

III.

Die Rezeption missionarisch-orientalistischer Religionstheorien im kolonialen Diskurs

1. Die Rezeption in der Missionsbewegung

Caldwells Rekonstruktion der „Dämonolatrie“ entsprach dem Interesse an einer „wissenschaftlichen“ Beschreibung fremder Kulturen, wie es sich im Laufe des 19. Jahrhunderts überall in den Kolonial- und Missionsgebieten entwickelte. In Missionskreisen, sowohl in Indien, als auch in Großbritannien, wurde Caldwell's Buch „The Tinnevely Shanars“ als ein gelungenes Beispiel der Synthese von missionarischer Selbstdarstellung und ethnographischer Beschreibung gefeiert. Die Analyse einiger Rezensionen in Missionszeitschriften zeigt aber auch deutlich, dass sich die Darstellung der Missionsarbeit in der Missionsliteratur immer stärker einem ethnographischen Interesse zuneigte. So bemerkte z. B. der *Christian Remembrancer* (1851), dass Caldwell's Buch den „vigorous and substantial character“ der anglikanischen Missionare zeige, darüber hinaus aber auch als ein Beitrag zur „Ethnologie“ zu verstehen sei.⁵⁴²

Die Rezeption von Caldwell's Buch ist daher ein gutes Beispiel dafür, wie solche kolonialen bzw. missionarischen Repräsentationen als religionswissenschaftliche Theorien bereitwillig in kolonialen und missionarischen Kreisen aufgenommen wurden und wie weit sie sich infolge der fast unüberschaubaren Menge an christlichen Zeitschriften und Missionsblättern im 19. Jahrhundert verbreiteten. So charakterisierte der *Christian Observer* (1867) Caldwell's Buch als „painfully circumstantial account of the devil-dancing, which is an essential feature of demon-worship“.⁵⁴³ Caldwell's Theorie der Dämonolatrie und sein Modell einer Ritualtypologie kamen so auch auf einer übergeordneten Ebene des Diskurses zu einer großen Breitenwirkung. Die Annahme, dass „Tänze“ und „blutige Opfer“ die zentralen rituellen Bestandteile der Dämonolatrie bildeten, wurde dabei fast durchgehend von anderen Autoren übernommen.⁵⁴⁴

⁵⁴² [Anonymus] 1851: 255.

⁵⁴³ [Anonymus] 1867: 391.

⁵⁴⁴ Zu verweisen ist hier insbesondere auf Pettitt 1851: 476 ff. Percival 1854: 303–311 und Mullens 1854: 96 ff. Sowohl Percival als auch Mullens übernehmen in ihrer Darstellung explizit Caldwell's These von der Dämonolatrie als der Hauptreligion der Shanars, insbesondere Caldwell's Typologie der Rituale: “The service presented to the demons is of two kinds, DEVIL-DANCING and DEVIL-SACRIFICE [sic].” (Mullens 1854: 98).

Das *Madras Quarterly Missionary Journal* (1850) hob hervor, dass Caldwell – im Unterschied zu der breiten Masse der Missionsberichte, die häufig nichts weiter seien als eine gedankenlose Aufzählung von Fakten, oder unzusammenhängende Auszüge aus Missionarstagebüchern – seinen Lesern etwas wirklich Interessantes zu lesen („*something to read*“) gäbe:

“In such a sketch the real work of the Missionary is made manifest; the many strange phases of human error which he has to oppose and dissipate are illustrated, we are enabled to enter into the arena of conflict and see unbelief set face to face with ‚the truth as it is in Jesus,‘ and to anticipate its [sic] shameful retreat.“⁵⁴⁵

Die positive Rezeption von „The Tinnevelly Shanars“ zeigt, dass es in missionarischen Kreisen in Indien ein wachsenden Bedarf an ethnographischen Studien über die unterschiedlichen Zielgruppen der Mission gab, mit deren Hilfe man hoffte, die Defizite der herkömmlichen evangelikalischen Missionstheologie überwinden zu können. Wie bereits in Kapitel I gezeigt wurde, zeichnete sich diese Theologie dadurch aus, dass sie – auf der Grundlage einer weitgehenden Identifizierung von Hamartologie und Anthropologie – relativ undifferenzierte Konzepte von „Menschsein“ und „Kultur“ entwickelt hatte, die sich in der Missionspraxis als zu stereotyp und allgemein erwiesen. Dieses Ungenügen an der gängigen evangelikalischen Anthropologie ist selbst bei Caldwell deutlich erkennbar: Wie er betont, sei sein Buch nicht einfach als Beitrag zu einer allgemeinen theologischen Anthropologie zu verstehen. Wie es weiter heißt, diene seine Beschreibung der Shanars und der südindischen *low castes* nicht einfach dazu, die allgemeinen anthropologischen Charakteristika des noch nicht bekehrten Teiles der Menschheit, d. h. der „unregenerate men“, im theologischen Sinne zu konstatieren. Zwar seien die Shanars wie alle „Heiden“ primär als „children of wrath“, d. h. Sünder, die unter Gottes Fluch stünden, zu verstehen, vielmehr sei es aber sein Anliegen, die „social condition“, „mental characteristics“, „religious and moral condition“ einer spezifischen „Klasse“ der Gesellschaft genauer zu betrachten. Nur die spezifische Kenntnis einer indischen Kaste sei die Voraussetzung für eine erfolgreiche Mission derselben.⁵⁴⁶ Es zeigt sich also im Falle Caldwelles, dass missionarische Ethnographie und komparative Religionstheorie sich aus ein und demselben Interesse an einer spezifizierten „Missions-Anthropologie“ speisten. So erscheint es folgerichtig, dass der Rezensent des *Madras Quarterly Missionary Journal* weitere ausführliche Beschreibungen anderer Kasten im Stile von Caldwelles Buch forderte:

⁵⁴⁵ [Anonymus] 1850: 124.

