war, die Missionsarbeit der SPG unter den „Heiden“ ausführlich darzustellen, sollte „The Church in the Colonies“ die Arbeit der Kolonialbischöfe der SPG, z. B. in Australien und Kanada zeigen. „Missions to the Heathen“ berichtete dagegen ausführlich aus den Missionsgebieten der SPG vor allem in Indien, wobei Tirunelveli eine besondere Bedeutung zukam. Der erste Band bestand aus einer Sammlung von Korrespondenz zwischen George Uglow Pope, Missionar in Sawyerpuram (Tirunelveli), und dem Madras District Council (MDC) der SPG sowie der SPG in London. Pope berichtete über die Konversionsbewegung von Mitgliedern der Kaste der Retti in seinem Missionsdistrikt. In den folgenden Jahren bis 1850 erschienen insgesamt dreizehn Bände (von insgesamt dreiundzwanzig Bänden der Serie bis 1850) mit Missionsberichten und -journalen aus Tirunelveli. Die einzelnen Bände der Serie, insbesondere diejenigen aus Tirunelveli, wurden immer wieder neu aufgelegt, sodass davon ausgegangen werden kann, dass die Missionsberichte eine weite Verbreitung gefunden haben.⁴⁷² George Uglow Pope⁴⁷³ und Robert Caldwell⁴⁷⁴ lieferten bei weitem die meisten Beiträge zu dieser Serie – ein Hinweis darauf, dass insbesondere Caldwell's Mission in Idaiyangudi und Popes Mission in Saywerpuram für die SPG als Aushängeschild ihrer Arbeit in Tirunelveli fungierten und offensichtlich auch einen breiten Unterstützerkreis in Großbritannien hatten. Unter den weiteren Beiträgen aus Tirunelveli sind besonders die Berichte aus Nazareth⁴⁷⁵ und der Visitationsbericht von George Trevor Spencer (1799–1866), Bischof in Madras, aus dem Jahr 1845⁴⁷⁶ hervorzuheben. Darüber hinaus wurden Missionsberichte aus Tirunelveli auch in den der anglikanischen Kirche nahestehenden Zeitschriften häufig abge-

⁴⁷⁰ Die Serie erschien zwischen 1844 und 1863 und umfasste insgesamt 45 Bände. Zu den Publikationen der SPG vgl. auch Pascoe 1901, Bd. 2: 813d–816 und Thompson 1951: 109.

⁴⁷¹ Die Serie „The Church in the Colonies“ erschien zwischen 1843 und 1860 und umfasste 37 Bände (vgl. Pascoe 1901, Bd. 2: 814).

⁴⁷² So erreichte z. B. Popes erster Bericht aus Sawyerpuram bereits nach drei Jahren (1847) seine neunte Auflage (vgl. Pope 1847a). 1847 erschien ebenfalls bereits der sechste Bericht von Pope in dieser Reihe (Pope 1847b).

⁴⁷³ Von Pope wurden insgesamt sechs Berichte aus Sawyerpuram veröffentlicht (Missions to the Heathen No. 1, 3, 7, 8, 12, 16). (Siehe Pope 1847a, Pope 1846, Pope 1847c, Pope 1849b, Pope 1849a, Pope 1847b).

⁴⁷⁴ Von Caldwell wurden insgesamt drei Berichte aus Idaiyangudi veröffentlicht (Missions to the Heathen No. 2, 10, 19) sowie Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ (Caldwell 1850). (Für die Berichte siehe Caldwell 1847b, Caldwell 1847c, Caldwell 1847a).

⁴⁷⁵ Vgl. Caemmerer 1845 und Caemmerer 1847.

⁴⁷⁶ Vgl. Spencer 1848.

drückt, z. B. dem *Colonial Church Chronicle and Missionary Journal*,⁴⁷⁷ das dazu konzipiert war, monatlich in einer Art Gesamtschau über die Arbeit der anglikanischen Kirche sowohl in den Kolonien als auch in Großbritannien sowie über die Arbeit der SPG zu berichten.

Zum literarischen Kontext von Caldwell's Buch gehört es weiterhin, dass Beschreibungen der Shanars/Nadars, insbesondere ihrer „Religion“ unter dem Stichwort des „devil-worship“, ab 1840 eine zentrale Rolle in vielen Berichten aus Tirunelveli spielten. So veröffentlichte z. B. Sarah Tucker, Frau des CMS-Missionares John Thomas Tucker, bereits 1848 eine ausführliche Beschreibung der Mission in Südinidien, die die Shanars/Nadars als „devil-worshippers“ beschrieb.⁴⁷⁸ Andere Berichte in Missionszeitschriften betonten ebenfalls diese Darstellung.⁴⁷⁹ Aus diesen ist besonders Edward Sargent's Bericht hervorzuheben.⁴⁸⁰ Daneben gibt es eine Vielzahl an Berichten, die direkt oder indirekt Caldwell's Darstellung der Shanars/Nadars aufgreifen.⁴⁸¹ Eine gekürzte Zusammenfassung von Caldwell's Buch erschien 1869 in der englischen Übersetzung der von Wilhelm Germann wiederentdeckten „Genealogie der malabarischen Götter“ des lutherischen Missionars Bartholomäus Ziegenbalg (verfasst 1713).⁴⁸²

⁴⁷⁷ Vgl. zum Beispiel Caldwell 1857b, im selben Jahr separat veröffentlicht als Caldwell 1857a, und Pope 1849–50, Pope 1850–51.

⁴⁷⁸ Vgl. Tucker 1848, vol. 2: Kap. 4–5.

⁴⁷⁹ Vgl. z. B. Best 1849, Pope 1849–50 und Pope 1850–51.

⁴⁸⁰ Vgl. Sargent 1849. Edward Sargent (1815–1889) war von 1843–1852 CMS-Missionar in Suvishesapuram (Tirunelveli) und später CMS-Bischof für Tirunelveli ab 1877. Zu Sargent's Beschreibung im Vergleich mit Caldwell's siehe auch das nächste Kapitel (III.1.2).

⁴⁸¹ Siehe dazu z. B. Pettitt 1851: 476 ff., Mullens 1854: 96 ff. und Mateer 1871 sowie Mateer 1886.

⁴⁸² Vgl. Metzger und Germann 1869: 156–176. Die Zusammenfassung dient dort als Kommentar zum dritten Kapitel von Ziegenbalgs Genealogie, das die nicht-brahmanischen Gottheiten behandelt. Metzger schrieb dazu: „The Shānārs, a numerous tribe in the southern-most part of India, worship (as heathens) hardly any being besides the Grāmadēvatas and Demons associated with them; wherefore a sketch of their religion drawn by the Rev. Dr. Caldwell, the learned author of a „Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages,“ is thought to be a very appropriate appendix to Ziegenbalg's account of the Grāmadēvatas and Demons in this Genealogy of the South Indian Gods. ... [W]hat makes the Shānārs most interesting is the fact of their being the tribe that, of all Indian tribes, numbers most converts to Christianity; for no less than about 80,000 of them profess now the Protestant Christian religion.“ (S. 156, Anm. 1).

4.2. Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ als Theorie der „Dämonolatrie“

Die Reorganisation der Mission in Tirunelveli und sowie die missionarisch-orientalistische Darstellung fremder Länder und Völker in der Missionsliteratur bildeten den Hintergrund für Caldwell's Darstellung der Shanars. Wie bereits bemerkt, handelt es sich bei Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ vor allem um ein missionstheologisches Traktat, das versuchte, die „Religion der Shanars“ systematisierend zu beschreiben und daraus eine Theorie zu entwickeln. Mit David Chidester lässt sich Caldwell's Buch als ein Beispiel komparativer Religionstheorien verstehen, wie sie im 19. Jahrhundert an den „colonial frontiers“ von Missionaren, Kolonialbeamten aufgestellt wurden.⁴⁸³ Bei der Frage nach den Anknüpfungspunkten für die christliche Mission ging es Caldwell vor allem um theologische Ähnlichkeiten, die er insbesondere in der rituellen Praxis der Shanars zu erkennen glaubte. Caldwell entwickelt daher eine Typologie zweier Rituale, des Besessenheitstanzes (Tam. cāmiyāttam) und der in Südinien weit verbreiteten Tieropfer für nicht-brahmanische Gottheiten, die er als wesentliche Bestandteile einer den Shanars/Nadars eigenen Religion ansah. Diese Systematisierung kann mit David Chidester als eines der wichtigsten Kennzeichen komparativer Religionstheorien im 19. Jahrhundert verstanden werden. Komparative Religionstheorien im kolonialen Kontext trugen aber auch wesentlich zur Genese von Kategorien und Termini zur Beschreibung von Religion im kolonialen Diskurs bei. Diese Theorien bedienten sich immer einer vergleichenden Methodik, die mehr oder weniger offen in den Beschreibungen zum Ausdruck kam. Das komparative Element bestand dabei durchgehend in einem Vergleich mit dem Christentum bzw. christlichen Konzepten von Religion und erzeugte auf übergeordneter Ebene eine Taxonomie, d. h. eine basale Grundordnung, in die sich die einzelnen „Religionen“ einordnen ließen. Wie Brian Pennington festgestellt hat, war die Bildung solcher Kategorien ein diskursiver Prozess, der sowohl auf lokalem, als auch auf globalem Level stattfand und so die Diskurse in Europa mit denen in den Kolonien verband:

„[T]he construction of religion, ... was more than an imaginative exercise involving category formation and descriptive discourses. It also involved the manufacture of actual religious ideas and practises for Christians and non-Christians alike. New religious ideas and practises appeared across the globe in places touched by British colonialism, and they conformed to the categories and descriptive habits of the emerging study of religion.“⁴⁸⁴

⁴⁸³ Vgl. Chidester 1996b: 1 ff. Siehe auch Chidester 1996a und Chidester 2004.

⁴⁸⁴ Pennington 2005: 24.

Als Teil der Serie „Missions to the Heathen“ ist Caldwells Buch ein gutes Beispiel für den Beitrag der Missionare und der Missionsliteratur zur Verschränkung von lokalen und globalen Religionsdiskursen. Ein Effekt dieser Verschränkung war, dass auch die konkrete Praxis christlicher und hinduistischer Religionsgemeinschaften zueinander in Beziehung gesetzt wurde.

Bereits Caldwells ersten Missionsberichten aus den Jahren 1844–1847⁴⁸⁵ lässt sich entnehmen, wie Caldwell den lokalen religiösen Kontext, insbesondere die dort vorhandenen, spezifischen Formen des südindischen, nichtbrahmanischen Hinduismus beschrieb. Bei einem Vergleich seiner verschiedenen Schriften im Zeitraum 1840 bis 1891 wird schnell deutlich, dass Caldwells Religionstheorie über den südindischen Hinduismus eine erhebliche Entwicklung durchlaufen hat. Caldwell beobachtete von Anfang an den Unterschied zwischen dem „orthodoxen System“ der Brahmanen und den lokalen religiösen Praktiken des südindischen Hinduismus, besonders denjenigen Formen, die bei den unteren Kasten in Tirunelveli verbreitet waren. Er bezeichnete diese zwar bereits als „devil-worship“, jedoch finden sich in seinen ersten Berichten noch keine Hinweise darauf, dass er diesen „devil-worship“ so dezidiert vom brahmanischen Hinduismus abgrenzte, wie er das einige Jahre später in „The Tinnevelly Shanars“ (1849) tat. So bezeichnete er z. B. in seinem ersten Bericht aus Idaiyangudi den „devil-worship“ noch als eine primitive Form des Hinduismus, auf den der Brahmanismus später „auf gepflanzt“ wurde.⁴⁸⁶ Diese Beobachtung veränderte Caldwell 1849 stärker dahingehend, den „devil-worship“ der Shanars als eine selbstdändige Religion der Ureinwohner Südinidiens anzusehen, die sich religionsgeschichtlich klar vom brahmanischen Hinduismus abgrenzen lässt. Einige Jahre später griff Caldwell dieses Argument dann in seiner Grammatik der dravidischen Sprachen⁴⁸⁷ wieder auf und konstruierte daraus seine Theorie einer dravidischen Kultur und Sprache, die die Bewohner Südinidiens als „Draviden“ auf der Basis von linguistischen, religionsgeschichtlichen und rassischen Theorien von den Brahmanen als „Ariern“ unterschied.

Obwohl Caldwell in „The Tinnevelly Shanars“ angibt, sein Wissen nicht nur durch eigene Beobachtungen, sondern vor allem von lokalen Informanten, die er als „intelligent Hindus“ bezeichnet, und Shanars/Nadars, erhalten zu haben, sollte das Buch nicht als authentische Beschrei-

⁴⁸⁵ Vgl. Caldwell 1847b, Caldwell 1847c, Caldwell 1847a.

⁴⁸⁶ Vgl. Caldwell 1847b: 6.

⁴⁸⁷ Die erste Auflage von Caldwells Grammatik der dravidischen Sprachen (Caldwell 1856) erschien 1856, einige Jahre nach seinem Buch über die „Tinnevelly Shanars“ (1849). Eine zweite, stark erweiterte und veränderte Fassung der Grammatik erschien 1875 (Caldwell 1875). Eine dritte, posthum von Joseph L. Wyatt und T. Ramakrishna Pillai überarbeitete Auflage der Grammatik erschien 1913 (Caldwell 1913).

bung des südindischen Hinduismus im 19. Jahrhundert gelesen werden. Wie er bei seiner Beschreibung des „devil-dancing“ anmerkt, hat Caldwell selbst dieses Ritual nie aus der Nähe beobachtet.⁴⁸⁸ Dies lag z. T. auch darin begründet, dass westlichen Missionaren keine Möglichkeit gegeben wurde, bei der Durchführung des *cāmiyāttam* anwesend zu sein. Die Anwesenheit von Europäern wurde von den Ritualteilnehmern offensichtlich als inauspiziös betrachtet und verhinderte die korrekte Durchführung des Rituals, die die Anwesenheit des Gottes (*cāmi*) oder halbgöttlicher dämonischer Wesen (*pēy*) in der Person des Tänzers mit einschloss. Joseph Mullens, Missionar der LMS,⁴⁸⁹ berichtete, dass Missionare nur sehr selten die Gelegenheit hatten, Besessenheitsrituale und Tieropfer zu beobachten:

„Missionaries have seldom been able to obtain a sight of these ceremonies, especially that of dancing. The people are ashamed of it: they hide their shame however under the avowal that their devils cannot cope with Europeans.“⁴⁹⁰

Wie Mullens weiter berichtete, wurden die *pēy* durch die Aktivitäten der Missionare an ihren Kultplätzen sogar vertrieben, was den Missionaren offensichtlich den Ruf einbrachte, unzugänglich für die Macht der *pēy* zu sein, die nach indischer Überzeugung als Verursacher von Krankheiten und Unglück auftreten konnten. Caldwell's Bemerkung, dass in den Augen der Inder die Europäer als „immun“ galten, dürfte daher sogar zutreffend gewesen sein. Dies lässt sich auch als ein Hinweis darauf verstehen, dass die massiven Eingriffe der Missionare in die religiöse Topographie der Dörfer, z. B. durch den Bau von Kirchen oder Missionshäusern an traditionellen Kultplätzen, offensichtlich als ein Ausdruck der Machtlosigkeit der jeweiligen Gottheiten gegenüber den Missionaren gedeutet wurde. Zugleich wurde die massive Expansion und Agitation der Missionare offensichtlich als eine nicht unbeträchtliche Gefahr für die bestehenden lokalen Kulte wahrgenommen.⁴⁹¹

Caldwells Beschreibung der „Shanars“ und ihrer „Religion“ ist daher also weniger als eine authentische Beschreibung des nicht-brahmanischen Hinduismus im 19. Jahrhundert, als vielmehr eine Theorie desselben.

⁴⁸⁸ Vgl. Caldwell 1849b: 20–21.

⁴⁸⁹ Joseph Mullens (1820–1879) arbeitete von 1843 bis 1865 als Missionar in Calcutta und war ab 1868 Auslandssekretär der LMS. Mullens hat 1853 sowie 1856–1866 ausgedehnte Reisen nach Südindien unternommen und insgesamt zwei Bücher über die Mission in Südindien geschrieben (vgl. Mullens 1854 und Mullens 1863). Seine Beschreibung der Mission in Tirunelveli bzw. unter den Shanars/Nadars basiert vor allem auf Caldwell, den er persönlich gut kannte, und dessen Buch „The Tinnevelly Shanars“. Mullens ist daher ein gutes Beispiel für die Rezeption von Caldwell in Missionskreisen. Zur Biographie Mullens vgl. Sibree 1923, S. 57.

⁴⁹⁰ Mullens 1854: 99, siehe auch 112.

⁴⁹¹ Siehe dazu Kapitel II.1.

Weiterhin ist zu beachten, dass dieser Theorie ein evangelikales Konzept von Religion mit calvinistischer Prägung zugrundelag. Das implizite Axiom von Missionaren wie Caldwell war dabei stets die Frage nach individueller Bekehrung, womit in der evangelikalen Theologie stets die Erlangung der persönlichen Heilsgewissheit über Gottes rettendes Handeln in Jesus Christus im Akt der Bekehrung gemeint war.⁴⁹² Caldwell's Herangehensweise an südindische Religion und Kultur im Allgemeinen, und an die der Shanars im Besonderen, war daher grundsätzlich geprägt von theologischen Paradigmen der Missionsbewegung, auch wenn sich diese zuweilen hinter linguistischen Argumenten oder einer undifferenzierten soziologischen Redeweise verbargen.⁴⁹³ Bereits die implizite Struktur des Buches zeigt aber sehr deutlich, wie stark die dahinterstehenden theologischen Paradigmen auf die Frage der Konversion ausgerichtet sind: So zeigt sich „wahre“ Religion nach Caldwell in einem Wissen um einen höheren Gott (Kapitel I.1.) und der persönlichen Heilsgewissheit im eschatologischen Sinne, von Caldwell als „spiritual condition“ bezeichnet (Kapitel I.2.); außerdem sei die „wahre“ Religion für die moralische Konstitution des Menschen notwendig (Kapitel II.). Gemäß diesem Modell beschrieb und bewertete Caldwell die „Religion“ der Shanars/Nadars. Die Verbindung zwischen Missionstheologie und komparativer Religionstheorie ist also bereits in der Struktur des Buches verankert. Umgekehrt bedeutet dies, dass Caldwell's Theorie über die „Dämonolatrie“ als der „Religion“ der Shanars sich aus seinen missions-theologischen Absichten ableiten lässt. Die Verbindung von Missionstheologie und komparativer Religionstheorie ist allerdings auch nicht ganz widersprüchlich: Während Caldwell die „Religion“ der Shanars als eine minderwertige Religionsform beschreibt, der alle Kennzeichen von „wahrer“ Religion fehlen und demzufolge die Shanars/Nadars als Heiden darstellt, die durch moralisch-sittlichen Verfall gekennzeichnet sind und keine (wahre) „Religion“ kennen, konstruiert er gleichzeitig ein „religiöses System“ der Shanars/Nadars mithilfe der Fragestellung, welche Anknüpfungspunkte dieses für das Christentum bietet.

Diese „Religion“ der Shanars bezeichnet Caldwell als „devil-worship“ oder „Dämonolatrie“, wobei er den letzteren Begriff in einem systematischen Sinne benutzt, um damit seine Beobachtungen zur Kultur und Religion der Shanars/Nadars sowie seine linguistischen und historischen Thesen zu einer übergreifenden Theorie der „Dämonolatrie“ zusammenzufügen. Wie Caldwell behauptet, stellt die „Dämonolatrie“ ein religiöses

⁴⁹² Siehe dazu Kap. I.2.5.

⁴⁹³ So verwendet Caldwell z. B. relativ undifferenziert solche Begriffe wie „Rasse“, „Klasse“, „Nation“, die teilweise synonym von ihm gebraucht werden. Vgl. dazu besonders seine einführenden Bemerkungen am Beginn des Buches (Caldwell 1849b: 3 ff.).

System dar, das vom „Brahmanismus“, für ihn weitgehend identisch mit „Hinduismus“, deutlich zu unterscheiden war:

„... [T]heir connection with the Brahmanical systems of dogmas and observances, commonly described in the mass as Hinduism, is so small that they may be considered as votaries of a different religion. ... [T]he mind of the Shanars has appeared to be a dreary void, a desert in which no trace of religious ideas is to be found. I have now to show how this desert has been peopled by a gloomy imagination with visions of goblins and demons. ... [D]emonolatry, or devil-worship is the only term by which the religion of the Shanars can be accurately described. ... Demonism in one shape or another may be said to rule the Shanars with undisputed authority.“⁴⁹⁴

Caldwells Anliegen, die „Religion“ der Shanars als grundsätzlich unterschieden vom (brahmanischen) Hinduismus zu beschreiben, speiste sich nicht unwesentlich aus der unter den britischen Missionaren weithin üblichen Kritik an den Brahmanen. Der Einfluss der brahmanischen Eliten in der indischen Gesellschaft wurde von den Missionaren als eines der Haupthindernisse für die christliche Mission in Indien angesehen, wobei der brahmanische Hinduismus vor allem mit dem Kastensystem gleichgesetzt wurde.⁴⁹⁵ Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Brahmanismus und „Dämonolatrie“ speiste sich jedoch nicht allein aus einem antibrahmanischen Impetus, sondern dient Caldwell auch als argumentative Grundlage für die Behauptung, dass die „Dämonolatrie“ keine höhere Religionsform sei. Caldwell versucht dies in den einzelnen Kapiteln des Buches anhand der oben genannten Punkte aufzuzeigen: So hätten die Shanars z. B. keine bzw. nur eine sehr vage Vorstellung von einer höheren Gottheit, würden diese aber nicht weiter verehren, ebenso keine Vorstellung von Erlösung und Leben nach dem Tode. Erstaunlicherweise sieht Caldwell dies jedoch nicht unbedingt als einen Nachteil für die Missionierung der Shanars:

“It must be obvious that the sincerity of the belief entertained by the Shanars in their demons, though productive of superstitious gloom and incompatible with a high caste of thought, is morally a more promising feature of mind than the conceited rationalism or universal scepticism of the Brahmanical higher castes, and capable of being turned to better account.“⁴⁹⁶

Die methodische Vorgehensweise Caldwells bei seinem Versuch, die „Dämonolatrie“ als eine eigene Religionsform zu konstruieren, bedarf an dieser Stelle einer vertiefteren Analyse. Es ist zunächst offensichtlich,

⁴⁹⁴ Caldwell 1849b: 7, 11–13.

⁴⁹⁵ Zur missionarischen Polemik gegen den Hinduismus, die vor allem auf den brahmanischen Hinduismus ausgerichtet war, siehe oben, Kap. I.2.5. (S. 97 ff.) Zur Kastenpraxis innerhalb der anglikanischen Mission vgl. Kap. II.2.1.

⁴⁹⁶ Caldwell 1849b: 43.

dass seine Beschreibung des „devil-worship“ auf einer starken Verallgemeinerung und Reduzierung der Vielfalt der religiösen Praktiken und Rituale des nicht-brahmanischen Hinduismus basiert. Als erster Schritt kann hier die Reduktion der verschiedenen Gottheiten und göttlichen Wesen zu einem „Genus“ von göttlichem Wesen, dem „Dämon“, konstatiert werden:

„I shall now mention some particulars illustrative of the opinions entertained respecting these demons and the peculiarities of their worship, as it exists at present. I shall not attempt to enter upon a minute description of the system, or exemplify it by specific illustrations; but shall confine myself to the more general object of furnishing the reader with a sketch of its salient points and more prominent characteristics, and helping him to form an estimate of its tendencies and effects. My description will therefore apply rather to the genus ‚demon‘ than to any demon in particular – rather to the points in which all diabolical rites agree than to local or incidental varieties.“⁴⁹⁷

Als einen Ausdruck parallel zu „demon“ benutzt Caldwell auch den Begriff „devil“. Obwohl Caldwell selbst zugestand, dass seine Beschreibung der „Dämonolatrie“ eine Verallgemeinerung darstelle, ist es genau diese Vorgehensweise, die es ihm ermöglichte, die „Dämonolatrie“ als Prototypen einer nicht-brahmanischen Religion der tamilischen Bevölkerung in Südinien zu konstruieren, wobei er annahm, dass diese schon vor der Immigration der Brahmanen aus dem Norden Indiens existiert hätte.⁴⁹⁸ Seine Theorie der „Dämonolatrie“ hat daher stark inklusivistische Züge: Sie umfasst nicht nur jene halbgöttlichen Wesen mit dämonischem Charakter, die im Tamilischen als *Pey* (Tam. *pēy*) bezeichnet werden, sondern bis zu einem gewissen Grad auch die in Südinien als Dorfgottheiten weit verbreiteten verschiedenen Formen der *Amman* (Tam. *amman*). Allerdings modifiziert Caldwell diesen Inklusivismus zugleich wieder – ein Hinweis darauf, dass Caldwell weit davon entfernt war, die komplexen sozialen und rituellen Strukturen der südindischen Gesellschaft adäquat erfassen und mit seiner Theorie einer abgrenzbaren südindischen Religion in Einklang bringen zu können: Die *Amman*-Gottheiten werden von Caldwell zwar ebenfalls als „demons“ bezeichnet und damit der Dämonolatrie zugeordnet, zugleich aber ist diese Einordnung von einer sehr starken Ambivalenz gekennzeichnet. So scheint ihm zwar bewusst zu sein, dass die Kulte der verschiedenen *Pey* und *Amman*-Gottheiten meist nebeneinander existierten und die Tieropfer auch in den *Amman*-Kulten gebräuchlich waren. Auf der anderen Seite betont er, dass die *Amman*-Kulte nicht zu der der „ursprünglichen“ Form der Dämonolatrie gezählt werden können. Dass die *Amman*-Gottheiten als Formen der *Kali* (Skt.

⁴⁹⁷ Caldwell 1849b: 13.

⁴⁹⁸ Caldwell 1849b: 24.

kālī, Tam. kālī) gesehen werden, versteht Caldwell als normativen Bezug zum brahmanischen Hinduismus. Er interpretiert die Amman-Kulte daher als eine sekundäre Form der „Dämonolatrie“, die die „Brahmanisierung“ der ursprünglichen südindischen Religion im Laufe der Jahrhunderte beweise.⁴⁹⁹ Zwei weitere wichtige südindische Gottheiten, Murugan (Tam. murukan) und Aiyanaar (Tam. aiyanār), werden von Caldwell aufgrund ihrer Bezüge zur Mythologie des brahmanischen Hinduismus dezidiert aus seiner Rekonstruktion einer südindischen Religion ausgeschlossen. Ohnehin werden diese Gottheiten von ihm nur unter ihren sanskritischen Namen, „Subrahmanya“ (Skt. subrahmaṇya, Tam. cuppiramaṇiyan) und „Shástá“ (Skt. śāstr, Tam. cāstā) angeführt, ohne ausführlicher auf deren Kulte einzugehen.⁵⁰⁰ – Eine der interessantesten Modifikationen im diesem Zusammenhang hinsichtlich der Weiterentwicklung von Caldwell's Theorie der Dämonolatrie ist, dass diese Unterscheidung in einem späteren Artikel von ihm wieder zurückgenommen wird. Im Jahre 1886 erschien der Artikel „On Demonolatry in Southern India“,⁵⁰¹ der eine partielle Revision seiner Thesen von 1849 enthält, zu der Caldwell durch die heftigen Proteste der Shanars/Nadars veranlasst worden war. Diese hatten vor allem gegen Caldwell's Zuschreibung einer nicht-hinduistischen Religion protestiert.⁵⁰² Caldwell nahm diese Definition 1886 wieder zurück und versuchte in enger Anlehnung an Monier-Williams⁵⁰³ seine Theorie der Dämonolatrie wieder in eine übergreifende Hinduismus-Konzeption zu reintegrieren. Deshalb wurden sowohl Murugan und Aiyanaar als auch die Amman-Gottheiten von ihm ohne Vorbehalte wieder in seine Theorie der „Dämonolatrie“ integriert, was den Gegensatz zwischen brahmanischem Hinduismus und nicht-brahmanischer Religion sichtbar abschwächte.

Kehren wir an dieser Stelle jedoch wieder zu „The Tinnevelly Shanars“ zurück: Hier bilden allein die südindischen Pey-Kulte sowie – in geringerem Umfang – die Amman-Kulte den Hintergrund von Caldwell's Theorie der Dämonolatrie. Mit dieser inklusivistischen Reduktion verschiedener Gottheiten zu einem „genus demon“ begründete Caldwell nun weiterhin seine Behauptung einer distinkten sozialen und religiösen Identität der

⁴⁹⁹ Vgl. dazu Caldwell 1849b: 13 f. und 23 ff.

⁵⁰⁰ Vgl. dazu Ibid.: 24 ff. Die englische Schreibweise der Namen ist hier zur besseren Verdeutlichung von Caldwell übernommen.

⁵⁰¹ Vgl. Caldwell 1886. Der Artikel wurde im *Indian Evangelical Review* vol. XIV (1887–88): 192–203 wieder veröffentlicht.

⁵⁰² Siehe dazu unten, Kap. III.2.

⁵⁰³ Caldwell schrieb: „In fact, a belief in every kind of demoniacal influence has always been, from the earliest times, an essential ingredient in Hindu religious thought.“ (Caldwell 1886: 92) Der Satz ist ein fast wörtliches Zitat von Monier-Williams, vgl. Monier-Williams 1883a. Siehe dazu unten, Kap. II.4.3.

Shanars/Nadars im Kontext Südindiens. Daraus folgte, als zweiter Schritt, die Reduzierung der Vielfalt der religiösen Praktiken und Rituale aus dem Kontext der Pey- und Amman-Kulte auf zwei bestimmte Rituale, die als Schlüsselkonzepte für Caldwell's Theorie der „Dämonolatrie“ fungieren.

