

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. Caldwells 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. Caldwells 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 umfanglichen 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 Gründungscharta der SPG nicht erwähnt wird und erst 1710 als zusätzliches 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 vorangerieben 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. Cnattingius 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 Cnattingius 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 Sklaven 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 vereinzelt 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 Betätigungsfeld 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 bereit waren, die Missionare vor der Aussendung zu ordnieren, zumal es sich dabei meist um deutsche Kandidaten mit lutherischen Hintergrund handelte (vgl. dazu Cnattingius 1952: 122). Im Hintergrund des Problems stand 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 Südindien (siehe dazu z. B. die Position Caldwells, dargestellt in Kap. I.2.6), andererseits 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 Cnattingius 1952: 58 ff.). Langfristig hatte die Positionierung der CMS innerhalb des anglikanischen Konsensus („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 Cnattingius 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 evangelikalischen „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 Einrichtung 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 Anglikanisierung 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 Cnattingius 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 Torys 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 sogenannten „home support“, auszubauen. Ab 1841 wurde dann der Ausbau der Diözesen in den Kolonien wesentlich durch den „Colonial Bishops 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 ihrer 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 Bishops Fund“ vgl. Strong 2007: 198 ff.

⁴⁶ Vgl. dazu die Auflistung aller Indien-Missionare britischer Missionsgesellschaften zwischen 1789 und 1858 bei Piggin 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 Piggin). 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 interdenominationale Missionsgesellschaft gegründet worden. Als einzige größere Missionsgesellschaft wurde die LMS in ihrer Anfangsphase von der 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 berühmten 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 interdenominationaler 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 interdenominationaler Impuls der Gründungsjahre schwächte sich in den folgenden Jahrzehnten ab. Obwohl die LMS theoretisch allen Bewerbern offenstand, war, wie Stuart Piggin 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 Protokollbuches von 1795.

Zur Gründungsgeschichte der LMS vgl. auch Fletcher 1963, Martin 1980 und Piggin 1976, zur ökumenischen Intention der frühen Missionsbewegung siehe nächstes Kapitel (I.1.2).

⁵² Vgl. Piggin 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 geeignetere 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 Ostindienkompagnie 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 Vorboten 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 *Dissentern* 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 ABCFM vgl. Anderson 1873 und Maxfield 1995.

⁶⁸ Anderson 1837: 65 (kursiv im Original).

stellt wurde.⁶⁹ Die interdenominationale 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 Südindien 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 Südindien, 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. I.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 denominationalen 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 Jahre 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 Südindien 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 dezidiert 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 Piggin 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 gehören sollten. Dieser Plan scheiterte 1796 an der Ablehnung des Vorhabens durch die East India Company, die keine Präsenz von Missionaren 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-authorized 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 Bengalen-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 vorstand, 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 Gebrüder 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 Providenz und einem erneuerten Interesse an der natürlichen Religion geführt: „From the 1780s Scottish theology was subjected ... to a process of ‚re-description‘ 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 evangelikalten 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 evangelikalischen 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 Claudius 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 evangelikalischen 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 Haws, 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. Claudius 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 „Bildungsmision“, 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 Gebrüdern 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 kongregationalistischen 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 sollte: 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 Missionsbewegungen 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 Bengalen 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* (Steuereinziiher) 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. Bearce 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 anglistischen 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 Südindien 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 Südindien 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 Sklaveirei-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 vermischte 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 Interessengruppen 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, überschritten 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 dezidiert 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 selbstständige 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 arbeiteten. 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 Bestandsaufnahme 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 anglokatholischen 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 Südindien.

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 Abfassung 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. Earnest 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. Piggin 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 Caldwelles 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 Tinnevely for the past 50 years, it will involve a large amount of labour in consulting Missionary and other records“¹⁵³

Die Identifikation Caldwelles mit dem Erfolg der SPG-Mission in Tirunelveli war gegen Ende seines Lebens bereits so weit gediehen, dass Caldwelles 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 Caldwelles Arbeit vor allem als publizistische Instrumente, um Spenden einzuwerben – ein Umstand, der dazu führte, dass in einer enormen Breite Berichte über Caldwelles 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 Caldwelles 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“ Caldwelles fanden allerdings nicht überall ungeteilten Beifall. John Alfred Sharrock (1853–1932), einer der engsten Freunde und Mitarbeiter Caldwelles, 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 Caldwelles 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 Caldwell, 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 ersehen, 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 Caldwell 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 Caldwell’s Arbeit in Tirunelveli bilden, sind editorische Kommentare Wyatts sowie neun Zitate aus früheren Briefen Caldwell 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 Caldwell’s erster Reise nach Indien (1837) entstand. Weiterhin sind die beiden Appendices zu nennen, die über Caldwell’s Tod und seine posthume Würdigung Auskunft geben. Wie Wyatt berichtet, sah er sich zu diesen Ergänzungen durch den Erhalt der Briefe sowie des Reisetagebuches aus England nach Caldwell’s 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 Tinnevely 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. Caldwell's Äußerungen über die ebenfalls anglikanische Church Missionary Society, die ihm entsprechend seiner evangelikalischen 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 Caldwell's 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 Tinnevely Shanars“.¹⁷⁰ Der Konflikt mit dem Madras Diocesan Council in den letzten Jahrzehnten von Caldwell's Arbeit in Tirunelveli wird ebenfalls so gut wie nicht erwähnt. Caldwell's Zurückhaltung an diesen Stellen, aber auch die expliziten und impliziten Revisionen machen deutlich, wie bewusst die Selbstdarstellung Caldwell's 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 Caldwell's sind vor allem die Materialien aus den Archiven der LMS und SPG zu nennen. Aus Caldwell's