⁵⁴⁶ Vgl. Caldwell 1849b: 3–6.

„We often lamented the want of accurate and full accounts of the inhabitants of particular districts of the Presidency; or of the members of particular castes. Their domestic habits, their opinions and proverbs, their traditions, their religious principles and practices, their solemn assemblies, their social and festival usages, their moral condition; – these might be subjects, generally, of much profitable meditation and discussion, if persons capable of bringing them fully into public notice would undertake to do so. The Gypsies of Southern India, the Pariars and Pullers, the Maravers (,hereditary thieves,‘) the Weavers, the Farmers, the Mahomedans, and so forth, might, as we think, be made the theme of ‚a sketch.‘ ... Many [Missionaries] could as clearly, we hope, and briefly, and yet as fully, place before us the particular religious tenets of other tribes or castes; their notions, if any, respecting the Divine ONE [sic]; their conceptions of death and its effects; the particular objects of their religious worship; their sacred rites, ceremonies, and festivals ...; their present *moral* [sic] condition; their notions of personal responsibility; their attention on religious or other grounds, to moral duties, the results of their faith, as seen or traceable, in their lives in particular instances; their ideas of future rewards and punishments, ... their praiseworthy works or principles, ... their peculiar customs, prejudices, and superstitious observances; or those which they hold in common with other people; their *social state* generally; their *physical condition*; their *intellectual* and *bodily* energies, and occupations; the *nature of the district* which they inhabit, and its effects upon them.“⁵⁴⁷

Während in den folgenden Jahrzehnten Caldwell's Buch einen geradezu kanonischen Rang als autoritative Beschreibung einer südindische Kaste zugesprochen bekam und damit fester Bestandteil des kolonialen „Wissens“ über die Shanars/Nadars wurde,⁵⁴⁸ blieben die Reaktionen auf die stereotype Repräsentation von Tirunelveli und den Shanars/Nadars nicht lange aus. Christliche wie nicht-christliche Shanars/Nadars reagierten mit scharfer Ablehnung auf die Zuschreibung eines niedrigen sozialen und rituellen Status innerhalb der südindischen Gesellschaft. Der Kampf um die Repräsentation der Shanars/Nadars, der sich im Gefolge von Caldwell's Buch entwickelte, wird im nächsten Kapitel dargestellt und ist ein gutes Beispiel dafür, welche Folgewirkungen solche Fixierungen indischer Gesellschaft im kolonialen Diskurs hervorrufen konnten. Darüber hinaus belegt diese Debatte eindrücklich, wie die Dynamik von Repräsentation und Gegenrepräsentation die Dominanz kultureller und religiöser Paradigmata westlich-europäischer Herkunft im Kontext des Kolonialis-

⁵⁴⁷ [Anonymus] 1850: 123–125 (kursiv im Original).

⁵⁴⁸ Ein typisches Beispiel der Rezeption von Caldwell's Buch im Rahmen der kolonialen Ethnographie, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte, ist Edgar Thurston's „Castes and Tribes of Southern India“ (Thurston und Rangachari 1909). In dem Kapitel über die Shanars/Nadars (Bd. 6: 363 ff.) zitiert Thurston auch Caldwell und berichtet ausführlich über die Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars (siehe dazu das folgende Kapitel III.2.), v a. über den Kampf um den Zutritt zu den brahmanischen Tempeln („temple entry movement“) Ende des 19. Jahrhunderts (vgl. dazu Sobhanan 1985 und Hardgrave 1969).

mus sichtbar machte und welche neuen Möglichkeiten gesellschaftlicher Positionierungen sich aus dieser Dynamik ergaben. Diese neuen Positionen bedienten sich zwar ganz explizit kolonialer Kategorien wie „Kaste“, entzogen sich aber auch der Kontrolle durch die Kolonialherrschaft bzw. die christlich-koloniale Mission.

2. Caldwell und die Shanars/Nadars: Der Kampf um die soziale Stellung einer Kaste in der kolonialen Gesellschaft Südindiens

Wie bereits in Kapitel II.1. ausführlich dargestellt,⁵⁴⁹ kam der grundsätzliche Widerstand gegen die christliche Mission in Südindien vor allem aus den Reihen der höheren Kasten in Tirunelveli, die die komplexe soziale und rituelle Hierarchie der Gesellschaft in Tirunelveli durch die Konversionen zum Christentum bedroht sahen. Die direkte Kritik an Caldwell und seinem Buch kam jedoch nicht von den oberen Kasten, sondern von den Shanars/Nadars selbst. Diese Kritik bezog sich vor allem auf Caldwells Charakterisierung der Shanars/Nadars als einer Kaste mit niedrigem sozialen Status, die als „unrein“ angesehen wurde und daher als außerhalb des brahmanisch-hinduistischen *varṇa*-Systems stehend betrachtet wurde.⁵⁵⁰ Gleichzeitig bezog sich diese Kritik auch auf die Konstruktion einer „Dämonolatrie“ als der ursprünglichen Religion der Shanars/Nadars, der kein historischer und morphologischer Bezug zu den brahmanisch geprägten Formen des Hinduismus zugesprochen wurde.

