

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵⁵ Spencer 1842: 120.

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

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

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

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

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

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

³⁵⁸ Caldwell 1857a: 24.

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

³⁶⁰ Vgl. dazu Kap. I.1.1.

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

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

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

³⁶¹ Siehe oben Kap. I.1.4.

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

³⁶³ Vgl. dazu Kap. I.1.3.

³⁶⁴ Siehe dazu Kap. I.2.6.

³⁶⁵ Vgl. Caldwell 1880a: 1.

³⁶⁶ Caldwell 1847b: 7–8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷¹ Caldwell 1857a: 58.

³⁷² Vgl. Pope 1850–1851: 56.

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

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

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

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

³⁷³ Spencer 1848: 51.

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

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

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

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

³⁷⁶ Pope 1847c: 5.

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

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

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

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

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

³⁸² Caldwell 1847a: 19.

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

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

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

³⁸³ Vgl. dazu Patrick 2003 und Rajamani 1981.

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

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

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

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

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

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

³⁸⁶ So der Titel von Sharrock 1914.

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

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

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

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

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

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

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

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

Zur historischen Genese des Begriffes „Kaste“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Geschichtliche Entwicklung

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

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

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

³⁹⁷ Vgl. dazu Zupanov 1999 und Rajamanickam 1972.

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

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

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

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

⁴⁰⁰ Vgl. dazu Rajamanickam 1972.

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

⁴⁰² Zum Begriff der Sanskritisierung vgl. Srinivas 1962.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰⁵ Vgl. Jeyaraj 2003: 226 ff.

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

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

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

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

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

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

⁴⁰⁷ Vgl. Nehring 2003: 118 ff.

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

⁴⁰⁹ Hudson 2004: 217.

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

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

Die Positionierung der anglikanischen Mission gegen „Kaste“

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

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

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

⁴¹² Vgl. dazu Hudson 1982.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴²² Zitiert in: Hudson 2000: 150.

⁴²³ Zitiert in: Hudson 2000: 151.

⁴²⁴ Siehe oben, S. 117.

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

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

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

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

...

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

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

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

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

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

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

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

⁴²⁸ Siehe dazu Kap. III.2. und III.3.

⁴²⁹ Gell 1868: 57.

⁴³⁰ Caldwell 1867b: 7.

⁴³¹ Siehe oben, S. 121 (Zitat Dirks).

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

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

3. Ritual: Konversion und christlich-missionarische Praxis

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

⁴³² Caldwell 1860a: 331, 334.

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

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

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

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

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

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

⁴³⁴ Caldwell 1880b: 40.

⁴³⁵ Caldwell 1888b: 355.

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

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

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

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

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

⁴³⁶ Comaroff und Comaroff 1992: 290.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴¹ Caldwell 1880b: 42.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴⁶ Siehe dazu Kap. III.3.

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

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

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

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

⁴⁴⁷ Siehe dazu ausführlicher Kap. II.4.

⁴⁴⁸ Leitch 1844: 514.

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

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

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

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

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

⁴⁵⁰ Vgl. Caldwell 1849b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶⁰ [Anonymus] 1856: 239.

⁴⁶¹ Vgl. Chidester 1996b: S. 1 ff.

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

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

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

⁴⁶³ Caldwell 1847b: iv.

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

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

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

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

⁴⁶⁸ *Quarterly Paper* (1839–1851).

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁷⁵ Vgl. Caemmerer 1845 und Caemmerer 1847.

⁴⁷⁶ Vgl. Spencer 1848.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁸⁴ Pennington 2005: 24.

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

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

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

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

⁴⁸⁶ Vgl. Caldwell 1847b: 6.

⁴⁸⁷ Die erste Auflage von Caldwell's Grammatik der dravidischen Sprachen (Caldwell 1856) erschien 1856, einige Jahre nach seinem Buch über die „Tinnevelly Shanars“ (1849). Eine zweite, stark erweiterte und veränderte Fassung der Grammatik erschien 1875 (Caldwell 1875). Eine dritte, posthum von Joseph L. Wyatt und T. Ramakrishna Pillai überarbeitete Auflage der Grammatik erschien 1913 (Caldwell 1913).

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

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

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

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

⁴⁸⁸ Vgl. Caldwell 1849b: 20–21.

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

⁴⁹⁰ Mullens 1854: 99, siehe auch 112.

⁴⁹¹ Siehe dazu Kapitel II.1.

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

Diese „Religion“ der Shanars bezeichnet Caldwell als „devil-worship“ oder „Dämonolatrie“, wobei er den letzteren Begriff in einem systematischen Sinne benutzt, um damit seine Beobachtungen zur Kultur und Religion der Shanars/Nadars sowie seine linguistischen und historischen Thesen zu einer übergreifenden Theorie der „Dämonolatrie“ zusammenzufügen. Wie Caldwell behauptet, stellt die „Dämonolatrie“ ein religiöses

⁴⁹² Siehe dazu Kap. I.2.5.

⁴⁹³ So verwendet Caldwell z. B. relativ undifferenziert solche Begriffe wie „Rasse“, „Klasse“, „Nation“, die teilweise synonym von ihm gebraucht werden. Vgl. dazu besonders seine einführenden Bemerkungen am Beginn des Buches (Caldwell 1849b: 3 ff.).

System dar, das vom „Brahmanismus“, für ihn weitgehend identisch mit „Hinduismus“, deutlich zu unterscheiden war:

„... [T]heir connection with the Brahmanical systems of dogmas and observances, commonly described in the mass as Hinduism, is so small that they may be considered as votaries of a different religion. ... [T]he mind of the Shanars has appeared to be a dreary void, a desert in which no trace of religious ideas is to be found. I have now to show how this desert has been peopled by a gloomy imagination with visions of goblins and demons. ... [D]emonolatry, or devil-worship is the only term by which the religion of the Shanars can be accurately described. ... Demonism in one shape or another may be said to rule the Shanars with undisputed authority.“⁴⁹⁴

Caldwells Anliegen, die „Religion“ der Shanars als grundsätzlich unterschieden vom (brahmanischen) Hinduismus zu beschreiben, speiste sich nicht unwesentlich aus der unter den britischen Missionaren weithin üblichen Kritik an den Brahmanen. Der Einfluss der brahmanischen Eliten in der indischen Gesellschaft wurde von den Missionaren als eines der Haupthindernisse für die christliche Mission in Indien angesehen, wobei der brahmanische Hinduismus vor allem mit dem Kastensystem gleichgesetzt wurde.⁴⁹⁵ Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Brahmanismus und „Dämonolatrie“ speiste sich jedoch nicht allein aus einem anti-brahmanischen Impetus, sondern dient Caldwell auch als argumentative Grundlage für die Behauptung, dass die „Dämonolatrie“ keine höhere Religionsform sei. Caldwell versucht dies in den einzelnen Kapiteln des Buches anhand der oben genannten Punkte aufzuzeigen: So hätten die Shanars z. B. keine bzw. nur eine sehr vage Vorstellung von einer höheren Gottheit, würden diese aber nicht weiter verehren, ebenso keine Vorstellung von Erlösung und Leben nach dem Tode. Erstaunlicherweise sieht Caldwell dies jedoch nicht unbedingt als einen Nachteil für die Missionierung der Shanars:

“It must be obvious that the sincerity of the belief entertained by the Shanars in their demons, though productive of superstitious gloom and incompatible with a high caste of thought, is morally a more promising feature of mind than the conceited rationalism or universal scepticism of the Brahmanical higher castes, and capable of being turned to better account.“⁴⁹⁶

Die methodische Vorgehensweise Caldwelles bei seinem Versuch, die „Dämonolatrie“ als eine eigene Religionsform zu konstruieren, bedarf an dieser Stelle einer vertiefteren Analyse. Es ist zunächst offensichtlich,

⁴⁹⁴ Caldwell 1849b: 7, 11–13.