Als erstes Ritual beschreibt Caldwell den rituellen Besessenheitstanz (Tam. *cāmiyāṭṭam*) den er „devil-dance“ nennt. Er nutzt die Beschreibung des Rituals vor allem um zu zeigen, dass die Shanars/Nadars keine eigene bzw. institutionalisierte Priesterschaft kennen. Vielmehr kann, so Caldwell, der „devil-dance“ ausgeführt werden durch „any one who chooses“, wobei Caldwell annimmt, dass diese Person dann als Priester fungiere.⁵⁰⁴ Das Fehlen einer Priesterschaft wird von ihm als positiv im Hinblick auf eine Missionierung der Shanars/Nadars gewertet. Wie alle evangelikalen Missionare war auch Caldwell davon überzeugt, dass eine starke religiöse Autorität in Form einer Priesterschaft, z. B. einer brahmanischen, eines der Haupthindernisse für die Missionierung anderer Religionsgemeinschaften darstelle. Ein weiterer wichtiger Punkt, den Caldwell ausführlich behandelt, ist die Frage nach ritueller Besessenheit. In den Berichten von Missionaren ist das Phänomen der rituellen Besessenheit ein häufiges Thema. Wie Kent anmerkt, gelingt es Caldwell nicht, zwischen verschiedenen Formen der Besessenheit zu unterscheiden, z. B. zwischen der Besessenheit eines Menschen durch einen Gott (Tam. *cāmi*), die als eine positive Form der Besessenheit gewertet wurde, oder durch ein halbgöttliches dämonischen Wesen (Tam. *pēy*), dessen Macht Unheil über Menschen bringen konnte.⁵⁰⁵ Vielmehr versucht Caldwell das Phänomen durch eine rationalistische Erklärung abzuschwächen, die die Rolle des Tänzers als ein bloßes Imitieren von Besessenheit darstellt. Caldwell konzentriert sich in seiner Beschreibung überwiegend auf die performativen Aspekte des Geschehens, die in einer blumigen Sprache von ihm als schauerliches Szenario ausgemalt werden. Dennoch war Besessenheit für europäische Missionare in Südindien ein durchaus ambivalentes Thema, weil die Möglichkeit einer „realen“ Besessenheit der Tänzer durch den christlichen Teufel auch von protestantischen Missionaren niemals definitiv ausgeschlossen wurde. Missionarische Beschreibungen von indischen Besessenheitsritualen spiegeln daher häufig eine gewisse Ambivalenz wider, aufgrund der theologisch motivierten Annahme, dass sich in den lokalen Dämonen („devils“) auch der christliche Teufel („devil“) manifestieren könnte. Der Bericht von Edward Sargent (CMS) ist ein gutes Beispiel für das zwiespältige Verhältnis der Missionare zu fremdreligiösen Besessenheitsritualen:

⁵⁰⁴ Caldwell 1849b: 19–20.

⁵⁰⁵ Vgl. dazu Kent 2004: 58 ff.

„It is a curious question whether those who dance and are said to become possessed are really so in the strict sense of the word. The whole service is the service of the devil, and must, in a certain sense, be attributed to his influence and agency; but whether he so possesses their bodies and governs their minds as to make their volition and action not properly their own, but his, appears to me very questionable. From all that I have seen and heard, I should rather consider it as a voluntary excitement, which works itself up to a species of frenzy, and which gradually subsides as the party becomes exhausted.“⁵⁰⁶

Sargents Bericht bietet nicht nur aufgrund seiner zeitlichen Nähe eine interessante Parallele zu „The Tinnevelly Shanars“, sondern auch, weil es sich dabei um eine von Caldwell's Buch literarisch nicht abhängige Beschreibung des nicht-brahmanischen Hinduismus in Tirunelveli handelt. So lässt sich z. B. relativ leicht erkennen, dass Sargents Beschreibung zwar ähnliche Muster zugrunde liegen und auch er besonders auf den rituellen Besessenheitstanz und die Tieropfer eingeht, jedoch fehlt ihm jene Idee einer Systematisierung, die Caldwell's Buch zugrunde liegt. Daher beschreibt er z. B. die verschiedenen südindischen Gottheiten (Amman-Göttinnen, aber auch Murugan und Aiyana) wesentlich differenzierter, ohne jene anti-brahmanische Intention, die Caldwell's Ausschluss dieser Gottheiten aus dem System der „Dämonolatrie“ zugrunde liegt.⁵⁰⁷

Das zweite Ritual, das Caldwell für seine typologische Ritualbeschreibung⁵⁰⁸ der „Dämonolatrie“ als grundlegend ansieht, ist das Tieropfer für nicht-brahmanische Gottheiten, d. h. die Amman-Göttinnen und die Pey. Der Abschnitt über Opferrituale (I.3.2) bildet die zentrale Stelle in Caldwell's Rekonstruktion einer ritualzentrierten Theorie der „Dämonolatrie“. Die Argumentation dieses Abschnittes unterscheidet sich erheblich von der Beschreibung des Besessenheitstanzes, weil Caldwell hier die Ebene der Beschreibung performativer Elemente des Rituals relativ schnell verlässt und stattdessen zu einer linguistischen und historisch-genealogischen Argumentation übergeht, die dazu dient, die „Dämonolatrie“ als die ursprüngliche, vor-brahmanische Religionsform Südens herauszustellen. An dieser Stelle muss zunächst bemerkt werden, dass Caldwell hier noch nicht den Ausdruck „dravidisch“ verwendet, der einige Jahre später zum zentralen Begriff in seiner Grammatik der dravidischen Sprachen (1856) wird.⁵⁰⁹ Die Idee jedoch, dass die „Dämonolatrie“ die ur-

⁵⁰⁶ Sargent 1849: 61.

⁵⁰⁷ Vgl. Sargent 1849: 61 ff.

⁵⁰⁸ Man könnte hier durchaus davon sprechen, dass Caldwell eine eigene Ritualitypologie entwickelt, auf der seine Theorie der „Dämonolatrie“ basiert.

⁵⁰⁹ Vgl. Caldwell 1856: 26–28. Im Appendix IV (S. 518–528) griff Caldwell auch die Theorie der Dämonolatrie wieder auf, die hier zum zentralen Bestandteil seiner Theorie eines südindischen Dravidentums wird. Teile des Textes (S. 521–522) sind dem Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849) entnommen.

sprüngliche Religion Südindiens sei und ein wesentliches Merkmal der tamilischen Kultur vor der Immigration der Brahmanen aus Nordindien darstelle, lässt sich jedoch bereits in seinem Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849) finden. Caldwell verlegt den historischen Ursprung der „Dämonolatrie“ in graue Vorzeiten zurück, indem er behauptet, dass diese sogar vorvedischen Ursprungs sei: „The origin of the Shanar Demonolatry lies in the unknown depths of antiquity. ... [T]he worship of devils would seem to have been anterior to the Vedaic [sic] system itself.“⁵¹⁰ Der Rückgriff auf den vorvedischen Ursprung der Dämonolatrie bildet in Caldwells Argumentation dabei implizit die Grundlage für die theologische und religionsgeschichtliche Unabhängigkeit der „Dämonolatrie“ sowohl von der vedischen Religion als auch – in späterer Zeit – vom brahmanischen Hinduismus: „... [T]here are many direct reasons for assigning to demonolatry an origin independent of Brahmanism and anterior to its introduction into the Tamil country, or even into India.“⁵¹¹ Die komplexe Argumentation, die Caldwell dieser Behauptung folgen lässt, ist darauf ausgerichtet, die religionsgeschichtliche Unabhängigkeit der „Dämonolatrie“ mit einer Kombination von Belegen aus der hinduistischen Mythologie, linguistischen Argumenten und kulturgeschichtlichen Theorien zu belegen und mit der vorfindlichen „Religion“ der Shanars zu verbinden.⁵¹² Sein Ergebnis:

„Here, in polished and metaphysical India we find a civilization but little raised above that of the Negroes, and a religion which can only be described as fetishism. And what exists in Tinnevelly is only a type of the social and religious condition of extensive tracts throughout India with which Europeans have not yet become familiar.“⁵¹³

Wie hier noch einmal deutlich wird, dient diese These vor allem dazu, die „Religion“ der Shanars adaptionsfähig für das Christentum zu machen, und zwar unter Umgehung des brahmanischen Hinduismus. Diese Idee der Adaptionsfähigkeit „primitiver“ Religionen an das Christentum wird von Caldwell nun noch weiter vertieft durch eine historische Genealogie von Opferritualen in Indien. Es ist natürlich nicht zu übersehen, dass sein Verständnis von „Opfer“ dabei vor allem bestimmt ist von der evangelikalen Interpretation des Todes Christi als stellvertretendes Sühnopfer für die Erlösung des bekehrten Gläubigen aus seinen Sünden, wobei das hamartiologische Verständnis von „Sünde“ stark geprägt war von einer radikalen Gewissensethik:

⁵¹⁰ Caldwell 1849b: 24.

⁵¹¹ Caldwell 1849b: 25.

⁵¹² Siehe dazu insbesondere die Seiten 25–27 des Buches.

⁵¹³ Caldwell 1849b: 29.

„The sole object of the sacrifice is the removal of the devil’s anger or of the calamities which his anger brings down. It should be distinctly understood that sacrifices are never offered on account of the sins of the worshippers, and that the devil’s anger is not excited by any moral offence. The religion of the Shanars, such as it is, has no connection with morals.“⁵¹⁴

Tatsächlich lässt sich nirgends besser erkennen, wie stark Caldwell selbst und seine Beschreibung der „Tinnevelly Shanars“ geprägt ist von den Paradigmen evangelikaler Theologie, als in seinem Verständnis von „Opfer“. Immerhin ließe es sich fragen, was eigentlich – in den Augen evangelikaler Missionare wie Robert Caldwell – die Anhänger „primitiver“ Religionsformen zu attraktiveren „Zielobjekten“ für die evangelikale Mission machte, als die Anhänger jener Religionsformen, die selbst in den Augen der Missionare als „höher“ galten, weil sie z. B. immerhin eine Gottesvorstellung besaßen? Die postulierte Präferenz für die „primitive Religion“, die in Caldwells Interpretation von Opfer deutlich wird, ergibt sich aus der theologischen Adaptabilität „primitiver“ Opfervorstellungen an den zentralen Gedanken der evangelikalen Sühnethеologie: So folgt die Anschlussfähigkeit der „Dämonolatrie“ an das Christentum primär daraus, dass die (Tier-)Opfer im nicht-brahmanischen Hinduismus für Caldwell eine Art Substitution („life for life, blood for blood“⁵¹⁵) sind, die den „Durst der Dämonen nach dem Blut der Menschen“ befriedigen sollen. Dieser implizit vorhandene substitutive Grundgedanke lässt die „Dämonolatrie“ und insbesondere die Opferrituale, für Caldwell zu einer Art *praeparatio evangelica* werden. Neben der religionsgeschichtlichen und theologischen Unabhängigkeit ist es daher gerade deren Ritualpraxis, an die die christliche Mission anknüpfen kann und die auch die Begründung dafür abgibt, warum die Mission – nach Caldwells Meinung – unter den Shanars/Nadars so erfolgreich ist:

„The Shanars have not intellect enough to frame for themselves a theory of substitution; but their practice and their mode of expression prove that they consider their sacrifices as substitutions and nothing else. ... [I]t is sufficiently obvious that ... they are in a better position [than other Hindus] for understanding the grand Christian doctrine of redemption by sacrifice. ... [T]he prevalence of bloody sacrifices for the removal of the anger of superior powers is one of the most striking [fact] in the religious condition of the Shanars, and is appealed to by the Christian Missionary with the best effect.“⁵¹⁶

⁵¹⁴ Caldwell 1849b: 21.

⁵¹⁵ Caldwell 1849b: 21.

⁵¹⁶ Caldwell 1849b: 22 (Einfügung: U. S.). Dazu heißt es bereits am Anfang des Buches: [T]here are certain facts and truths proper to Christianity, such as the doctrine of our redemption by sacrifice, which are peculiarly offensive to some of the Brahmanical sects, and are supposed to be offensive to the Hindu mind every where, but which convey no of-

Dass die Opferpraxis im nicht-brahmanischen Hinduismus substitutiv zu verstehen sei, begründet Caldwell auch mit einem weiteren historischen Argument. Nach seiner Auffassung ersetzen Tieropfer – sowohl in ihrer historischen Genese, als auch temporär in jedem einzelnen Ritual – das Opfern von Menschen. Er folgt damit der im 19. Jahrhundert weit verbreiteten Theorie, dass Menschenopfer ein zentraler Bestandteil archaischer Religionen waren. Als Beispiel für das Vorkommen von Menschenopfern in Indien wurden dafür im kolonialen Diskurs immer wieder die *Konds* angeführt, die auch von Caldwell in diesem Zusammenhang genannt werden.⁵¹⁷

In einem weiteren großen Kapitel widmet sich Caldwell ausführlich einer Beschreibung der sozialen und gesellschaftlichen Stellung der Shanars/Nadars im Hinblick auf deren „moralische Konstitution“. Wie bereits angeklungen, attestiert Caldwell den Shanars ein vollständiges Fehlen jeder Form von Moral oder Ethik („morals“), weil eine „primitive“ Religion wie die „Dämonolatrie“ keine Ethik hervorbringen könne.⁵¹⁸ Nach evangelikaler Vorstellung leitete sich diese allein aus einem höheren Gottesglauben sowie dem stark eschatologisch ausgerichteten Bewusstsein einer individuellen Rechenschaftspflicht des Menschen vor Gott ab. Der Umstand, dass dieses Kapitel mehr als die Hälfte des gesamten Buches ausmacht, zeigt, dass die Theorie der „Dämonolatrie“, die in Kapitel eins entwickelt wird, als Voraussetzung für die typisch evangelikale Agenda der christlichen Mission diente. In dieser Agenda waren Bekehrung zum Christentum und sozialer Aufstieg auf das Engste miteinander verbunden, weshalb sie sich fast ausschließlich an die untersten Schichten der Bevölkerung richtete. Caldwell schreibt daher zu Beginn des zweiten Kapitels:

„From the description now given of the religion of the Shanars, it will not be difficult to form an estimate of its moral results. The influence of religion in forming or modifying the character of nations is well known ... Nations are what their gods are. ... In considering the moral condition of the Shanars as affected by their demonolatry ... incidental light will be thrown on some correlative questions. Reasons will probably appear why Christianity has prevailed more amongst the

fence in Tinnevelly; where the shedding of blood in sacrifice and the substitution of life for life are ideas with which the people are familiar.“ (S. 7).

⁵¹⁷ Vgl. Caldwell 1849b: 22. Caldwell bezeichnet die *Konds* in diesem Zusammenhang als die „... most primitive and least Brahmanized portion of the aboriginal Tamil race.“ (ibid.) Zu den religionsgeschichtlichen Menschenopfer-Theorien im 19. Jahrhundert und der Rolle der Khonds in ihnen vgl. Padel 1995.

⁵¹⁸ Vgl. dazu noch einmal S. 11, wo es heißt: „The consequences of obliterating the doctrine of a future state from the creed, of reducing man to a merely material condition [im Gegensatz zur von den Missionaren favorisierten „spiritual condition“ des Menschen], and precluding the belief of his being called to account for his actions hereafter, may readily be conceived by the Christian mind.“ (Caldwell 1849b, Einfügung: U. S.).

Shanars than amongst higher castes; reasons why the Shanars as a class should be less bigotedly attached to their religion and more easily impressed by Christian teaching and influences than other Hindus; and reasons also why the style of character exhibited by the native Christians in Tinnevelly differs so considerably from that of the Christians of Tanjore and Madras.“⁵¹⁹

Wie Eliza Kent festgestellt hat, lag das missionarische Interesse an einem sozialen und spirituellen Aufstieg ihrer Missionskandidaten nicht allein in christlicher Nächstenliebe begründet, sondern vor allem in der typisch evangelikalen Interpretation dieses Aufstieges als ein Ausweis der Kraft des christlichen Glaubens: „... [M]issionary altruism did not stem from social altruism alone. From the point of view of Protestant theology, the low castes' depths of degradation made their material and spiritual uplift a persuasive index of the power of Christian faith. ... God's greatness was affirmed by his ability to lift up wretches from their lowly and benighted state.“⁵²⁰ Missionarische Beschreibungen wie Caldwell's Buch tendierten daher immer dazu, den absoluten Gegensatz zwischen der „realen“ sozialen und spirituellen Ausgangssituation ihrer Missionskandidaten und ihren eigenen Idealen eines moralisch vervollkommenen christlichen Menschen zu betonen. Die Art, wie Caldwell die Shanars darstellt, liegt daher auch in seiner Intention begründet, diese als exemplarische Vertreter des sozialen und religiösen Verfalls der „unteren“ Schichten der Bevölkerung herauszustellen und damit vor allem die Notwendigkeit eines Eingreifens der christlichen Mission zu begründen. Die Darstellung der Shanars/Nadars wird an den gängigen evangelikalen Narrativ angepasst, sodass diese nicht nur als „typische“ Vertreter der südindischen Bevölkerung, sondern als Vertreter des „Heidentums“ im Allgemeinen erscheinen. Nicht nur bei Caldwell, sondern in der gesamten Missionsliteratur über Tirunelveli, lässt sich diese Tendenz, die Shanars/Nadars zu einem idealisierten Typus des sozial und moralisch degradierten „Heiden“ werden zu lassen, beobachten. Betrachtet man solche Narrative bzw. Repräsentationen als diskursive Strategie(n) im kolonialen bzw. missionarischen Gesamtdiskurs, dann ist zu erkennen, dass es um zweierlei ging: Einerseits darum, Tirunelveli als ein Gebiet zu markieren, in dem es noch keine („höhere“) Religion gab, und das deshalb durch das Christentum besetzt werden konnte; andererseits darum, Tirunelveli als Gebiet darzustellen, in dem eine Art primitive „Teufelsreligion“ existierte, die als Religion zwar verwerflich, aber für das Christentum adaptierbar war. Dementsprechend erschien Tirunelveli in der missionarischen Repräsentation als „land without religion“ und gleichzeitig – um an dieser Stelle die wohl beliebteste Bezeichnung Tirunelvelis im Missionsdiskurs zu zitieren – als

⁵¹⁹ Caldwell 1849b: 32.

⁵²⁰ Kent 2004: 52–53.

„field white unto harvest“, wobei die missionarische Strategie diesen Zwischenraum zwischen beiden Polen geschickt ausnutzte. Dabei waren sich die Missionare, auch Caldwell, sehr wohl bewusst, dass die Assoziation zwischen dem christlichen Teufel und den südindischen Gottheiten, sofern diese als „demons“ oder „devils“ bezeichnet wurden, selbst von Zeitgenossen als bewusst gewählte Apologetik verstanden werden konnte. So offenbart selbst Caldwell *nolens volens* den strategischen Kern der Repräsentation lokaler südindischer Religionsformen im Missionsdiskurs, wenn er schreibt:

„When Missionaries allude to the devil-worship prevalent in Tinnevelly, some persons seem to suppose that by the term ‚devils‘ we mean the gods worshipped by the people; and that we style them ‚devils‘ because their claims are supposed to those of the true God ... It is sought that we use the term in a controversial sense ... But ... in describing the *positive* [sic] portion of the religion of the Shanars as devil-worship, the word used is not only the most appropriate we know, but it exactly corresponds with the term used by the Shanars themselves. ... Consequently, demonolatry, or devil-worship, is the only term by which the religion of the Shanars can be accurately described.“⁵²¹

Offensichtlich lag den Missionaren kaum etwas daran, diese Identifikationen entschiedener auszuschließen, denn offenbar waren diese sogar Teil der Bekehrungsstrategie der Missionare selbst. So zeigt sich in der Wiedergabe eines Dialoges zwischen einem Missionar und einem „devil-worshipper“, wiedergegeben von George Uglow Pope, dass diese Assoziationen auch von ihnen selbst ausgenutzt wurden, indem der christliche Gott als Gegenmacht zu den lokalen „Dämonen“ dargestellt wird. So fragt der Missionar den „devil-worshipper“: „[H]ave you never heard of holy and beneficent beings that protect the sons of men, and deliver them from the power of demons?“⁵²²

Wie die vorangegangene Analyse gezeigt hat, zeigt sich die spezielle Funktion komparativer Religionstheorien wie der Caldwell's in ihrer Verbindung mit der missionarischen Strategie, den evangelikalen Religionsbegriff in das Feld vorhandener religiöser Gemeinschaften bzw. Praktiken einzuschreiben und dieses damit für die christliche Mission verfügbar zu machen. Caldwell's Anliegen, die religiösen Praktiken und Rituale der Shanars/Nadars als ein einheitliches religiöses System zu beschreiben, dessen zentraler Bestandteil eine typologische Beschreibung zweier Rituale ist, ist allerdings auch von übergeordneter Bedeutung für den Vergleich komparativer Religionstheorien und die Genese diskursiver Kategorien zur Beschreibung von Religion im 19. Jahrhundert. An erster Stelle ist hier der spezielle Beitrag der sozialen Theorie in den evangeli-

⁵²¹ Caldwell 1849b: 11.

⁵²² Pope 1850–51: 60.

kalen Konzeptionen von Religion zu nennen: Caldwell konstruiert die Shanars/Nadars als eine einheitliche Gemeinschaft mit einer abgrenzbaren sozialen und rituellen Identität, auf der Basis ihres Status als „low caste community“ in der indischen Gesellschaft. Wie bereits angedeutet, weist die evangelikale Missionstheologie eine grundsätzliche Tendenz dazu auf, die ‚Objekte‘ ihres missionarischen Interesses am absoluten unteren Rand der Gesellschaft zu verorten, was umgekehrt als Legitimation für die Forderung nach sozialer und spiritueller *agency* der Missionare in Stellvertretung für die jeweiligen gesellschaftlichen Gruppen fungierte. Caldwell's Konzept der „Dämonolatrie“ basiert daher auch auf der Verbindung von sozialen und historischen Annahmen zu einer Religionstheorie, in der „primitive“ Religion als ein Phänomen der sozialen Unterschicht konzeptionalisiert ist: „Dämonolatrie“ war somit nicht nur die älteste Religionsform in Indien, sondern zugleich auch paradigmatischer Ausdruck für den sozialen und religiösen Verfall der (indischen) Unterschicht. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Caldwell nicht wirklich konsequent zwischen den Shanars/Nadars und anderen Kastengruppen, denen ein ähnlich niedriger Rang innerhalb der indischen Gesellschaft zugeschrieben wurde, unterschied. Vielmehr ging er sogar soweit, zu behaupten, dass diese ebenfalls unter dem Namen der Shanars/Nadars subsumiert werden könnten:

„As the Shanars are the most numerous classes amongst the heathens in the south-eastern parts of Tinnevelly, and form by far the largest body in connection with the Missions [sic]; and as they have contributed more than any other class to the formation of those peculiarities of character and belief, which pervade the mass of the people in these parts and distinguish them from the inhabitants of the Northern districts of Tinnevelly as well as from those of the Northern Carnatic in general, many of the remarks I have to make will refer chiefly to the Shanars; and sometimes, to avoid circumlocution, I shall include the whole of the lower classes under that predominating name.“⁵²³

Dass er dann wiederum den Begriff „demonolatry“ gelegentlich durch „Shanarism“ ersetzt, verdeutlicht noch einmal mehr die paradigmatische Funktion, die die Shanars/Nadars in Caldwell's Theorie der „Dämonolatrie“ als Religion der Unterschicht („lower class religion“) einnahmen. Auf diese Weise wurden die Shanars nicht nur in den evangelikalen Bekhrungsnarrativ eingepasst, vielmehr wurde durch die paradigmatische Beschreibung der Shanars/Nadars als (Stell-)Vertretern der unteren Klassen, insbesondere denjenigen, die aus dem brahmanischen *varṇa*-System ausgeschlossen waren, eine Fixierung dieser Kaste auf der sozialen Skala der südindischen Gesellschaft vorgenommen, die später durch die Rezeption von Caldwell's Behauptungen im kolonialen Diskurs beständig

⁵²³ Caldwell 1849b: 4.

wiederholt wurde und kanonische Geltung erlangte. Caldwell's vielfach rezipierte Definition der sozialen Position der Shanars/Nadars, die für Caldwell's Gegner später zum Stein des Anstoßes wurde, lautete:

„The caste of Shanars occupies a middle position between the Vellalers and their Pariar slaves. Their hereditary occupation is that of cultivating and climbing the palmyra palm, the juice of which they boil into a coarse sugar. This is one of those occupations which are restricted by Hindu usage to members of a particular caste. ... The majority of the Shanars confine themselves to the hard and weary labour appointed to their race; but a considerable number have become cultivators of the soil, as land-owners, or farmers, or are engaged in trade. They may in general be described as belonging to the highest division of the lower classes, or the lowest of the middle classes: poor, but not paupers; rude and unlettered, but by many degrees removed from a savage state.“⁵²⁴

An zweiter Stelle, aber nicht weniger entscheidend, stehen die Implikationen von Caldwell's Religionstheorie für die Entstehung und Funktionsweise komparativer Religionstheorien im 19. Jahrhundert: Indem Caldwell die „Religion“ der Shanars/Nadars als „Dämonolatrie“ konstruiert, separiert er sie zugleich auch von ihrem religiösen und kulturellen Kontext in Südindien und macht sie zu einer abstrakten Religionsform, die auf globaler Ebene mit anderen „primitiven“ Religionsformen verglichen werden kann, z. B. dem „Fetischismus“ in Westafrika.⁵²⁵ Gleiches gilt für die Shanars/Nadars: Auch diese können nun als eine distinkte Gruppe – mit einer eigenen sozialen und religiösen Identität versehen, die aus der Ritualitypologie abgeleitet wird – der Idee einer globalen Komparation „primitiver“ Völker verfügbar gemacht werden. Caldwell's beständige, unpräzise Vermischung der Begriffe „race“, „class“, „nation“ und „people“ (alle vier Begriffe werden abwechselnd auf die Shanars/Nadars angewandt) kommt ihm dabei entgegen. Obwohl er also betont, dass afrikanischer „Fetischismus“ und südindische „Dämonolatrie“ keinen gemeinsamen Ursprung hätten – das erscheint offensichtlich selbst Caldwell, dem es möglich ist, jedwede Form religiöser Varianz auf irgendeine Weise genealogisch zu erklären, als abwegig – zeichnen sich beide religiösen Systeme für ihn durch eine gemeinsame Morphologie aus:

„The religion of the Shanars though unconnected with Brahmanism is not without a parallel in the tropics. If a connection must be established between it and any other form of religion it may be classed with the superstitions of Western Africa, as a species of fetishism. In fetishism we observe the same transformation of the spirits of the death into demons, the same worship of demons by frantic dances and bloody sacrifices, the same possessions and exorcisms, the same cruelty and fear and gloom, the same ignorance respecting a future state, the same shadowy,

⁵²⁴ Caldwell 1849b: 4.

⁵²⁵ Siehe dazu oben das Zitat auf Seite 25.

indolent, good-spirit half visible in the background, the same absence of a regular priesthood, the same ignorance of asceticism, religious mendicancy and monasticism and of every idea of revelations and incarnations. It may be said with safety that the two systems have a greater resemblance to one another than either of them has to any of the other religions of the heathen world.⁵²⁶

Es ist nicht nur bezeichnend, zu sehen, wie Caldwell hier die Identität bzw. Ähnlichkeit beider Systeme auf der Basis eines morphologischen Vergleiches generiert, der zugleich seine komparatistischen Parameter und deren unweigerliche Ableitung aus der christlichen Religion offenlegt, sondern auch wie hier die Kategorie einer „primitiven Religion“ erzeugt wird, der ein globales Vorkommen konstatiert wird. „Dämonolatrie“ war daher für Caldwell nicht allein eine Religion aus dem spezifisch südindischen Kontext, sondern auch ein translokales, ja sogar globales Phänomen, das zum Beispiel auch in Sri Lanka wiedergefunden werden konnte.⁵²⁷ Diese komparatistische Konstruktion wird dadurch noch verstärkt, dass Caldwell – gemäß der evangelikalen Überzeugung eines engen Zusammenhangs zwischen „Religion“ und „Moral“ – die „Dämonolatrie“ nicht nur als „Religion“, sondern zugleich auch als eine „primitive“ Geisteshaltung bzw. Mentalität sehen konnte, die ebenso wie „Atheismus“ oder „Materialismus“ das absolute Fehlen von Ethik bzw. Moral signifizierte.⁵²⁸

4.3. Dravidische Theorie und „Dämonolatrie“:

Die Weiterentwicklung von Caldwell's komparativer Religionstheorie

Den zuvor beschriebenen Vergleich zwischen „Dämonolatrie“ und afrikanischen „Fetischismus“ hielt Caldwell jedoch nicht lange aufrecht. Im Zuge der Weiterentwicklung seiner Theorien über eine ursprüngliche südindische Religion und Kultur zu einer Theorie der dravidischen Sprachen, gelangte er schon bald zu neuen Vergleichen. Einige Jahre später veröffentlichte er die erste Fassung seiner „Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages“ (1856),⁵²⁹ in der er seine Theorie der „Dämonolatrie“ erweiterte und leicht modifizierte. Hier

⁵²⁶ Caldwell 1849b: 28.

⁵²⁷ So schreibt er etwa, wenn es um den Einfluss der „Dämonolatrie“ auf höhere Formen der Religion, z. B. den brahmanischen Hinduismus und den Buddhismus geht: „... [T]he Buddhists of Burma and Ceylon have added to Buddhism the worship of indigenous demons, though nothing can be supposed more foreign to the genius of Buddhism than such a system.“ (Caldwell 1849b: 27). Zur kolonialen und missionarischen Repräsentation sингalesischer Religion, besonders des Yaktovil-Rituals siehe Scott 1994.

⁵²⁸ Vgl. Caldwell 1849b: 36.