Ähnlich wie in Caldwells Buch waren die wichtigsten Gegenargumente von Seiten der Shanars/Nadars ebenfalls historisch-genealogische und philologische Beobachtungen, oder mündeten, wie weiter unten im Falle von Sattampillai zu zeigen sein wird, in eine religiöse Gegenrepräsentation, die vor allem auf einer Neudefinition der Ritualpraxis basierte. Im Gegensatz zu der Darstellung in kolonialen und missionarischen Ethnographien wie jener Caldwells, beanspruchten die Shanars/Nadars einen anderen Status ihrer Kaste in der südindischen Gesellschaftsordnung: Sie behaupteten, innerhalb der brahmanischen Ständeordnung (*varṇa*) zu stehen und den Stand der Kshatriya (Skt. *kṣatriya*, Tam. *kṣattiriyar*) einzunehmen. Dieser Anspruch wurde mit der Behauptung untermauert, dass die Shanars die Nachfahren der südindischen Pandyan-Dynastie seien, die jedoch ihren althergebrachten adligen Status verloren hätten und nun Unterdrückte seien. Diese Argumentation wurde vor allem von Samuel Sargunar (1850–1919) und S. Winfred, die beide zu den christlichen Na-

⁵⁴⁹ Siehe oben, Kap. II.1.

⁵⁵⁰ Siehe oben, Kap. II.4.2.

dar/Shanars gehörten, gebraucht.⁵⁵¹ Wie Hardgrave bemerkt, wurde das Schreiben von sogenannten „caste histories“, die die historische Abstammung der Shanars von der Dynastie der Pandyan-Könige belegen sollten, zu einem der Hauptanliegen der Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auf diese Weise entstanden mehr als vierzig verschiedene Bücher, Traktate und Artikel zwischen 1857 und 1927, die dem Kampf der Nadars/Shanars um die Anerkennung als Kshatriya Ausdruck verleihen sollten.⁵⁵² Die Reklamation eines Kshatriya-Status wurde weiterhin durch eine etymologische Reinterpretation der Kastenbezeichnung „Shanar“ untermauert. Die Bezeichnung „Shanar“/„canar“ (Tam. *cāṇār*) hatte in den Augen der Shanars/Nadars im 19. Jahrhundert eine pejorative Bedeutung, weil sie die Mitglieder dieser *jāti*, die ihren Haupterwerb überwiegend in der Erzeugung und Verarbeitung von Produkten der Palmyra-Palme hatten, mit der Herstellung von Palmwein assoziierte. Einer weit verbreiteten Auffassung im 19. Jahrhundert zufolge war das Wort *cāṇār* eine Ableitung des tamilischen Begriffes für vergorenen Palmsaft, „caru“ (Tam. *cāru*), der besonders in Travancore gewonnen wurde. Die Verbindung mit der Herstellung von Alkohol war wohl einer der Hauptgründe dafür, dass die Shanars/Nadars im 19. Jahrhunderts aus dem sozialen und religiösen System des brahmanischen Hinduismus in Südindien ausgeschlossen waren und z. B. brahmanische Tempel nicht betreten durften. Die Anhänger der neuen Bewegung unter den Shanars/Nadars interpretierten dagegen eine sprachliche Variante ihrer Kastenbezeichnung, „canrar“ (Tam. *cāṇrār*), als eine Ableitung von dem tamilischen Wort „canror“ (Tam. *cāṇrōr*, d. h. „vornehm“, „gebildet“), das in der klassischen tamilischen Sangam-Literatur häufig vorkam. Diese etymologische Beweisführung versuchte Samuel Sargunar in seiner Schrift „Dravida Kshatriyas“ (1880) darzulegen.⁵⁵³ Seine Argumente waren eng verknüpft mit einer Kritik von Caldwells Buch „The Tinnevely Shanars“ (1849). Sargunar griff dabei präzise die mangelhafte Kenntnis bzw. Interpretation der sozialen und religiösen Verhältnisse der Shanars/Nadars bei Caldwell auf und bemerkte polemisch über Caldwells Vorgehensweise:

„The whole of this discussion by the Bishop, so far as it relates to the Dravidians, is nothing but a mass of unadulterated falsehood, which appears to have originated with the Bishop’s unsound and superficial knowledge of Tamil, combined with the imagination of his illogical mind, which too readily took it for granted that what it found to exist now had existed always, just as it believed, ... [and]

⁵⁵¹ Vgl. Surguner 1883: 17 ff. und Winfred 1874: ix ff.

⁵⁵² Vgl. dazu Hardgrave 1969: 78 ff. und Appendix III.