⁴⁹⁵ Zur missionarischen Polemik gegen den Hinduismus, die vor allem auf den brahmanischen Hinduismus ausgerichtet war, siehe oben, Kap. I.2.5. (S. 97 ff.) Zur Kastenpraxis innerhalb der anglikanischen Mission vgl. Kap. II.2.1.

⁴⁹⁶ Caldwell 1849b: 43.

dass seine Beschreibung des „devil-worship“ auf einer starken Verallgemeinerung und Reduzierung der Vielfalt der religiösen Praktiken und Rituale des nicht-brahmanischen Hinduismus basiert. Als erster Schritt kann hier die Reduktion der verschiedenen Gottheiten und göttlichen Wesen zu einem „Genus“ von göttlichem Wesen, dem „Dämon“, konstatiert werden:

„I shall now mention some particulars illustrative of the opinions entertained respecting these demons and the peculiarities of their worship, as it exists at present. I shall not attempt to enter upon a minute description of the system, or exemplify it by specific illustrations; but shall confine myself to the more general object of furnishing the reader with a sketch of its salient points and more prominent characteristics, and helping him to form an estimate of its tendencies and effects. My description will therefore apply rather to the genus ‚demon‘ than to any demon in particular – rather to the points in which all diabolical rites agree than to local or incidental varieties.“⁴⁹⁷

Als einen Ausdruck parallel zu „demon“ benutzt Caldwell auch den Begriff „devil“. Obwohl Caldwell selbst zugestand, dass seine Beschreibung der „Dämonolatrie“ eine Verallgemeinerung darstelle, ist es genau diese Vorgehensweise, die es ihm ermöglichte, die „Dämonolatrie“ als Prototypen einer nicht-brahmanischen Religion der tamilischen Bevölkerung in Südindien zu konstruieren, wobei er annahm, dass diese schon vor der Immigration der Brahmanen aus dem Norden Indiens existiert hätte.⁴⁹⁸ Seine Theorie der „Dämonolatrie“ hat daher stark inklusivistische Züge: Sie umfasst nicht nur jene halbgöttlichen Wesen mit dämonischem Charakter, die im Tamilischen als Pey (Tam. pēy) bezeichnet werden, sondern bis zu einem gewissen Grad auch die in Südindien als Dorfgottheiten weit verbreiteten verschiedenen Formen der Amman (Tam. amman). Allerdings modifiziert Caldwell diesen Inklusivismus zugleich wieder – ein Hinweis darauf, dass Caldwell weit davon entfernt war, die komplexen sozialen und rituellen Strukturen der südindischen Gesellschaft adäquat erfassen und mit seiner Theorie einer abgrenzbaren südindischen Religion in Einklang bringen zu können: Die Amman-Gottheiten werden von Caldwell zwar ebenfalls als „demons“ bezeichnet und damit der Dämonolatrie zugeordnet, zugleich aber ist diese Einordnung von einer sehr starken Ambivalenz gekennzeichnet. So scheint ihm zwar bewusst zu sein, dass die Kulte der verschiedenen Pey und Amman-Gottheiten meist nebeneinander existierten und die Tieropfer auch in den Amman-Kulten gebräuchlich waren. Auf der anderen Seite betont er, dass die Amman-Kulte nicht zu der „ursprünglichen“ Form der Dämonolatrie gezählt werden können. Dass die Amman-Gottheiten als Formen der Kali (Skt.

⁴⁹⁷ Caldwell 1849b: 13.

⁴⁹⁸ Caldwell 1849b: 24.

kālī, Tam. kāḷi) gesehen werden, versteht Caldwell als normativen Bezug zum brahmanischen Hinduismus. Er interpretiert die Amman-Kulte daher als eine sekundäre Form der „Dämonolatrie“, die die „Brahmanisierung“ der ursprünglichen südindischen Religion im Laufe der Jahrhunderte beweise.⁴⁹⁹ Zwei weitere wichtige südindische Gottheiten, Murugan (Tam. murugaṅ) und Aiyanar (Tam. aiyāṅār), werden von Caldwell aufgrund ihrer Bezüge zur Mythologie des brahmanischen Hinduismus dezidiert aus seiner Rekonstruktion einer südindischen Religion ausgeschlossen. Ohnehin werden diese Gottheiten von ihm nur unter ihren sanskritischen Namen, „Subrahmanya“ (Skt. subrahmaṇya, Tam. cuppiramaṇiyaṅ) und „Shásthá“ (Skt. śāstr, Tam. cāstā) angeführt, ohne ausführlicher auf deren Kulte einzugehen.⁵⁰⁰ – Eine der interessantesten Modifikationen im diesem Zusammenhang hinsichtlich der Weiterentwicklung von Caldwell's Theorie der Dämonolatrie ist, dass diese Unterscheidung in einem späteren Artikel von ihm wieder zurückgenommen wird. Im Jahre 1886 erschien der Artikel „On Demonolatriy in Southern India“,⁵⁰¹ der eine partielle Revision seiner Thesen von 1849 enthält, zu der Caldwell durch die heftigen Proteste der Shanars/Nadars veranlasst worden war. Diese hatten vor allem gegen Caldwell's Zuschreibung einer nicht-hinduistischen Religion protestiert.⁵⁰² Caldwell nahm diese Definition 1886 wieder zurück und versuchte in enger Anlehnung an Monier-Williams⁵⁰³ seine Theorie der Dämonolatrie wieder in eine übergreifende Hinduismus-Konzeption zu reintegrieren. Deshalb wurden sowohl Murugan und Aiyanar als auch die Amman-Gottheiten von ihm ohne Vorbehalte wieder in seine Theorie der „Dämonolatrie“ integriert, was den Gegensatz zwischen brahmanischem Hinduismus und nicht-brahmanischer Religion sichtbar abschwächte.

Kehren wir an dieser Stelle jedoch wieder zu „The Tinnevely Shanars“ zurück: Hier bilden allein die südindischen Pey-Kulte sowie – in geringerem Umfang – die Amman-Kulte den Hintergrund von Caldwell's Theorie der Dämonolatrie. Mit dieser inklusivistischen Reduktion verschiedener Gottheiten zu einem „genus demon“ begründete Caldwell nun weiterhin seine Behauptung einer distinkten sozialen und religiösen Identität der

⁴⁹⁹ Vgl. dazu Caldwell 1849b: 13 f. und 23 ff.

⁵⁰⁰ Vgl. dazu Ibid.: 24 ff. Die englische Schreibweise der Namen ist hier zur besseren Verdeutlichung von Caldwell übernommen.

⁵⁰¹ Vgl. Caldwell 1886. Der Artikel wurde im *Indian Evangelical Review* vol. XIV (1887–88): 192–203 wieder veröffentlicht.

