

## 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)<sup>1</sup> 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 Diskurs<sup>2</sup> geleistet. Gleichzeitig war Caldwell aber auch einer der einflussreichsten Missionare in Südindien. Die Missionspraxis britischer Missionare wie Caldwell verän-

---

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

<sup>2</sup> 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 Koenersmann 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.<sup>3</sup> 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

---

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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 Kontexte.

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 Caldwells 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

---

<sup>4</sup> Vgl. Chidester 1996b: 1 ff.

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

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 Kolonisierten 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.“<sup>6</sup> 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 evangelikale<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> Gerade für die

<sup>5</sup> Pennington 2005: 24.

<sup>6</sup> [Anonymus] 1856: 239.

<sup>7</sup> Zur Verwendung des Begriffes „evangelikal“ siehe Fußnote 28, S. 21.

<sup>8</sup> 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 Ritualdebatten<sup>9</sup> 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-orientalistischer<sup>10</sup> Religionstheorien im Kontext der Mission eingegangen. Neben seiner Arbeit als Missionar veröffentlichte Caldwell zwischen

---

<sup>9</sup> 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 performative Seite 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.

<sup>10</sup> „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 Südindiens. Darin entwickelte Caldwell seine Theorie über eine eigenständige dravidische Kultur und Religion in Südindien, die ursprünglich unabhängig vom brahmanischen Hinduismus existiert habe. Die Missionsarbeit der SPG im Süden Tirunelvelis konzentrierte sich vor allem auf die Kastengruppe der Shanars/Nadars,<sup>11</sup> aus denen im 19. Jahrhundert große Gruppen zum Christentum konvertierten. Caldwell verfasste in diesem Zusammenhang 1849 ein missionarisch-ethnographisches Traktat mit dem Titel „The Tinnevely 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 Kaste<sup>12</sup> zu erklären. Caldwell behauptete, 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 enthaltene Religionstheorie ist in der wissenschaftlichen Literatur über Kolonialismus und Mission in Südindien bisher noch nirgends ausführlicher analysiert worden. Das Kapitel II.4. versucht, diese Lücke zu schließen und die Weiterentwicklung dieser Theorie in die These einer „dravidischen“ Religion und Kultur zu beleuchten. Caldwell's Verständnis anderer Religionen wurzelt in der Verbindung von evangelikalem Religionsbegriff und gängigen orientalistischen Mustern, jedoch führt seine Darstellung der Religion der Shanars/Nadars über das dominante orientalistische Hinduismus-Modell hinaus, indem sie zwischen brahmanischen und nicht-brahmanischen Formen des Hinduismus grundsätzlich unterscheidet. 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 „primitiven“ Religionen erzeugt wird.

Im dritten Kapitel (III) soll untersucht werden, welche Rezeptionsprozesse Caldwell's Beschreibung der Shanars/Nadars und seine Religionstheorie im kolonialen Diskurs ausgelöst haben: Hier ist zum einen die Rezeption 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 Kastengruppe im 19. Jahrhundert, die vor allem auf die Zuschreibung eines höheren gesellschaftlichen Status in der südindischen Gesellschaft zielte,

---

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

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

kritisierte Caldwells 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.