⁵⁵³ Vgl. dazu die Wiedergabe bei Hardgrave 1979b: 174. Das Original war mir nicht zugänglich.

that what was true of a few Shanars at or about Edeyengudi must be true of each of the Shanars all over the Tinnevely district. The Bishop's illusion may be easily dispelled. ... It is none the less true, however, that he has been a greater writer than thinker, and that his forte is to compare a dozen Grammars and Dictionaries of as many languages and boil down bundles of papers, be they Government records, Missionaries' letters, or copies of inscriptions, into the forms of narratives.⁵⁵⁴

Sargunar, der erkennbar überhaupt nichts hielt von der Idee eines separaten dravidischen Ursprungs der Bewohner Südindiens, kritisierte auch die „Dämonolatrie“-Theorie. Dabei wies er besonders darauf hin, dass der Glaube an Dämonen überall in Indien vorkomme und daher ebenso wenig gemeinsame Ursprünge aller Draviden beweise wie eine Besonderheit unter den Shanars darstelle. Ähnliche enthusiastische Rituale, wie sie der Dämonen-Glaube kenne (d. h. der rituelle Besessenheitstanz), kämen überall auf der Welt vor, wobei gerade er gerade das evangelikale Christentum der Missionare mit in seine Argumentation mit einschloss:

„In fact, religious enthusiasm has always been capable of evolving any mode of worship out of any religion, and there can be no doubt that, the so-called devil-dancing is one of the many phases of the idolatry of Hinduism, when we remember that Salvationism claims to be recognised as a part of Protestant Christianity at the close of the 19th century, and that men and women among the Jews had got into the habit of dancing on occasions of feasts and festivals about 3,000 years ago.“⁵⁵⁵

Die Kritik an Caldwell's Buch „The Tinnevely Shanars“ dauerte bis in die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts an und mündete schließlich in eine Flut von Petitionen an koloniale und kirchliche Behörden, in denen Shanars/Nadars die Zensur von Caldwell's Buch forderten. Die im Archiv der SPG in Oxford erhaltenen Petitionen⁵⁵⁶ geben Aufschluss darüber, wie stark die Auseinandersetzungen in die Missionsgemeinden der SPG und CMS hineinwirkten, die über das Verhältnis zu den westlichen Missionaren und die Akzeptanz der neuen Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars tief zerstritten waren. Ein weiterer wesentlicher Faktor in dem Konflikt, der z. T. auch gewaltsame Formen annahm, war die persönlichen Feindschaft zwischen dem SPG-Missionar Arthur Margöschis (1852–1908), der die neue Bewegung unterstützte, und Caldwell und Sharrock auf der anderen Seite.⁵⁵⁷

Die meisten Petitionen wurden in den Jahren zwischen 1882 und 1884 verfasst. Neben jenen, die vor allem die despektierliche Darstellung der

⁵⁵⁴ Surguner 1883: 5–6. (Einfügung: U. S.).

⁵⁵⁵ Surguner 1883: 23.

⁵⁵⁶ Erhalten sind insgesamt 14 Briefe und Petitionen (siehe USPG CLR 52 und D 51b).

⁵⁵⁷ Vgl. dazu ausführlicher Kumaradoss 2007: 254 ff.

Shanars/Nadars in Caldwell's Buch kritisierten und eine Zensur von Caldwell's Publikationen forderten, gab es auch jene, die Caldwell unterstützten und die Gegenseite beschuldigten, die Zerstrittenheit der Gemeinden über das Verhältnis zu den Missionaren geschickt auszunutzen.⁵⁵⁸ Der bei weitem interessantere Aspekt dieser Petitionen ist aber der Einblick, den sie in die Frage ermöglichen, wie die Verbreitung und Wirkung kolonialer bzw. missionarischer Repräsentationen der Shanars/Nadars von diesen selbst wahrgenommen und bekämpft wurde. Die Shanars/Nadars waren sich, wie die Petitionen erkennen lassen, der breiten Rezeption von Caldwell's Buch und der kursierenden Stereotypen, besonders in der Missionsliteratur, sehr genau bewusst. So beklagte Gnanamutthu Nadar, einer der stärksten Kritiker von Caldwell, dass die Verbreitung von Caldwell's Buch dazu beigetragen habe, dass die „enlightened world“ nun ein schlechtes Bild von den Shanars/Nadars in Tirunelveli habe. Die Verbreitung von Caldwell's Thesen über die „Dämonolatrie“ und die Shanars als der „aboriginal race of South India“ durch verschiedene „Kopisten“ habe dies noch befördert:

„... [E]very writer having read Bishop Caldwell's work writes as if he were quite sure of the non-aryan and aboriginal origin of the Shanars, and their degraded condition. ... [E]very writer ventures to call the Shanars an aboriginal race which is far from being the fact.“⁵⁵⁹

Weiterhin wurde hervorgehoben, dass die Repräsentation einer bestimmten Kaste durch Caldwell die Betonung von Kastenidentitäten innerhalb der Kirche umso mehr befördern würde. Die europäischen Missionare wie Caldwell wären daher trotz ihrer kastenfeindlichen Politik in der Missionspraxis⁵⁶⁰ indirekt zu Förderern der Kastenidentitäten und sogar zum Hindernis für die Verbreitung des Christentums in Südindien geworden:

„Some Missionaries have done this not only in their own congregations, but have also spread evil abroad by writing books indiscreetly about caste and showing the social position as they think of each in the native community. It has caused Christians to entirely forget their duty towards the Church and to be wholly occupied with their caste and taking pride in it. The Shandore who were from the beginning taught to keep no caste and who, if they had been undisturbed, would have become the best Christians in Tinnevelly, are quite, [sic] misled by Bishop Caldwell's book in which he describes them as a non-Aryan low caste. It has not only brought discredit to himself, but has also prevented nearly 6/7ths of the Shandore from embracing Christianity. If these people, many of whom are rich, had not been only displeased by Bishop Caldwell, a great part of them at least

⁵⁵⁸ „Petition of Native Christians of Tinnevelly“, 25. Juli 1883, CLR 52.

⁵⁵⁹ „Petition from Certain Shanar Christians of Tinnevelly“, (Y. Gnanamutthoo Nadar), 19. Mai 1883, CLR 52.

⁵⁶⁰ Siehe dazu oben, Kap. II.2.1.

would have become Christians and would have not only undertaken the support of the Tinnevely Church in their own hands but would have volunteered to heighten the help of the society for other Missions also. But after all these evils crept into the Church only caste and its consequent bad results are to be observed. No distinction could be made between the majority of the Christians and the Hindus except that the former do not worship idols. The Christians of one caste behave towards those of another much in the same way as they would do if they were heathens and not unfrequently [sic] quarrels arise between them to the great disgust of the Christian Church, when they unconsciously say or do anything affecting each other's caste. In this respect, we do not blame all Missionaries. But as it was Bishop Caldwell, who was the chief source for this caste evil and who, besides doing what harm he could to the Church, personally misled other new Missionaries also by his long service in Tinnevely to commit the same error, we suggest for our spiritual good as well as that of others, that he should be asked to make amends for what he has done for what he has done and to try in future only to enforce wholesome discipline in the Church.⁵⁶¹

Der Vorwurf einer Verstärkung der Kastenidentitäten durch die Missionare ist umso interessanter, wenn man bedenkt, wie stark die Agitation der anglikanischen Missionare eigentlich auf die Bekämpfung von Kastendistinktionen ausgerichtet war. Hier zeigt sich erneut, welche ambivalente Wirkung der koloniale Begriff „Kaste“ im 19. Jahrhundert entfaltete, auch in der christlich-kolonialen Mission.⁵⁶² Der Widerstand von Seiten der Shanars/Nadars zwang Caldwell schließlich dazu, sein Buch um 1885 aus dem Verkehr zu ziehen und eine weitere Verbreitung zu unterbinden. Der Konflikt zwischen Caldwell und den Shanars/Nadars verdeutlicht darüber hinaus auch, dass es den Angehörigen der kolonialen und missionarischen Oberschicht in Indien nicht immer gelang, die Wirkung ihrer Repräsentationen indischer Gesellschaft und Religion im kolonialen Diskurs zu kontrollieren.

Die Forderung der Shanars/Nadars, als Kshatriya anerkannt zu werden, war jedoch weitaus mehr als nur ein Kampf um die Repräsentation dieser Bevölkerungsgruppe im kolonialen und missionarischen Schrifttum. Wie das im folgenden Kapitel dargestellte Beispiel der „Hindu Christian Church“ zeigt, ging es dabei primär um das, was Eliza Kent als Streben der Shanars/Nadars nach „respectability“ innerhalb der indischen Gesellschaft beschrieben hat.⁵⁶³ Für die Shanars/Nadars war damit zuvorderst eine Angleichung ihrer eigenen sozialen Normen und rituellen Gebräuche an die Standards des brahmanischen Hinduismus verbunden.

⁵⁶¹ Petition der „Tinnevely Christians“, 5. Mai 1883, CLR 52.

⁵⁶² Zur ambivalenten Funktion des kolonialen Kastenbegriffes siehe das Zitat von Dirks S. 121.

⁵⁶³ Vgl. Kent 2004: 77.

3. A. N. Sattampillai und die „Hindu Christian Church“:
Die Brahmanisierung der christlichen Ritualpraxis

Der stärkste Widerstand erwuchs Caldwell aus den Reihen der christlichen Konvertiten unter den Shanars/Nadars. Diese opponierten nicht nur gegen die paternalistische Grundhaltung der anglikanischen Missionare in Tirunelveli, sondern auch gegen die Dominanz gängiger missionarischer Narrative über Tirunelveli und die Shanars/Nadars. Nach Hardgrave war der indische Katechist und Kirchengründer Arumai Nayakar Sattampillai (1824–1919) der erste, der offen den Paternalismus europäischer Missionare in Tirunelveli gegenüber ihren indischen Konvertiten kritisierte. Er verband die Organisation des Widerstandes gegen die christlichen Missionare explizit mit einer Reinterpretation des Christentums im Kontext einer brahmanisierten Kastenidentität der Shanars/Nadars.⁵⁶⁴ Sattampillai war durch die SPG zum Katechisten ausgebildet worden und hatte zunächst in dieser Funktion in Nazareth (Tirunelveli) gearbeitet, einem christlichen Dorf, dessen Gemeinde fast ausschließlich aus Shanars/Nadars bestand. Um 1850 geriet er jedoch in Konflikt mit dem dort ansässigen Missionar August Friedrich Caemmerer (1804–1891), indem es unter anderem um die in der Mission weithin übliche Praxis ging, dass westliche Missionare die zukünftigen Ehefrauen ihrer Gemeindemitglieder ausuchten und bestimmten. Diese Praxis war ein zentrales Element der Gemeindeorganisation und internen Disziplinierung der Konvertiten auf den südindischen Missionsstationen, dessen sichtbarster Ausdruck vor allem die öffentlich in der Kirche durchgeführte Trauung war.⁵⁶⁵ Diese Praxis