⁵²⁹ Siehe Caldwell 1856.

vergleicht er die Religion der Shanars/Nadars auf der Grundlage einer postulierten sprachlichen und rassischen Verwandtschaft zwischen „Skythen“ und „Draviden“ mit nordasiatischen Religionsformen, besonders dem sibirischen „Schamanismus“. Wie Caldwell erklärt, sei ihm zum Zeitpunkt der Abfassung von „The Tinnevelly Shanars“ die sibirische Religion unbekannt gewesen.⁵³⁰ Caldwell integriert in der „Comparative Grammar“ seine Theorie über die „Dämonolatrie“ in eine allgemeine Theorie der dravidischen Sprache und Rasse, die er in diesem Buch entwickelte. Dabei nimmt die Religionstheorie in der „Comparative Grammar“ eine zentrale Funktion ein, weil sie die Lücke zwischen der linguistischen Analyse der südindischen Sprachen und der fehlenden historischen Belegbarkeit einer gemeinsamen vor-ärischen und vor-brahmanischen dravidischen Kultur in Südinidien schließt.

Auch in der „Comparative Grammar“ wird noch einmal exemplarisch deutlich, wie eng komparative Religionstheorien während des 19. Jahrhunderts ethnographische Beschreibungen, linguistische Analysen und historisch-genealogische Theorien miteinander verschmolzen. Ähnliche religiöse Traditionen und Gebräuche, behauptete Caldwell, würden Licht auf den Ursprung bzw. die Beziehungen von „Rassen“ untereinander werfen: Ähnlichkeiten sprächen für Beziehungen zueinander, sofern auch linguistische Gemeinsamkeiten nachweisbar wären. Caldwell fokussierte seine Argumentation daher auf die „religious ideas and practices“, um die Beziehungen der „Draviden“ untereinander und mit anderen Völkern Asiens zu beleuchten.⁵³¹ Gleichzeitig setzte er voraus, dass sich die indo-ärischen und skythischen bzw. dravidischen Religionen grundsätzlich voneinander unterscheiden würden. Damit ging Caldwell allerdings eine *petitio principii* ein, auf der die gesamte nachfolgende Argumentation aufbaute. Als Merkmale bzw. Gemeinsamkeiten der indo-ärischen Völkerfamilie und ihrer Religion bezeichnete er die Metempsychosis (d. h. Seelenwanderung, Reinkarnation), die gemeinsame Verehrung von natürlichen Elementen in personifizierter Form oder von „Helden“ sowie die Existenz einer exklusiven, erblichen Priesterschaft, die Tradition und Religion kontrolliert. Die skythische Völkerfamilie, von der Caldwell annimmt, dass sie einen gemeinsamen Ursprung mit den Draviden hat, charakterisiert sich nach Caldwell hauptsächlich durch die Religion der Dämonolatrie, wobei Caldwell auf die in den „Tinnevelly Shanars“ (1849)

⁵³⁰ Vgl. Caldwell 1856: 521, wo es heißt: „The account of the Dravidian superstitions is taken from my paper on ‚the Tinnevelly Shanars,‘ a paper which was written before I was aware of the identity of the demonolatry of Siberia with that of Tinnevelly.“

⁵³¹ Vgl. Caldwell 1856: 518 ff. Den linguistischen Teil dieser Theorie behandelte Caldwell in der „Comparative Grammar“ ausführlich im Hauptteil, dennoch wird erst aus den Appendices I–IV ersichtlich, dass Caldwell's Grammatik weitaus mehr eine kulturelle Theorie als eine linguistische Analyse war.

entwickelten Beschreibungsmerkmale, z. B. die Ritualitypologie, zurückgreift, um diese Religionsform als das grundsätzliche Gegenteil der indoirischen Religion zu beschreiben. Auf den folgenden Seiten vergleicht Caldwell eingehender den sibirischen „Schamanismus“⁵³² als den Prototypen der skythischen Religion, und die südindische „Dämonolatrie“ der Draviden:

„(1.) The Shamanites are destitute of a regular priesthood. Ordinarily the father of the family is the priest and magician; but the office may be undertaken by anyone who pleases, and at any time laid aside. Precisely similar is the practice existing amongst the Shānārs and other rude tribes of Southern India. Ordinarily it is the head of the family, or the head-man of the hamlet or community, who performs the priestly office; but any worshipper, male or female, who feels so disposed, may volunteer to officiate, and becomes for the time being the representative and interpreter of the dæmon.

(2.) The Shamanites acknowledge the existence of a supreme God; but they do not offer him any worship. The same acknowledgment of God's existence and the same neglect of his worship characterize the religion of the Drāvidian demonolaters.

(3.) Neither amongst the Shamanites nor amongst the primitive, un-brahmanized demonolaters of India is there any trace of belief in the metempsychosis.

(4.) The objects of Shamanite worship are not gods or heroes, but demons, which are supposed to be cruel, revengeful, and capricious, and are worshipped by bloody sacrifices and wild dances. The officiating magician or priest excites himself to frenzy, and then pretends, or supposes himself, to be possessed by the demon to which worship is being offered; and after the rites are over he communicates, to those who consult him, the information he has received.

The demonolatry practised in India by the more primitive Drāvidian tribes is not only similar to this, but the same. Every word used in the foregoing description of the Shamanite worship would apply equally well to the Drāvidian demonolatry; and in depicting the ceremonies of the one race we depict those of the other also.“⁵³³

Auf den folgenden Seiten (521 ff.) geht Caldwell auf jeden Punkt näher ein, wobei er sich zahlreicher Textausschnitte aus den „Tinnevelly Shānārs“ (1849) bedient, um zu einer Beschreibung und einem Vergleich dämonolatrischer Religion zu gelangen. Ein nicht unwesentlicher Aspekt, der Caldwell zu der gewagten und religionsgeschichtlich wohl kaum haltbaren Annahme einer Verwandtschaft zwischen „Schamanismus“ und „Dämonolatrie“ verholfen haben dürfte, ist die Alliteration zwischen „Shaman“ und „Shānār“. Doch Caldwell war keine historische Hypothese zu gewagt, um sein Argument zu belegen. So lässt sich auch für diese Al-

⁵³² Das Vergleichsmaterial zum sibirischen „Schamanismus“ entnahm Caldwell James Cowles Prichards Studie über die Geschichte der menschlichen Rassen (vgl. Prichard 1843, Bd. 3).

⁵³³ Caldwell 1856: 520.

literation eine linguistische Erklärung bei ihm finden, wobei linguistische und historische Verwandtschaft implizit gleichgesetzt werden:

„This word *Shamanism* is formed from *Shaman*, the name of the magician-priest of the North-Asian demonolaters. ‚Shaman,‘ though a name appropriated by demonolaters, is of Buddhist origin, and was adopted from the Mongolians. It is identical with ‚Samaṇa,‘ the Tamil name for a Buddhist, and is derived from the Sanscrit word ‚Srâmanâ.‘ The use of the word *Shaman* in Siberia, must be of comparatively modern origin; but the system of religion into which it has been adopted and incorporated is one of the oldest superstitions in the world.“⁵³⁴

Wie bereits erwähnt,⁵³⁵ besteht eine der interessantesten Modifikationen von Caldwell's Theorie der Dämonolatrie darin, dass Caldwell südindische Gottheiten wie Murugan und Aiyana, die er aufgrund von deren Beziehen zum brahmanischen Hinduismus 1849 noch aus dem System der „Dämonolatrie“ ausgeschlossen hatte, später wieder in die Theorie der „Dämonolatrie“ integrierte. Im Jahre 1886 erschien der Artikel „On Demonolatry in Southern India“,⁵³⁶ in dem Caldwell seine Theorie der „Dämonolatrie“ an einigen Stellen revidierte, veranlasst durch die heftigen Proteste der Shanars/Nadars. Diese hatten nicht nur gegen Caldwell's Charakterisierung als „low caste“ protestiert, sondern auch gegen die Beschreibung einer nicht-hinduistischen Religion, die außerhalb des brahmanischen Hinduismus stand.⁵³⁷ Die scharfe Kritik veranlasste Caldwell dazu, diese Auffassung 1886 wieder zurückzunehmen. Er versuchte seine Theorie der Dämonolatrie in enger Anlehnung an Monier Monier-Williams (1819–1899), dessen Buch „Religious Thought and Life in India“ (1883)⁵³⁸ Ende des 19. Jahrhunderts zu einem beliebten Standardwerk der orientalistischen Indologie in Missionarskreisen avancierte, wieder in eine übergreifende Hinduismus-Konzeption einzufügen, wodurch der von ihm postulierte Gegensatz zwischen brahmanischem Hinduismus und nicht-brahmanischer Religion sichtbar abgeschwächt wurde. Caldwell schrieb:

⁵³⁴ Caldwell 1856: 519, Anm. 511 (kursiv im Original).

⁵³⁵ Siehe oben, Kap. II.4.2. (S. 167).

⁵³⁶ Vgl. Caldwell 1886.

⁵³⁷ Siehe dazu oben, Kap. II.4.2. und zu den Auseinandersetzungen zwischen Caldwell und den Shanars/Nadars unten, Kap. III.2.

⁵³⁸ Vgl. Monier-Williams 1883b. Es erschien allerdings nur der erste Band des Werkes mit dem Titel „Vedism, Brahmanism, and Hinduism“. Monier-Williams, Boden Professor für Sanskrit in Oxford, ordnete „demon-worship and spirit-worship“ in einem eigenen Kapitel dem Hinduismus als Unterform zu (Kap. 9: 230 ff.). Monier-Williams war bis 1887 einer der Hauptvertreter der „fulfillment theology“, die davon ausging, dass „niedere“ Religionen wie der Hinduismus in „höheren“ Religionen wie dem Christentum zur Erfüllung bzw. Vollendung kämen; eine Sichtweise die auch in der Missionsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts oft rezipiert wurde. Zu Monier-Williams' Verhältnis zur Missionsbewegung vgl. Oddie 2006: 247 ff.

„It is not Tinnevelly only, nor Southern India only, that demons, devils, or evil spirits are regarded with superstitious fear. All over India, there are traces of that belief in devils and dread of the evils they inflict, which some districts developed into systematic devil-worship. ... In fact, a belief in every kind of demoniacal influence has always been, from the earliest times, an essential ingredient in Hindu religious thought.“⁵³⁹

In Caldwells Rezeption von Monier-Williams Darstellung des Hinduismus schließt sich der Kreis aus orientalistischer Wissenschaft und missionarischer Religionstheorie: Monier-Williams Beschreibung des „demon-worship“, speziell die Ausführungen über Südindien, basierte nicht nur auf dessen eigenen Studien, sondern auch auf Caldwells Theorie einer „Dämonolatrie“ als der Religion der Draviden.⁵⁴⁰

Eine andere Rezeption erfuhr Caldwells Theorie einer dravidischen Kultur und Religion Ende des 19. Jahrhunderts durch die aufkommende dravidische Bewegung, die – dezidiert gegen den brahmanischen Hinduismus gerichtet – eine eigenständige dravidische Identität für die tamiliische Bevölkerung in Südindien propagierte. Allerdings wurde die Theorie einer systematischen südindischen Religion unter der Bezeichnung „devil-worship“ nicht von der dravidischen Bewegung übernommen, die stattdessen eine Form des nicht-brahmanischen Sivaismus als die ursprüngliche dravidische Religion postulierte.⁵⁴¹

⁵³⁹ Caldwell 1886: 91–92. Der Satz ist ein fast wörtliches Zitat von Monier-Williams, vgl. Monier-Williams 1883b: 230–231.

⁵⁴⁰ Vgl. Monier-Williams 1883b: 244–245.

⁵⁴¹ Zur Rezeption Caldwells durch die dravidische Bewegung vgl. Vaitheespara 1998 und Srinivasan 2006. Zur dravidischen Bewegung allgemein vgl. Hardgrave 1979a und Ir-schick 1969.

III.

Die Rezeption missionarisch-orientalistischer Religionstheorien im kolonialen Diskurs

1. Die Rezeption in der Missionsbewegung

Caldwells Rekonstruktion der „Dämonolatrie“ entsprach dem Interesse an einer „wissenschaftlichen“ Beschreibung fremder Kulturen, wie es sich im Laufe des 19. Jahrhunderts überall in den Kolonial- und Missionsgebieten entwickelte. In Missionskreisen, sowohl in Indien, als auch in Großbritannien, wurde Caldwells Buch „The Tinnevelly Shanars“ als ein gelungenes Beispiel der Synthese von missionarischer Selbstdarstellung und ethnographischer Beschreibung gefeiert. Die Analyse einiger Rezensionen in Missionszeitschriften zeigt aber auch deutlich, dass sich die Darstellung der Missionsarbeit in der Missionsliteratur immer stärker einem ethnographischen Interesse zuneigte. So bemerkte z. B. der *Christian Remembrancer* (1851), dass Caldwells Buch den „vigorous and substantial character“ der anglikanischen Missionare zeige, darüber hinaus aber auch als ein Beitrag zur „Ethnologie“ zu verstehen sei.⁵⁴²

Die Rezeption von Caldwells Buch ist daher ein gutes Beispiel dafür, wie solche kolonialen bzw. missionarischen Repräsentationen als religionswissenschaftliche Theorien bereitwillig in kolonialen und missionarischen Kreisen aufgenommen wurden und wie weit sie sich infolge der fast unüberschaubaren Menge an christlichen Zeitschriften und Missionsblättern im 19. Jahrhundert verbreiteten. So charakterisierte der *Christian Observier* (1867) Caldwells Buch als „painfully circumstantial account of the devil-dancing, which is an essential feature of demon-worship“.⁵⁴³ Caldwells Theorie der Dämonolatrie und sein Modell einer Ritualtypologie kamen so auch auf einer übergeordneten Ebene des Diskurses zu einer großen Breitenwirkung. Die Annahme, dass „Tänze“ und „blutige Opfer“ die zentralen rituellen Bestandteile der Dämonolatrie bildeten, wurde dabei fast durchgehend von anderen Autoren übernommen.⁵⁴⁴

⁵⁴² [Anonymus] 1851: 255.

⁵⁴³ [Anonymus] 1867: 391.

⁵⁴⁴ Zu verweisen ist hier insbesondere auf Pettitt 1851: 476 ff. Percival 1854: 303–311 und Mullens 1854: 96 ff. Sowohl Percival als auch Mullens übernehmen in ihrer Darstellung explizit Caldwells These von der Dämonolatrie als der Hauptreligion der Shanars, insbesondere Caldwells Typologie der Rituale: “The service presented to the demons is of two kinds, DEVIL-DANCING and DEVIL-SACRIFICE [sic].” (Mullens 1854: 98).

Das *Madras Quarterly Missionary Journal* (1850) hob hervor, dass Caldwell – im Unterschied zu der breiten Masse der Missionsberichte, die häufig nichts weiter seien als eine gedankenlose Aufzählung von Fakten, oder unzusammenhängende Auszüge aus Missionarstagebüchern – seinen Lesern etwas wirklich Interessantes zu lesen („*something to read*“) gäbe:

“In such a sketch the real work of the Missionary is made manifest; the many strange phases of human error which he has to oppose and dissipate are illustrated, we are enabled to enter into the arena of conflict and see unbelief set face to face with ‚the truth as it is in Jesus,‘ and to anticipate its [sic] shameful retreat.”⁵⁴⁵

Die positive Rezeption von „*The Tinnevelly Shanars*“ zeigt, dass es in missionarischen Kreisen in Indien ein wachsenden Bedarf an ethnographischen Studien über die unterschiedlichen Zielgruppen der Mission gab, mit deren Hilfe man hoffte, die Defizite der herkömmlichen evangelikalen Missionstheologie überwinden zu können. Wie bereits in Kapitel I gezeigt wurde, zeichnete sich diese Theologie dadurch aus, dass sie – auf der Grundlage einer weitgehenden Identifizierung von Hamartiologie und Anthropologie – relativ undifferenzierte Konzepte von „Menschsein“ und „Kultur“ entwickelt hatte, die sich in der Missionspraxis als zu stereotyp und allgemein erwiesen. Dieses Ungenügen an der gängigen evangelikalen Anthropologie ist selbst bei Caldwell deutlich erkennbar: Wie er betont, sei sein Buch nicht einfach als Beitrag zu einer allgemeinen theologischen Anthropologie zu verstehen. Wie es weiter heißt, diene seine Beschreibung der Shanars und der südindischen *low castes* nicht einfach dazu, die allgemeinen anthropologischen Charakteristika des noch nicht bekehrten Teiles der Menschheit, d. h. der „unregenerate men“, im theologischen Sinne zu konstatieren. Zwar seien die Shanars wie alle „Heiden“ primär als „children of wrath“, d. h. Sünder, die unter Gottes Fluch stünden, zu verstehen, vielmehr sei es aber sein Anliegen, die „social condition“, „mental characteristics“, „religious and moral condition“ einer spezifischen „Klasse“ der Gesellschaft genauer zu betrachten. Nur die spezifische Kenntnis einer indischen Kaste sei die Voraussetzung für eine erfolgreiche Mission derselben.⁵⁴⁶ Es zeigt sich also im Falle Caldwells, dass missionarische Ethnographie und komparative Religionstheorie sich aus ein und demselben Interesse an einer spezifizierten „Missions-Anthropologie“ speisten. So erscheint es folgerichtig, dass der Rezensent des *Madras Quarterly Missionary Journal* weitere ausführliche Beschreibungen anderer Kasten im Stile von Caldwells Buch forderete:

⁵⁴⁵ [Anonymus] 1850: 124.

⁵⁴⁶ Vgl. Caldwell 1849b: 3–6.

„We often lamented the want of accurate and full accounts of the inhabitants of particular districts of the Presidency; or of the members of particular castes. Their domestic habits, their opinions and proverbs, their traditions, their religious principles and practices, their solemn assemblies, their social and festival usages, their moral condition; – these might be subjects, generally, of much profitable meditation and discussion, if persons capable of bringing them fully into public notice would undertake to do so. The Gypsies of Southern India, the Pariars and Pullers, the Maravers (,hereditary thieves,') the Weavers, the Farmers, the Mahomedans, and so forth, might, as we think, be made the theme of ,a sketch.' ... Many [Missionaries] could as clearly, we hope, and briefly, and yet as fully, place before us the particular religious tenets of other tribes or castes; their notions, if any, respecting the Divine ONE [sic]; their conceptions of death and its effects; the particular objects of their religious worship; their sacred rites, ceremonies, and festivals ..., their present *moral* [sic] condition; their notions of personal responsibility; their attention on religious or other grounds, to moral duties, the results of their faith, as seen or traceable, in their lives in particular instances; their ideas of future rewards and punishments, ... their praiseworthy works or principles, ... their peculiar customs, prejudices, and superstitious observances; or those which they hold in common with other people; their *social state* generally; their *physical condition*; their *intellectual* and *bodily* energies, and occupations; the *nature of the district* which they inhabit, and its effects upon them.“⁵⁴⁷

Während in den folgenden Jahrzehnten Caldwells Buch einen geradezu kanonischen Rang als autoritative Beschreibung einer südindische Kaste zugesprochen bekam und damit fester Bestandteil des kolonialen „Wissens“ über die Shanars/Nadars wurde,⁵⁴⁸ blieben die Reaktionen auf die stereotype Repräsentation von Tirunelveli und den Shanars/Nadars nicht lange aus. Christliche wie nicht-christliche Shanars/Nadars reagierten mit scharfer Ablehnung auf die Zuschreibung eines niedrigen sozialen und rituellen Status innerhalb der südindischen Gesellschaft. Der Kampf um die Repräsentation der Shanars/Nadars, der sich im Gefolge von Caldwells Buch entwickelte, wird im nächsten Kapitel dargestellt und ist ein gutes Beispiel dafür, welche Folgewirkungen solche Fixierungen indischer Gesellschaft im kolonialen Diskurs hervorrufen konnten. Darüber hinaus belegt diese Debatte eindrücklich, wie die Dynamik von Repräsentation und Gegenrepräsentation die Dominanz kultureller und religiöser Paradigmata westlich-europäischer Herkunft im Kontext des Kolonialis-

⁵⁴⁷ [Anonymous] 1850: 123–125 (kursiv im Original).

⁵⁴⁸ Ein typisches Beispiel der Rezeption von Caldwells Buch im Rahmen der kolonialen Ethnographie, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte, ist Edgar Thurstons „Castes and Tribes of Southern India“ (Thurston und Rangachari 1909). In dem Kapitel über die Shanars/Nadars (Bd. 6: 363 ff.) zitiert Thurston auch Caldwell und berichtet ausführlich über die Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars (siehe dazu das folgende Kapitel III.2.), v. a. über den Kampf um den Zutritt zu den brahmanischen Tempeln („temple entry movement“) Ende des 19. Jahrhunderts (vgl. dazu Sobhanan 1985 und Hardgrave 1969).

mus sichtbar machte und welche neuen Möglichkeiten gesellschaftlicher Positionierungen sich aus dieser Dynamik ergaben. Diese neuen Positionen bedienten sich zwar ganz explizit kolonialer Kategorien wie „Kaste“, entzogen sich aber auch der Kontrolle durch die Kolonialherrschaft bzw. die christlich-koloniale Mission.

2. Caldwell und die Shanars/Nadars: Der Kampf um die soziale Stellung einer Kaste in der kolonialen Gesellschaft Südinidiens

Wie bereits in Kapitel II.1. ausführlich dargestellt,⁵⁴⁹ kam der grundsätzliche Widerstand gegen die christliche Mission in Südinidiens vor allem aus den Reihen der höheren Kasten in Tirunelveli, die die komplexe soziale und rituelle Hierarchie der Gesellschaft in Tirunelveli durch die Konversionen zum Christentum bedroht sahen. Die direkte Kritik an Caldwell und seinem Buch kam jedoch nicht von den oberen Kasten, sondern von den Shanars/Nadars selbst. Diese Kritik bezog sich vor allem auf Caldwell's Charakterisierung der Shanars/Nadars als einer Kaste mit niedrigem sozialen Status, die als „unrein“ angesehen wurde und daher als außerhalb des brahmanisch-hinduistischen *varṇa*-Systems stehend betrachtet wurde.⁵⁵⁰ Gleichzeitig bezog sich diese Kritik auch auf die Konstruktion einer „Dämonolatrie“ als der ursprünglichen Religion der Shanars/Nadars, der kein historischer und morphologischer Bezug zu den brahmanisch geprägten Formen des Hinduismus zugesprochen wurde.

Ähnlich wie in Caldwell's Buch waren die wichtigsten Gegenargumente von Seiten der Shanars/Nadars ebenfalls historisch-genealogische und philologische Beobachtungen, oder mündeten, wie weiter unten im Falle von Sattampillai zu zeigen sein wird, in eine religiöse Gegenrepräsentation, die vor allem auf einer Neudeinition der Ritualpraxis basierte. Im Gegensatz zu der Darstellung in kolonialen und missionarischen Ethnographien wie jener Caldwell's, beanspruchten die Shanars/Nadars einen anderen Status ihrer Kaste in der südinidischen Gesellschaftsordnung: Sie behaupteten, innerhalb der brahmanischen Ständeordnung (*varṇa*) zu stehen und den Stand der Kshatriya (Skt. *kṣatriya*, Tam. *kṣattiriyar*) einzunehmen. Dieser Anspruch wurde mit der Behauptung untermauert, dass die Shanars die Nachfahren der südinidischen Pandyan-Dynastie seien, die jedoch ihren althergebrachten adeligen Status verloren hätten und nun Unterdrückte seien. Diese Argumentation wurde vor allem von Samuel Sargunar (1850–1919) und S. Winfred, die beide zu den christlichen Na-

⁵⁴⁹ Siehe oben, Kap. II.1.

⁵⁵⁰ Siehe oben, Kap. II.4.2.

dar/Shanars gehörten, gebraucht.⁵⁵¹ Wie Hardgrave bemerkt, wurde das Schreiben von sogenannten „caste histories“, die die historische Abstammung der Shanars von der Dynastie der Pandyan-Könige belegen sollten, zu einem der Hauptanliegen der Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auf diese Weise entstanden mehr als vierzig verschiedene Bücher, Traktate und Artikel zwischen 1857 und 1927, die dem Kampf der Nadars/Shanars um die Anerkennung als Kshatriya Ausdruck verleihen sollten.⁵⁵² Die Reklamation eines Kshatriya-Status wurde weiterhin durch eine etymologische Reinterpretation der Kastenbezeichnung „Shanar“ untermauert. Die Bezeichnung „Shanar“/„canar“ (Tam. cāñār) hatte in den Augen der Shanars/Nadars im 19. Jahrhundert eine pejorative Bedeutung, weil sie die Mitglieder dieser *jāti*, die ihren Haupterwerb überwiegend in der Erzeugung und Verarbeitung von Produkten der Palmyra-Palme hatten, mit der Herstellung von Palmwein assoziierte. Einer weit verbreiteten Auffassung im 19. Jahrhundert zufolge war das Wort *cāñār* eine Ableitung des tamischen Begriffes für vergorenen Palmsaft, „caru“ (Tam. cāru), der besonders in Travancore gewonnen wurde. Die Verbindung mit der Herstellung von Alkohol war wohl einer der Hauptgründe dafür, dass die Shanars/Nadars im 19. Jahrhunderts aus dem sozialen und religiösen System des brahmanischen Hinduismus in Süddindien ausgeschlossen waren und z. B. brahmanische Tempel nicht betreten durften. Die Anhänger der neuen Bewegung unter den Shanars/Nadars interpretierten dagegen eine sprachliche Variante ihrer Kastenbezeichnung, „canrar“ (Tam. cāñrār), als eine Ableitung von dem tamischen Wort „canror“ (Tam. cāñrōr, d. h. „vornehm“, „gebildet“), das in der klassischen tamilischen Sangam-Literatur häufig vorkam. Diese etymologische Beweisführung versuchte Samuel Sargunar in seiner Schrift „Dravida Kshatriyas“ (1880) darzulegen.⁵⁵³ Seine Argumente waren eng verknüpft mit einer Kritik von Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849). Sargunar griff dabei präzise die mangelhafte Kenntnis bzw. Interpretation der sozialen und religiösen Verhältnisse der Shanars/Nadars bei Caldwell auf und bemerkte polemisch über Caldwell's Vorgehensweise:

„The whole of this discussion by the Bishop, so far as it relates to the Dravidians, is nothing but a mass of unadulterated falsehood, which appears to have originated with the Bishop's unsound and superficial knowledge of Tamil, combined with the imagination of his illogical mind, which too readily took it for granted that what it found to exist now had existed always, just as it believed, ... [and]

⁵⁵¹ Vgl. Surguner 1883: 17 ff. und Winfred 1874: ix ff.

⁵⁵² Vgl. dazu Hardgrave 1969: 78 ff. und Appendix III.

⁵⁵³ Vgl. dazu die Wiedergabe bei Hardgrave 1979b: 174. Das Original war mir nicht zugänglich.

that what was true of a few Shanars at or about Edeyengudi must be true of each of the Shanars all over the Tinnevelly district. The Bishop's illusion may be easily dispelled. ... It is none the less true, however, that he has been a greater writer than thinker, and that his forte is to compare a dozen Grammars and Dictionaries of as many languages and boil down bundles of papers, be they Government records, Missionaries' letters, or copies of inscriptions, into the forms of narratives.“⁵⁵⁴

Sargunar, der erkennbar überhaupt nichts hielt von der Idee eines separaten dravidischen Ursprungs der Bewohner Südindiens, kritisierte auch die „Dämonolatrie“-Theorie. Dabei wies er besonders darauf hin, dass der Glaube an Dämonen überall in Indien vorkomme und daher ebenso wenig gemeinsame Ursprünge aller Draviden beweise wie eine Besonderheit unter den Shanars darstelle. Ähnliche enthusiastische Rituale, wie sie der Dämonen-Glaube kenne (d. h. der rituelle Besessenheitstanz), kämen überall auf der Welt vor, wobei gerade er gerade das evangelikale Christentum der Missionare mit in seine Argumentation mit einschloss:

„In fact, religious enthusiasm has always been capable of evolving any mode of worship out of any religion, and there can be no doubt that, the so-called devil-dancing is one of the many phases of the idolatry of Hinduism, when we remember that Salvationism claims to be recognised as a part of Protestant Christianity at the close of the 19th century, and that men and women among the Jews had got into the habit of dancing on occasions of feasts and festivals about 3,000 years ago.“⁵⁵⁵

Die Kritik an Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ dauerte bis in die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts an und mündete schließlich in eine Flut von Petitionen an koloniale und kirchliche Behörden, in denen Shanars/Nadars die Zensur von Caldwell's Buch forderten. Die im Archiv der SPG in Oxford erhaltenen Petitionen⁵⁵⁶ geben Aufschluss darüber, wie stark die Auseinandersetzungen in die Missionsgemeinden der SPG und CMS hineinwirkten, die über das Verhältnis zu den westlichen Missionaren und die Akzeptanz der neuen Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars tief zerstritten waren. Ein weiterer wesentlicher Faktor in dem Konflikt, der z. T. auch gewaltsame Formen annahm, war die persönlichen Feindschaft zwischen dem SPG-Missionar Arthur Margösches (1852–1908), der die neue Bewegung unterstützte, und Caldwell und Sharrock auf der anderen Seite.⁵⁵⁷

Die meisten Petitionen wurden in den Jahren zwischen 1882 und 1884 verfasst. Neben jenen, die vor allem die despektierliche Darstellung der

⁵⁵⁴ Surguner 1883: 5–6. (Einfügung: U. S.).

⁵⁵⁵ Surguner 1883: 23.

⁵⁵⁶ Erhalten sind insgesamt 14 Briefe und Petitionen (siehe USPG CLR 52 und D 51b).

⁵⁵⁷ Vgl. dazu ausführlicher Kumaradoss 2007: 254 ff.