⁵⁰² Siehe dazu unten, Kap. III.2.

⁵⁰³ Caldwell schrieb: „In fact, a belief in every kind of demoniacal influence has always been, from the earliest times, an essential ingredient in Hindu religious thought.“ (Caldwell 1886: 92) Der Satz ist ein fast wörtliches Zitat von Monier-Williams, vgl. Monier-Williams 1883a. Siehe dazu unten, Kap. II.4.3.

Shanars/Nadars im Kontext Südindiens. Daraus folgte, als zweiter Schritt, die Reduzierung der Vielfalt der religiösen Praktiken und Rituale aus dem Kontext der Pey- und Amman-Kulte auf zwei bestimmte Rituale, die als Schlüsselkonzepte für Caldwells Theorie der „Dämonolatrie“ fungieren.

Als erstes Ritual beschreibt Caldwell den rituellen Besessenheitstanz (Tam. *cāmiyāṭṭam*) den er „devil-dance“ nennt. Er nutzt die Beschreibung des Rituals vor allem um zu zeigen, dass die Shanars/Nadars keine eigene bzw. institutionalisierte Priesterschaft kennen. Vielmehr kann, so Caldwell, der „devil-dance“ ausgeführt werden durch „any one who chooses“, wobei Caldwell annimmt, dass diese Person dann als Priester fungiere.⁵⁰⁴ Das Fehlen einer Priesterschaft wird von ihm als positiv im Hinblick auf eine Missionierung der Shanars/Nadars gewertet. Wie alle evangelikal Missionare war auch Caldwell davon überzeugt, dass eine starke religiöse Autorität in Form einer Priesterschaft, z. B. einer brahmanischen, eines der Haupthindernisse für die Missionierung anderer Religionsgemeinschaften darstelle. Ein weiterer wichtiger Punkt, den Caldwell ausführlich behandelt, ist die Frage nach ritueller Besessenheit. In den Berichten von Missionaren ist das Phänomen der rituellen Besessenheit ein häufiges Thema. Wie Kent anmerkt, gelingt es Caldwell nicht, zwischen verschiedenen Formen der Besessenheit zu unterscheiden, z. B. zwischen der Besessenheit eines Menschen durch einen Gott (Tam. *cāmi*), die als eine positive Form der Besessenheit gewertet wurde, oder durch ein halbgöttliches dämonisches Wesen (Tam. *pēy*), dessen Macht Unheil über Menschen bringen konnte.⁵⁰⁵ Vielmehr versucht Caldwell das Phänomen durch eine rationalistische Erklärung abzuschwächen, die die Rolle des Tänzers als ein bloßes Imitieren von Besessenheit darstellt. Caldwell konzentriert sich in seiner Beschreibung überwiegend auf die performativen Aspekte des Geschehens, die in einer blumigen Sprache von ihm als schauerliches Szenario ausgemalt werden. Dennoch war Besessenheit für europäische Missionare in Südindien ein durchaus ambivalentes Thema, weil die Möglichkeit einer „realen“ Besessenheit der Tänzer durch den christlichen Teufel auch von protestantischen Missionaren niemals definitiv ausgeschlossen wurde. Missionarische Beschreibungen von indischen Besessenheitsritualen spiegeln daher häufig eine gewisse Ambivalenz wider, aufgrund der theologisch motivierten Annahme, dass sich in den lokalen Dämonen („devils“) auch der christliche Teufel („devil“) manifestieren könnte. Der Bericht von Edward Sargent (CMS) ist ein gutes Beispiel für das zwiespältige Verhältnis der Missionare zu fremdreligiösen Besessenheitsritualen:

⁵⁰⁴ Caldwell 1849b: 19–20.

⁵⁰⁵ Vgl. dazu Kent 2004: 58 ff.

„It is a curious question whether those who dance and are said to become possessed are really so in the strict sense of the word. The whole service is the service of the devil, and must, in a certain sense, be attributed to his influence and agency; but whether he so possesses their bodies and governs their minds as to make their volition and action not properly their own, but his, appears to me very questionable. From all that I have seen and heard, I should rather consider it as a voluntary excitement, which works itself up to a species of frenzy, and which gradually subsides as the party becomes exhausted.“⁵⁰⁶

Sargents Bericht bietet nicht nur aufgrund seiner zeitlichen Nähe eine interessante Parallele zu „The Tinnevelly Shanars“, sondern auch, weil es sich dabei um eine von Caldwells Buch literarisch nicht abhängige Beschreibung des nicht-brahmanischen Hinduismus in Tirunelveli handelt. So lässt sich z. B. relativ leicht erkennen, dass Sargents Beschreibung zwar ähnliche Muster zugrunde liegen und auch er besonders auf den rituellen Besessenheitstanz und die Tieropfer eingeht, jedoch fehlt ihm jene Idee einer Systematisierung, die Caldwells Buch zugrunde liegt. Daher beschreibt er z. B. die verschiedenen südindischen Gottheiten (Amman-Göttinnen, aber auch Murugan und Aiyanar) wesentlich differenzierter, ohne jene anti-brahmanische Intention, die Caldwells Ausschluss dieser Gottheiten aus dem System der „Dämonolatrie“ zugrunde liegt.⁵⁰⁷

Das zweite Ritual, das Caldwell für seine typologische Ritualbeschreibung⁵⁰⁸ der „Dämonolatrie“ als grundlegend ansieht, ist das Tieropfer für nicht-brahmanische Gottheiten, d. h. die Amman-Göttinnen und die Pey. Der Abschnitt über Opferrituale (I.3.2) bildet die zentrale Stelle in Caldwells Rekonstruktion einer ritualzentrierten Theorie der „Dämonolatrie“. Die Argumentation dieses Abschnittes unterscheidet sich erheblich von der Beschreibung des Besessenheitstanzes, weil Caldwell hier die Ebene der Beschreibung performativer Elemente des Rituals relativ schnell verlässt und stattdessen zu einer linguistischen und historisch-genealogischen Argumentation übergeht, die dazu dient, die „Dämonolatrie“ als die ursprüngliche, vor-brahmanische Religionsform Südindiens herauszustellen. An dieser Stelle muss zunächst bemerkt werden, dass Caldwell hier noch nicht den Ausdruck „dravidisch“ verwendet, der einige Jahre später zum zentralen Begriff in seiner Grammatik der dravidischen Sprachen (1856) wird.⁵⁰⁹ Die Idee jedoch, dass die „Dämonolatrie“ die ur-

⁵⁰⁶ Sargent 1849: 61.

⁵⁰⁷ Vgl. Sargent 1849: 61 ff.

⁵⁰⁸ Man könnte hier durchaus davon sprechen, dass Caldwell eine eigene Ritualtypologie entwickelt, auf der seine Theorie der „Dämonolatrie“ basiert.