⁵⁶⁴ Vgl. Hardgrave 1969: 71 ff., 275 ff. Zur „Hindu Christian Church“ siehe auch Kent 2004: 68 ff. und 190 ff., Kumaradoss 1996, Sugirtharajah 1998, Thangaraj 1999 sowie Thangaraj 1971. Die Kirche wurde später in „Indian Church of the Only Saviour“ umbenannt (vgl. Kent 2004: 273).

⁵⁶⁵ Vgl. dazu Margöschis' Kommentar: „In the olden days it was not uncommon for the missionary, to a considerable extent, to arrange the domestic affairs of his flock. The Christians were in statu pupillari, and required many matters to be done for them. In this way, the missionary of Nazareth arranged a marriage for Satâmpillai, who being far and away the most educated and intelligent man in the whole mission, had ideas of his own, and some other lady than the one selected by the missionary was in his eye. He refused to marry the girl chosen by the missionary, who thereupon, dismissed him from service. More than seven years passed, and against the advice and entreaty of all the other European missionaries in the District, the Missionary of Nazareth remained obstinate, and would not re-employ Satâmpillai or do justice to him by any compromise suggested. The man was thus driven out of the church and embittered against everything European.“ (Margöschis 1893: 539–540.). Arthur Margöschis (1852–1908) war einer der Nachfolger von Caemmerer in Nazareth und in die Konflikte zwischen Caldwell und den Shanars in den folgenden Jahrzehnten involviert. Caldwell betrachtete die Agitation der Shanars gegen ihn als zu einem großen Teil von Margöschis mitverursacht und bezeichnete Margöschis als deshalb als „head and leader of the Shanar agitations and the indirect cause of the disturbance“ (zitiert in Sharrock 1893: 53) Obwohl Margöschis' polemisch gegen Caldwell gerichteter Artikel

setzte die indischen Christen sichtbar von ihrer hinduistischen Umgebung ab, in der die Heirat zu den in der häuslichen Sphäre durchgeführten Ritualen gehörte. Sattampillai lehnte eine Heirat der von Caemmerer ausgesuchten Frau ab und bestand stattdessen auf seinem Recht auf freie Heiratswahl. Caemmerer neigte darüber hinaus offensichtlich dem sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts in der anglikanischen Kirche ausbreitenden „Ritualismus“ zu. Dieser zielte auf eine am katholischen Vorbild orientierte liturgische Erneuerung der Kirche ab und führte zahlreiche, bis dahin in der vom reformierten Ritus geprägten anglikanischen Kirche unübliche liturgische Praktiken ein. So platzierte Caemmerer z. B. ein Kreuz auf dem Altar, was von Sattampillai als unbiblische „Idolatrie“ kritisiert wurde.⁵⁶⁶ Diese Kritik verweist einerseits darauf, dass zum einen auch die indischen Christen in Aufnahme der missionarischen Idolatrie-Polemik ihr Christentum deutlich vom hinduistischen Kontext – der als „idolatriisch“ verstanden wurde – abgegrenzt wissen wollten. Zum anderen waren es aber gerade die zentralen Elemente der christlichen Ritualpraxis, die bei der Gestaltung einer „indigenen“ christlichen Kirche neu definiert werden mussten. Auf diese Konstruktion einer explizit „indischen“ Ritualpraxis im Kontext der Emanzipationsbestrebungen der Shanars/Nadars, und ihr Zusammenhang mit der Rezeption von Caldwell's Buch über die Shanars wird im Folgenden näher eingegangen.

Der Konflikt mit Caemmerer schwelte in den folgenden Jahren weiter. Sattampillai konnte sich mit Petitionen gegen Caemmerer vor dem *Madras Diocesan Council* der SPG, das stellvertretend für die Mutterorganisation in Großbritannien die Organisation der Mission in der Madras Presidency verwaltete, nicht durchsetzen. Bei seinem Besuch in Madras kam Sattampillai in Kontakt mit Caldwell's Publikationen, v. a. den „Tinnevely Shanars“, die bis dahin in Tirunelveli nicht weiter bekannt gewesen waren. Er übersetzte Caldwell's Buch ins Tamilische und verbreitete dieses unter den Shanars/Nadars in Tirunelveli. Caldwell's negative und stereotype Darstellung der Shanars/Nadars goss Öl in das Feuer des seit längerem schwelenden Konfliktes zwischen den indischen Konvertiten und den westlichen Missionaren, ebenso wie die Nachrichten über den Aufstand in Nordindien im Jahr 1857/58, was sich auch auf die politischen Verhältnisse im äußersten Süden Indiens auswirkte. So kam es

„Christianity and Caste“ (1893) daher als parteiisch verstanden werden muss, ist anzunehmen, dass er mit der Heiratsfrage einen der wesentlichen Konfliktpunkte zwischen Sattampillai und Caemmerer richtig benennt, der in einem weiteren Sinne die Debatte zwischen indischen Christen und westlichen Missionare in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich bestimmte. Vgl. zum Stellenwert der Heiratspraxis unter indischen Christen auch Kent 2004: 165 ff.