Shanars/Nadars in Caldwell's Buch kritisierten und eine Zensur von Caldwell's Publikationen forderten, gab es auch jene, die Caldwell unterstützten und die Gegenseite beschuldigten, die Zerstrittenheit der Gemeinden über das Verhältnis zu den Missionaren geschickt auszunutzen.⁵⁵⁸ Der bei weitem interessantere Aspekt dieser Petitionen ist aber der Einblick, den sie in die Frage ermöglichen, wie die Verbreitung und Wirkung kolonialer bzw. missionarischer Repräsentationen der Shanars/Nadars von diesen selbst wahrgenommen und bekämpft wurde. Die Shanars/Nadars waren sich, wie die Petitionen erkennen lassen, der breiten Rezeption von Caldwell's Buch und der kursierenden Stereotypen, besonders in der Missionsliteratur, sehr genau bewusst. So beklagte Gnanamutthu Nadar, einer der stärksten Kritiker von Caldwell, dass die Verbreitung von Caldwell's Buch dazu beigetragen habe, dass die „enlightened world“ nun ein schlechtes Bild von den Shanars/Nadars in Tirunelveli habe. Die Verbreitung von Caldwell's Thesen über die „Dämonolatrie“ und die Shanars als der „aboriginal race of South India“ durch verschiedene „Kopisten“ habe dies noch befördert:

.... [E]very writer having read Bishop Caldwell's work writes as if he were quite sure of the non-aryan and aboriginal origin of the Shanars, and their degraded condition. ... [E]very writer ventures to call the Shanars an aboriginal race which is far from being the fact.⁵⁵⁹

Weiterhin wurde hervorgehoben, dass die Repräsentation einer bestimmten Kaste durch Caldwell die Betonung von Kastenidentitäten innerhalb der Kirche umso mehr befördern würde. Die europäischen Missionare wie Caldwell wären daher trotz ihrer kastenfeindlichen Politik in der Missionspraxis⁵⁶⁰ indirekt zu Förderern der Kastenidentitäten und sogar zum Hindernis für die Verbreitung des Christentums in Südinidien geworden:

„Some Missionaries have done this not only in their own congregations, but have also spread evil abroad by writing books indiscreetly about caste and showing the social position as they think of each in the native community. It has caused Christians to entirely forget their duty towards the Church and to be wholly occupied with their caste and taking pride in it. The Shandore who were from the beginning taught to keep no caste and who, if they had been undisturbed, would have become the best Christians in Tinnevelly, are quite, [sic] mislead by Bishop Caldwell's book in which he describes them as a non-Aryan low caste. It has not only brought discredit to himself, but has also prevented nearly 6/7ths of the Shandore from embracing Christianity. If these people, many of whom are rich, had not been only displeased by Bishop Caldwell, a great part of them at least

⁵⁵⁸ „Petition of Native Christians of Tinnevelly“, 25. Juli 1883, CLR 52.

⁵⁵⁹ „Petition from Certain Shanar Christians of Tinnevelly“, (Y. Gnanamutthoo Nadar), 19. Mai 1883, CLR 52.

⁵⁶⁰ Siehe dazu oben, Kap. II.2.1.

would have become Christians and would have not only undertaken the support of the Tinnevelly Church in their own hands but would have volunteered to heighten the help of the society for other Missions also. But after all these evils crept into the Church only caste and its consequent bad results are to be observed. No distinction could be made between the majority of the Christians and the Hindus except that the former do not worship idols. The Christians of one caste behave towards those of another much in the same way as they would do if they were heathens and not unfrequently [sic] quarrels arise between them to the great disgust of the Christian Church, when they unconsciously say or do anything affecting each other's caste. In this respect, we do not blame all Missionaries. But as it was Bishop Caldwell, who was the chief source for this caste evil and who, besides doing what harm he could to the Church, personally misled other new Missionaries also by his long service in Tinnevelly to commit the same error, we suggest for our spiritual good as well as that of others, that he should be asked to make amends for what he has done for what he has done and to try in future only to enforce wholesome discipline in the Church.“⁵⁶¹

Der Vorwurf einer Verstärkung der Kastenidentitäten durch die Missionare ist umso interessanter, wenn man bedenkt, wie stark die Agitation der anglikanischen Missionare eigentlich auf die Bekämpfung von Kastendistinktionen ausgerichtet war. Hier zeigt sich erneut, welche ambivalente Wirkung der koloniale Begriff „Kaste“ im 19. Jahrhundert entfaltete, auch in der christlich-kolonialen Mission.⁵⁶² Der Widerstand von Seiten der Shanars/Nadars zwang Caldwell schließlich dazu, sein Buch um 1885 aus dem Verkehr zu ziehen und eine weitere Verbreitung zu unterbinden. Der Konflikt zwischen Caldwell und den Shanars/Nadars verdeutlicht darüber hinaus auch, dass es den Angehörigen der kolonialen und missionarischen Oberschicht in Indien nicht immer gelang, die Wirkung ihrer Repräsentationen indischer Gesellschaft und Religion im kolonialen Diskurs zu kontrollieren.

Die Forderung der Shanars/Nadars, als Kshatriya anerkannt zu werden, war jedoch weitaus mehr als nur ein Kampf um die Repräsentation dieser Bevölkerungsgruppe im kolonialen und missionarischen Schrifttum. Wie das im folgenden Kapitel dargestellte Beispiel der „Hindu Christian Church“ zeigt, ging es dabei primär um das, was Eliza Kent als Streben der Shanars/Nadars nach „respectability“ innerhalb der indischen Gesellschaft beschrieben hat.⁵⁶³ Für die Shanars/Nadars war damit zuvorderst eine Angleichung ihrer eigenen sozialen Normen und rituellen Gebräuche an die Standards des brahmanischen Hinduismus verbunden.

⁵⁶¹ Petition der „Tinnevelly Christians“, 5. Mai 1883, CLR 52.

⁵⁶² Zur ambivalenten Funktion des kolonialen Kastenbegriffes siehe das Zitat von Dirks S. 121.

⁵⁶³ Vgl. Kent 2004: 77.

*3. A. N. Sattampillai und die „Hindu Christian Church“:
Die Brahmanisierung der christlichen Ritualpraxis*

Der stärkste Widerstand erwuchs Caldwell aus den Reihen der christlichen Konvertiten unter den Shanars/Nadars. Diese opponierten nicht nur gegen die paternalistische Grundhaltung der anglikanischen Missionare in Tirunelveli, sondern auch gegen die Dominanz gängiger missionarischer Narrative über Tirunelveli und die Shanars/Nadars. Nach Hardgrave war der indische Katechist und Kirchengründer Arumai Nayakar Sattampillai (1824–1919) der erste, der offen den Paternalismus europäischer Missionare in Tirunelveli gegenüber ihren indischen Konvertiten kritisierte. Er verband die Organisation des Widerstandes gegen die christlichen Missionare explizit mit einer Reinterpretation des Christentums im Kontext einer brahmanisierten Kastenidentität der Shanars/Nadars.⁵⁶⁴ Sattampillai war durch die SPG zum Katechisten ausgebildet worden und hatte zunächst in dieser Funktion in Nazareth (Tirunelveli) gearbeitet, einem christlichen Dorf, dessen Gemeinde fast ausschließlich aus Shanars/Nadars bestand. Um 1850 geriet er jedoch in Konflikt mit dem dort ansässigen Missionar August Friedrich Caemmerer (1804–1891), indem es unter anderem um die in der Mission weithin übliche Praxis ging, dass westliche Missionare die zukünftigen Ehefrauen ihrer Gemeindemitglieder aussuchten und bestimmten. Diese Praxis war ein zentrales Element der Gemeindeorganisation und internen Disziplinierung der Konvertiten auf den südindischen Missionsstationen, dessen sichtbarster Ausdruck vor allem die öffentlich in der Kirche durchgeführte Trauung war.⁵⁶⁵ Diese Praxis

⁵⁶⁴ Vgl. Hardgrave 1969: 71 ff., 275 ff. Zur „Hindu Christian Church“ siehe auch Kent 2004: 68 ff. und 190 ff., Kumaradoss 1996, Sugirtharajah 1998, Thangaraj 1999 sowie Thangaraj 1971. Die Kirche wurde später in „Indian Church of the Only Saviour“ umbenannt (vgl. Kent 2004: 273).

⁵⁶⁵ Vgl. dazu Margöschis' Kommentar: „In the olden days it was not uncommon for the missionary, to a considerable extent, to arrange the domestic affairs of his flock. The Christians were in *statu pupillari*, and required many matters to be done for them. In this way, the missionary of Nazareth arranged a marriage for Satāmpillai, who being far and away the most educated and intelligent man in the whole mission, had ideas of his own, and some other lady than the one selected by the missionary was in his eye. He refused to marry the girl chosen by the missionary, who thereupon, dismissed him from service. More than seven years passed, and against the advice and entreaty of all the other European missionaries in the District, the Missionary of Nazareth remained obstinate, and would not re-employ Satāmpillai or do justice to him by any compromise suggested. The man was thus driven out of the church and embittered against everything European.“ (Margöschis 1893: 539–540.). Arthur Margöschis (1852–1908) war einer der Nachfolger von Caemmerer in Nazareth und in die Konflikte zwischen Caldwell und den Shanars in den folgenden Jahrzehnten involviert. Caldwell betrachtete die Agitation der Shanars gegen ihn als zu einem großen Teil von Margöschis mitverursacht und bezeichnete Margöschis als deshalb als „head and leader of the Shanar agitations and the indirect cause of the disturbance“ (zitiert in Sharrock 1893: 53) Obwohl Margöschis' polemisch gegen Caldwell gerichteter Artikel

setzte die indischen Christen sichtbar von ihrer hinduistischen Umgebung ab, in der die Heirat zu den in der häuslichen Sphäre durchgeführten Ritualen gehörte. Sattampillai lehnte eine Heirat der von Caemmerer ausgesuchten Frau ab und bestand stattdessen auf seinem Recht auf freie Heiratswahl. Caemmerer neigte darüber hinaus offensichtlich dem sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts in der anglikanischen Kirche ausbreitenden „Ritualismus“ zu. Dieser zielte auf eine am katholischen Vorbild orientierte liturgische Erneuerung der Kirche ab und führte zahlreiche, bis dahin in der vom reformierten Ritus geprägten anglikanischen Kirche unübliche liturgische Praktiken ein. So plazierte Caemmerer z. B. ein Kreuz auf dem Altar, was von Sattampillai als unbiblische „Idolatrie“ kritisiert wurde.⁵⁶⁶ Diese Kritik verweist einerseits darauf, dass zum einen auch die indischen Christen in Aufnahme der missionarischen Idolatrie-Polemik ihr Christentum deutlich vom hinduistischen Kontext – der als „idolatrisch verstanden wurde – abgegrenzt wissen wollten. Zum anderen waren es aber gerade die zentralen Elemente der christlichen Ritualpraxis, die bei der Gestaltung einer „indigenen“ christlichen Kirche neu definiert werden mussten. Auf diese Konstruktion einer explizit „indischen“ Ritualpraxis im Kontext der Emanzipationsbestrebungen der Shanars/Nadars, und ihr Zusammenhang mit der Rezeption von Caldwell's Buch über die Shanars wird im Folgenden näher eingegangen.

Der Konflikt mit Caemmerer schwelte in den folgenden Jahren weiter. Sattampillai konnte sich mit Petitionen gegen Caemmerer vor dem *Madras Diocesan Council* der SPG, das stellvertretend für die Mutterorganisation in Großbritannien die Organisation der Mission in der Madras Presidency verwaltete, nicht durchsetzen. Bei seinem Besuch in Madras kam Sattampillai in Kontakt mit Caldwell's Publikationen, v. a. den „Tinnevelly Shanars“, die bis dahin in Tirunelveli nicht weiter bekannt gewesen waren. Er übersetzte Caldwell's Buch ins Tamilische und verbreitete dieses unter den Shanars/Nadars in Tirunelveli. Caldwell's negative und stereotype Darstellung der Shanars/Nadars goss Öl in das Feuer des seit längerem schwelenden Konfliktes zwischen den indischen Konvertiten und den westlichen Missionaren, ebenso wie die Nachrichten über den Aufstand in Nordindien im Jahr 1857/58, was sich auch auf die politischen Verhältnisse im äußersten Süden Indiens auswirkte. So kam es

„Christianity and Caste“ (1893) daher als parteiisch verstanden werden muss, ist anzunehmen, dass er mit der Heiratsfrage einen der wesentlichen Konfliktpunkte zwischen Sattampillai und Caemmerer richtig benennt, der in einem weiteren Sinne die Debatte zwischen indischen Christen und westlichen Missionaren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich bestimmte. Vgl. zum Stellenwert der Heiratspraxis unter indischen Christen auch Kent 2004: 165 ff.

⁵⁶⁶ Vgl. Kumaradoss 1996: 40.

z. B. im Tirunelveli Distrikt 1858–1859 zu größeren Ausschreitungen.⁵⁶⁷ 1857 trennte sich Sattampillai mit der Unterstützung weiterer, aus dem Missionsdienst entlassener Katechisten endgültig von den anglikanischen Missionaren und gründete eine eigene Kirche, die „Hindu Christian Church of the Lord Jesus“. Er begründete damit eine radikal „indigenisierte“ und nicht-westlichen Kirche, die – vor dem Hintergrund des indischen Aufstandes – versuchte, sich durch die Bezeichnung als „nattar sabai“ (Tam. *nāṭṭār capai*, d. h. „nationale Kirche“) eine explizit „nationale“, d. h. indische Identität zu geben. Die Hindu Christian Church gilt daher häufig auch als einer der Vorreiter eines inkulturierten Christentums in Indien:⁵⁶⁸ Zur damaligen Zeit dürfte sie die einzige unabhängige protestantische Kirche gewesen, die sich unter Leitung indischer Christen befand und sich explizit als Gegenmodell zur christlich-kolonialen Mission in Tirunelveli verstand. Da der Kirche jedoch ausschließlich Shanars/Nadars angehörten, waren soziale und religiöse Identität eng miteinander verbunden. Es erscheint daher sinnvoll, die Hindu Christian Church vor allem als eine kastenspezifische Kirche zu verstehen, die auf eine Reinterpretation des Christentums im Kontext einer brahmanisierten Kastenidentität der Shanars/Nadars zielte.

1890 verfasste Sattampillai einen Katechismus, der die theologischen Grundlagen seiner neuen Kirche zusammenfasste und gegen die dominante westlich-christliche Missionstheologie profilierte.⁵⁶⁹ Sattampillais Katechismus liest sich über weite Strecken wie eine grundsätzliche Kritik der westlichen Missionstheologie, die sich indirekt auch die Argumentationsmuster missionarisch-orientalistischer Indienbeschreibungen zunutzte machte: So ist z. B. der überwiegende Teil der Appendices angefüllt mit Zitaten, die vor der weiteren Ausbreitung des „immoral European Christianity“ warnen sollen. Sattampillai stellt besonders die Sittenlosigkeit der Briten („Anglican national profligacy“) und deren heidnische

⁵⁶⁷ Zu den Auswirkungen des indischen Aufstandes in Südinien, besonders den Unruhen in Tirunelveli vgl. Frykenberg 1981.

⁵⁶⁸ So z. B. die Interpretation von Baagø 1969: 1 ff.

⁵⁶⁹ Der Katechismus ist als ein Katalog von Fragen verfasst, die Sattampillai offensichtlich 1887 dem Missionar Thomas Walker vorgelegt hatte, verbunden mit der Aufforderung, zu darin enthaltenen Fragen Stellung zunehmen, was dieser jedoch offensichtlich nicht tat. Vgl. Sattampillai 1890: 14–15. Der erhalten gebliebene erste Teil des Katechismus besteht daher nur aus einem Katalog von Fragen, ohne direkte Antworten, dem jedoch die Positionen Sattampillais ohne weiteres recht deutlich entnommen werden können. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Argumentationsweise Sattampillais, die sich auf eine Fülle von biblischen Belegen stützt, die fast alle dem Alten Testament entnommen sind.

Thomas Walker (1859–1912) arbeitete zwischen 1887 und 1892 als reisender Missionar („itinerant missionary“) der CMS. Zu seiner Biographie vgl. Carmichael 1916.

Vergangenheit („idolatry“) heraus.⁵⁷⁰ So klingen in Sattampillais Auseinandersetzung mit dem westlichen Christentum jene Beschreibungs muster an, die sich Caldwell zuvor für seine Deutung der Religion der Shanars/Nadars zunutze gemacht hatte: Dies lässt sich vor allem in der Theorie des sittlichen Verfalls und dem Verweis auf eine religions geschichtliche Vergangenheit der Angelsachsen, die dem Christentum vorausging, erkennen. Sattampillai benutzt diese Argumente, um zu zeigen, dass durch den Verfall der westlichen Moral und durch kulturelle Gebräuche („customs“) das Christentum in Europa „verfälscht“ sei. Die westlichen Missionare würden daher eine illegitime Form des Christentums verbreiten. Diese stehe nicht im Einklang mit dem urchristlichen Vorbild und sei daher für Inder nicht annehmbar. Für die ersten Christen seien hingegen nur die Gesetze des Alten Testaments bindend gewesen – ein Argument, mit dem Sattampillai nicht nur seine Adaption alttestamentlicher Rituale begründete, sondern auch die Aufrechterhaltung jener Rituale aus dem hinduistischen Kontext, die nicht explizit für unvereinbar mit dem Christentum gehalten wurden:

„[T]he Gentile converts would be incorporated with the Jewish Holy Church, with the full liberty to practise such of their own respective national customs ... as would not violate but naturally be in accordance with the righteousness of the [Jewish] law“⁵⁷¹

Die Grundlage für Sattampillais Reinterpretation des Christentums bildete die Reklamation eines Kshatriya-Status für die Shanars/Nadars. Auf diese Weise sollten die Shanars/Nadars innerhalb des brahmanischen *varna*-Systems verortet werden, ein Anspruch, der indirekt auch auf Caldwells Repräsentation der Shanars/Nadars abzielte. Sattampillais Interpretation des Christentums machte sich dabei vor allem eine Adaption jüdischer Rituale aus dem Alten Testament zunutze, um einen rituellen Kanon für die Hindu Christian Church festzulegen, der Analogien zum brahmanischen Hinduismus aufwies (z. B. einen Tempel und ein der Puja (Skt. *pūjā*, Tam. *pūcāi*) ähnliches Ritual), jedoch seine Legitimation unabhängig von diesem aus der alttestamentlichen Tradition des Christentums bezog. Sattampillais Katechismus spiegelt daher nicht nur den Ton von Caldwells Darstellung wider, vielmehr sind seine theologischen Begründungen der von ihm in der „Hindu Christian Church“ eingeführten religiösen Praktiken ein deutlicher Hinweis darauf, dass Rituale und „customs“ von zentraler Bedeutung für die Schaffung einer selbstbestimmten Identität für die Shanars/Nadars im kolonialen Diskurs waren. Diese Dimension ist bisher zu wenig beachtet worden. Allein Kent hat

⁵⁷⁰ Sattampillai 1890, Appendix: 30 ff., 37.

⁵⁷¹ Sattampillai 1890: 3–4.

auf die Bedeutung der Adaption brahmanischer Ehe- und Heiratsvorstellungen durch die Reformbewegung unter den Shanars/Nadars hingewiesen, deren Vorreiter Sattampillai war.⁵⁷² Dass die Hindu Christian Church auch als eine Form der religiösen Gegenrepräsentation gegenüber dem anglikanischen Missions-Christentum gedacht war, blieb selbst den Missionaren nicht verborgen. Die einzige nicht von Sattampillai autorisierte Beschreibung der gottesdienstlichen Praktiken stammt zwar von Caldwell selbst, gibt aber dennoch einen Hinweis darauf, welche Stoßrichtung die Ritualpraxis der Hindu Christian Church hatte:

„They call themselves in their documents ‚The Hindu Church of the Lord Jesus‘; but amongst their neighbours they call themselves, and are generally called, the Nattar, or ‚national party.‘ In their zeal for caste and Hindu nationality, they have rejected from their system everything which appeared to them to savour of a European origin. Hence they have abandoned infant-baptism and an ordained ministry. Instead of wine they use the unfermented juice of grapes in an ordinance which they regard as the Lord’s Supper, and observe Saturday instead of Sunday as their Sabbath.“⁵⁷³

Obwohl Sattampillais Rekonstruktion eines eigenen Ritualkanons mit Hilfe der Wiederbelebung alttestamentlicher Rituale bis zu einem gewissen Grade ein eigenwilliges Unterfangen war, orientierte sich dieses Vorhaben, wie bereits bemerkt, weniger an der jüdischen bzw. christlichen Religion, als vielmehr daran, damit rituelle Merkmale des brahmanischen Hinduismus aufzugreifen. Dies lässt sich u. a. auch daran erkennen, dass Sattampillai nur jene Rituale und Gesetze aus dem Alten Testament adaptierte, die aus brahmanischer Sicht nicht anstößig waren. So führte er z. B. „sacrificial nourishments“ zur Verehrung Jesu Christi ein, erlaubte aber nur „.... *pure* offerings, that is, substances *not offensive* to any class of people.“⁵⁷⁴ Ebenso war das Darbringen von Trank- und Speiseopfern und Weihrauch („food, drink, and perfumes“) während des Gottesdienstes sowie die Ersetzung des Weines durch Traubensaft im Abendmahl ein Indiz dafür, dass der brahmanische Hinduismus das eigentliche Leitbild der Hindu Christian Church war. Für die Missionare war der Fortbestand der „Hindu Christian Church“ in Tirunelveli während des gesamten 19. Jahrhunderts eine andauernde Provokation, die die Legitimation des evangelikalen Missions-Christentums, mitsamt seiner engen Verbindung

⁵⁷² Vgl. dazu die ausführliche Analyse in Kent 2004: 190–196.

⁵⁷³ Caldwell, zitiert in Mullens 1863: 51 ff.

⁵⁷⁴ Sattampillai 1890: 12 (kursiv im Original).

zur britischen Kolonialherrschaft, nachhaltig infrage stellte – sichtbar für alle.

IV.

Schlussbetrachtung

Die vorliegende Arbeit hatte sich zum Ziel gesetzt, am Beispiel des anglikanischen Missionars Robert Caldwell die Rolle von christlichen Missionaren im kolonialen Diskurs näher zu beleuchten. Die drei Hauptkapitel haben jeweils unterschiedliche Aspekte dieser Fragestellung bearbeitet und versucht, unterschiedliche Perspektiven dieses Themas miteinander in Beziehung zu setzen. Dabei war eine grundlegende Annahme, dass es im 19. Jahrhundert einen Zusammenhang zwischen Kolonialismus, Mission und der Herausbildung eines Konzeptes von „Religion“ gab, der sich sowohl auf globaler als auch auf lokaler Ebene nachvollziehen lässt. Der in dieser Arbeit gewählte Dreischritt (Kapitel I–III) zielte vor allem darauf ab, diesen Zusammenhang sowohl auf einer globalen, als auch auf zwei verschiedenen lokalen bzw. regionalen Ebenen zu beschreiben: So wohl die allgemeine Entwicklung der Missionsbewegung im Kontext der britischen Kolonialgesellschaft Großbritanniens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als auch die Implementierung der christlich-kolonialen Mission in Südindien und ihr Einfluss auf die koloniale Transformation der indischen Gesellschaft sind zunächst vor allem als lokale zw. regionale Prozesse zu verstehen, auch wenn letzteres natürlich durch ersteres bedingt war. Häufig werden beide Komplexe daher, vor allem in der Missionsgeschichtsschreibung, getrennt beschrieben. So beschäftigt sich die Mehrzahl der missionsgeschichtlichen Studien entweder mit Aspekten der europäischen Missionsgeschichte bzw. den Auswirkungen der Missionsbewegung auf den europäischen Kontext,⁵⁷⁵ oder aber einer konkreten Missionsgesellschaft, einzelnen Personen, einem bestimmten Missionsgebiet, etc. Die dadurch hervorgerufene Fixierung auf die europäische oder missionsgeschichtliche Binnenperspektive steht m. E. vor dem Problem, dass sie schnell dazu neigt, die *agency* der Kolonisierten bzw. Missionierten im kolonialen Diskurs völlig außer Acht zu lassen und außerdem die diffizilen Wechselwirkungen zwischen der europäischen Eigenwahrnehmung und der (umkämpften) Repräsentation der „Anderen“ im kolonialen Diskurs zu verkennen.⁵⁷⁶

Ferner können die globalen Implikationen der beiden oben genannten Ebenen bzw. deren Beziehungen zueinander, nur sichtbar gemacht werden, wenn man – im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Perspektive – die Missionsgeschichte als Teil der globalen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts begreift. Darauf möchte ich in diesem Kapitel ab-

⁵⁷⁵ So z. B. die Mehrzahl der in Kapitel I zitierten einschlägigen Studien.

⁵⁷⁶ Siehe auch die Ausführungen dazu am Ende dieses Kapitels (S. 187 ff.).

schließend noch einmal eingehen. Doch zuvor sollen die wesentlichen Beiträge der einzelnen Kapitel kurz aufgegriffen werden, um die in dieser Arbeit gewonnenen Erkenntnisse hinsichtlich ihrer Implikationen für den Stellenwert der christlichen Mission innerhalb der Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts befragen.

Das Kapitel I versuchte neben einer Darstellung von Caldwell's früher Biographie im Kontext der Missionsbewegung vor allem, die Entwicklung der organisierten „Heiden-Mission“ durch freie Missionsgesellschaften in Übersee als Teil der kolonialen Expansion Großbritanniens am Ende des 18. bzw. Beginn des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Die ausführliche Analyse der Entwicklung der evangelikalen Missionsbewegung hat dabei verdeutlicht, dass sich die Missionsbewegung selbst als konstitutiver Bestandteil der „civilising mission“ der britischen Kolonialmacht in Indien verstand. Die allgemeine Verbreitung der evangelikalen Erweckungsbewegung in den christlichen Kirchen in Großbritannien, besonders bei den *Dissentern*, führte dazu, dass die Missionsbewegung ein breites konfessionelles Spektrum aufwies, in dem eine Vielzahl an Missionsgesellschaften mit unterschiedlichen missionstheologischen Konzepten existierte (Kap. I.1.1). Das institutionelle Hauptproblem der Missionsbewegung war die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Kirche bzw. Kirchenautorität (Kap. I.1.2). An diese Frage war im Großbritannien des frühen 19. Jahrhunderts gleichzeitig die politische Dimension der Missionsbewegung gekoppelt. Die politische Akzeptanz einer Mission durch vom Staat unabhängige christliche Missionsgesellschaften wurde zwischen 1793 und 1833 auf dem Gebiet der britischen Kolonialpolitik in Indien erstritten und war eine der wesentlichen Voraussetzungen für die weitere Entwicklung der Missionsbewegung im 19. Jahrhundert (Kap. I.1.4).

Die frühe Biographie Robert Caldwell's (Kap. I.2.) hat gezeigt, dass dieser eine für Missionare typische religiöse Biographie im Kontext der evangelikalen Erweckungsbewegung aufweist, die allerdings dadurch eine zusätzliche Dimension erhielt, dass sich in ihr besonders deutlich die konfessionellen Debatten innerhalb der Missionsbewegung niederschlugen (Kap. I.2.6). Weiterhin ist die Herkunft von Missionaren wie Caldwell (Kap. I.2.3) aus den unteren Bevölkerungsschichten ein Indiz dafür, dass der Missionarsberuf von den Bewerbern auch als Chance für den Erwerb von Bildung und einen zwar moderaten, aber dennoch möglichen gesellschaftlichen Aufstieg genutzt werden konnte. Gerade Caldwell's Werdegang, der ihn aus niedrigen sozialen Verhältnissen und der Zugehörigkeit zu den politisch benachteiligten freikirchlichen *Dissentern* in das kirchliche und koloniale Establishment führte, ist dafür ein prägendes Beispiel. Die Durchsetzung der politischen Akzeptanz der Missionsbewegung in Großbritannien liegt wesentlich auch darin begründet, dass

die Missionsbewegung neue Optionen für die Integration der unteren Gesellschaftsschichten in das koloniale Projekt schuf und dadurch dessen politischen und sozialen Rückhalt in der britischen Gesellschaft stärkten.

Wie Kapitel I weiterhin gezeigt hat, ist die theologische Prägung der Missionsbewegung einerseits gekennzeichnet durch typisch evangelikale Grundmuster wie z. B. einer betont negativen Anthropologie und der zentralen Stellung von Konversion und Rechtfertigung (Kap. I.2.5), andererseits aber hat die evangelikale Missionstheologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit Vertretern des theologischen Rationalismus, z. B. in Schottland, eine Modifizierung durchlaufen, die die theologischen Implikationen der calvinistischen Erwählungslehre abschwächte und eine Identifizierung von Christentum (Mission) und Kultur (Zivilisation) vornahm (Kap. I.1.3). Das evangelikale Verständnis des Begriffes „Religion“ hatte daher nicht nur eine spirituell-religiöse Dimension, sondern auch eine kulturelle Dimension, die mittels der Mission auf die Errichtung einer „neuen Ordnung“ zielte. Der zivilisatorische Impetus der Missionsbewegung, wie ihn Jean und John Comaroff beschrieben haben und wie er in der südindischen Mission zum Tragen kam, beruhte im Wesentlichen auf dieser Gleichsetzung von Christentum und Kultur.⁵⁷⁷ Die Analyse der Bewerbungsbriefe und des Essays von Caldwell (Kap. I.2.5) hat auch deutlich gemacht, wie stark die Einstellung der Missionare geprägt war von abstrakten und stereotypen Bildern über die „Heiden“, die als „Andere“ außerhalb von Religion und Zivilisation bzw. Kultur standen. Jenseits der Lektüre missionarischer Berichte und evangelikaler Traktate gegen die „heidnische“ Idolatrie, besonders gegen den Hinduismus, besaßen die Missionare allerdings kaum Vorkenntnisse über fremde Religionen und Kulturen (Kap. I.2.4.).