⁵⁰⁹ Vgl. Caldwell 1856: 26–28. Im Appendix IV (S. 518–528) griff Caldwell auch die Theorie der Dämonolatrie wieder auf, die hier zum zentralen Bestandteil seiner Theorie eines südindischen Dravidentums wird. Teile des Textes (S. 521–522) sind dem Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849) entnommen.

sprüngliche Religion Südindiens sei und ein wesentliches Merkmal der tamilischen Kultur vor der Immigration der Brahmanen aus Nordindien darstelle, lässt sich jedoch bereits in seinem Buch „The Tinnevelly Shanars“ (1849) finden. Caldwell verlegt den historischen Ursprung der „Dämonolatrie“ in graue Vorzeiten zurück, indem er behauptet, dass diese sogar vorvedischen Ursprungs sei: „The origin of the Shanar Demonolatriy lies in the unknown depths of antiquity. ... [T]he worship of devils would seem to have been anterior to the Vedaic [sic] system itself.“⁵¹⁰ Der Rückgriff auf den vorvedischen Ursprung der Dämonolatrie bildet in Caldwell's Argumentation dabei implizit die Grundlage für die theologische und religionsgeschichtliche Unabhängigkeit der „Dämonolatrie“ sowohl von der vedischen Religion als auch – in späterer Zeit – vom brahmanischen Hinduismus: „... [T]here are many direct reasons for assigning to demonolatriy an origin independent of Brahmanism and anterior to its introduction into the Tamil country, or even into India.“⁵¹¹ Die komplexe Argumentation, die Caldwell dieser Behauptung folgen lässt, ist darauf ausgerichtet, die religionsgeschichtliche Unabhängigkeit der „Dämonolatrie“ mit einer Kombination von Belegen aus der hinduistischen Mythologie, linguistischen Argumenten und kulturgeschichtlichen Theorien zu belegen und mit der vorfindlichen „Religion“ der Shanars zu verbinden.⁵¹² Sein Ergebnis:

„Here, in polished and metaphysical India we find a civilization but little raised above that of the Negroes, and a religion which can only be described as fetishism. And what exists in Tinnevelly is only a type of the social and religious condition of extensive tracts throughout India with which Europeans have not yet become familiar.“⁵¹³

Wie hier noch einmal deutlich wird, dient diese These vor allem dazu, die „Religion“ der Shanars adaptionsfähig für das Christentum zu machen, und zwar unter Umgehung des brahmanischen Hinduismus. Diese Idee der Adaptionsfähigkeit „primitiver“ Religionen an das Christentum wird von Caldwell nun noch weiter vertieft durch eine historische Genealogie von Opferritualen in Indien. Es ist natürlich nicht zu übersehen, dass sein Verständnis von „Opfer“ dabei vor allem bestimmt ist von der evangelikalischen Interpretation des Todes Christi als stellvertretendes Sühnopfer für die Erlösung des bekehrten Gläubigen aus seinen Sünden, wobei das hamartiologische Verständnis von „Sünde“ stark geprägt war von einer radikalen Gewissensethik:

⁵¹⁰ Caldwell 1849b: 24.

⁵¹¹ Caldwell 1849b: 25.

⁵¹² Siehe dazu insbesondere die Seiten 25–27 des Buches.

⁵¹³ Caldwell 1849b: 29.

„The sole object of the sacrifice is the removal of the devil’s anger or of the calamities which his anger brings down. It should be distinctly understood that sacrifices are never offered on account of the sins of the worshippers, and that the devil’s anger is not excited by any moral offence. The religion of the Shanars, such as it is, has no connection with morals.“⁵¹⁴

Tatsächlich lässt sich nirgends besser erkennen, wie stark Caldwell selbst und seine Beschreibung der „Tinnevely Shanars“ geprägt ist von den Paradigmen evangelikaler Theologie, als in seinem Verständnis von „Opfer“. Immerhin ließe es sich fragen, was eigentlich – in den Augen evangelikaler Missionare wie Robert Caldwell – die Anhänger „primitiver“ Religionsformen zu attraktiveren „Zielobjekten“ für die evangelikale Mission machte, als die Anhänger jener Religionsformen, die selbst in den Augen der Missionare als „höher“ galten, weil sie z. B. immerhin eine Gottesvorstellung besaßen? Die postulierte Präferenz für die „primitive Religion“, die in Caldwell’s Interpretation von Opfer deutlich wird, ergibt sich aus der theologischen Adaptabilität „primitiver“ Opfervorstellungen an den zentralen Gedanken der evangelikalischen Sühnetheologie: So folgt die Anschlussfähigkeit der „Dämonolatrie“ an das Christentum primär daraus, dass die (Tier-)Opfer im nicht-brahmanischen Hinduismus für Caldwell eine Art Substitution („life for life, blood for blood“⁵¹⁵) sind, die den „Durst der Dämonen nach dem Blut der Menschen“ befriedigen sollen. Dieser implizit vorhandene substitutive Grundgedanke lässt die „Dämonolatrie“ und insbesondere die Opferrituale, für Caldwell zu einer Art *praeparatio evangelica* werden. Neben der religionsgeschichtlichen und theologischen Unabhängigkeit ist es daher gerade deren Ritualpraxis, an die die christliche Mission anknüpfen kann und die auch die Begründung dafür abgibt, warum die Mission – nach Caldwell’s Meinung – unter den Shanars/Nadars so erfolgreich ist:

„The Shanars have not intellect enough to frame for themselves a theory of substitution; but their practice and their mode of expression prove that they consider their sacrifices as substitutions and nothing else. ... [I]t is sufficiently obvious that ... they are in a better position [than other Hindus] for understanding the grand Christian doctrine of redemption by sacrifice. ... [T]he prevalence of bloody sacrifices for the removal of the anger of superior powers is one of the most striking [fact] in the religious condition of the Shanars, and is appealed to by the Christian Missionary with the best effect.“⁵¹⁶

⁵¹⁴ Caldwell 1849b: 21.

⁵¹⁵ Caldwell 1849b: 21.

⁵¹⁶ Caldwell 1849b: 22 (Einfügung: U. S.). Dazu heißt es bereits am Anfang des Buches: „... [T]here are certain facts and truths proper to Christianity, such as the doctrine of our redemption by sacrifice, which are peculiarly offensive to some of the Brahmanical sects, and are supposed to be offensive to the Hindu mind every where, but which convey no of-

Dass die Opferpraxis im nicht-brahmanischen Hinduismus substitutiv zu verstehen sei, begründet Caldwell auch mit einem weiteren historischen Argument. Nach seiner Auffassung ersetzen Tieropfer – sowohl in ihrer historischen Genese, als auch temporär in jedem einzelnen Ritual – das Opfern von Menschen. Er folgt damit der im 19. Jahrhundert weit verbreiteten Theorie, dass Menschenopfer ein zentraler Bestandteil archaischer Religionen waren. Als Beispiel für das Vorkommen von Menschenopfern in Indien wurden dafür im kolonialen Diskurs immer wieder die *Konds* angeführt, die auch von Caldwell in diesem Zusammenhang genannt werden.⁵¹⁷