⁵⁶⁶ Vgl. Kumaradoss 1996: 40.

z. B. im Tirunelveli Distrikt 1858–1859 zu größeren Ausschreitungen.⁵⁶⁷ 1857 trennte sich Sattampillai mit der Unterstützung weiterer, aus dem Missionsdienst entlassener Katechisten endgültig von den anglikanischen Missionaren und gründete eine eigene Kirche, die „Hindu Christian Church of the Lord Jesus“. Er begründete damit eine radikal „indigenisierte“ und nicht-westlichen Kirche, die – vor dem Hintergrund des indischen Aufstandes – versuchte, sich durch die Bezeichnung als „nattar sabai“ (Tam. nāṭṭār capai, d. h. „nationale Kirche“) eine explizit „nationale“, d. h. indische Identität zu geben. Die Hindu Christian Church gilt daher häufig auch als einer der Vorreiter eines inkulturierten Christentums in Indien:⁵⁶⁸ Zur damaligen Zeit dürfte sie die einzige unabhängige protestantische Kirche gewesen, die sich unter Leitung indischer Christen befand und sich explizit als Gegenmodell zur christlich-kolonialen Mission in Tirunelveli verstand. Da der Kirche jedoch ausschließlich Shanars/Nadars angehörten, waren soziale und religiöse Identität eng miteinander verbunden. Es erscheint daher sinnvoll, die Hindu Christian Church vor allem als eine kastenspezifische Kirche zu verstehen, die auf eine Reinterpretation des Christentums im Kontext einer brahmanisierten Kastenidentität der Shanars/Nadars zielte.

1890 verfasste Sattampillai einen Katechismus, der die theologischen Grundlagen seiner neuen Kirche zusammenfasste und gegen die dominante westlich-christliche Missionstheologie profilierte.⁵⁶⁹ Sattampillais Katechismus liest sich über weite Strecken wie eine grundsätzliche Kritik der westlichen Missionstheologie, die sich indirekt auch die Argumentationsmuster missionarisch-orientalistischer Indienbeschreibungen zunutze machte: So ist z. B. der überwiegende Teil der Appendices angefüllt mit Zitaten, die vor der weiteren Ausbreitung des „immoral European Christianity“ warnen sollen. Sattampillai stellt besonders die Sittenlosigkeit der Briten („Anglican national profligacy“) und deren heidnische

⁵⁶⁷ Zu den Auswirkungen des indischen Aufstandes in Südindien, besonders den Unruhen in Tirunelveli vgl. Frykenberg 1981.

⁵⁶⁸ So z. B. die Interpretation von Baagø 1969: 1 ff.

⁵⁶⁹ Der Katechismus ist als ein Katalog von Fragen verfasst, die Sattampillai offensichtlich 1887 dem Missionar Thomas Walker vorgelegt hatte, verbunden mit der Aufforderung, zu darin enthaltenen Fragen Stellung zu nehmen, was dieser jedoch offensichtlich nicht tat. Vgl. Sattampillai 1890: 14–15. Der erhalten gebliebene erste Teil des Katechismus besteht daher nur aus einem Katalog von Fragen, ohne direkte Antworten, dem jedoch die Positionen Sattampillais ohne weiteres recht deutlich entnommen werden können. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Argumentationsweise Sattampillais, die sich auf eine Fülle von biblischen Belegen stützt, die fast alle dem Alten Testament entnommen sind.

Thomas Walker (1859–1912) arbeitete zwischen 1887 und 1892 als reisender Missionar („itinerant missionary“) der CMS. Zu seiner Biographie vgl. Carmichael 1916.

Vergangenheit („idolatry“) heraus.⁵⁷⁰ So klingen in Sattampillais Auseinandersetzung mit dem westlichen Christentum jene Beschreibungsmuster an, die sich Caldwell zuvor für seine Deutung der Religion der Shanars/Nadars zunutze gemacht hatte: Dies lässt sich vor allem in der Theorie des sittlichen Verfalls und dem Verweis auf eine religionsgeschichtliche Vergangenheit der Angelsachsen, die dem Christentum vorausging, erkennen. Sattampillai benutzt diese Argumente, um zu zeigen, dass durch den Verfall der westlichen Moral und durch kulturelle Gebräuche („customs“) das Christentum in Europa „verfälscht“ sei. Die westlichen Missionare würden daher eine illegitime Form des Christentums verbreiten. Diese stehe nicht im Einklang mit dem urchristlichen Vorbild und sei daher für Inder nicht annehmbar. Für die ersten Christen seien hingegen nur die Gesetze des Alten Testaments bindend gewesen – ein Argument, mit dem Sattampillai nicht nur seine Adaption alttestamentlicher Rituale begründete, sondern auch die Aufrechterhaltung jener Rituale aus dem hinduistischen Kontext, die nicht explizit für unvereinbar mit dem Christentum gehalten wurden:

„[T]he Gentile converts would be incorporated with the Jewish Holy Church, with the full liberty to practise such of their own respective national customs ... as would not violate but naturally be in accordance with the righteousness of the [Jewish] law“⁵⁷¹

Die Grundlage für Sattampillais Reinterpretation des Christentums bildete die Reklamation eines Kshatriya-Status für die Shanars/Nadars. Auf diese Weise sollten die Shanars/Nadars innerhalb des brahmanischen *varna*-Systems verortet werden, ein Anspruch, der indirekt auch auf Caldwell's Repräsentation der Shanars/Nadars abzielte. Sattampillais Interpretation des Christentums machte sich dabei vor allem eine Adaption jüdischer Rituale aus dem Alten Testament zunutze, um einen rituellen Kanon für die Hindu Christian Church festzulegen, der Analogien zum brahmanischen Hinduismus aufwies (z. B. einen Tempel und ein der Puja (Skt. pūjā, Tam. pūcai) ähnliches Ritual), jedoch seine Legitimation unabhängig von diesem aus der alttestamentlichen Tradition des Christentums bezog. Sattampillais Katechismus spiegelt daher nicht nur den Ton von Caldwell's Darstellung wider, vielmehr sind seine theologischen Begründungen der von ihm in der „Hindu Christian Church“ eingeführten religiösen Praktiken ein deutlicher Hinweis darauf, dass Rituale und „customs“ von zentraler Bedeutung für die Schaffung einer selbstbestimmten Identität für die Shanars/Nadars im kolonialen Diskurs waren. Diese Dimension ist bisher zu wenig beachtet worden. Allein Kent hat

⁵⁷⁰ Sattampillai 1890, Appendix: 30 ff., 37.

⁵⁷¹ Sattampillai 1890: 3–4.

auf die Bedeutung der Adaption brahmanischer Ehe- und Heiratsvorstellungen durch die Reformbewegung unter den Shanars/Nadars hingewiesen, deren Vorreiter Sattampillai war.⁵⁷² Dass die Hindu Christian Church auch als eine Form der religiösen Gegenrepräsentation gegenüber dem anglikanischen Missions-Christentum gedacht war, blieb selbst den Missionaren nicht verborgen. Die einzige nicht von Sattampillai autorisierte Beschreibung der gottesdienstlichen Praktiken stammt zwar von Caldwell selbst, gibt aber dennoch einen Hinweis darauf, welche Stoßrichtung die Ritualpraxis der Hindu Christian Church hatte:

„They call themselves in their documents ‚The Hindu Church of the Lord Jesus;‘ but amongst their neighbours they call themselves, and are generally called, the Nattar, or ‚national party.‘ In their zeal for caste and Hindu nationality, they have rejected from their system everything which appeared to them to savour of a European origin. Hence they have abandoned infant-baptism and an ordained ministry. Instead of wine they use the unfermented juice of grapes in an ordinance which they regard as the Lord’s Supper, and observe Saturday instead of Sunday as their Sabbath.“⁵⁷³

Obwohl Sattampillais Rekonstruktion eines eigenen Ritualkanons mit Hilfe der Wiederbelebung alttestamentlicher Rituale bis zu einem gewissen Grade ein eigenwilliges Unterfangen war, orientierte sich dieses Vorhaben, wie bereits bemerkt, weniger an der jüdischen bzw. christlichen Religion, als vielmehr daran, damit rituelle Merkmale des brahmanischen Hinduismus aufzugreifen. Dies lässt sich u. a. auch daran erkennen, dass Sattampillai nur jene Rituale und Gesetze aus dem Alten Testament adaptierte, die aus brahmanischer Sicht nicht anstößig waren. So führte er z. B. „sacrificial nourishments“ zur Verehrung Jesu Christi ein, erlaubte aber nur „... *pure offerings*, that is, substances *not offensive* to any class of people.“⁵⁷⁴ Ebenso war das Darbringen von Trank- und Speiseopfern und Weihrauch („food, drink, and perfumes“) während des Gottesdienstes sowie die Ersetzung des Weines durch Traubensaft im Abendmahl ein Indiz dafür, dass der brahmanische Hinduismus das eigentliche Leitbild der Hindu Christian Church war. Für die Missionare war der Fortbestand der „Hindu Christian Church“ in Tirunelveli während des gesamten 19. Jahrhunderts eine andauernde Provokation, die die Legitimation des evangelikalen Missions-Christentums, mitsamt seiner engen Verbindung

⁵⁷² Vgl. dazu die ausführliche Analyse in Kent 2004: 190–196.

⁵⁷³ Caldwell, zitiert in Mullens 1863: 51 ff.

⁵⁷⁴ Sattampillai 1890: 12 (kursiv im Original).

zur britischen Kolonialherrschaft, nachhaltig infrage stellte – sichtbar für alle.