Die evangelikale Prägung der Missionare und die religiöse und kulturelle Neudeinition des „Heidentums“ sind auch für die im Kapitel II beschriebene Missionspraxis der anglikanischen Missionare in Tirunelveli von besonderer Bedeutung, denn in dem veränderten Verhältnis von Mission und Kolonialismus (als „civilising mission“) liegt einer der Hauptgründe dafür, warum sich die evangelikale Mission in Indien so stark von ihrer Vorgängerin, der lutherisch-pietistischen Mission in Südindien im 18. Jahrhundert abhob.

In Kapitel II wurde anhand der drei Stichworte „Kaste“, „Ritual“ und „Religion“ die konkrete Missionspraxis anglikanischer Missionare in Tirunelveli und die in diesem Kontext entstandene missionarisch-orientalistische Religionstheorie Caldwells analysiert. Dabei ging es zunächst um die Anfänge der anglikanischen Mission in Tirunelveli (Kap. II.1.). Diese baute auf der älteren lutherischen Mission auf, gestaltete jedoch die be-

⁵⁷⁷ Siehe dazu das Zitat in Kap. II.3. (S. 136).

reits bestehenden Gemeinden, die bislang eigene inkulturierte Formen des Christentums entwickelt hatten, signifikant nach dem evangelikalen Modell um, wobei der Bekämpfung von Kastendistinktionen eine besondere Bedeutung zukam (Kap. II.2.). Tirunelveli gewann in der Missionsbewegung in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine herausgehobene Bedeutung, weil sich dort die Vision einer Bekehrung Indiens zum Christentum zumindest partiell zu realisieren schien. Die Einführung des Parochialmodells und die Konversions-Praxis der anglikanischen Missionare (Kap. II.3.) waren zudem darauf ausgerichtet, die Missionsgemeinden in Tirunelveli zu einem Modell der evangelikalen Reorganisation der anglikanischen Kirche in Großbritannien zu gestalten, das als Vorbild für die „home mission“ gedacht war. Das schnelle Anwachsen der Missionsgemeinden war allerdings weniger ein Erfolg der Missionare als vielmehr eine Folge der Emanzipationsbewegung unter verschiedenen Kastengruppen, v. a. den Shanars/Nadars, die einen sozial niedrigen Status in der südindischen Gesellschaft innehatten und mit dem Übertritt zum Christentum die Neudefinition ihrer sozialen wie religiösen Identität innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie verbanden. Die anglikanische Mission war daher eingebettet in die kolonialen Transformationsprozesse der südindischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Auch der erhebliche Einfluss der Mission auf die Veränderung des lokalen religiösen Kontextes und die zahlreichen Konflikte mit der hinduistischen Bevölkerung, z. B. wegen der Verdrängung religiöser Praktiken wie den pēy-Kulten, machen dies deutlich. Zugleich zeigen die Debatten in den Missionsgemeinden um Kastendistinktionen, Konversion und christliche Ritualpraxis auch, worin die generellen Probleme der christlichen Mission bzw. der Implementierung des evangelikalen Christentums in Südindien bestanden und welche Verhältnisbestimmung die Missionare zu ihrer nicht-christlichen Umwelt vornahmen (Kap. II.2. und II.3.).

Ziel von Kapitel II.4. war es, anhand einer ausführlichen Analyse von Caldwell's Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849) zu zeigen, dass missionarisch-orientalistische Repräsentationen der südindischen Gesellschaft, insbesondere von nicht-brahmanischen Formen des Hinduismus, nicht als ethnographische Beschreibungen zu verstehen sind, sondern als komparative Religionstheorien, die im konkreten Kontext missionarischer Praxis entstanden und daher als Teil der Legitimation christlicher Mission in Südindien verstanden werden müssen. Im Rückgriff auf Kapitel II.4.1. kann die verstärkte Repräsentation der Shanars/Nadars in der Missionsliteratur, die zu einem stereotypen Bild der Shanars/Nadars führte – entweder als „devil-worshipper“ oder als Prototyp des indischen Christen – auch als ein Effekt der Restrukturierung und Legitimation der neu geschaffenen anglikanischen Mission in Südindien (Kap. II.1.) gedeutet werden.

Die Bedeutung von Caldwells Theorie einer „Dämonolatrie“ als Religion der Shanars/Nadars und als der ursprünglichen Religion Südens (Kap. II.4.2.) ergibt sich zum einen daraus, dass sie mit der Dominanz des orientalistischen Hinduismus-Modells im kolonialen Diskurs brach und die Existenz anderer, nicht-brahmanischer Formen des Hinduismus, wie sie vor allem von den unteren Schichten der indischen Gesellschaft praktiziert wurden, *überhaupt* wahrnahm, auch wenn Caldwell diese als eine eigene Religionsform verstand. Zum anderen erlebten Religionstheorien wie jene Caldwells eine Rezeption im kolonialen Diskurs (II.4.3), die über den Rahmen der Mission weit hinausging: Durch ihre Verbreitung trugen sie zur Schaffung von komparativen Kategorien zur Beschreibung von „Religion“ (z. B. als „Dämonolatrie“) bzw. religiöser Praxis bei und waren wichtige Vorläufer für die Ende des 19. Jahrhunderts entstehende akademische Religionswissenschaft. Gerade wegen ihrer Weiterentwicklung zu der These einer nicht-arischen dravidischen Kultur und Religion in Südens nimmt Caldwells Theorie einer „Dämonolatrie“ hier eine besondere Stellung ein: Die Rezeption von Caldwells Schriften durch die dravidische Bewegung verdeutlicht, wie Ende des 19. Jahrhunderts neue gesellschaftliche bzw. politische Identitäten in Indien entstanden, die wesentlich auf im kolonialen Diskurs produzierten Kategorien fußten.

Wie Kapitel III gezeigt hat, wirkten solche missionarisch-orientalistischen Theorien darüber hinaus auch unmittelbar auf ihren lokalen Entstehungskontext zurück, indem sie von darin dargestellten Bevölkerungsgruppen aufgegriffen wurden. Dieser Rezeptionsprozess, der im Falle der Shanars/Nadars *via negativa* verlief, machte sich dabei zunutze, dass die Repräsentation der Shanars/Nadars im kolonialen Diskurs, wie hier am Beispiel der Missionsliteratur gezeigt wurde, bereits auf einer Ebene stattfand, die über den regionalen Rahmen Südens weit hinausging. Im Falle der Shanars/Nadars begründete der Protest gegen die koloniale Repräsentation als „low caste“ eine Gegenbewegung, die die soziale und religiöse Identität der Shanars versuchte, neu zu definieren und die ihren Protest gezielt mit Hilfe der im kolonialen Diskurs erzeugten Kategorien wie „Kaste“ auf einer überregionalen Ebene artikulierte (Kap. III.2.). Eine andere Form des Protestes gegen solche Repräsentationsmechanismen – und gegen die christlich-koloniale Mission überhaupt – war die „Hindu Christian Church“ mit ihrer Ritualpraxis (Kap. III.3.), die auf eine Reinterpretation christlicher Identität im Kontext der Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars zielte.

Abschließend kehre ich noch einmal zurück zu der Frage nach der Bedeutung der christlichen Missionsbewegung im Rahmen der Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts.

In einem kürzlich erschienenen Artikel forderte Rebekka Habermas, die Missionsgeschichte wieder stärker als Teil der Allgemeingeschichte des

19. Jahrhunderts zu begreifen. Diese sei infolge der Selbstisolation der Missionsgeschichtsschreibung lange Zeit nicht als Teil der Allgemeingeschichte wahrgenommen worden.⁵⁷⁸ Vielmehr müsse, so Habermas, die konstitutive Bedeutung von „globalen Netzwerken des Religiösen“ im 19. Jahrhundert wieder stärker wahrgenommen werden, weil diese einen einflussreichen Bestandteil der Geschichte europäischer Gesellschaften gebildet hätten. Habermas geht daher vor allem der Frage nach, welchen Beitrag die Missionsbewegung zur Lösung der sozialen Frage in Europa geleistet hat, und welche Konzepte sozialer Ordnung von der Missionsbewegung dafür entwickelt wurden. Sie hebt hervor, dass diese Netzwerke vor allem als Bestandteil von „entangled histories“⁵⁷⁹ zu verstehen seien, in denen europäische und außereuropäische Gesellschaften infolge des Kolonialismus miteinander verknüpft gewesen wären. Kolonialismus als „entanglement“ habe zwei verschiedene Dimensionen, die Habermas wie folgt unterscheidet: 1.) die Implikationen für die außereuropäischen Gesellschaften und 2.) die Implikationen für die europäischen Gesellschaften. Wie Habermas hervorhebt, gehörten Missionare im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert „... zu der wahrscheinlich am besten vernetzten („most entangled“) Berufsgruppe. Sie standen im Zentrum nationaler, ja, globaler Netze, über die sie kommunizierten und mittels derer das Außer- mit dem Innereuropäischen verbunden wurde. ... So einsam sich die Missionare darstellten und in den Missionswerken repräsentiert wurden, sie waren die zentralen Figuren dieser Transmissionsriemen [i. e. der Missionsgesellschaften]“⁵⁸⁰ So richtig diese Beobachtung zur Rolle bzw. Funktion von Missionaren und Missionsgesellschaften – und letztlich der Missionsbewegung insgesamt – für die Vernetzung von kolonialen Ursprungsländern und Kolonien,⁵⁸¹ besonders in der Funktion als Produzenten von kolonialem Wissen auch ist, so problematisch ist doch, dass Habermas ihre eigene Perspektive auf die oben genannten Implikationen dieser „entangled histories“ für die europäischen Gesellschaften beschränkt. Dadurch wird nicht nur der Stellenwert der außereuropäischen Kontexte in der Gesamtbetrachtung der Missionsgeschichte gemindert. Der Stellenwert der Missionsbewegung als ein „Transmissionsriemen“

⁵⁷⁸ Vgl. zum folgenden Habermas 2008. Siehe auch die am Beginn dieser Arbeit erwähnte Kritik von Habermas am heroischen Narrativ und an der „splendid isolation“ der Missionsgeschichtsschreibung. (Kap. I.1.1, Fußnote 17, S. 18).

⁵⁷⁹ Habermas bezieht sich dabei auf das im deutschsprachigen Raum von Sebastian Conrad und Shalini Randeria vertretene Konzept der „entangled histories“ europäischer und außereuropäischer Gesellschaften (vgl. Conrad und Shalini 2002 und Randeria 2002).

⁵⁸⁰ Habermas 2008: 641 (Einfügung: U. S.).

⁵⁸¹ Vgl. Cooper und Stoler 1997, auf die sich Habermas bezieht und von denen die hier aufgenommene Idee einer gegenseitigen Bedingtheit von „metropole“ und „colony“ besonders hervorgehoben worden ist.

für die Religionsgeschichte im 19. Jahrhundert ergibt sich, wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, nicht nur aus dem Hervorgehen von „Netzwerken des Religiösen“ (d. h. Missionsbewegung) aus dem lokalen Kontext europäischer Religionsgemeinschaften bzw. aus den Rückflüssen kolonialen Wissens in die kolonialen Ursprungsländer. Diese Sichtweise nimmt nach wie vor nur unzureichend wahr, wie stark die koloniale Begegnung zwischen Europa und den kolonialisierten Ländern wie z. B. Indien beide Seiten veränderte. Die Untersuchung der Implikationen der europäischen Kolonialherrschaft für die Gesellschaft kolonierter Länder wie Indien kann daher ebenfalls nicht als ein separat zu betrachtendes – oder eben auch nicht wahrgenommenes – Feld abgegrenzt werden. Vielmehr muss diese Unterscheidung aufgehoben werden zugunsten einer komplementären Betrachtungsweise, denn es ist gerade die direkte Form des „entanglements“, z. B. von europäischen Missionaren und Indern in ein und demselben *globalen* kolonialen Projekt, die diese Unterscheidung aufgehoben und die Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts nachhaltig beeinflusst hat.

Literaturverzeichnis

Archivmaterial

- Archiv des Council for World Mission, School of Oriental and African Studies, London
LMS Board Minutes, 1800–1833.
LMS Candidate Papers FBN 5 Box 3, Nr. 4 (Robert Caldwell).
LMS Committee of Examination Minutes, 1833–1836.
LMS South India Tamil Correspondence 8A/1 D.

- Archiv der United Society for the Propagation of the Gospel (USPG), Rhodes House, Bodleian Library, Oxford.
USPG C/IND/General/1 & 2 (Korrespondenz Christian Friedrich Schwartz).
USPG C/IND/General/3 f. 33 (Korrespondenz WMMS).
USPG C/IND/Madras/9 f. 23 (Korrespondenz David Rosen).
USPG C/IND/Madras/11 (Korrespondenz Spencer).
USPG Copies of Letters Received (CLR) vol. 52.
USPG Original Letters Received (D) vol. 51b.
USPG Miscellaneous Series (X) X.1085.

*Zeitschriften*⁵⁸²

- Christian Remembrancer. London, 1841–1868.
Churchman, a Magazine in Defence of the Church and Constitution. London, 1838–1843.
(*Churchman*)
Churchman's Monthly Review, London, 1841–1847.
Church Missionary Intelligencer. Church Missionary Society (Hrsg.). London, 1849–1906.
Church Missionary Record. Church Missionary Society (Hrsg.). London, 1830–1890.
Colonial Church Chronicle and Missionary Journal. London, 1847–1874.
Congregational Magazine. London, 1825–1945.
Evangelical Magazine and Missionary Chronicle. London, 1793–1904. (*Evangelical Magazine*)
Der Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandter Ausführlichen Berichten.
Halle, 1710–1772. (*Hallesche Berichte*)
Indian Evangelical Review. Calcutta [u. a.], 1873–1902.
Indian Church Quarterly Review. Calcutta [u. a.], 1888–1901.
London Quarterly Review. London, 1853–1931.

⁵⁸² Wenn angegeben, werden die Zeitschriften nach den dahinter angegebenen *Kurztiteln* zitiert.

- Madras Quarterly Missionary Journal. Madras District Committee, SPG (Hrsg.). Madras, 1850–1852.
- Mission Field: A Monthly Record of the Proceedings of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts. Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (Hrsg.). London, 1856–1941. (*Mission Field*)
- Missionary Register; Containing an Abstract of the Principal Missionary and Bible Societies Throughout the World. Josiah Pratt (Hrsg.). London, 1813–1855. (*Missionary Register*)
- Quarterly Paper. Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (Hrsg.). London, 1839–1851. (*Quarterly Paper*)
- Report of the London Missionary Society. London Missionary Society (Hrsg.). London, 1795–1935. (*LMS Report*)
- Report of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts. Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (Hrsg.). London, 1704–[1929?] (*SPG Report*)
- Transactions of the Missionary Society or Quarterly Chronicle. London Missionary Society (Hrsg.). London, 1795–1832. (*LMS Transactions*)

*Gedruckte Quellen*⁵⁸³

- [Anonymus] 1795: Religious Intelligence: Missionary Society. In: Evangelical Magazine 3 (12): 508–510.
- [Anonymus] 1826: Memoir of the Late Rev. David Bogue. In: Evangelical Magazine and Missionary Chronicle 4 (1): 1–7.
- [Anonymus] 1847: Hindoo Memorial: To the Honourable the Court of Director of the East India Company [Dated Madras, 7th October, 1846]. In: Allen's Indian Mail and Register of Intelligence 5 (69, 26. Januar): 41–44.
- [Anonymus] 1850: Reviews and Notices of New Publications: 1. The Tinnevelly Shanars, a Sketch. By the Rev. R. Caldwell, Edeyengoody. In: Madras Quarterly Missionary Journal 1 (2): 123–128.
- [Anonymus] 1851: [Rezension zu R. Caldwell: The Tinnevelly Shanars (Madras, 1849)]. In: Christian Remembrancer 22: 255.
- [Anonymus] 1856: Art. X.-1. Reports of the Various Missionary Societies for the Year 1856. In: London Quarterly Review 7 (Oktober): 209–261.
- [Anonymus] 1867: Indian History, Ancient and Recent. In: Christian Observer, 353: 389–401.
- [CMS], Church Missionary Society. 1835a. Church Missionary House, June 2, 1835 Confidential. London, CMS.
- 1835b: Church Missionary House, London, Feb. 13, 1835. London, CMS.
- 1885: The Tinnevelly Mission: An Account of the Country and People, with a Sketch of the Church Missionary Society's Work among Them. London, Church Missionary House.
- [C. o. S.], Church of Scotland 1796: The Principal Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, Convened at Edinburgh, the 19th Day of May 1796. Edinburgh, James Dickson.

⁵⁸³ Sofern angegeben, werden die Quellen mit den in Klammern angegebenen Kurztiteln zitiert.

- (Hrsg.) 1799: The Principal Acts of the General Assembly of the Church of Scotland. Convened at Edinburgh, the 23rd Day of May 1799. Edinburgh, James Dickson.
- [LMS], London Missionary Society (Hrsg.) 1795: Sermons, Preached in London, at the Formation of the Missionary Society, September 22, 23, 24, 1795, to Which Are Prefixed, Memorials Respecting the Establishment and First Attempts of That Society. By Order of the Directors. London, T. Chapman.
- [M. Miss. Conf.], Madras Missionary Conference 1850: Minute of the Madras Missionary Conference and Other Documents on the Subject of Caste, Engl. & Tamil. Madras, American Mission Press.
- [S. I. M. C.], South India Missionary Conference 1858: Proceedings of the South India Missionary Conference, Held at Ootacamund, April 19th–May 5th, 1858. Madras, SPCK.
- Addison, William Innes 1913: The Matriculation Albums of the University of Glasgow from 1728 to 1858. Glasgow, Maclehose.
- Aird, Andrew 1894: Glimpses of Old Glasgow. Glasgow, Aird & Coghill.
- Alexander, William Lindsay 1856: Memoirs of the Life and Writings of Ralph Wardlaw, D. D. Edinburgh, Adam & Charles Black.
- Allen, William Osborne Bird & McClure, Edmund 1898: Two Hundred Years: The History of the Society for Promoting Christian Knowledge, 1698–1898. London, SPCK.
- Anderson, Rufus 1837: The Time for the World's Conversion Come. In: To Advance the Gospel. Selections from the Writings of Rufus Anderson. R. P. Beaver (Hrsg.). Grand Rapids, Eerdmans: 59–76.
- Anderson, Rufus d. J. 1873: History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches. Boston, Congregational Publishing Society.
- Appasamy, Paul 1923: Centenary History of the CMS In Tinnevelly. Palamcottah, Printing Press.
- Arulanatham, A. D. 1893: Caste and Christianity. In: Indian Church Quarterly Review 6 (3): 321–335.
- Atteridge, Andrew Hilliard 1885: Protestant Missions in South India: Tinnevelly and Ramnad. Madras, CKS Press.
- Best, James Kershaw 1849: Devil-Worship in Tinnevelly. In: Parochial Missionary Magazine 2: 190–191.
- Bogue, David 1794: To the Evangelical Dissenters Who Practise Infant Baptism. In: Evangelical Magazine 2 (September): 378–380.
- 1795: Objections against a Mission to the Heathen Stated and Considered. Sermon ... Preached ... 24th September, 1795. In: Sermons, Preached in London, at the Formation of the Missionary Society, September 22, 23, 24, 1795, to Which Are Prefixed, Memorials Respecting the Establishment and First Attempts of That Society. London Missionary Society (Hrsg.). London, T. Chapman.
- Bogue, David & Bennett, James 1808–1812: History of Dissenters from the Revolution in 1688 to the Year 1808. London, Williams and Smith.
- Bower, Henry 1851: Essay on Hindu Caste. Calcutta, Calcutta Christian Tract and Book Society.
- Buchanan, Claudius 1805: Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives. London, T. Cadell and W. Davies.

- 1811: Christian Researches in Asia with Notices of the Translation of the Scriptures into the Oriental Languages. Cambridge, Deighton.
- Caemmerer, August Friedrich. 1845. Nazareth [Part One]. 1. Aufl., London, SPG.
- 1847: Mission of Nazareth, in the District of Tinnevelly. [Part Second] Report for the Year 1845. 3. Aufl., London, Society for the Propagation of the Gospel.
- Caldwell, Robert. 1847a. Mission of Edeyenkoody, in the District of Tinnevelly and Diocese of Madras: Part Third: Report of the Rev. R. Caldwell, 1846. 1. Aufl., London, SPG.
- 1847b: Mission of Edeyenkoody, in the District of Tinnevelly, and Diocese of Madras [Part One]. 8. Aufl., London, SPG.
- 1847c: Mission of Edeyenkoody, in the District of Tinnevelly. Part Second: Report of the Rev. R. Caldwell, June 1845, with Letters on the Subject of Native Female Education. 3. Aufl., London, SPG.
- 1849a: The Spiritual Temple, 2 Cor. VI. 16: Sermon Preached at the Opening of St. Mark's Church, Christianagaram, on the 25th January 1849 [in Tamil]. Palamcottah, CMS Press.
- 1849b: The Tinnevelly Shanars: A Sketch of Their Religion and Their Moral Condition, and Characteristics as a Caste. With Special Reference to the Facilities and Hindrances to the Progress of Christianity Amongst Them. 1. Aufl., Madras, Reuben Twigg.
- 1850: The Tinnevelly Shanars: A Sketch of Their Religion, and Their Moral Condition and Characteristics, with Special Reference to the Facilities and Hindrances to the Progress of Christianity Amongst Them. 2. Aufl., London, SPG.
- 1850–51: Records of the Early History of the Tinnevelly Mission [Teil 1–3]. In: Madras Quarterly Missionary Journal 1 (1–3): 32–39, 98–104, 165–174.
- 1851a: A Description of Roman Imperial Aurei Found near Calicut on the Malabar Coast, and Now in the Possession of His Highness the Rajah of Travancore. Trevandrum, Government Press.
- 1851b: The Unsearchable Riches of Christ: Ordination Sermon at Ootacamund, June 15th, 1851, Eph. III.8., Madras, SPCK.
- 1855: Geology of the Eastern Portion of Tinnevelly. Edited and Published from the Records of the Government Central Museum, Madras. E. Balfour. Madras, Asylum Press.
- 1856: A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages. 1. Aufl., London, Harrison.
- 1857a: Lectures on the Tinnevelly Missions, Descriptive of the Field, the Work, and the Results: With an Introductory Lecture on the Progress of Christianity in India. London.
- 1857b: Progress of Christianity in India: The Tinnevelly Missions No. I–VII. In: Colonial Church Chronicle and Missionary Journal 11: 88–103, 129–136, 177–186, 244–253, 286–296, 332–345, 365–378, 494–510.
- 1860a: District of Edeyenkoody, Tinnevelly: Report for the Year Ending 31th December, 1859, Parts I–III. In: Colonial Church Chronicle and Missionary Journal 14 (Juli, August, September): 261–266, 292–300, 327–336.
- 1860b: The Three Way-Marks: A Lecture Addressed to the Hindus, Being a Translation from a Tamil Lecture. Madras, Christian Vernacular Education Society.
- 1867a: The Mass Disowned by the Missal. Madras, Times Office.
- 1867b: Observations on the Kudumi. Madras, Times Press.

- 1868: [Stellungnahme Zur Kastenfrage in der Mission in Südindien]. In: Gell, F. (Hrsg.): *Inquiries Made by the Bishop of Madras, Regarding the Removal of Caste Prejudices and Practices in the Native Church of South India; Together with the Replies of the Missionaries, Etc.* Madras, SPCK. S. 55–65.
- 1869: Revision of the Tamil Bible: Report of the Proceedings of the Delegates. April 1869. Reports of the Madras Auxiliary Bible Society. M. A. B. Society. Madras, Madras Auxiliary Bible Society.
- 1870: *Kiristumäärka upatēcak kurippitam* = Introductory Catechism. 17. Aufl., Madras, The Madras Diocesan Committee of the Society for Promoting Christian Knowledge.
- 1871a: *Naṛkarupaiti tiyāñamālai* = A Companion to the Holy Communion. 3. Aufl., Madras, Madras Diocesan Committee of the Society for Promoting Christian Knowledge.
- 1874: The Relations of Christianity to Hinduism.
- 1875: A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages. 2. rev. u. erw. Aufl., London, Truebner.
- 1876: Evangelistic Work among Natives of the Higher Castes and Classes in Tinnevelly, 1876 [Selections from Caldwell's First Journal]. In: *Mission Field* 21 (Oktober): 293–302.
- 1876–77: Evangelistic Work Amongst the Higher Classes and Castes in Tinnevelly [Journal 1–4]. O. O.
- 1877a: [Bericht über Caldwell]. *The Illustrated London News*. London: 300–301.
- 1877b: Explorations at Korkai and Kayal. O. O.
- 1877c: *Tītāpatuttal: ḥātaiyap pōkiravarkalukku nallālōcanāi* = On Confirmation, Palamcottah, Church Mission Press.
- 1879: Famine and the Gospel. By Rev. W. Milne, Calcutta, and the Rt. Rev. Bishop Caldwell, Tinnivelli. In: *Indian Evangelical Review* 6 (Januar): 131–151.
- 1880a: The First Centenary of the Tinnevelly Mission. Palamcottah, Church Mission Press.
- 1881: Records of the Early History of the Tinnevelly Mission of the Society of Promoting Christian Knowledge and the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts. Madras, Higginbotham.
- 1881b: A Political and General History of the District of Tinnevelly, in the Presidency of Madras, from the Earliest Period to Its Cession to the English Government in A. D. 1801. Madras, E. Keys.
- 1886: On Demonolatry in Southern India. In: *Journal of the Anthropological Society of Bombay* 1 (1): 91–105.
- 1888a: Bishop Caldwell on Some Mission Problems. In: *Madras Diocesan Record* 2 (7).
- 1888b: Missionary Methods. In: Johnston, J. (Hrsg.). Report of the Centenary Conference on the Protestant Missions of the World, Held in Exeter Hall (June 9th–19th), London, 1888. London, Nisbet. 2: 350–356.
- 1913: A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages. 3. Aufl., rev. u. hrsg. v. J. L. Wyatt and T. Ramakrishna Pillai, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- (Hrsg.) 1880b: The Motives of the Catechumens. In: *The Missionary Conference: South India and Ceylon*, 2nd: Bangalore, 1879. Madras, Addison.
- Carmichael, Amy Beatrice 1916: *Walker of Tinnevelly*. London, Morgan & Scott.

- Chatterton, Eyre 1924: *A History of the Church of England in India since the Early Days of the East India Company*. London, Society for Promoting Christian Knowledge.
- Cotton, George E. L. 1864: *The Tinnevelly Missions* [Reprinted from the *Calcutta Review*]. Calcutta, Erasmus Jones, Metropolitan Press.
- Cullen, George D., Tucker, Henry Carre u. a. (Hrsg.) 1860: *Conference on Missions Held in 1860 at Liverpool. Including the Papers Read, the Deliberations, and the Conclusions Reached. With a Comprehensive Index Shewing the Various Matters Brought under Review*. London, James Nisbet & Co.
- Day, E. Hermitage 1896: *Mission Heroes*. Bishop Caldwell of Tinnevelly. London.
- Devine, Thomas M. & Fraser, William Hamish (Hrsg.) 1995: Glasgow. Vol. I: *Beginnings to 1830*. Manchester, Manchester University Press.
- Devins, Parish & Urwick, William 1825: *A Report of the Easky Bible Discussion, Held in the Roman Catholic Chapel, on Tuesday, 22d. Novr., 1824*. Dublin, G. & J. Grierson.
- Duff, Alexander 1835: *The Church of Scotland's India Mission, or, a Brief Exposition of the Principles on Which That Mission Has Been Conducted in Calcutta, Being the Substance of an Address Delivered before the General Assembly of the Church, on Monday, 25th May 1835*. Edinburgh, John Waugh.
- 1836: *The Church of Scotland's India Mission* [Auszug]. In: *Thistle; or Anglo-Caledonian Journal* 1 (5): 187–190.
- 1839: *India, and India Missions. Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism, Both in Theory and Practice; Also Notices of Some of the Principal Agencies Employed in Conducting the Process of Indian Evangelization, &c.* 2. Aufl., Edinburgh.
- Edwards, Jonathan 1749: *An Account of the Life of the Late Reverend Mr. David Brainerd*. Boston, D. Henchman.
- Ewing, Greville 1797a: *A Defence of Missions from Christian Societies to the Heathen World: A Sermon, Preached before the Edinburgh Missionary Society, on Thursday, Feb. 2, 1797*. By Greville Ewing. Edinburgh, J. Ritchie.
- 1797b: *The Peculiar Advantages of Bengal as a Field for Missions from Great Britain*. In: *Missionary Magazine* 2 (Januar): 5–9.
- 1799: *The Duty of Christians to Civil Government: A Sermon, Preached in Lady Glenorchy's Chapel, Edinburgh, on the 29th November, 1798*. Edinburgh, J. Ritchie.
- Findlay, George G. & Holdsworth, William W. 1921–1924: *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Society*. London, Epworth Press.
- Fox, Henry Watson 1848: *Chapters on Missions in South India*. London, Thames Ditton.
- Fuller, Andrew 1808: *An Apology for the Late Christian Missions to India: Comprising an Address to the Chairman of the East India Company in Answer to Mr. Twining, and Strictures on the Preface of a Pamphlet by Major Scott Waring*. 2. Aufl., London, J. W. Morris.
- Gehring, Hans 1899: *Süd-Indien: Land und Volk der Tamulen*. Gütersloh, Bertelsmann.
- Gell, Frederick 1868: *Inquiries Made by the Bishop of Madras, Regarding the Removal of Caste Prejudices and Practices in the Native Church of South India; Together with the Replies of the Missionaries, Etc.*, Madras, SPCK.
- Grant, Charles 1813: *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain, Particularly with Respect to Morals; and on the Means of Improving It.* [London].
- Grant, Joseph 1796: *Account of the Proceedings and Debate in the General Assembly of the Church of Scotland, 27th May 1796: On the Overtures from the Provincial Synods of Fife and Moray, Respecting the Propagation of the Gospel among the Heathen*. Edinburgh, Alexander Lawrie.