In einem weiteren großen Kapitel widmet sich Caldwell ausführlich einer Beschreibung der sozialen und gesellschaftlichen Stellung der Shanars/Nadars im Hinblick auf deren „moralische Konstitution“. Wie bereits angeklungen, attestiert Caldwell den Shanars ein vollständiges Fehlen jeder Form von Moral oder Ethik („morals“), weil eine „primitive“ Religion wie die „Dämonolatrie“ keine Ethik hervorbringen könne.⁵¹⁸ Nach evangelikaler Vorstellung leitete sich diese allein aus einem höheren Gottesglauben sowie dem stark eschatologisch ausgerichteten Bewusstsein einer individuellen Rechenschaftspflicht des Menschen vor Gott ab. Der Umstand, dass dieses Kapitel mehr als die Hälfte des gesamten Buches ausmacht, zeigt, dass die Theorie der „Dämonolatrie“, die in Kapitel eins entwickelt wird, als Voraussetzung für die typisch evangelikale Agenda der christlichen Mission diene. In dieser Agenda waren Bekehrung zum Christentum und sozialer Aufstieg auf das Engste miteinander verbunden, weshalb sie sich fast ausschließlich an die untersten Schichten der Bevölkerung richtete. Caldwell schreibt daher zu Beginn des zweiten Kapitels:

„From the description now given of the religion of the Shanars, it will not be difficult to form an estimate of its moral results. The influence of religion in forming or modifying the character of nations is well known ... Nations are what their gods are. ... In considering the moral condition of the Shanars as affected by their demonolatriy ... incidental light will be thrown on some correlative questions. Reasons will probably appear why Christianity has prevailed more amongst the

fence in Tinnevelly; where the shedding of blood in sacrifice and the substitution of life for life are ideas with which the people are familiar.“ (S. 7).

⁵¹⁷ Vgl. Caldwell 1849b: 22. Caldwell bezeichnet die *Konds* in diesem Zusammenhang als die „... most primitive and least Brahmanized portion of the aboriginal Tamil race.“ (ibid.) Zu den religionsgeschichtlichen Menschenopfer-Theorien im 19. Jahrhundert und der Rolle der Khonds in ihnen vgl. Padel 1995.

⁵¹⁸ Vgl. dazu noch einmal S. 11, wo es heißt: „The consequences of obliterating the doctrine of a future state from the creed, of reducing man to a merely material condition [im Gegensatz zur von den Missionaren favorisierten „spiritual condition“ des Menschen], and precluding the belief of his being called to account for his actions hereafter, may readily be conceived by the Christian mind.“ (Caldwell 1849b, Einführung: U. S.).

Shanars than amongst higher castes; reasons why the Shanars as a class should be less bigotedly attached to their religion and more easily impressed by Christian teaching and influences than other Hindus; and reasons also why the style of character exhibited by the native Christians in Tinnevely differs so considerably from that of the Christians of Tanjore and Madras.“⁵¹⁹

Wie Eliza Kent festgestellt hat, lag das missionarische Interesse an einem sozialen und spirituellen Aufstieg ihrer Missionskandidaten nicht allein in christlicher Nächstenliebe begründet, sondern vor allem in der typisch evangelikal Interpretation dieses Aufstieges als ein Ausweis der Kraft des christlichen Glaubens: „... [M]issionary altruism did not stem from social altruism alone. From the point of view of Protestant theology, the low castes' depths of degradation made their material and spiritual uplift a persuasive index of the power of Christian faith. ... God's greatness was affirmed by his ability to lift up wretches from their lowly and benighted state.“⁵²⁰ Missionarische Beschreibungen wie Caldwell's Buch tendierten daher immer dazu, den absoluten Gegensatz zwischen der „realen“ sozialen und spirituellen Ausgangssituation ihrer Missionskandidaten und ihren eigenen Idealen eines moralisch vervollkommenen christlichen Menschen zu betonen. Die Art, wie Caldwell die Shanars darstellt, liegt daher auch in seiner Intention begründet, diese als exemplarische Vertreter des sozialen und religiösen Verfalls der „unteren“ Schichten der Bevölkerung herauszustellen und damit vor allem die Notwendigkeit eines Eingreifens der christlichen Mission zu begründen. Die Darstellung der Shanars/Nadars wird an den gängigen evangelikalen Narrativ angepasst, sodass diese nicht nur als „typische“ Vertreter der südindischen Bevölkerung, sondern als Vertreter des „Heidentums“ im Allgemeinen erscheinen. Nicht nur bei Caldwell, sondern in der gesamten Missionsliteratur über Tirunelveli, lässt sich diese Tendenz, die Shanars/Nadars zu einem idealisierten Typus des sozial und moralisch degradierten „Heiden“ werden zu lassen, beobachten. Betrachtet man solche Narrative bzw. Repräsentationen als diskursive Strategie(n) im kolonialen bzw. missionarischen Gesamtdiskurs, dann ist zu erkennen, dass es um zweierlei ging: Einerseits darum, Tirunelveli als ein Gebiet zu markieren, in dem es noch keine („höhere“) Religion gab, und das deshalb durch das Christentum besetzt werden konnte; andererseits darum, Tirunelveli als Gebiet darzustellen, in dem eine Art primitive „Teufelsreligion“ existierte, die als Religion zwar verwerflich, aber für das Christentum adaptierbar war. Dem entsprechend erschien Tirunelveli in der missionarischen Repräsentation als „land without religion“ und gleichzeitig – um an dieser Stelle die wohl beliebteste Bezeichnung Tirunelvelis im Missionsdiskurs zu zitieren – als

⁵¹⁹ Caldwell 1849b: 32.

⁵²⁰ Kent 2004: 52–53.

„field white unto harvest“, wobei die missionarische Strategie diesen Zwischenraum zwischen beiden Polen geschickt ausnutzte. Dabei waren sich die Missionare, auch Caldwell, sehr wohl bewusst, dass die Assoziation zwischen dem christlichen Teufel und den südindischen Gottheiten, sofern diese als „demons“ oder „devils“ bezeichnet wurden, selbst von Zeitgenossen als bewusst gewählte Apologetik verstanden werden konnte. So offenbart selbst Caldwell *volens volens* den strategischen Kern der Repräsentation lokaler südindischer Religionsformen im Missionsdiskurs, wenn er schreibt:

„When Missionaries allude to the devil-worship prevalent in Tinnevely, some persons seem to suppose that by the term ‚devils‘ we mean the gods worshipped by the people; and that we style them ‚devils‘ because their claims are supposed to those of the true God ... It is sought that we use the term in a controversial sense ... But ... in describing the *positive* [sic] portion of the religion of the Shanars as devil-worship, the word used is not only the most appropriate we know, but it exactly corresponds with the term used by the Shanars themselves. ... Consequently, demonolatry, or devil-worship, is the only term by which the religion of the Shanars can be accurately described.“⁵²¹

Offensichtlich lag den Missionaren kaum etwas daran, diese Identifikationen entschiedener auszuschließen, denn offenbar waren diese sogar Teil der Bekehrungsstrategie der Missionare selbst. So zeigt sich in der Wiedergabe eines Dialoges zwischen einem Missionar und einem „devil-worshipper“, wiedergegeben von George Uglow Pope, dass diese Assoziationen auch von ihnen selbst ausgenutzt wurden, indem der christliche Gott als Gegenmacht zu den lokalen „Dämonen“ dargestellt wird. So fragt der Missionar den „devil-worshipper“: „[H]ave you never heard of holy and beneficent beings that protect the sons of men, and deliver them from the power of demons?“⁵²²

Wie die vorangegangene Analyse gezeigt hat, zeigt sich die spezielle Funktion komparativer Religionstheorien wie der Caldwell's in ihrer Verbindung mit der missionarischen Strategie, den evangelikalischen Religionsbegriff in das Feld vorhandener religiöser Gemeinschaften bzw. Praktiken einzuschreiben und dieses damit für die christliche Mission verfügbar zu machen. Caldwell's Anliegen, die religiösen Praktiken und Rituale der Shanars/Nadars als ein einheitliches religiöses System zu beschreiben, dessen zentraler Bestandteil eine typologische Beschreibung zweier Rituale ist, ist allerdings auch von übergeordneter Bedeutung für den Vergleich komparativer Religionstheorien und die Genese diskursiver Kategorien zur Beschreibung von Religion im 19. Jahrhundert. An erster Stelle ist hier der spezielle Beitrag der sozialen Theorie in den evangeli-

⁵²¹ Caldwell 1849b: 11.