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 Caldwell's enthält die Korrespondenz mit John Arundel¹⁷² aus dem Zeitraum 1833 bis 1836 sowie Caldwell's 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 Caldwell's konzentriert sich daher auf eine kritische Sichtung des in der LMS-Personalakte Caldwell's 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 Caldwell's Briefen und Bewerbungsschreiben geben vor allem die Protokollbücher des Prüfungsausschusses (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 Caldwell's 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 Herkunftsort. Den Angaben zufolge war Caldwell der dritte Sohn der Familie. Als Herkunftsort 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's „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 evangelikalischen 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 Kunststudium 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 verschärfen sich die theologischen Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken in Irland, an denen auf protestantischer Seite vor allem die evangelikalischen 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 Gebrüdern 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 Parallele 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. Jahrhunderts, 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 Piggin 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 Piggin 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 Gebrüdern 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 Direktorengremium 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 Lutheranern. 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. Piggin 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. Piggin 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 Piffin 1984, besonders S. 257–264.

²⁰⁷ Zum folgenden vgl. Piffin 1984: 28 ff., 42, Potter 1974 und Schwegmann 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 Zeltmacher 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, 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 lauteten: „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 einsetzten und diese an die Einheimischen weitergaben, andererseits war der pragmatische Grund dieser Wahl die Tatsache, dass zumindest am Anfang der organisierten Mission schlichtweg 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 Hiervon 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. Jahrhunderts 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 berührt 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 you 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: Piggin 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 religiösen 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 gebildete 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 gebildete 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. Piffin 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 zufolge, 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 Caldwell 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 Caldwell's 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 Piggin 1984: 287 ff. (Appendix 3).

²³⁶ In der Personalakte Caldwell's befinden sich zwei medizinische Gutachten, die jeweils unterschiedliche Aussagen über Caldwell's 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. Piggin 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 Alt Sprachen gelernt hätte, sondern auch in Kontakt kam mit der komparatistischen Philologie, einer Disziplin

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 studied 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 Alt Sprachen 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 Südindien und hat insbesondere die philologische Erschließung des Telugu vorangetrieben. Browns „A Grammar of the Telugu Language“ (1840) hat Caldwells 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 Caldwell's 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. Piggins 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 Missionargeneration 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 (Piggin 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 Duff's 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.

Caldwell's 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 millenaristischem Gedankengut, jedoch sind dort sowohl prä- als auch postmillenaristische 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 there 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 nur dem zeitgenössischen erweckungstheologischen Narrativ einer „individual conversion“, sondern ist auch ein Hinweis darauf, welche zentrale Bedeutung die Zugehörigkeit zum evangelikalischen 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 distinctly 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 Caldwells 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 Caldwells 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 (Einfügung: 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 Caldwell's 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, Einfügung: U. S.).

tums in einem permanenten Zustand der Unordnung und Gesetzlosigkeit 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 Caldwells Essay einen breiten Raum ein. Wie sich an Caldwells 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 Erwahlungslehre 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 Erwahlungslehre 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]ndeed, 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 Tinnevely 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 Adaptionenmöglichkeiten fremder Religionspraxis eine wesentliche Umwandlung der evangelikalischen 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 evangelikalischen 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 world‘ – 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 Caldwells Essay einen weiteren Aspekt zu untersuchen, der für die Entstehung missionarischer Religionstheorien in Südindien 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 Bengalen)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 *Asiatic 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“ (erschieden 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. *satī*), 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“ (erschien 1808), eines der populärsten missionarischen Pamphlete in der Missionsdebatte, 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 Caldwells auch in späterer Zeit erhalten und bestimmte sein Buch „The Tinnevely Shanars“ (1849). Es ist jedoch hervorzuheben, dass die Darstellung indischer Religion dort durch die These von der Existenz einer anderen, nicht-brahmanischen Religion in Südindien eine andere Wendung bekommt und mit dem dominanten orientalistischen Hinduismus-Bild bricht.³¹¹

2.6. Caldwells 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 Caldwells 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 Hoyles 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 Hoyles 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 *Kuṛaḷ* 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 Bildungsmission 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 Tinnevely 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 „fearbearance, 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 apogetischen Tendenz die Zugehörigkeit Caldwell 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 unterließ: „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 Südindien 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 Südindien 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 Südindien 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 anglo-katholisch 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 Südindien im 18. Jahrhundert abhob.

³³² Siehe dazu Kap. II.1.

³³³ Sharrock 1895: 439–440.