- Graul, Karl 1851: *Explanations Concerning the Principles of the Leipzig Missionary Society, with Regard to the Caste Question*. Madras, Athenaeum Press.
- Grey-Edwards, A. H 1904: *The Life of a Great Missionary: Memoir of the Rev. John Thomas, CMS Missionary at Mengnanapuram, Tinnevelly, South India, 1836–1870*. London, Elliot Stock.
- Groves, Anthony Norris 1835: *A Brief Account of the Present Circumstances of the Tinnevelly Mission*. Sidmouth, Harvey.
- Groves, Harriet & Groves, Anthony Norris 1856: *Memoir of the Late A. N. Groves, Containing Extracts from His Letters and Journals. By His Widow*. London.
- Grundemann, Reinhold & Burkhardt, Gustav Emil 1879: *Die Evangelische Mission in Vorderindien*. 2. Aufl., Bielefeld, Velhagen und Klasing.
- Haldane, Alexander 1853: *Memoirs of the Lives of Robert Haldane of Airthrey and of His Brother James Alexander Haldane*. New York, R. Carter.
- Haldane, Robert 1796: *Memorial on the Subject of a Mission to Bengal, Addressed to the Directors of the Honourable the East-India Company*. In: *The Making of the Modern World*, Thomson Gale (Hrsg.), Online Database: <<http://galenet.galegroup.com>>, 21. Jan. 2008.
- 1800: *Address to the Public. Concerning Political Opinions, and Plans Lately Adopted to Promote Religion in Scotland, &C. &C.*, Edinburgh, J. Ritchie.
- Hansard, Thomas C. (Hrsg.) 1803–1820: *The Parliamentary Debates from the Year 1803 to the Present Time [First Series]*. London.
- Howeis, Thomas 1795: *A Memoir on the Most Eligible Part to Begin a Mission, and the Most Probable Means of Accomplishing It: Being the Substance of a Discourse In: Sermons, Preached in London, at the Formation of the Missionary Society, September 22, 23, 24, 1795, to Which Are Prefixed, Memorials Respecting the Establishment and First Attempts of That Society*. London Missionary Society (Hrsg.). London, Chapman: 159–184.
- Heber, Reginald 1828: *Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India from Calcutta to Bombay 1824–25: With Notes Upon Ceylon, an Account of a Journey to Madras and the Southern Provinces, 1826, and Letters Written in India*. 2. Aufl., London, John Murray.
- Heber, Reginald & Heber, Amelia Shipley 1830: *The Life of Reginald Heber, D. D., Lord Bishop of Calcutta. By His Widow: With Selections from His Correspondence, Unpublished Poems, and Private Papers, Together with a Journal of His Tour in Norway, Sweden, Russia, Hungary, and Germany, and a History of the Cossacks*. London, John Murray.
- Hill, George & Hill, Alexander 1861: *Extracts from Lectures in Divinity by the Late Principal Hill, on Important Subjects Which Are Now Engrossing the Public Attention*. Edinburgh, W. Blackwood.
- Hoole, Elijah 1844: *Madras, Mysore, and the South of India, or a Personal Narrative of a Mission to Those Countries*. 2. Aufl., London, Longman.
- o. J. [1829]: *Personal Narrative of a Mission to the South of India from 1820–28*. London, Longman.
- Hough, James 1839–1860: *The History of Christianity in India from the Commencement of the Christian Era*. London.
- Leitch, A. 1844: *The Sacraments in the Hand of a Missionary*. In: *Madras Christian Instructor and Missionary Record* 1 (10): 513–524.
- Lovett, Richard 1899: *The History of the London Missionary Society, 1795–1895*. London, Frowde.

- Margösches, Arthur 1893: Christianity and Caste. In: *Indian Church Quarterly Review* 6 (4): 521–562.
- Mateer, Samuel 1871: *The Land of Charity: A Descriptive Account of Travancore and Its People*. London, John Snow.
- 1883: *Native Life in Travancore*. London, W. H. Allen & Co.
- 1886: *The Gospel in South India, or the Religious Life, Experience and Character of the Hindu Christians*. London, Religious Tract Society.
- Matheson, C. F. F. 1843: *A Memoir of Greville Ewing, by His Daughter*, J. J. M., London, John Snow.
- Metzger, G. J. & Germann, Wilhelm (Hrsg.) 1869: *Genealogy of the South-Indian Gods: A Manual of the Mythology and Religion of the People of Southern India, Including a Description of Popular Hinduism*, by Bartholomaeus Ziegenbalg. Freely Translated into English, and Enriched with Various New Additions and an Index by G. J. Metzger. Madras, Higginbotham.
- Mill, James 1817: *The History of British India*. London, Baldwin, Cradock and Joy.
- Monier-Williams, Monier 1883a: *Demon-Worship and Spirit-Worship*. In: *Religious Thought and Life in India*. Vol. 1: *Vedism, Brahmanism, and Hinduism* M. Monier-Williams (Hrsg.). London, Murray: 230–256.
- 1883b: *Religious Thought and Life in India: An Account of the Religions of the Indian Peoples, Based on a Life's Study of Their Literature and on Personal Investigations in Their Own Country*. London, Murray.
- Mullens, Joseph 1854: *Missions in South India Visited and Described*. London, W. H. Dalton.
- 1863: *A Brief Review of Ten Year's Missionary Labour in India, between 1852–1861, Prepared from Local Reports and Original Letters*. London, Nisbet.
- Pascoe, Charles Frederick 1901: *Two Hundred Years of the SPG: An Historical Account of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 1701–1900*. London, Society for the Propagation of the Gospel.
- Pearson, Hugh Nicholas 1833: *Memoirs of the Rev. Joseph D. Jaenicke: A Fellow Labourer of Schwartz, at Tanjore, Interspersed with Many Letters and Notices of Schwartz*. London, B. Fellowes.
- 1834: *Memoirs of the Life and Correspondence of the Reverend Christian Frederick Swartz: To Which Is Prefixed, a Sketch of the History of the Christianity in India*. 1. Aufl., London, J. Hatchard.
- Pearson, Hugh & Swartz, Christian Frederick 1839: *Memoirs of the Life and Correspondence of the Reverend Christian Frederick Swartz: To Which Is Prefixed a Sketch of the History of Christianity in India*. 3. Aufl., London, Hatchard.
- Penny, Frank 1904–1922: *The Church in Madras*. London, Smith Elder & Co, John Murray (3 vol.).
- Percival, P. 1854: *The Land of the Veda: India Briefly Described in Some of Its Aspects, Physical, Social, Intellectual and Moral; Including the Substance of a Course of Lectures Delivered at St Augustine's Missionary College, Canterbury*. London, George Bell.
- Perowne, Thomas Thomason 1861: *A Memoir of the Rev. Thomas Gajetan Ragland... Missionary of the Church Missionary Society in North Tinnevelly, South India*. London, Seely, Jackson, and Halliday.
- Pettitt, George 1835: *Narrative of the Affairs in the Tinnevelly Mission Connected with the Return of the Revd C. Rhenius*. Palamecottah.

- 1847: The Tinnevelly Missionaries to the Editor of the Madras Athenaeum [Republised from the Madras Athenaeum, November 23, 1846]. In: Allen's Indian Mail and Register of Intelligence 5 (69, 26. Januar): 44–45.
- 1851: The Tinnevelly Mission of the Church Missionary Society. London, Seeleys.
- 1872: Sowing and Reaping: The Life of the Rev. J. T. Tucker, Missionary of the Church Missionary Society in Tinnevelly. London.
- Pope, George U. 1846: Mission of Sawyerpooram. [Part Second] Journal of the Rev. G. U. Pope, with Extracts from Letters. 5. Aufl., London, SPG.
- 1847a: Mission of Sawyerpooram in the District of Tinnevelly and Diocese of Madras [Part One]. 9. Aufl., London, SPG.
- 1847b: Mission of Sawyerpooram: Part Sixth. Third Report of the Rev. G. U. Pope, January, 1847. 2. Aufl., London, SPG.
- 1847c: Mission of Sawyerpooram: Part Third. Report of the Rev. G. U. Pope, January 1845. 4. Aufl., London, Society for the Propagation of the Gospel.
- 1849–50: Missions of the Church in Tinnevelly No. I–IV. In: Colonial Church Chronicle and Missionary Journal 3: 246–252, 281–287, 361–369, 441–450.
- 1849a: Mission of Sawyerpooram: Part Fifth. Second Report of the Rev. G. U. Pope, January 1846. 2. Aufl., London, Society for the Propagation of the Gospel.
- 1849b: Mission of Sawyerpooram: Part Fourth. Formation and Proceedings of the Native Gospel Society, January, 1845. 4. Aufl., London, Society for the Propagation of the Gospel.
- 1850–51: Missions of the Church in Tinnevelly No. V–VIII. In: Colonial Church Chronicle and Missionary Journal 4: 55–65, 121–125, 201–206, 281–287.
- 1853: The Lutheran Aggression: A Letter to the Tranquebar Missionaries, Regarding Their Position, Their Proceedings, and Their Doctrine. Madras, [Privately printed].
- Pratt, Josiah und Pratt, John Henry 1855: Memoir of the Rev. Josiah Pratt. New York.
- Prichard, James Cowles 1843: The Natural History of Man: Comprising Inquiries into the Modifying Influence of Physical and Moral Agencies of the Different Tribes of the Human Family. London.
- Rhenius, Carl Gottlieb Ewald 1836: Reply to the Statement of the Madras Corresponding Committee of the Church Missionary Society Respecting the Tinnevelly Mission: To Which Is Appended a Narrative of Occurrences Which Lead to His Return and Renewed Settlement in Tinnevelly, 1835. Madras, Athenaeum Press.
- Rhenius, J. 1841: Memoir of the Rev. C. T. E. Rhenius. Comprising Extracts from His Journal and Correspondence, with Details of Missionary Proceedings in South India London.
- Roberts, Joseph (Hrsg.) 1847: Caste, in Its Religious and Civil Character Opposed to Christianity: Being a Series of Documents by Bishops Heber, Wilson, Corrie and Spencer, and Ministers of Other Denominations, Condemnatory of the Observance of Caste among the Native Christians in India. London, Longman.
- Robinson, Thomas & Clarke, Richard 1845: Rise and Progress of the Missions in Tinnevelly: Being the Substance of Two Addresses to the Society for the Propagation of the Gospel on Friday, March 14, 1845. London, R. Clay.
- Robinson, William 1908: Ringeltaube the Rishi. The Pioneer Missionary of the London Missionary Society in Travancore: A Record of His Life. London, Christian Literature Society.
- Ryder, Henry 1819: A Sermon Preached before the Incorporated Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts at Their Anniversary Meeting in the Parish Church of St. Mary Le Bow, on Friday, February 19, 1819. London, S. Brooke.

- Sargent, Edward 1849: Some Account of the Devil-Worship Practised in the Province of Tinnevelly, South India, by the Rev. Edward Sargent, Church Missionary at Suvise-shapuram. In: *Church Missionary Intelligencer* 1 (2, 3, 4): 34–37, 60–62, 84–85.
- Sargent, John (Hrsg.) 1814: *Memoir of the Rev. Henry Martyn*. London, J. Hatchard.
- Sattampillai, Arumai Nayakam 1890: *A Brief Sketch of the Hindu Christian Dogmas*: By A. N. Suttampillai, Alias S. A. Nayaga Nadan. Palamcottah, Shunmuga Vilasam Press.
- Sharp, H. & Richey, J. (Hrsg.) 1920: *Selections from the Educational Records of the Government of India*: Part 1. 1781–1839. Calcutta, Superintendent Government Printing.
- Sharrock, John A. 1893: *Caste and Christianity*. In: *Indian Church Quarterly Review* 6 (January): 50–63.
- 1894: *Caste and Christianity* No. I–III. In: *Indian Church Quarterly Review* 7 (1; 2; 3): 1–18, 138–151, 321–335.
- 1895: *Bishop Caldwell*. In: *Indian Church Quarterly Review* 8 (October): 432–449.
- 1910: *South Indian Missions. Containing Glimpses into the Lives and Customs of the Tamil People*. London, SPG.
- 1914: *Caste and the Race Problem*. Westminster, The Lay Reader.
- Sherring, Matthew Atmore 1875: *The History of Protestant Missions in India, from Their Commencement in 1706 to 187*. With an Illustrative Map of India. London, Trübner.
- Sibree, James 1923: *London Missionary Society: A Register of Missionaries, Deputations, Etc. From 1796 to 1923*. 4. Aufl., London, London Missionary Society.
- Smith, George 1900: *Twelve Pioneer Missionaries*. London, Thomas Nelson and Sons.
- Spencer, George John Trevor 1842: *Journal of a Visitation to the Provinces of Travancore and Tinnevelly, in the Diocese of Madras, 1840–1841*. London, Rivington.
- 1846: *Journal of a Visitation-Tour, through the Provinces of Madura and Tinnevelly, in the Diocese of Madras, in August and September 1845: To Which Are Added, Two Charges, Etc.* London, Francis & Rivington.
- 1848: *Journal of a Visitation Tour in January and February 1845, through the Missionary Stations of the SPG In the South-Eastern Portion of His Diocese*. London, Society for the Propagation of the Gospel.
- Stock, Eugene 1899–1916: *The History of the Church Missionary Society: Its Environment, Its Men and Its Work*. London, Church Missionary Society.
- 1910: *The English Church in the Nineteenth Century*. London, Longmans.
- Strickland, William & Marshall, Thomas William M. 1865: *Catholic Missions in Southern India to 1865*. London, Longmans.
- Strümpfel, P. 1900: Johannes Jänicke: Eine Säkularerinnerung an die Begründung der ersten Missionsschule. In: *Allgemeine Missionszeitschrift* 27: 308–315.
- Stuart, Andrew John 1879: *A Manual of the Tinnevelly District in the Presidency of Madras*. Madras, E. Keys.
- Surguner, Samuel 1883: *Bishop Caldwell and the Tinnevelly Shanars*. Palamcottah, Pillai.
- Symonds, Alfred R. 1849: *Some Account of the SPG Missions in the Diocese of Madras: Letters 3 and 4*. London, SPCK.
- Thurston, Edgar & Rangachari K. 1909: *Castes and Tribes of Southern India*. Madras, Government Press.
- Townsend, William John 1888: Robert Morrison: The Pioneer of Chinese Missions. London, Partridge.
- Tucker, Sarah 1848: *South Indian Sketches: Containing a Short Account of Some of the Missionary Stations, Connected with the Church Missionary Society in Southern India*,

- in Letters to a Young Friend. Part One: Madras and Mayaveram. Part Two: Tinnevelly, Travancore Etc. 3. Aufl., London, James Nisbet.
- Urwick, William d. J. 1870: The Life and Letters of W. U. Edited by His Son. London.
- Ward, William 1817–1822: A View of the History, Literature and Mythology of the Hindoos: Including a Minute Description of Their Manners and Customs and Translations from Their Principal Works. 3. Aufl. [O. O.].
- Wardlaw, Ralph 1812: The Doctrine of a Particular Providence. A Sermon: Preached in Albion Street Chapel, Glasgow, on Lord's Day, August 23d, 1812, on the Occasion of the Death of the Author's Brother, Capt. John Wardlaw, Who Fell in the Battle of Salamanca on the 22nd of the Preceeding Month. 2. erw. Aufl., Glasgow, A. Duncan.
- 1818: The Contemplation of Heathen Idolatry an Excitement to Missionary Zeal. A Sermon, Preached before the Missionary Society, at Surrey Chapel, ... May 13, 1818. [Acts XVII, 16]. London, LMS.
- Westcott, Arthur 1897: Our Oldest Indian Mission. A Brief History of the Vepery (Madras) Mission. Madras, Madras Diocesan Committee of the SPCK.
- Western, Frederick James 1937: Register of Tinnevelly Clergy, 1776 to 1936, Madras, SPCK.
- o. J.: The Early History of the Tinnevelly Church. By the Late Right Reverend F. J. Western. With a Memoir of the Author. [Typescript].
- Winfred, S. 1874: Cāññōrkula marapukāttal. Cēññapaññānam, Ci. Pāstār aṇṭu Kō.
- Wyatt, Joseph L. (Hrsg.) 1894: Reminiscences of Bishop Caldwell. Madras, Addison & Co.

Sekundärliteratur

- Agur, C. M. 1903: Church History of Travancore. Madras, E. Masillamani.
- Alexander, Elizabeth Susan 2006: Social and Political History of Madras in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: An Overview. In: Gross, A. (Hrsg.): Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India; Vol. 1: The Danish-Halle and the English-Halle Mission. Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen. 2006: 295–310.
- Altena, Thorsten 2003: Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils: Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918. Münster, Waxmann.
- Appadurai, Arjun 1981: Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case. Cambridge, University Press.
- Asad, Talal 1993: Toward a Genealogy of the Concept of Ritual. In: Asad, T. (Hrsg.): Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, Johns Hopkins University Press: 55–79.
- Baagø, Kaj 1969: Pioneers of Indigenous Christianity. Madras, CLS.
- Ballhatchet, Kenneth 1998: Caste, Class and Catholicism in India, 1789–1914. Richmond, Curzon.
- Bayly, Christopher A. 1988: Indian Society and the Making of the British Empire. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bayly, Susan 1994: Saint's Cults and Warrior Kingdoms in South India. In: Humphreym C. und Thomas, N. (Hrsg.): Shamanism, History, and the State. Ann Arbor, University of Michigan Press. S. 117–132.

- 1999: *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 2003: *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society; 1700–1900*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bearce, George D. 1961: *British Attitudes Towards India 1784–1858*. London, Oxford University Press.
- Bebbington, David W. 1989: *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London, Unwin Hyman.
- Bebbington, David W. & Noll, Mark A. (Hrsg.) 2004–2007: *A History of Evangelicalism: People, Movements and Ideas in the English-Speaking World*. Leicester, InterVarsity Press.
- Becker, Dieter 2005: „Je gelehrter, desto verkehrter“? Beobachtungen zum Selbstverständnis evangelischer Missionare im Rahmen der Erweckungsfrömmigkeit. In: Biehl, M. und Ekué, A. A.-A. (Hrsg.): *Gottesgabe: Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion* [FS Theodor Ahrens]. Frankfurt a. M., Lembeck. S. 349–366.
- Bell, Catherine 1992: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford University Press.
- Belliger, Andréa & Krieger, David J. (Hrsg.) 2006: *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Benrath, Gustav-Adolf 1982: *Art. Erweckung/Erweckungsbewegung*, I. Historisch. Theologische Realenzyklopädie. Berlin, Walter de Gruyter. 10: 205–220.
- Bergunder, Michael 1999a: Christian Friedrich Schwartz (1726–1798) in German Mission Literature. In: Jeyaraj, D. (Hrsg.): *Christian Fredrick Schwartz. His Contributions to South India*. Chennai: 37–57.
- (Hrsg.) 1999b: *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert: Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*. Neue Hallesche Berichte. Bd. 1. Halle (Saale), Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle.
- Booty, John E. 1998: Standard Divines. In: Sykes, S., Booty, J. und Knight, J (Hrsg.): *The Study of Anglicanism*. London, SPCK. S. 176–187.
- Bosch, David 2004: *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, Orbis Books.
- Boudewijnse, Barbara 1995: The Conceptualisation of Ritual: A History of Its Problematic Aspects. In: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 11: 31–56.
- Bowie, Fiona (Hrsg.) 1993: *Women and Missions: Past and Present; Anthropological and Historical Perceptions*. Providence, Berg.
- Breckenridge, Carol A. (Hrsg.) 1994: *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia, Pa., Univ. of Pennsylvania Press.
- Brimnes, Niels 1999: *Constructing the Colonial Encounter: Right and Left Hand Castes in Early Colonial South India*. Richmond, Curzon.
- Brunner, Daniel L. 1993: *Halle Pietists in England: Anthony William Boehm and the Society for Promoting Christian Knowledge*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Carson, Penelope 1988: *Soldiers of Christ: Evangelicals and India, 1784–1833*. London, University of London.
- Carson, Penelope 1990: An Imperial Dilemma: The Propagation of Christianity in Early Colonial India. In: *Journal of Imperial and Commonwealth History* 18 (2): 169–190.
- 1999: *Golden Casket or Pebbles and Trash? J. S. Mill and the Anglicist/Orientalist Controversy*. In: Moir, M., Peers, D. M. und Zastoupil, L. (Hrsg.): *J. S. Mill's Encounter with India*. Toronto, University of Toronto Press. S. 149–172.

- Carson, Penny 2001: The British Raj and the Awakening of the Evangelical Conscience: The Ambiguities of Religious Establishment and Toleration, 1698–1833. In: Stanley B. (Hrsg.): *Christian Missions and the Enlightenment*. Grand Rapids, Eerdmans. S. 45–70.
- Carter, Grayson 2001: Anglican Evangelicals: Protestant Secessions from the *Via Media*, c. 1800–1850. Oxford, Oxford University Press.
- Chadwick, Owen 1966–1970: *The Victorian Church*. London, Black.
- Chidester, David 1996a: Anchoring Religion in the World: A Southern African History of Comparative Religion. In: *Religion* 26 (2): 141–159.
- 1996b: *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville, University Press of Virginia.
- 2004: „Classify and Conquer:“ Friedrich Max Müller, Indigenous Religious Traditions, and Imperial Comparative Religion. In: Olupona J. K. (Hrsg.): *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. New York, Routledge. S. 71–88.
- Clark, Jonathan C. D. 2000: *English Society, 1660–1832: Religion, Ideology and Politics During the Ancien Régime*. 2. Aufl., Cambridge, Cambridge University Press.
- Clarke, William K. Lowther 1959: *A History of the SPCK*. London, SPCK.
- Cnatttingius, Hans Jacob 1952: *Bishops and Societies: A Study of Anglican Colonial and Missionary Expansion 1698–1850*. London, SPCK.
- Cohn, Bernard S. 1996: *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton, Princeton University Press.
- Comaroff, John L. and Jean Comaroff 1992: *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press
- Conrad, Sebastian and Randeria Shalini 2002: Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Conrad, S und Shalini, R. (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt, Campus-Verlag. S. 9–49.
- Cooper, Frederick & Stoler, Ann Laura (Hrsg.) 1997: *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, University of California Press.
- Copley, Antony 1994: The Conversion Experience of India’s Christian Elite in the Mid-Nineteenth Century. In: *Journal of Religious History* 18 (1): 52–74.
- 1997a: George Uglow Pope Contra Vedanayagam Sastriar. A Case-Study in the Clash Of „New“ And „Old“ Mission. In: Oddie, G. A. (Hrsg.): *Religious Conversion Movements in South Asia: Continuities and Change 1800–1990*. Richmond, Curzon. S. 173–227.
- 1997b: *Religions in Conflict: Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late-Colonial India*. Delhi, Oxford University Press.
- Cox, Jeffrey 2008: *The British Missionary Enterprise since 1700*. New York, Routledge.
- Davidson, Allan K. 1990: *Evangelicals and Attitudes to India 1786–1813: Missionary Publicity and Claudius Buchanan*. Appleford, Sutton Courtenay Press.
- Dharampal-Frick, Gita 1994: *Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500–1750): Studien zu einer interkulturellen Konstellation*. Tübingen, Niemeyer.
- 1999: Malabarisches Heidenthum. Bartholomäus Ziegenbalg über Religion und Gesellschaft der Tamilen. In: Bergunder, M. (Hrsg.): *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert: ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*. Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen. S. 126–152.
- Dirks, Nicholas B. (Hrsg.) 1992: *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press.

- 1987: *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1996: *The Conversion of Caste: Location, Translation, and Appropriation*. In: *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*. P. v. d. Veer. 1996: 115–136.
- 2001: *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, Princeton University Press.
- Elbourne, Elizabeth 1993: *The Foundation of the Church Missionary Society: The Anglican Missionary Impulse*. In: Walsh, J., Haydon, C. und Taylor, S. (Hrsg.): *The Church of England, c. 1689–c. 1833: From Toleration to Tractarianism*. New York, Cambridge University Press. S. 247–264.
- Embree, Ainslie Thomas 1962: *Charles Grant and British Rule in India*. London, George Allen & Unwin.
- Erlank, Natasha 2001: „Civilizing the African“: The Scottish Mission to the Xhosa, 1821–64. In: Stanley, B. (Hrsg.): *Christian Missions and the Enlightenment*. Grand Rapids, Eerdmans. S. 141–168.
- Escott, Harry 1960: *A History of Scottish Congregationalism*. Glasgow, Congregational Union of Scotland.
- Etherington, Norman (Hrsg.) 2005: *Missions and Empire*. Oxford, Oxford University Press.
- Ferguson, Sinclair B. 1993: Art. Westminster Assembly. *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. N. M. d. Cameron. Edinburgh, T. & T. Clark: 862–865.
- Fisch, Jörg 1985: A Pamphlet War on Christian Missions in India, 1807–1809. In: *Journal of Asian History* 19: 22–70.
- Fletcher, Irene F. 1963: The Fundamental Principle of the London Missionary Society. In: *Transactions of the Congregational Historical Society* 29: 138–146, 192–138, 222–239.
- Forrester, Duncan B. 1980: *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*. London, Curzon Press.
- Foucault, Michel und Ralf Konersmann 1993: *Die Ordnung des Diskurses [L'Ordre Du Discours <Dt.>]*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt am Main, Fischer.
- Frykenberg, Robert Eric 1976: The Impact of Conversion and Social Reform Upon Society in South India During the Late Company Period: Questions Concerning Hindu-Christian Encounters with Special Reference to Tinnevelly. In: Philips, C. H. (Hrsg.): *Indian Society and the Beginnings of Modernization, c. 1830–1850*. London, School of Oriental and African Studies: 187–243.
- 1980: On the Study of Conversion Movements: A Review Article and a Theoretical Note. In: *Indian Economic and Social History Review* 17 (1): 121–138.
- 1981: On Roads and Riots in Tinnevelly: Radical Change and Ideology in Madras Presidency During the 19th Century. In: *South Asia* 4 (2): 34–52.
- 1986a: The Emergence of Modern „Hinduism“ As Seen in the Light of Changing Historical Knowledge: A Reappraisal of Concepts with Special Reference to South India. Heidelberg, South Asia Institute.
- (Hrsg.) 2003: *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication since 1500, with Special Reference to Caste, Conversion, and Colonialism*. Grand Rapids, Eerdmans.
- 2008: *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. Oxford, Oxford University Press.
- 1986b: Modern Education in South India, 1784–1854: Its Roots and Its Role as a Vehicle of Integration under Company Raj. In: *The American Historical Review* 91 (1): 37–65.

- 1993: Constructions of Hinduism at the Nexus of History and Religion. In: *Journal of Interdisciplinary History* 23 (3): 523–550.
- Gäbler, Ulrich 2000: Evangelikalismus und Réveil. In: Gäbler, U. (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus. Vol. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. S. 26–85.
- Garg, Balwant Rai 2003: Charles Grant, the Forerunner of Macaulays Educational Policy. Ambala Cantt., Associated Publishers.
- Gibbs, Mildred E. 1965: Catechists in the Tinnevelly Missions in the First Half of the Nineteenth Century. In: *Bulletin of the Church History Association of India* (8): 1–15.
- Goodall, Norman (Hrsg.) 1973: *Der Kongregationalismus. Die Kirchen der Welt*. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk.
- Gore, David 2008: Faith and Family in South India: Robert Caldwell and His Missionary Dynasty. From <http://www.britishempire.co.uk/article/faithandfamily.htm> (22.10.2008).
- Grafe, Hugald 1990: *The History of Christianity in Tamilnadu from 1800 to 1975*. Erlangen, Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission.
- Gross, Andreas, Kumaradoss, Vincent Y. u. a. (Hrsg.) 2006: *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*. Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Gunson, Niel 1978: *Messengers of Grace: Evangelical Missionaries in the South Seas, 1797–1860*. Melbourne [u. a.], Oxford University Press.
- Habermas, Rebekka 2008: Mission Im 19. Jahrhundert: Globale Netze des Religiösen. In: *Historische Zeitschrift* 287 (3): 629–679.
- Haggis, Jane 1991: *Professional Ladies and Working Wives: Female Missionaries in the London Missionary Society and Its South Travancore District, South India During the Nineteenth Century*. Manchester, University of Manchester. Ph. D.
- Hall, Catherine and Leonore Davidoff 1987: *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780–1850*. Chicago, Univ. of Chicago Press.
- Halbfass, Wilhelm 1981: *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel, Schwabe.
- Hambye, Edward René 1997: *History of Christianity in India. Vol. 3: Eighteenth Century*. Bangalore, Church History Association of India.
- Hardgrave, Robert L. 1969: *The Nadars of Tamilnad: The Political Culture of a Community in Change*. Berkeley, University of California Press.
- 1979a: The Dravidian Movement. In: Hardgrave, R. L. (Hrsg.): *Essays on the Political Sociology of South India*. New Delhi, Usha Publications. S. 1–80.
- 1979b: The New Mythology of a Caste in Change. In: Hardgrave, R. L. (Hrsg.): *Essays on the Political Sociology of South India*. New Delhi, Usha Publications. S. 164–188.
- Hepton, D. N. 1980: Evangelicalism and Eschatology. In: *Journal of Ecclesiastical History* 31 (2): 179–194.
- Hepton, David & Hill, Myrtle 1992: *Evangelical Protestantism in Ulster Society, 1740–1890*. London, Routledge.
- Hillis, Peter 1987: Education and Evangelization. *Presbyterian Missions in Mid Nineteenth-Century Glasgow*. In: *Scottish Historical Review* 66: 46–62.
- 2002: Church and Society in Aberdeen and Glasgow, c. 1800–c. 2000. In: *Journal of Ecclesiastical History* 53 (4): 707–734.
- Hilton, Boyd 1988: *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795–1865*. Oxford, Clarendon Press.