⁵²² Pope 1850–51: 60.

kalen Konzeptionen von Religion zu nennen: Caldwell konstruiert die Shanars/Nadars als eine einheitliche Gemeinschaft mit einer abgrenzbaren sozialen und rituellen Identität, auf der Basis ihres Status als „low caste community“ in der indischen Gesellschaft. Wie bereits angedeutet, weist die evangelikale Missionstheologie eine grundsätzliche Tendenz dazu auf, die ‚Objekte‘ ihres missionarischen Interesses am absoluten unteren Rand der Gesellschaft zu verorten, was umgekehrt als Legitimation für die Forderung nach sozialer und spiritueller *agency* der Missionare in Stellvertretung für die jeweiligen gesellschaftlichen Gruppen fungierte. Caldwell's Konzept der „Dämonolatrie“ basiert daher auch auf der Verbindung von sozialen und historischen Annahmen zu einer Religionstheorie, in der „primitive“ Religion als ein Phänomen der sozialen Unterschicht konzeptionalisiert ist: „Dämonolatrie“ war somit nicht nur die älteste Religionsform in Indien, sondern zugleich auch paradigmatischer Ausdruck für den sozialen und religiösen Verfall der (indischen) Unterschicht. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Caldwell nicht wirklich konsequent zwischen den Shanars/Nadars und anderen Kastengruppen, denen ein ähnlich niedriger Rang innerhalb der indischen Gesellschaft zugeschrieben wurde, unterschied. Vielmehr ging er sogar soweit, zu behaupten, dass diese ebenfalls unter dem Namen der Shanars/Nadars subsumiert werden könnten:

„As the Shanars are the most numerous classes amongst the heathens in the south-eastern parts of Tinnevely, and form by far the largest body in connection with the Missions [sic]; and as they have contributed more than any other class to the formation of those peculiarities of character and belief, which pervade the mass of the people in these parts and distinguish them from the inhabitants of the Northern districts of Tinnevely as well as from those of the Northern Carnatic in general, many of the remarks I have to make will refer chiefly to the Shanars; and sometimes, to avoid circumlocution, I shall include the whole of the lower classes under that predominating name.“⁵²³

Dass er dann wiederum den Begriff „demonolatry“ gelegentlich durch „Shanarism“ ersetzt, verdeutlicht noch einmal mehr die paradigmatische Funktion, die die Shanars/Nadars in Caldwell's Theorie der „Dämonolatrie“ als Religion der Unterschicht („lower class religion“) einnahmen. Auf diese Weise wurden die Shanars nicht nur in den evangelikalen Bekehrungsnarrativ eingepasst, vielmehr wurde durch die paradigmatische Beschreibung der Shanars/Nadars als (Stell-)Vertretern der unteren Kasten, insbesondere denjenigen, die aus dem brahmanischen *varṇa*-System ausgeschlossen waren, eine Fixierung dieser Kaste auf der sozialen Skala der südindischen Gesellschaft vorgenommen, die später durch die Rezeption von Caldwell's Behauptungen im kolonialen Diskurs beständig

⁵²³ Caldwell 1849b: 4.

wiederholt wurde und kanonische Geltung erlangte. Caldwell's vielfach rezipierte Definition der sozialen Position der Shanars/Nadars, die für Caldwell's Gegner später zum Stein des Anstoßes wurde, lautete:

„The caste of Shanars occupies a middle position between the Vellalers and their Pariar slaves. Their hereditary occupation is that of cultivating and climbing the palmyra palm, the juice of which they boil into a coarse sugar. This is one of those occupations which are restricted by Hindu usage to members of a particular caste. ... The majority of the Shanars confine themselves to the hard and weary labour appointed to their race; but a considerable number have become cultivators of the soil, as land-owners, or farmers, or are engaged in trade. They may in general be described as belonging to the highest division of the lower classes, or the lowest of the middle classes: poor, but not paupers; rude and unlettered, but by many degrees removed from a savage state.“⁵²⁴

An zweiter Stelle, aber nicht weniger entscheidend, stehen die Implikationen von Caldwell's Religionstheorie für die Entstehung und Funktionsweise komparativer Religionstheorien im 19. Jahrhundert: Indem Caldwell die „Religion“ der Shanars/Nadars als „Dämonolatrie“ konstruiert, separiert er sie zugleich auch von ihrem religiösen und kulturellen Kontext in Südindien und macht sie zu einer abstrakten Religionsform, die auf globaler Ebene mit anderen „primitiven“ Religionsformen verglichen werden kann, z. B. dem „Fetischismus“ in Westafrika.⁵²⁵ Gleiches gilt für die Shanars/Nadars: Auch diese können nun als eine distinkte Gruppe – mit einer eigenen sozialen und religiösen Identität versehen, die aus der Ritualtypologie abgeleitet wird – der Idee einer globalen Komparation „primitiver“ Völker verfügbar gemacht werden. Caldwell's beständige, unpräzise Vermischung der Begriffe „race“, „class“, „nation“ und „people“ (alle vier Begriffe werden abwechselnd auf die Shanars/Nadars angewandt) kommt ihm dabei entgegen. Obwohl er also betont, dass afrikanischer „Fetischismus“ und südindische „Dämonolatrie“ keinen gemeinsamen Ursprung hätten – das erscheint offensichtlich selbst Caldwell, dem es möglich ist, jedwede Form religiöser Varianz auf irgendeine Weise genealogisch zu erklären, als abwegig – zeichnen sich beide religiösen Systeme für ihn durch eine gemeinsame Morphologie aus:

„The religion of the Shanars though unconnected with Brahmanism is not without a parallel in the tropics. If a connection must be established between it and any other form of religion it may be classed with the superstitions of Western Africa, as a species of fetishism. In fetishism we observe the same transformation of the spirits of the death into demons, the same worship of demons by frantic dances and bloody sacrifices, the same possessions and exorcisms, the same cruelty and fear and gloom, the same ignorance respecting a future state, the same shadowy,

⁵²⁴ Caldwell 1849b: 4.