- Hindmarsh, D. Bruce 2001: Patterns of Conversion in Early Evangelical History and Overseas Mission Experience. In: Stanley, B. (Hrsg.): *Christian Missions and the Enlightenment*. Grand Rapids, Eerdmans. S. 71–98.
- 2005: *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*. Oxford, Oxford Univ. Press.
- Houpert, Joseph C. 1927: *A South India Mission: The Madura Catholic Mission*. Trichinopoly.
- 1932: *Catholic Church History. India and Ceylon: A. D. 50 to 1930*. Trichinopoly, Catholic Truth Society of India.
- Hudson, D. Dennis 1982: Christians and the Question of Caste: The Vellala Protestants of Palaiyankottai. In: Clothey, F. W. (Hrsg.): *Images of Man. Religion and Historical Progress in South Asia*. Madras, New Era Publications. S. 244–258.
- 2000: *Protestant Origins in India: Tamil Evangelical Christians, 1706–1835*. Grand Rapids, Eerdmans.
- 2004: The First Protestant Mission to India: Its Social and Religious Developments. In: Robinson, R. (Hrsg.): *Sociology of Religion in India*. New Delhi, Sage. S. 198–230.
- Huxtable, John 1990: Art. *Kongregationalismus*. Theologische Realenzyklopädie. W. de Gruyter. 19: 452–462.
- Hylton-Smith, Kenneth 1993: *High Churchmanship in the Church of England: From the Sixteenth Century to the Late Twentieth Century*. Edinburgh, T & T Clark.
- Hyslop, R. D. 1947: *Ralph Wardlaw, 1779–1853*. Edinburgh, University of Edinburgh. Ph. D.
- Inden, Ronald B. 1992: *Imagining India*. Oxford, Blackwell.
- Ingham, K. 1952: The English Evangelicals and the Pilgrim Tax in India 1800–1862. In: *Journal of Ecclesiastical History* 3: 191–200.
- Irschick, Eugene F. 1969: *Politics and Social Conflict in South India: The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism; 1916–1929*. Berkeley, University of California Press.
- 1994: *Dialogue and History: Constructing South India; 1795–1895*. Berkeley, University of California Press.
- Irudayam, S. Michael (Hrsg.) 2002: *History of Tamil Bible Translation*. Madurai, TELL (Theological Education through Living Literature).
- Israel, Hephzibah 2006: Cutchery Tamil Versus Pure Tamil: Contesting Language Use in the Translated Bible in the Early Nineteenth-Century Protestant Tamil Community. In: Sugirtharajah, R. S. (Hrsg.): *The Postcolonial Biblical Reader*. Malden, Blackwell: 269–283.
- Jayakumar, Samuel 1999: *Dalit Consciousness and Christian Conversion: Historical Resources for a Contemporary Debate: Mission Theology in an Asian Context*. 3. Aufl., Chennai, Mission Educational Books.
- Jenkins, Paul 2000: The Church Missionary Society and the Basel Mission: An Early Experiment in Inter-European Cooperation. In: Ward, K. und Stanley, B. (Hrsg.): *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999*. Grand Rapids, Eerdmans. S. 43–65.
- Jeyaraj, P. Daniel 2003: *Bartholomäus Ziegenbalgs „Genealogie der Malabarischen Götter“: Edition der Originalfassung von 1713: Mit Einleitung, Analyse und Glossar*. Halle (Saale), Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle.
- (Hrsg.) 2005: *Genealogy of the South Indian Deities: An English Translation of Bartholomaeus Ziegenbalg's Original German Manuscript with a Textual Analysis and Glossary*. London, RoutledgeCurzon.

- Jeyasekaran, Ambrose 1988: Church of Scotland's Early Educational Endeavour for Girls in Madras (1841–1861). 10th European Conference on Modern South Asian Studies. E. C. o. M. S. A. Studies. Venice (Italy), Universita degli studi di Venezia, Dipartimento di studi eurasiatici: 1–8.
- Johnston, Anna 2003: *Missionary Writing and Empire, 1800–1860*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Jones, R. Tudur 1962: *Congregationalism in England 1662–1962*. London, Independend Press.
- Kaufmann, S. B. 1980: *Popular Christianity, Caste and Hindu Society in South India, 1800–1915. A Study of Travancore and Tirunelveli*. Cambridge, University of Cambridge. Ph. D. (1979)
- Keller-Hüschemenger, Max 1974: *Die Lehre der Kirche in der Oxford-Bewegung: Struktur und Funktion*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Kent, Eliza F. 2004: *Converting Women: Gender and Protestant Christianity in Colonial South India*. New York, Oxford University Press.
- King, Richard 2002: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India And „The Mystic East“*. Repr., London, Routledge.
- Kisker, Scott Thomas 2008: *Foundation for Revival: Anthony Horneck, the Religious Societies, and the Construction of an Anglican Pietism*. Lanham, Scarecrow Press.
- Knorr, Klaus E. 1964: *British Colonial Theories, 1570–1850*. Repr., Toronto, University of Toronto Press.
- Koilpillai, Victor 1985: *The SPCK in India, 1710–1985: An Account of the Work of the Society for Promoting Christian Knowledge*, London, and the Indian SPCK. Delhi, ISPCK.
- Kooiman, Dick 1989: *Conversion and Social Equality in India: The London Missionary Society in South Travancore in the 19th Century*. Amsterdam, Free University Press.
- Kopf, David 1969: *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization; 1773–1835*. Berkeley, University of California Press.
- Kumaradoss, Y. Vincent 1996: Negotiating Colonial Christianity: The Hindu Christian Church of Late Nineteenth Century Tirunelveli. In: *South Indian Studies 1 (Jan)*: 35–53.
- 2000: The SPG and the Impact of Conversion in Nineteenth-Century Tirunelveli. In: O'Connor, D. (Hrsg.): *Three Centuries of Mission. The United Society for the Propagation of the Gospel 1701–2000*. New York, Continuum: 274–289.
- 2007: Robert Caldwell, a Scholar-Missionary in Colonial South India. Delhi, ISPCK.
- Laird, Michael A. 1972: *Missionaries and Education in Bengal, 1793–1837*. Oxford, Clarendon Press.
- 1994: Alexander Duff 1806–1878: Western Education as Preparation for the Gospel. In: Anderson, G. H., Coote, R. T. u. a. (Hrsg.): *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*. Maryknoll, Orbis. S. 271–276.
- 2004: Art. Bogue, David (1750–1825). *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford, Oxford University Press.
- Lehmann, Arno 1955: Es begann in Tranquebar: Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt.
- Loomba, Ania 2005: *Colonialism, Postcolonialism*. 2. Aufl., London, Routledge, Taylor & Francis Group.
- Lovegrove, Deryck W. 1988: *Established Church, Sectarian People: Itinerancy and the Transformation of English Dissent, 1780–1830*. Cambridge, Cambridge University Press.

- 1990: Unity and Separation: Contrasting Elements in the Thought and Practice of Robert and James Alexander Haldane. In: Robbins, K. (Hrsg.): Protestant Evangelicalism. Britain, Ireland, Germany and America, c. 1750–c. 1950. Oxford, Blackwell. S. 153–177.
- Ludden, David 1985: Peasant History in South India. Princeton, Princeton University Press.
- 2005: Early Capitalism and Local History in South India. New Delhi, Oxford University Press.
- Lüdemann, Joachim 2002: August Mylius (1819–1887). Lutherische Missionarsexistenz in Tamilnadu und Andhra Pradesh. Münster, LIT.
- Lütt, Jürgen, Brechmann, Nicole u. a. (1998: Die Orientalismus- Debatte im Vergleich: Verlauf, Kritik, Schwerpunkte im Indischen und arabischen Kontext. In: Kaelble, H. und Schriewer, J. (Hrsg.): Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaften. Frankfurt a. M. S. 511–567.
- Major, Andrea 2006: Pious Flames: European Encounters with Sati, 1500–1830. New Delhi, Oxford University Press.
- Manickam, Sundaraj 1977: The Social Setting of Christian Conversion in South India: The Impact of the Wesleyan Methodist Missionaries on the Trichy-Tanjore Diocese with Special Reference to the Harijan Communities of the Mass Movement Area 1820–1947. Wiesbaden, Steiner.
- 1982–1983: Missionary Attitudes Towards Observance of Caste in Churches in Tamilnad, 1606–1850. In: Quarterly Review of Historical Studies 22 (4): 53–66.
- Mann, Michael 2000: Bengalen im Umbruch: Die Herausbildung des britischen Kolonialstaates 1754–1793. Stuttgart, Steiner.
- Marshall, Peter J. 1970: The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century. London, Cambridge University Press.
- 1987: Bengal: The British Bridgehead. Eastern India 1740–1828. Cambridge, Cambridge University Press.
- Martin, Roger H. 1980: The Place of the London Missionary Society in the Ecumenical Movement. In: Journal of Ecclesiastical History 31 (3): 283–300.
- Maughan, Steven 1996: Mighty England Do Good: The Major English Denominations and Organisation for the Support of Foreign Missions in the Nineteenth Century. In: Bickers, R. A. und Seton, R. (Hrsg.): Missionary Encounters. Sources and Issues. Richmond, Curzon. S. 11–37.
- 1995: Regions Beyond and the National Church: Domestic Support for the Foreign Missions of the Church of England in the High Imperial Age, 1870–1914. Department of History. Cambridge, Mass., Harvard University. D. Phil.
- Maxfield, Charles A. 1995: The „Reflex Influence“ Of Missions: The Domestic Operations of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1810–1850. Richmond, VA, Union Theological Seminary Virginia.
- Maxwell, Ian Douglas 2001: Civilization or Christianity? The Scottish Debate on Mission Methods, 1750–1835. In: Christian Missions and the Enlightenment. B. Stanley (Hrsg.). Grand Rapids, Eerdmans: 123–142.
- Meek, Donald E. 1989: Scottish Highlanders, North American Indians and the SSPCK. Some Cultural Perspectives. In: Records of the Scottish Church History Society 23 (3): 378–396.
- 1993: Art. „Scottish SPCK“. Dictionary of Scottish Church History and Theology. N. M. d. Cameron. Edinburgh, T. & T. Clark: 761–762.

- Metcalf, Barbara D. & Metcalf, Thomas R. 2006: *A Concise History of Modern India*. 2. Aufl., Cambridge, Cambridge University Press.
- Mitra, S. K. 1974: The Vellore Mutiny of 1806 and the Question of Christian Missions to India. In: *Indian Church History Review* 8: 75–82.
- Muller, D. S. George 1992: The Birth of a Bishopric: Being the History of the Tirunelveli Church from Early Beginnings to 1896. O. O.
- Muller, D. S. George & Abraham, V. Joseph 1964: The Trail of the Tirunelveli Church. Palamcottah, Literature Work Standing Committee of the Tirunelveli Diocesan Council.
- Müller, Karl & Ahrens, Theodor (Hrsg.) 1995: *Einleitung in die Missionsgeschichte: Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Narchison, J. Rosario 1997: Caldwell's Reminiscences: A Critical Appraisal. In: *Indian Church History Review* 31 (2): 89–102.
- Nehring, Andreas 2003: *Orientalismus und Mission: Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Neill, Stephen 1984–1985: *A History of Christianity in India*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nockles, Peter Benedict 1993: Church Parties in the Pre-Tractarian Church of England 1750–1833: The „Orthodox“ – Some Problems of Definition and Identity. In: Walsh, J., Haydon, C. und Taylor, S. (Hrsg.): *The Church of England, c. 1689–c. 1833: From Toleration to Tractarianism*. New York, Cambridge University Press. S. 334–359.
- 1997: *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760–1857*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (Hrsg.) 2000: *Three Centuries of Mission: The United Society for the Propagation of the Gospel 1701–2000*. New York, Continuum.
- 2006: The Church of England and the Mission in India. In: Gross, A. (Hrsg.): *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*. Halle (Saale), Verlag der Franckeschen Stiftungen. S. 129–140.
- Oddie, Geoffrey A. 1969: Protestant Missions and Social Change in India, 1850–1914, In: *Indian Economic and Social Review*. In: *Indian Economic and Social History Review* 6 (3): 264–279.
- 1974: India and Missionary Motives, c. 1850–1900. In: *Journal of Ecclesiastical History* 25 (1): 61–74.
- 1975: Christian Conversion in Telugu Country, 1860–1900: A Case Study of One Protestant Movement in the Godaverry-Krishna Delta. In: *Indian Economic and Social History Review* 12 (1): 61–79.
- 1982: Anti-Missionary Feelings and Hindu Revivalism. In: Clothey, F. W. (Hrsg.): *Images of Man. Religion and Historical Process in South Asia*. Madras, New Era Publ. S. 217–243.
- (Hrsg.) 1997: *Religious Conversion Movements in South Asia: Continuities and Change 1800–1990*. Richmond, Curzon.
- 2006: *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Constructions of Hinduism; 1793–1900*. New Delhi, Sage.
- Packiamuthu, Sarojini 1990: *Viviliyam Tamilum [The Bible and Tamil]*. Madras, Guru-kul Lutheran Theological College and Research Institute.
- Padel, Felix 1995: *The Sacrifice of Human Being: British Rule and the Konds of Orissa*. Delhi, Oxford University Press.

- Patrick, G. 2003: Religion and Subaltern Agency: A Case-Study of Ayya Vali, a Subaltern Religious Phenomenon in South Tiruvitankur. Chennai, Department of Christian Studies, University of Madras.
- Pennington, Brian K. 2005: Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion. Oxford, Oxford University Press.
- Peterson, Linda H. 1999: Traditions of Victorian Women's Autobiography: The Poetics and Politics of Life Writing. Charlottesville, University Press of Virginia.
- Pickett, Jarrell W. 1933: Christian Mass Movements in India: A Study with Recommendations. New York, Abingdon Press.
- Piggie, F. Stuart 1976: Sectarianism Versus Ecumenism: The Impact on British Churches of the Missionary Movement to India, c. 1800–1860. In: *Journal of Ecclesiastical History* 27 (4): 387–402.
- 1984: Making Evangelical Missionaries 1789–1858: The Social Background, Motives and Training of the British Protestant Missionaries to India. Abingdon, Sutton Courtenay Press.
- Pinnington 1969: Church Principles in the Early Years of the Church Missionary Society: The Problem of The „German Missionaries“. In: *Journal of Theological Studies* 20 (2): 522–532.
- Porter, Andrew N. 2004: Religion Versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914. Manchester, Manchester University Press.
- Potter, Sarah Caroline 1974: The Social Origins and Recruitment of English Protestant Missionaries in the Nineteenth Century. London, University of London. Ph. D.
- Prochaska, F. K. 1978: Little Vessels: Children in the Nineteenth-Century English Missionary Movement. In: *Journal of Imperial and Commonwealth History* 6 (2): 103–118.
- Rajamani, C. 1981: The Cult of Mutthukkutty Swamy. Bangalore, United Theological College. M. Th.
- Rajamanickam, Svarimuthu 1972: Roberto De Nobili on Indian Customs. Palayamkottai, De Nobili Research Institute.
- Randeria, Shalini 2002: Entangled Histories of Uneven Modernities: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India. In: Elkana, Y. (Hrsg.): *Unraveling Ties: From Social Cohesion to New Practices of Connectedness*. Frankfurt a. M., Campus-Verlag. S. 284–311.
- Rao, Ursula 2007: Ritual als Performanz. Zur Charakterisierung eines Paradigmenwechsels. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59: 351–370.
- Rendall, Jane 1982: Scottish Orientalism: From Robertson to James Mill. In: *The Historical Journal* 25 (1): 43–69.
- Roeden, Peter van 1996: Nineteenth Century Representations of Missionary Conversion and the Transformation of Western Christianity. In: Veer, Peter van der (Hrsg.): *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*. New York, Routledge. S. 65–88.
- Rose, Craig 1993: The Origins and Ideals of the SPCK 1688–1716. In: Walsh, J., Haydon, C. and Taylor, S. (Hrsg.): *The Church of England c. 1689–1833: From Toleration to Tractarianism*. New York, Cambridge University Press. S. 172–190.
- Rutz, Michael A. 2001: The Politicizing of Evangelical Dissent, 1811–1813. In: *Parliamentary History* 20 (2): 187–207.
- Said, Edward W. 1978: Orientalism. New York, Pantheon Books.
- Savage, David W. 1997: Missionaries and the Development of a Colonial Ideology of Female Education in India. In: *Gender & History* 9 (2): 201–221.

- Schmitthennner, Peter L. 2001: *Telugu Resurgence: C. P. Brown and Cultural Consolidation in Nineteenth-Century South India*. New Delhi, Manohar.
- Schwegmann, Barbara 1990: *Die Protestantische Mission und die Ausdehnung des Britischen Empires*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Scott, David 1994: *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Semple, Rhonda Anne 2003: *Missionary Women: Gender, Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission*. Rochester, Boydell Press.
- Sharpe, Eric J. 1998: „Patience with the Weak“: Lepzig Lutherans and the Caste-Question in Nineteenth-Century South India. In: Oddie, G. A. (Hrsg.): *Religious Traditions in South Asia: Interaction and Change*. Richmond, Curzon. S. 125–138.
- Sharrock, John o. J.: *Bishop Caldwell: A Memoir*. Calcutta, J. J. Meikle at Whiteaway's Press.
- Sobhanan, B. 1985: *Temple Entry Movement and the Sivakasi Riots*. Madurai, Raj Publishers.
- Srinivas, Mysore Narasimhachar 1962: A Note on Sanskritization and Westernization. In: Srinivas, M. N. (Hrsg.): *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay, Asia Publishing House. S. 42–62.
- Srinivasan, Perundevi 2006: Can We Cross the Chasm? Agency and Orientalist Discourse in the Colonial Tamil Context. In: Niyogi, C. (Hrsg.): *Reorienting Orientalism*. New Delhi, Sage. S. 228–244.
- Stanley, Brian 1979: *Home Support for Overseas Missions in Early Victorian England, c. 1838–1873*. Faculty of History. Cambridge, University of Cambridge. Ph. D.
- 1990: *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leicester, Apollos.
- 1992: *The History of the Baptist Missionary Society 1792–1992*. Edinburgh, T & T Clark.
- 1996: The Reshaping of Christian Tradition: Western Denominational Identity in Non-Western Context. In: Swanson, R. N. (Hrsg.): *Unity and Diversity in the Church: Papers Read at the 1994 Summer Meeting, and the 1995 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. Cambridge, Blackwell. S. 399–426.
- 2001: Christian Missions and the Enlightenment: A Reevaluation. In: Stanley, B. (Hrsg.): *Christian Missions and the Enlightenment*. Grand Rapids, Eerdmans. S. 1–21.
- Stevens, Laura M. 2004: *The Poor Indians: British Missionaries, Native Americans, and Colonial Sensibility*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Stewart, Kenneth J. 1993: *Art. Ewing, Greville. Dictionary of Scottish Church History and Theology*. N. M. d. Cameron. Edinburgh, T. & T. Clark: 308.
- Stokes, Eric 1959: *The English Utilitarians and India*. Oxford, Clarendon Press.
- Strong, Rowan 2007: *Anglicanism and the British Empire, c. 1700–1850*. Oxford, Oxford University Press.
- Sugirtharajah, Rasiah S. 1998: *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations*. Maryknoll, NY, Orbis Books.
- Suntharalingam, R. 1974: *Politics and Nationalist Awakening in South India, 1852–1891*. Tucson, University of Arizona Press.
- Sweetman, Will 2004: The Prehistory of Orientalism: Colonialism and the Textual Basis for Bartholomäus Ziegenbalg's Account of Hinduism. In: *New Zealand Journal of Asian Studies* 6 (2): 12–38.

- Sykes, Stephen, Booty, John u. a. (Hrsg.) 1998: *The Study of Anglicanism*. London, SPCK.
- Thangaraj, M. Thomas 1971: The History and Teachings of the Hindu Christian Community Commonly Called Nattu Sabai in Tirunelveli. In: *Indian Church History Review* 5: 43–67.
- 1999: The Bible as Veda: Biblical Hermeneutics in Tamil Christianity. In: Sugirtharajah, R. S. (Hrsg.): *Vernacular Hermeneutics*. Sheffield, Sheffield Academic Press: 133–143.
- Thekkedath, Joseph 1982: *History of Christianity in India*. Vol. 2: From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542–1700). Bangalore, Church History Association of India.
- Thomas, Job 2006: History of Protestant Christianity in Tirunelveli. In: Gross, A. (Hrsg.): *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*; Vol. 1: *The Danish-Halle and the English-Halle Mission*. Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen. S. 497–525.
- Thompson, Francis M. L. (Hrsg.) 1990: *The Cambridge Social History of Britain 1750–1950*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Thompson, Henry Paget 1951: *Into All Lands: The History of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 1701–1950*. London, S.P.C.K.
- Thorne, Susan 1997: „The Conversion of the Englishmen and the Conversion of the World Inseparable.“ *Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain*. In: Cooper, Frederick und Stoler, Ann Laura (Hrsg.): *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, University of California Press. S. 238–262.
- 1999: *Congregational Missions and the Making of an Imperial Culture in Nineteenth-Century England*. Stanford, Stanford University Press.
- Trautmann, Thomas R. 2006a: *Aryans and British India*. New Delhi, Yoda Press.
- 2006b: *Languages and Nations: The Dravidian Proof in Colonial Madras*. Berkeley, University of California Press.
- Turpin, John 1986: The Dublin School of Landscape and Ornament. In: *Irish Arts Review* 111 (2): 15–23.
- 1989: The School of Design in Victorian Dublin. In: *Journal of Design History* 2 (4): 243–256.
- Vaitheespara, Ravindiran 1998: *Caste, Hybridity and the Construction of Cultural Identity in Colonial India: Maraimalai Adigal and the Intellectual Genealogy of Dravidian Nationalism, 1800–1950*. Department of History. Toronto, University of Toronto. Ph. D.: 567.
- Veer, Peter van der 2006a: *Conversion and Coercion: The Politics of Sincerity and Authenticity*. In: Bremmer, J. N., v. Bekkum, W. J. und Molendijk, A. L. (Hrsg.): *Cultures of Conversations*. Leuven, Peeters: 1–14.
- 2006b: *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, Princeton University Press.
- Voges, Friedhelm 1985: Moderate and Evangelical Thinking in the Later Eighteenth Century: Differences and Shared Attitudes. In: *Records of the Scottish Church History Society* 22 (2): 141–157.
- Walls, Andrew F. 1993: Art. „Missions: Origins“. *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. N. M. d. Cameron. Edinburgh, T. & T. Clark: 567–594.
- 1994: Art. „Mission VI. Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart“. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, Kohlhammer. 23: 40–59.

- 1996: Missionary Societies and the Fortunate Subversion of the Church. In: Walls, A. F. (Hrsg.): *The Missionary Movement in Christian History. Studies in Transmission of Faith*. Maryknoll, Orbis Books. S. 241–254.
- 2001: The Eighteenth Century Protestant Missionary Awakening in Its European Context. In: Stanley, B. (Hrsg.): *Christian Missions and the Enlightenment*. Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans Pub. S. 22–44.
- 2002: The Missionary Movement: A Lay Fiefdom? In: Lovegrove, D. W. (Hrsg.): *The Rise of the Laity in Evangelical Protestantism*. London, Routledge. S. 167–186.
- Walsh, John, Haydon, Colin u. a. (Hrsg.) 1993: *The Church of England, c.1689–c.1833: From Toleration to Tractarianism*. New York, Cambridge University Press.
- Ward, William R. 1992: *The Protestant Evangelical Awakening*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 2006: *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History; 1670–1789*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Warren, Max 1967: *Social History and Christian Mission*. London, SCM Press.
- Washbrook, David A. 2004: South India 1770–1840: The Colonial Transition. In: *Modern Asian studies* 38 (3): 479–516.
- Watts, Michael R. 1978: *The Dissenters*. Vol. 1: *From the Reformation to the French Revolution*. Oxford, Clarendon Press.
- Whelan, Irene 2005: *The Bible War in Ireland: The „Second Reformation“ And the Polarization of Protestant-Catholic Relations, 1800–1840*. Madison, Wisc., University of Wisconsin Press.
- White, Gavin 1976: „Highly Preposterous“: Origins of Scottish Missions. In: *Records of the Scottish Church History Society* 19 (2): 111–124.
- Williams, Cecil Peter 1980: „Not Quite Gentlemen“: An Examination Of „Middling Class“ Protestant Missionaries from Britain, c. 1850–1900. In: *Journal of Ecclesiastical History* 31 (3): 301–315.
- Wright, D. F. & Hamilton, Ian 1993: Art. „Confessions of Faith“. *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. N. M. d. Cameron. Edinburgh, T. & T. Clark: 203–204.
- Yesudas, R. N. 1980: *The History of the London Missionary Society in Travancore 1806–1908*. Trivandrum, Kerala Historical Society.
- Young, Robert 1995: *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London, Routledge.
- Zastoupil, Lynn 1994: *John Stuart Mill and India*. Stanford, Stanford University Press.
- (Hrsg.) 1999: *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy of 1780–1840*. Richmond, Curzon.
- Zupanov, Ines G. 1999: *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*. New Delhi, Oxford University Press.
- 2005: *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India, 16th–17th Centuries*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Register

- Abendmahl 119, 125, 127, 128, 137, 140, 181
Afrika 12, 23, 33, 45, 71, 75, 94, 136, 163, 200, 202
Aiyanar 154, 156, 167
Altes Testament 141, 180
American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) 34
Amman 115, 139, 153, 154, 156
Anderson, John 102
Anderson, Rufus 34, 192
Anglikanische Kirche 23–27, 52, 69, 104–106, 113, 114, 129, 195, 203, 205, 207–209, 212
Book of Common Prayer 21, 22, 60, 128
High Church 20, 22, 23, 27, 205, 208
Indien 23–25, 53
Kirchenordnung 21, 22, 24, 26, 28, 29, 33, 34, 36, 37, 103, 104, 113, 209
Kirchenparteien 27, 103
Kirchenreform 26
Oxford-Bewegung 20, 27, 206
Ritualismus 178
Verhältnis Staat-Kirche 18, 21, 26, 28, 34, 37, 44, 63, 69, 72, 104, 105
Verhältnis zur Mission 19, 25, 26, 36, 40, 184
Anglizisten 48, 84
Anthropologie 91, 170, 185
Anti-Katholizismus 65, 79
Antrim 62
Apologetik 41, 53, 76, 79, 81, 85, 94, 95, 98, 101, 104, 128, 161
Apostel 71, 80, 107
Apostelgeschichte 42
Archäologie 55
Arier 149, 165
Arumuga Nayakar Sattampillai 9, 120, 140, 172, 177–181, 199
Arundel, John 62, 66, 77, 78, 84–86, 88, 89, 91
Asiatic Researches 97
Askese 99
Astronomie 81
Atheismus 104, 164
Aufklärung 40, 51, 82
Aufstieg, gesellschaftlicher 70, 73, 76, 132, 159, 160, 184
Ayyavali 117
Baptist Missionary Society 28, 30, 71, 72, 95, 128, 210
Baptisten 28, 30, 38, 39, 69, 98, 99
Basel 69, 72, 111, 204, 205
Basler Missionsgesellschaft 22, 69
Bayly, Susan 47, 120, 122, 123, 200
Bebbington, David 17, 21, 87, 91, 95, 201
Bekehrung 8, 52, 79, 84, 86, 87, 115, 119, 132, 134, 136, 140, 151, 185, 186
Motive 42, 60, 74, 88, 108, 115, 123, 126, 127, 132, 135, 159, 186, 194
Theologie 87–91, 134–136, 138
Bekehrungserfahrung 65, 87, 88
Bekehrungserzählung 87
Bekehrungsprozess 135, 137, 138
Belfast 54, 63
Benares 85, 86
Bengalen 37, 38, 45–48, 85, 97–99, 111, 129, 195, 196, 206, 207
Bentinck, William 48
Berlin 72, 111, 201, 206, 211
Berliner Missionsseminar 69, 111
Berufung 74, 90
Besessenheit 155
Besessenheitstanz 148, 150, 155, 156, 169, 174
Bewegung, dravidische 11, 168, 187
Bhakti 107
Bibel 22, 95
Bibelkenntnis 72, 80, 137
Bibelübersetzung 95, 130
King-James-Bibel 128
Lutherbibel 128
tamilische 60, 128, 130, 194, 205
Biblizismus 91, 95

- Bildung 11, 19, 31, 33, 37, 40, 42, 44, 48, 55, 56, 63, 64, 66, 69, 70, 72, 73, 75–77, 80, 83, 84, 89, 148, 184
- Bischof 23, 25, 55, 110, 114, 128, 130, 131, 146, 147
- Bogue, David 28, 29, 31, 38, 46, 67, 80, 191, 192, 206
- Bombay 23, 111, 194, 196, 210
- Brahmanen 84, 120, 135, 141, 149, 152, 153, 157
- Brainerd, David 57, 195
- Bray, Thomas 18, 19
- British and Foreign Bible Society 22, 28
- Brotherton, Thomas 114
- Brown, Charles Philip 82, 210
- Buchanan, Claudius 42, 98, 100, 192, 202
- Caemmerer, August Friedrich 146, 177, 178, 193
- Calcutta 23, 25, 30, 53, 74, 75, 84, 101, 128, 130, 150, 190, 192, 194–196, 199, 210
- Caldwell
- Arbeit in Madras 86, 101
 - Ausbildung bei der LMS 7, 64, 77, 86
 - Bekehrung 65
 - Bewerbung bei der LMS 62, 86, 88, 89
 - Biographie 7, 11, 13, 53, 57, 58, 61, 184
 - Briefe 7, 53, 56, 62, 70, 86, 90, 103
 - Einfluß der Erweckungsbewegung 65, 66, 101, 106, 185
 - Essay (LMS) 53, 62, 77–79, 90–97, 100, 185, 192, 203, 204, 210
 - Grammar (1856) 55, 82, 147, 149, 156, 164, 165, 193, 194
 - Herkunft 36, 63
 - Heroisierung 57
 - Hinduismus 97, 149
 - Kaste 133
 - Kritik an Caldwell 141, 172–174
 - Kritik an CMS 61, 105
 - Kritik an LMS 102, 103, 113
 - Missionspraxis 135
 - Personalakte bei der LMS 62, 66, 77, 78, 88, 89, 91–96, 100
 - Religionstheorie 141
- Religiöse Sozialisation 7, 62, 64, 104
- Reminiscences (1894) 56–66, 89, 103–105, 141, 200, 208
- Rezeption 55, 154, 162, 167, 169–171
- Schriften 55, 59
- Schriften, tamilische 55
- Tagebuch 59, 63, 85, 110
- Theologie 86, 103, 151
- Tinnevelly Shanars (1849) 8, 15, 61, 94, 101, 115, 118, 119, 141–144, 146–150, 154, 156, 157, 160, 165, 169–172, 174, 175, 178, 186, 191, 193
- Verhältnis zu Freikirchen 104
- Verhältnis zur CMS 61
- Wechsel zur SPG 7, 36, 61, 76, 101, 105, 112
- Caldwell, Eliza 54, 55
- Calvinismus 29, 40, 42, 64, 91, 93, 111, 128, 140, 185
- cāmi 150, 155
- canror 173
- Carey, William 30, 31, 37, 45, 71, 85, 95
- Carson, Penelope 31, 48, 49, 51, 52, 201, 202
- caru 173
- Cecil, Richard 80
- Ceylon (Sri Lanka) 32, 129, 164, 194, 196, 205
- Chalmers, Thomas 45
- Chidambaram (Gnanaprakasam) Pillai 124, 129
- Chidester, David 11, 12, 94, 144, 148, 202
- Chinsurah 31
- Christentum
- hinduistische Wahrnehmung 126
 - Kritik 126, 180, 181
 - Vergleich 148, 174
- Christian Remembrancer 169, 190, 191
- Church Missionary Intelligencer 21, 190, 199
- Church Missionary Record 21, 116, 190
- Church Missionary Society (CMS)
- Einfluss auf die SPG 22

- Verhältnis zur anglikanischen Kirche 22, 25
Zeitschriften 21
Church of Ireland 26, 65
Church of Scotland 19, 28, 35, 38, 39, 41, 44, 46, 64, 75, 90, 128, 191, 192, 195, 206
Foreign Missionary Committee 35
General Assembly 38, 39, 41, 43, 44, 191, 192, 195
Pastoral Admonition 38
Verhältnis zur Mission 40, 41, 45, 185
Churchman 145, 190
Clady 62
Clapham Sect 23
Clarinda 109
College 23, 48, 56, 69, 74, 82, 84, 197, 208, 209
Colonial Bishoprics Fund 27
Colonial Church Chronicle and Missionary Journal 147, 190, 193, 198
Comaroff, Jean 136, 185, 202
Comaroff, John 136, 185, 202
Congregatio de Propaganda Fide 19
Congregational Magazine 44, 190
Corporation Act 26, 50, 69
Cox, Jeffrey 98, 202
Cran, George 31
Cudworth, Ralph 104
Dämonolatrie/devil-worship 8, 15, 115, 116, 142, 143, 147–149, 151–154, 156, 158, 159, 161–169, 172, 174, 175, 186, 187
Dänisch-Hallesche/Dänisch-Englische Mission (DHM) 18, 25, 35, 49, 68, 106–108, 111, 122, 128, 185
De Britto, John 123
De Nobili, Roberto 123, 209
Des Granges, Augustus 31
dharma 126
Dirks, Nicholas 10, 119–122, 133, 142, 176, 202
Diskurs, kolonialer 9, 10, 11, 12, 14, 15, 97, 118, 120, 121, 133, 136, 148, 159, 162, 169, 171, 176, 180, 183, 187
Dissenter 22, 28, 34, 36, 37, 50–52, 69, 72, 76, 101, 103, 112, 184, 192, 212
Dorf 113, 114, 138
christliches 110, 132, 139, 177
orientalistisches Ideal 113
Draviden 11, 15, 55, 149, 156, 164, 165, 168, 174, 187
Drew, William Hoyles 101, 102
Dublin 54, 64, 65, 66, 89, 195, 211
Duff, Alexander 44, 45, 83–85, 98, 101, 102, 195, 206
East India Company 23, 24, 30, 31, 38, 42, 47–53, 73, 75, 80, 82, 97, 110, 121, 191, 195
Edinburgh 39, 44, 46, 63, 191, 192, 195, 196, 203, 205, 207, 210–212
Edinburgh Missionary Society 39, 45, 195
Enthusiasmus 33, 75, 82, 87, 88, 174
Episkopat 72, 113
Erwählunglehre 30, 40, 42, 93, 185
Erweckungsbewegung
Ekklesiologie 33, 70
Freikirchen 36, 50
konfessionelle Differenzen 34
ökumenische Intention 34
Theologie 90, 91, 140, 151
Verhältnis zu Staat und Kirche 34, 50
Eschatologie 87
Ethik 15, 30, 38, 49, 100, 129, 130, 142, 157–159, 164, 180, 193, 195, 197, 198
Ethnographie 10–12, 95, 141, 142, 165, 169, 170–172, 186
Evangelical Magazine and Missionary Chronicle 71, 145, 190–192
Evangelicals 21, 22, 30, 31, 35, 40, 42, 44, 46, 47, 50, 69, 99, 104–106, 201, 202, 205
Ewing, Greville 31, 36, 37, 39, 44–47, 54, 66–68, 77, 83, 104, 195, 197, 210
Fetischismus 163, 164
Forsyth, Nathanael 31
Fragebogen 62, 74, 78

- Franckesche Stiftungen (Halle) 2, 3, 6, 25, 111, 200, 201, 202, 204, 205, 208, 211
- Freikirche 29, 36, 68, 101, 104
- Frömmigkeit 72, 74, 113, 138–140
- Frykenberg, Robert 99, 102, 107, 116, 119, 134, 179, 203
- Gell, Frederick 118, 131–133, 194, 195
- Geographie 81
- Geologie 55
- Gesellschaftsordnung 114, 118, 120, 121, 124, 125, 172
- Glasgow 39, 45, 54, 63, 65–67, 77, 78, 81–83, 86, 88, 89, 91, 192, 195, 200, 203, 204
- Glasgow Christian Instruction Society 66
- Glasgow Missionary Society 39
- Glasgow Theological Academy 39, 45, 54, 66, 68, 77, 83, 86
- Gnanamutthu Nadar 175
- Gosport 28, 45, 80
- Gottesdienst 37, 95, 100, 113, 125, 128, 130, 138, 141, 181
Ordnung 128
- Götzenkult 99, 100
- Grant, Charles d. Ä. 30, 31, 40, 43, 47, 98, 195, 203, 204
- Grant, Charles d. J. 53
- Großbritannien 12, 13, 17, 21, 22, 24, 26–30, 33, 35–37, 47, 50, 54, 58, 68, 69, 73, 74, 76, 81, 83, 91, 96, 97, 103, 104, 111, 113, 120, 143, 144, 146, 169, 178, 184, 186
- Guru-Kult 107, 123
- Habermas, Rebekka 13, 18, 56, 187, 188, 204
- Hackney Phalanx 23
- Hakenschwingen 99
- Haldane, James Alexander 37, 196, 207
- Haldane, Robert 31, 37–39, 44, 66, 67, 196
- Hallesche Berichte 2, 5, 125, 126, 190, 201
- Hamilton, George 43
- Handwerker 63, 70, 72–74, 76
- Hardgrave, Robert L. 108, 115, 141, 142, 168, 171, 173, 177, 204
- Haweis, Thomas 30, 42–44, 71, 75, 80, 196
- Hawkins, Ernest 144
- Heavyside, John 68
- Heber, Reginald 25, 57, 118, 128, 129, 143, 196, 198
- Heidentum
Definition 91, 92
- Heirat 177, 178, 181
- Hempton, David 65, 87, 204
- Herkunft
religiöse 68
soziale 53, 62, 69, 70, 72–75, 80, 106, 184
- Hill, George 41, 65, 196, 204
- Hindu Christian Church 16, 119, 139, 140, 176, 177, 179–181, 187, 206
Ritualpraxis 180, 181
- Hinduismus
brahmanischer 99, 149, 152, 154, 167, 172, 181
nicht-brahmanischer 154, 167, 187
südindischer 12, 140, 141, 149, 150
Wahrnehmung durch Missionare 12, 13, 48, 86, 94, 97, 98, 119, 127, 142, 168, 183
- Hooker, John 104
- Hough, James 31, 107, 110, 112, 143, 196
- Hubbard, Charles 68
- Hudson, Dennis 119, 125–128, 130, 131, 205
- Idaiyangudi 54, 55, 62, 107, 112, 133, 137, 139, 146, 149, 191, 193
- Idolatrie 20, 40, 46, 51, 85, 98, 99, 104, 128, 174, 178, 180, 185, 200
- Indian Church Quarterly Review 190, 192, 197, 199
- Indian Evangelical Review 60, 118, 154, 190, 194
- Indologie 167
- Indomanie 97
- Industrialisierung 69, 73
- Inkulturation/Kontextualisierung 16, 107, 109, 113, 118, 119, 123, 124, 134, 140, 141, 177, 179, 186

- Irish Church Temporalities Act 26
 Jänicke, Johann 69
 Jänicke, Joseph Daniel 109
 Jones, William 37, 47, 48, 97, 120, 195, 206
 Kali 153
 Kaste 119, 120–122, 128, 134, 152
 Begriff 120, 121
 brechen 119, 131
 Christentum und Kaste 118, 122
 jāti 108, 109, 121, 122–124, 126, 127, 132, 173
 Kastenidentität 132, 175–177
 Kastenkonflikte 123, 127
 Kastenpolitik 127, 131, 175
 Kastenstreit 125, 131
 Kastentrennung 112, 119, 123–128, 130–132, 133, 176, 186
 koloniale Repräsentation 121, 133, 176
 varṇa 115, 121, 135, 141, 162, 172, 180
 Katechismus
 Heidelberg Katechismus 64
 missionarischer 137
 Sattampillais Katechismus 179, 180
 Westminster Katechismus 64
 Katechist 72, 108, 124, 131, 132, 137, 138, 177, 179
 Katechumenat 136, 138
 Kent, Eliza 55, 141, 142, 155, 160, 176–178, 180, 181, 206
 Kirchendisziplin 138, 177
 Kolonialpolitik 17, 24, 30, 47, 50, 84, 184
 Indien 12, 14, 24, 30, 47–51, 84, 94, 97, 102, 121, 172, 182, 189
 Religionspolitik 13, 23, 31, 47, 49, 51–53, 75, 80, 97–99, 103
 Konds 159, 208
 Kongregationalismus 28–30, 34, 36, 37, 39, 44, 54, 65–68, 83, 101, 103, 104, 204, 205
 Konversionsbewegung 107–109, 114, 115, 117, 119, 123, 132, 135, 138, 142
 Kreuzestheologie 91
 Kshatriya 141, 172, 176, 180
 Lanarkshire 63
 Landschaftsmaler 54, 64
 Leipziger Missionsgesellschaft 125, 131
 Lingam 99
 Linguistik 10, 55
 Liturgie 128–130, 137, 141, 178
 Lizenzregelung 53
 LMS Report 29, 33, 45, 65, 103, 191
 LMS Transactions 32, 108, 191
 London Missionary Society (LMS)
 Committee of Examination 62, 71, 78, 79, 85, 190
 Fragenkatalog 67, 74, 78
 Hilfsgesellschaften 39, 67
 Indien-Mission 30, 31, 50
 Madras 101
 ökumenische Intention 28
 Südsee-Mission 30, 31, 42, 46, 47, 71, 72, 75, 80
 Verhältnis zu den kongregationalistischen Freikirchen 30, 67
 Zeitschriften 145
 London Quarterly Review 13, 144, 190, 191
 Loveless, William Charles 31
 Lovett, Richard 27–29, 31, 38, 62, 67, 71, 80, 81, 196
 Lyon, William Penman 78, 86
 Macaulay, Thomas Babington 49, 204
 Madras 23, 27, 32, 36, 42, 53, 54, 56, 58–62, 86, 101–106, 108–111, 113, 116, 118, 128, 131, 144, 146, 160, 170, 178, 190–200, 203, 205, 206, 208, 209, 211
 Madras Auxiliary Bible Society 60, 194
 Madras Christian College 102
 Madras Diocesan Council 56, 58, 61, 62, 178
 Madras Presidency 102, 106, 110, 111, 116, 178, 203
 Madras Quarterly Missionary Journal 108, 144, 170, 191, 193
 Madurai 124
 Mānavadharmaśāstra 120
 Margöschis, Arthur 118, 174, 177, 197
 Marshman, Joshua 30

- Martyn, Henry 57, 199
 Materialismus 164
 Mault, Charles 54
 Mault, Martha 54
 Maxwell, Ian 40, 41, 84, 207
 Memorandum 38, 116
 Metempsychosis 165
 Methodisten 30, 35, 69, 87, 90, 105
 Metzger, G. J. 147, 197
 Middleton, Thomas Fanshaw 23, 25
 Mill, James 98
 Milleniarismus 87
 Minute on Indian Education 49
 Mission
 Bildungsmission 44, 55, 84, 102, 113, 132
 Denominationalismus 27, 33, 35, 70, 97, 112, 128
 Dorfmission 102, 106, 112, 113, 138
 Freie Mission 7, 21, 22, 27, 33–36, 38, 39, 44, 46, 49, 52, 53, 70–72, 103, 105, 184
 Heiden-Mission 18, 32, 40, 41, 66, 86, 91–93, 115, 138, 160, 184, 185
 home mission 39, 66, 96, 113, 186
 Indien 7, 25, 27, 30, 31, 36, 37, 42, 44, 46, 47, 51, 52, 73, 75, 79, 80, 84–86, 93, 95, 98, 103, 106, 111, 135, 144, 152, 185
 interdenominationelle Mission 28, 29, 34
 katholische 107, 122–124
 Konzept 39, 41, 43, 90, 113, 122, 136
 Mission und Zivilisation 39, 40, 42–44, 46, 76, 84, 86, 90, 93, 94, 97, 185
 Parochialmission 96, 113, 114, 117, 138, 186
 Schottland 38
 Mission Field 145, 191, 194
 Missionare
 Anwerbung 7, 25, 28, 29, 35, 36, 53, 62, 67, 68, 71–75, 77–80, 85–90, 184
 Ausbildung 7, 28, 46, 54, 63, 64, 68, 69, 72–74, 76–79, 82, 85, 86
 Beruf 70, 73, 74, 184
 Ideal 71
 Motivation 74, 87
 Spracherwerb 81
 Missionary Magazine 44, 45, 192, 195
 Missionary Register 22, 191
 Missions to the Heathen 144, 146, 149
 Missionsbewegung
 Frauen 55
 Verhältnis zu Staat und Kirche 44, 50, 69, 70, 184
 Verhältnis zum Kolonialismus 18, 38, 49, 85, 90, 94, 98, 106, 112, 184, 185
 Missionsgeschichte 7, 13, 18, 56, 143, 183, 188
 Missions-Imperativ 96
 Missionsliteratur 8, 56–58, 111, 142, 143, 148, 149, 160, 169, 175, 187
 Missionspraxis 8, 10, 106, 107, 118, 130, 134, 138, 139, 170, 175, 185
 Gemeindeorganisation 113, 138, 177
 Strategie 161
 Missionspredigt 42, 79, 81, 94
 Missionsseminar 74, 75, 80–82, 111, 132
 Missionstheologie 7, 42, 54, 79, 86, 97, 122, 135, 148, 151, 162, 170, 179, 184, 185
 Missionszeitschrift 44, 55, 57, 58, 143, 147, 169, 199
 Mittelschicht 69, 70, 72, 76
 Moderates 40, 41, 43, 44, 46
 Monier-Williams, Monier 154, 167, 168, 197
 Morrison, Robert 95, 199
 Mudalur 110
 Mukkuvar 107
 Mullens, Joseph 74, 143, 147, 150, 169, 181, 197
 Murugan 154, 156, 167
 Mutthukutty Swami 117
 Nagercoil 54
 Narchison, J. Rosario 58–60, 208
 Narrativ 87, 89, 90, 160, 162, 174, 188, 196–198, 205
 Nazareth 110, 132, 146, 177, 193
 Nehring, Andreas 11, 14, 119, 120, 125, 126, 131, 143, 208
 Nonkonformisten 22, 29, 70

- Nordamerika 17, 19–21
Nordirland 62, 63
Opfer 43, 100, 139, 158
 Menschenopfer 159
 Opfer Christi 41, 92
 Opferpraxis 140, 159
 Speiseopfer 181
 Sühnopfer 87, 157
 Tieropfer 139, 148, 150, 153, 156, 159
Ordination 25, 37, 72, 109, 193
Orientalismus 8, 9, 14, 43, 47, 48, 54, 82, 97, 99, 101, 107, 119–121, 124, 135, 141, 148, 167–169, 179, 185–187, 207, 208
Orientalisten 47, 48, 84, 121
Orissa 51, 99, 208
Oxford 5, 20, 27, 167, 174, 190, 201–210, 212
Palamcottah 60, 109, 110, 192–194, 197, 199, 208
Pandyan 172
Paraiyar 101, 109, 125, 127, 135
Paravar 107, 109
Parlament 26, 50, 52, 98
Partizipation 70, 76
Pascoe, Charles Frederick 18, 19, 20, 26, 55, 69, 107, 109, 111, 114, 146, 197
Paulus 71, 80, 94, 130
Pennington, Brian 12, 13, 97, 98, 143, 148, 209
Petition 50, 51, 114, 128, 130, 174–176, 178
Pettitt, George 108, 110, 112, 116, 143, 147, 169, 197
Pey 115, 139, 150, 153–156, 186
Philologie (s. a. Linguistik) 81, 82, 172
Pietismus 18, 25, 35, 204
Pigggin, Stuart 27, 29, 37, 57, 67–70, 73, 74, 76, 78, 80, 81, 83, 84, 87, 209
Pope, George Uglow 105, 114–116, 118, 146, 147, 161, 198, 202
praeparatio evangelica 140, 158
Pratt, Josiah 22, 23, 191, 198
Presbyterianer 28, 37, 63, 64, 104, 128, 204
Prichard, James Cowles 166, 198
Priester 124, 155, 165–167
Protestant Dissenting Deputies 50, 51
Protestant Society for the Protection of Religious Liberty 50
Providenz 40, 42, 93
pūjā 141, 180
Pulney Hills 56
Puruṣa-Mythos 120
Quäker 69
Quarterly Paper (SPG) 21, 145, 191
Quarterly Papers (CMS) 21
Rechtfertigung 41, 87, 92, 185
Reinheit 119, 123, 124, 126, 172
Reinkarnation 165
Religion
 dravidische 168
 evangelikale 90, 91, 97, 99, 151
 natürliche 40, 41
 nicht-brahmanische 154, 167, 187
 primitive 158, 160
Religionen
 afrikanische 94
 indische 98, 99, 101, 128, 142, 143
Religionsgeschichte 5, 11, 12, 183, 187, 189
Religionstheorie 8, 9, 14, 15, 97, 107, 141, 142, 148, 149, 151, 161, 163–165, 168–170, 183, 185–187
Religious Tract and Book Society 22, 28, 197
Revival 21, 87, 90, 206
Rhenius, Karl Gottlieb Ewald 25, 110, 131, 197, 198
Ringeltaube, Wilhelm Tobias 31, 32, 108, 198
Ritual
 Begriff 14
 christliche 140
 nicht-brahmanische 153, 155
 Opferritual 156–158
 Ritualbeschreibung 156
 Ritualgesetz 141
 Ritualkanon 181
 Ritualpraxis 8, 9, 15, 16, 113, 117, 118, 126, 138–141, 158, 172, 177, 178, 181, 186, 187

- Ritualtypologie 8, 141, 156, 163, 166, 169
 Ritualverständnis 14, 120, 126, 140
 Ritualismus 178
 Rosen, David 109, 190
 Russel, James 86
 Ryder, Henry 24, 25, 198
 Sandford, Daniel 82
 Sanskrit 82, 167
 Sanskritisierung 123
 Sargent, Edward 55, 57, 147, 155, 156, 199
 Sargunar, Samuel 172–174, 199
 satī 48, 99
 Sawyerpuram 110, 115, 146
 Schamanismus 165, 166
 School for Landscape and Ornament 65
 Schottland 29, 36, 37, 39, 44, 54, 63, 66–69, 82, 185
 Schwartz, Friedrich Christian 45, 105, 108, 109, 112, 129, 190, 197, 201
 Schwegmann, Barbara 69, 70, 73, 75, 210
 Scottish Free Church School (Madras) 102
 Scottish Missionary Society 39
 Scottish Society for Propagating Christian Knowledge (SSPCK) 19, 207
 Selbstdarstellung, missionarische 56, 59, 61, 169
 Serampore 30, 31, 37, 45
 Shanars/Nadars 9, 15, 32, 56, 108–111, 115, 117–119, 127, 132, 134, 135, 140–144, 147–151, 154, 155, 158, 160–163, 167, 171, 172, 174–178, 180, 186, 187
 als devil-worshippers 143, 147
 caste histories 173
 Eigenschaften 119
 Emanzipationsbewegung 15, 56, 115, 118, 133, 134, 141, 142, 171, 173, 174, 186, 187
 gesellschaftlicher Status 141, 159, 162, 163, 167, 170, 172, 180
 in der Missionsliteratur 143, 186
 Kastenidentität 176, 179, 180
 Kastentitel 173
 Konflikt mit Caldwell 174, 177
 Religion 15, 147, 148, 151, 165, 169, 172, 180, 187
 Repräsentation 110, 171, 175, 176, 186
 Sharrock, John Alfred 58, 59, 106, 118, 143, 174, 177, 199, 210
 Sitzordnung 119, 125, 128
 Sivaismus 126, 168
 Sklaverei 50, 98
 Skythen 165
 Smith, John 101
 Smith, Thomas 75
 Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK) 18, 23, 25, 27, 32, 36, 45, 49, 61, 68, 107, 108, 110–112, 192–195, 199–202, 206, 207, 209, 211
 Südindien-Mission 23, 25, 32, 36, 45, 49, 61, 110–112
 Society for Propagating the Gospel at Home (SPGH) 38, 39, 45
 Society for the Propagation of the Gospel (SPG)
 Charta 18
 Ladies' Association 55
 Mission in Nordamerika 19, 24
 Revitalisierung zu Beginn des 19. Jh. 21, 23, 25
 Selbstverständnis 20, 23
 Übernahme der Südindien-Mission 26, 112, 113, 128
 Verhältnis zur CMS 22, 23, 25, 27
 Zeitschriften 58, 145, 146
 Soteriologie 42, 91, 93
 Spencer, George Trevor 110, 111, 114, 115, 118, 143, 146, 190, 198, 199
 SPG Report 26, 114, 191
 Sprache
 dravidische 164
 indische 54
 orientalische 81, 85
 tamilische 101, 138
 Statuswechsel 124
 Substitution 158, 159
 Sudra 124, 129
 Sühnethеologie 100, 158
 Sundaranandam (David) 109

- Sünde 87, 92–94, 100, 130, 157, 170
Tahiti 43
Tanjore 36, 108, 125, 127, 128, 130, 131, 160, 197, 207
Taufe 134, 137, 138
Taylor, John 31
Telugu 82, 208, 210
Tempel 51, 99, 115, 116, 173, 180
Tempelsteuer 51
Temple Entry Movement 171
Test Act 26, 50, 69
Teufel 155, 161
The Church in the Colonies 146
Thomas (Apostel) 107
Thomaschristen 107
Thorne, Susan 13, 20, 69, 70, 76, 90, 91, 211
Thurston, Edgar 171, 199
Tirunelveli 8, 10, 11, 14, 16, 32, 36, 53–56, 58–61, 68, 94, 96, 102, 105–117, 127, 132, 135, 138, 141–150, 156, 160, 171, 172, 175, 177–179, 181, 185, 206, 208, 211
als emporium of missionaryism 116
Anglikanisierung der Mission 102, 108, 111, 113, 117, 127, 134, 142, 148, 186
in der Missionsliteratur 143
Konflikte 114–116
Modell für die home mission 114
Repräsentation 110, 111, 160, 177
Traktat 15, 38, 55, 98, 142, 148
Tranquebar 25, 31, 108, 124, 198, 206
Trautmann, Thomas 14, 48, 97, 121, 211
Travancore 32, 36, 54, 86, 102, 108, 114, 117, 143, 173, 193, 197–200, 204, 206, 212
Tucker, John Thomas 147, 198
Tucker, Sarah 74, 75, 143, 147, 195, 199
Turvey 80, 82
Tuticorin 56
Unitarier 69
Universität 5, 6, 54, 63, 69, 82, 83
Unterschicht 70, 73, 162
Urwick, William 65, 66, 104, 195, 200
Vedanayakam Sastri 130, 131
Vellalar 109, 123, 124, 125, 127, 130
Vellore 51, 52, 208
Venn, Henry 22
Vepery 127, 129, 131, 200
vishnuitisch 117
Visitation 114, 129, 138, 199
Vizagapatam 32
Voluntarismus (christlicher) 19, 33, 34, 70
Walker, Thomas 179, 194
Walls, Andrew 34, 67, 74, 211, 212
Walsh, John 26, 104, 203, 208, 209, 212
Ward, William 17, 30, 47, 98, 99, 200, 205, 212
Wardlaw, Ralph 35, 36, 42, 44, 67, 68, 77, 83, 104, 192, 200, 205
Waring, John Scott 75, 195
Waterland, Daniel 104
Watson, Joshua 23, 195
Wellesley, Richard 51
Wesley, Charles 87
Wesleyan Methodist Missionary Society (WMMS) 35, 73, 105, 190
White, Gavin 40, 42, 43, 212
Wiedergeburt 88, 96
Wilberforce, William 31, 50, 52, 98
Wilkins, Charles 48
Wilson, Daniel 128, 130, 198
Winfred, S. 172, 173, 200
Witwenverbrennung (s. a. satī) 48, 99
Wyatt, Joseph Light 45, 57–67, 77, 78, 82, 83, 85, 86, 90, 101–105, 113, 139, 143, 149, 194, 200
Zenana-Mission 55
Ziegenbalg, Bartholomäus 124–126, 147, 197, 202, 205, 210

Neue Hallesche Berichte:

1. Michael Bergunder (Hrsg.): Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert.
1999, 260 Seiten, ISBN 3-931479-15-3, 24,50 EUR
2. M. Bergunder und R. P. Das (Hrsg.): „Arier“ und „Draviden“ Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasiens.
2002, 251 Seiten, ISBN 3-931479-34-X, 11,- EUR
3. Bartholomäus Ziegenbalgs „Genealogie der malabarischen Götter“.
Edition der Originalfassung von 1713 mit Einleitung, Analyse und Glossar von Daniel Jeyaraj. 2004, 500 Seiten, ISBN 3-931479-45-5, 22,- EUR
4. Will Sweetman: Mapping Hinduism. ‘Hinduism’ and the study of Indian religions 1600–1776.
2003, 187 Seiten, ISBN 3-931479-49-8, 9,80 EUR
5. Eveline Masilamani-Meyer: Guardians of Tamilnadu. Folk deities, folk religion, Hindu themes.
2004, 280 Seiten, ISBN 3-931479-61-7, 15,80 EUR
6. Michael Bergunder (Hrsg.): Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland.
2006, 266 Seiten, ISBN 3-931479-76-5, 12,80 EUR
7. Siegfried Kratzsch (Hrsg.): Deex Autaer von Philip Angel. Eine niederländische Handschrift aus dem 17. Jahrhundert über die 10 Avatāras des Viṣṇu.
2007, 291 Seiten, ISBN 978-3-939922-02-5, 13,80 EUR
8. Ulrike Schröder: Religion, Kaste und Ritual. Christliche Mission und tamilischer Hinduismus in Südindien im 19. Jahrhundert.
2009, 221 Seiten, ISBN 978-3-939922-21-6

In Planung:

- M. Bergunder, H. Frese und U. Schröder (Hrsg.): Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India.

Seit die religionswissenschaftliche und kolonialgeschichtliche Forschung sich verstkt der wissenschaftlichen Aufarbeitung von Dokumenten in den Archiven der Missionsgesellschaften zuwendet, ist der Wert solcher Quellen für eine religionsgeschichtliche Erforschung des Hinduismus in Südindien häufig herausgehoben worden. Weniger beachtet geblieben ist hingegen die Frage nach dem Beitrag der christlichen Mission zur Herausbildung von Kategorien wie „Religion“ und „Ritual“ im kolonialen Diskurs des 19. Jahrhunderts, sowohl auf einer globalen als auch auf einer lokalen Ebene. Eine gemeinsame Betrachtung beider Ebenen kann zeigen, dass zwischen ihnen im 19. Jahrhundert ein enger Zusammenhang bestand. Dieses Buch beschtigt sich mit der Rolle von christlichen Missionaren im kolonialen Diskurs und der Wechselwirkung zwischen christlich-kolonialer Mission und lokalem hinduistischen Kontext in Südindien im 19. Jahrhundert. Diese Fragestellung wird exemplarisch am Beispiel des Missionars Robert Caldwell (1814–1891) aufgearbeitet, der als Missionar der anglikanischen Missionsgesellschaft SPG in Tirunelveli (Südindien) gewirkt hat. Das Buch will damit einen Beitrag leisten zur Verknüpfung bisher getrennter Themenfelder der Geschichte des Christentums und des Hinduismus in Europa und Indien sowie zum Verständnis der christlich-kolonialen Mission des 19. Jahrhunderts als Teil der globalen und lokalen Religionsgeschichte.

Ulrike Schröder studierte Theologie und Religionswissenschaft in Berlin und Heidelberg. Seit 2005 ist sie Mitarbeiterin im Teilprojekt A6 des Sonderforschungsbereiches 619 „Ritualdynamik“, das die Transformationsprozesse in der südindischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts erforscht.