⁵²⁵ Siehe dazu oben das Zitat auf Seite 25.

indolent, good-spirit half visible in the background, the same absence of a regular priesthood, the same ignorance of asceticism, religious mendicancy and monasticism and of every idea of revelations and incarnations. It may be said with safety that the two systems have a greater resemblance to one another than either of them has to any of the other religions of the heathen world.“⁵²⁶

Es ist nicht nur bezeichnend, zu sehen, wie Caldwell hier die Identität bzw. Ähnlichkeit beider Systeme auf der Basis eines morphologischen Vergleiches generiert, der zugleich seine komparatistischen Parameter und deren unweigerliche Ableitung aus der christlichen Religion offen legt, sondern auch wie hier die Kategorie einer „primitiven Religion“ erzeugt wird, der ein globales Vorkommen konstatiert wird. „Dämonolatrie“ war daher für Caldwell nicht allein eine Religion aus dem spezifisch südindischen Kontext, sondern auch ein translokales, ja sogar globales Phänomen, das zum Beispiel auch in Sri Lanka wiedergefunden werden konnte.⁵²⁷ Diese komparatistische Konstruktion wird dadurch noch verstärkt, dass Caldwell – gemäß der evangelikalen Überzeugung eines engen Zusammenhanges zwischen „Religion“ und „Moral“ – die „Dämonolatrie“ nicht nur als „Religion“, sondern zugleich auch als eine „primitive“ Geisteshaltung bzw. Mentalität sehen konnte, die ebenso wie „Atheismus“ oder „Materialismus“ das absolute Fehlen von Ethik bzw. Moral signifizierte.⁵²⁸

4.3. Dravidische Theorie und „Dämonolatrie“:

Die Weiterentwicklung von Caldwell's komparativer Religionstheorie

Den zuvor beschriebenen Vergleich zwischen „Dämonolatrie“ und afrikanischen „Fetischismus“ hielt Caldwell jedoch nicht lange aufrecht. Im Zuge der Weiterentwicklung seiner Theorien über eine ursprüngliche südindische Religion und Kultur zu einer Theorie der dravidischen Sprachen, gelangte er schon bald zu neuen Vergleichen. Einige Jahre später veröffentlichte er die erste Fassung seiner „Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages“ (1856),⁵²⁹ in der er seine Theorie der „Dämonolatrie“ erweiterte und leicht modifizierte. Hier

⁵²⁶ Caldwell 1849b: 28.

⁵²⁷ So schreibt er etwa, wenn es um den Einfluss der „Dämonolatrie“ auf höhere Formen der Religion, z. B. den brahmanischen Hinduismus und den Buddhismus geht: „... [T]he Buddhists of Burma and Ceylon have added to Buddhism the worship of indigenous demons, though nothing can be supposed more foreign to the genius of Buddhism than such a system.“ (Caldwell 1849b: 27). Zur kolonialen und missionarischen Repräsentation singhalesischer Religion, besonders des Yaktovil-Rituals siehe Scott 1994.

⁵²⁸ Vgl. Caldwell 1849b: 36.

⁵²⁹ Siehe Caldwell 1856.

vergleicht er die Religion der Shanars/Nadars auf der Grundlage einer postulierten sprachlichen und rassischen Verwandtschaft zwischen „Skythen“ und „Draviden“ mit nordasiatischen Religionsformen, besonders dem sibirischen „Schamanismus“. Wie Caldwell erklärt, sei ihm zum Zeitpunkt der Abfassung von „The Tinnevelly Shanars“ die sibirische Religion unbekannt gewesen.⁵³⁰ Caldwell integriert in der „Comparative Grammar“ seine Theorie über die „Dämonolatrie“ in eine allgemeine Theorie der dravidischen Sprache und Rasse, die er in diesem Buch entwickelte. Dabei nimmt die Religionstheorie in der „Comparative Grammar“ eine zentrale Funktion ein, weil sie die Lücke zwischen der linguistischen Analyse der südindischen Sprachen und der fehlenden historischen Belegbarkeit einer gemeinsamen vor-arischen und vor-brahmanischen dravidischen Kultur in Südindien schließt.

Auch in der „Comparative Grammar“ wird noch einmal exemplarisch deutlich, wie eng komparative Religionstheorien während des 19. Jahrhunderts ethnographische Beschreibungen, linguistische Analysen und historisch-genealogische Theorien miteinander verschmolzen. Ähnliche religiöse Traditionen und Gebräuche, behauptete Caldwell, würden Licht auf den Ursprung bzw. die Beziehungen von „Rassen“ untereinander werfen: Ähnlichkeiten sprächen für Beziehungen zueinander, sofern auch linguistische Gemeinsamkeiten nachweisbar wären. Caldwell fokussierte seine Argumentation daher auf die „religious ideas and practices“, um die Beziehungen der „Draviden“ untereinander und mit anderen Völkern Asiens zu beleuchten.⁵³¹ Gleichzeitig setzte er voraus, dass sich die indo-arischen und skythischen bzw. dravidischen Religionen grundsätzlich voneinander unterscheiden würden. Damit ging Caldwell allerdings eine *petitio principii* ein, auf der die gesamte nachfolgende Argumentation aufbaute. Als Merkmale bzw. Gemeinsamkeiten der indo-arischen Völkerfamilie und ihrer Religion bezeichnete er die Metempsychosis (d. h. Seelenwanderung, Reinkarnation), die gemeinsame Verehrung von natürlichen Elementen in personifizierter Form oder von „Helden“ sowie die Existenz einer exklusiven, erblichen Priesterschaft, die Tradition und Religion kontrolliert. Die skythische Völkerfamilie, von der Caldwell annimmt, dass sie einen gemeinsamen Ursprung mit den Draviden hat, charakterisiert sich nach Caldwell hauptsächlich durch die Religion der Dämonolatrie, wobei Caldwell auf die in den „Tinnevelly Shanars“ (1849)

⁵³⁰ Vgl. Caldwell 1856: 521, wo es heißt: „The account of the Dravidian superstitions is taken from my paper on ‚the Tinnevelly Shanars,‘ a paper which was written before I was aware of the identity of the demonolatriy of Siberia with that of Tinnevelly.“

⁵³¹ Vgl. Caldwell 1856: 518 ff. Den linguistischen Teil dieser Theorie behandelte Caldwell in der „Comparative Grammar“ ausführlich im Hauptteil, dennoch wird erst aus den Appendices I-IV ersichtlich, dass Caldwell's Grammatik weitaus mehr eine kulturelle Theorie als eine linguistische Analyse war.

entwickelten Beschreibungsmerkmale, z. B. die Ritualtypologie, zurückgreift, um diese Religionsform als das grundsätzliche Gegenteil der indoarischen Religion zu beschreiben. Auf den folgenden Seiten vergleicht Caldwell eingehender den sibirischen „Schamanismus“,⁵³² als den Prototypen der skythischen Religion, und die südindische „Dämonolatrie“ der Draviden:

„(1.) The Shamanites are destitute of a regular priesthood. Ordinarily the father of the family is the priest and magician; but the office may be undertaken by anyone who pleases, and at any time laid aside. Precisely similar is the practice existing amongst the Shânârs and other rude tribes of Southern India. Ordinarily it is the head of the family, or the head-man of the hamlet or community, who performs the priestly office; but any worshipper, male or female, who feels so disposed, may volunteer to officiate, and becomes for the time being the representative and interpreter of the dæmon.

(2.) The Shamanites acknowledge the existence of a supreme God; but they do not offer him any worship. The same acknowledgment of God's existence and the same neglect of his worship characterize the religion of the Drâvidian demonolaters.

(3.) Neither amongst the Shamanites nor amongst the primitive, un-brahmanized demonolaters of India is there any trace of belief in the metempsychosis.

(4.) The objects of Shamanite worship are not gods or heroes, but demons, which are supposed to be cruel, revengeful, and capricious, and are worshipped by bloody sacrifices and wild dances. The officiating magician or priest excites himself to frenzy, and then pretends, or supposes himself, to be possessed by the demon to which worship is being offered; and after the rites are over he communicates, to those who consult him, the information he has received.

The demonolatriy practised in India by the more primitive Drâvidian tribes is not only similar to this, but the same. Every word used in the foregoing description of the Shamanite worship would apply equally well to the Drâvidian demonolatriy; and in depicting the ceremonies of the one race we depict those of the other also.“⁵³³

Auf den folgenden Seiten (521 ff.) geht Caldwell auf jeden Punkt näher ein, wobei er sich zahlreicher Textausschnitte aus den „Tinnevelly Shanars“ (1849) bedient, um zu einer Beschreibung und einem Vergleich dämonolatrischer Religion zu gelangen. Ein nicht unwesentlicher Aspekt, der Caldwell zu der gewagten und religionsgeschichtlich wohl kaum haltbaren Annahme einer Verwandtschaft zwischen „Schamanismus“ und „Dämonolatrie“ verholfen haben dürfte, ist die Alliteration zwischen „Shaman“ und „Shânâr“. Doch Caldwell war keine historische Hypothese zu gewagt, um sein Argument zu belegen. So lässt sich auch für diese Al-

⁵³² Das Vergleichsmaterial zum sibirischen „Schamanismus“ entnahm Caldwell James Cowles Prichards Studie über die Geschichte der menschlichen Rassen (vgl. Prichard 1843, Bd. 3).

⁵³³ Caldwell 1856: 520.

literation eine linguistische Erklärung bei ihm finden, wobei linguistische und historische Verwandtschaft implizit gleichgesetzt werden:

„This word *Shamanism* is formed from *Shaman*, the name of the magician-priest of the North-Asian demonolaters. ‚Shaman,‘ though a name appropriated by demonolaters, is of Buddhist origin, and was adopted from the Mongolians. It is identical with ‚Samaṇa,‘ the Tamil name for a Buddhist, and is derived from the Sanscrit word ‚Sṛāmaṇa.‘ The use of the word Shaman in Siberia, must be of comparatively modern origin; but the system of religion into which it has been adopted and incorporated is one of the oldest superstitions in the world.“⁵³⁴

Wie bereits erwähnt,⁵³⁵ besteht eine der interessantesten Modifikationen von Caldwells Theorie der Dämonolatrie darin, dass Caldwell südindische Gottheiten wie Murugan und Aiyandar, die er aufgrund von deren Bezügen zum brahmanischen Hinduismus 1849 noch aus dem System der „Dämonolatrie“ ausgeschlossen hatte, später wieder in die Theorie der „Dämonolatrie“ integrierte. Im Jahre 1886 erschien der Artikel „On Demonolatriy in Southern India“,⁵³⁶ in dem Caldwell seine Theorie der „Dämonolatrie“ an einigen Stellen revidierte, veranlasst durch die heftigen Proteste der Shanars/Nadars. Diese hatten nicht nur gegen Caldwells Charakterisierung als „low caste“ protestiert, sondern auch gegen die Zuschreibung einer nicht-hinduistischen Religion, die außerhalb des brahmanischen Hinduismus stand.⁵³⁷ Die scharfe Kritik veranlasste Caldwell dazu, diese Auffassung 1886 wieder zurückzunehmen. Er versuchte seine Theorie der Dämonolatrie in enger Anlehnung an Monier Monier-Williams (1819–1899), dessen Buch „Religious Thought and Life in India“ (1883)⁵³⁸ Ende des 19. Jahrhunderts zu einem beliebten Standardwerk der orientalistischen Indologie in Missionarskreisen avancierte, wieder in eine übergreifende Hinduismus-Konzeption einzufügen, wodurch der von ihm postulierte Gegensatz zwischen brahmanischem Hinduismus und nicht-brahmanischer Religion sichtbar abgeschwächt wurde. Caldwell schrieb:

⁵³⁴ Caldwell 1856: 519, Anm. 511 (kursiv im Original).

⁵³⁵ Siehe oben, Kap. II.4.2. (S. 167).

⁵³⁶ Vgl. Caldwell 1886.

⁵³⁷ Siehe dazu oben, Kap. II.4.2. und zu den Auseinandersetzungen zwischen Caldwell und den Shanars/Nadars unten, Kap. III.2.

⁵³⁸ Vgl. Monier-Williams 1883b. Es erschien allerdings nur der erste Band des Werkes mit dem Titel „Vedism, Brahmanism, and Hinduism“. Monier-Williams, Boden Professor für Sanskrit in Oxford, ordnete „demon-worship and spirit-worship“ in einem eigenen Kapitel dem Hinduismus als Unterform zu (Kap. 9: 230 ff.). Monier-Williams war bis 1887 einer der Hauptvertreter der „fulfillment theology“, die davon ausging, dass „niedere“ Religionen wie der Hinduismus in „höheren“ Religionen wie dem Christentum zur Erfüllung bzw. Vollendung kämen; eine Sichtweise die auch in der Missionsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts oft rezipiert wurde. Zu Monier-Williams' Verhältnis zur Missionsbewegung vgl. Oddie 2006: 247 ff.

„It is not Tinnevely only, nor Southern India only, that demons, devils, or evil spirits are regarded with superstitious fear. All over India, there are traces of that belief in devils and dread of the evils they inflict, which some districts developed into systematic devil-worship. ... In fact, a belief in every kind of demoniacal influence has always been, from the earliest times, an essential ingredient in Hindu religious thought.“⁵³⁹

In Caldwell's Rezeption von Monier-Williams Darstellung des Hinduismus schließt sich der Kreis aus orientalistischer Wissenschaft und missionarischer Religionstheorie: Monier-Williams Beschreibung des „demon-worship“, speziell die Ausführungen über Südindien, basierte nicht nur auf dessen eigenen Studien, sondern auch auf Caldwell's Theorie einer „Dämonolatrie“ als der Religion der Draviden.⁵⁴⁰

Eine andere Rezeption erfuhr Caldwell's Theorie einer dravidischen Kultur und Religion Ende des 19. Jahrhunderts durch die aufkommende dravidische Bewegung, die – dezidiert gegen den brahmanischen Hinduismus gerichtet – eine eigenständige dravidische Identität für die tamilische Bevölkerung in Südindien propagierte. Allerdings wurde die Theorie einer systematischen südindischen Religion unter der Bezeichnung „devil-worship“ nicht von der dravidischen Bewegung übernommen, die stattdessen eine Form des nicht-brahmanischen Sivaismus als die ursprüngliche dravidische Religion postulierte.⁵⁴¹

⁵³⁹ Caldwell 1886: 91–92. Der Satz ist ein fast wörtliches Zitat von Monier-Williams, vgl. Monier-Williams 1883b: 230–231.

⁵⁴⁰ Vgl. Monier-Williams 1883b: 244–245.

⁵⁴¹ Zur Rezeption Caldwell's durch die dravidische Bewegung vgl. Vaitheespara 1998 und Srinivasan 2006. Zur dravidischen Bewegung allgemein vgl. Hardgrave 1979a und Irshick 1969.