

IV.

Schlussbetrachtung

Die vorliegende Arbeit hatte sich zum Ziel gesetzt, am Beispiel des anglikanischen Missionars Robert Caldwell die Rolle von christlichen Missionaren im kolonialen Diskurs näher zu beleuchten. Die drei Hauptkapitel haben jeweils unterschiedliche Aspekte dieser Fragestellung bearbeitet und versucht, unterschiedliche Perspektiven dieses Themas miteinander in Beziehung zu setzen. Dabei war eine grundlegende Annahme, dass es im 19. Jahrhundert einen Zusammenhang zwischen Kolonialismus, Mission und der Herausbildung eines Konzeptes von „Religion“ gab, der sich sowohl auf globaler als auch auf lokaler Ebene nachvollziehen lässt. Der in dieser Arbeit gewählte Dreischritt (Kapitel I–III) zielte vor allem darauf ab, diesen Zusammenhang sowohl auf einer globalen, als auch auf zwei verschiedenen lokalen bzw. regionalen Ebenen zu beschreiben: Sowohl die allgemeine Entwicklung der Missionsbewegung im Kontext der britischen Kolonialgesellschaft Großbritanniens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als auch die Implementierung der christlich-kolonialen Mission in Südindien und ihr Einfluss auf die koloniale Transformation der indischen Gesellschaft sind zunächst vor allem als lokale zw. regionale Prozesse zu verstehen, auch wenn letzteres natürlich durch ersteres bedingt war. Häufig werden beide Komplexe daher, vor allem in der Missionsgeschichtsschreibung, getrennt beschrieben. So beschäftigt sich die Mehrzahl der missionsgeschichtlichen Studien entweder mit Aspekten der europäischen Missionsgeschichte bzw. den Auswirkungen der Missionsbewegung auf den europäischen Kontext,⁵⁷⁵ oder aber einer konkreten Missionsgesellschaft, einzelnen Personen, einem bestimmten Missionsgebiet, etc. Die dadurch hervorgerufene Fixierung auf die europäische oder missionsgeschichtliche Binnenperspektive steht m. E. vor dem Problem, dass sie schnell dazu neigt, die *agency* der Kolonisierten bzw. Missionierten im kolonialen Diskurs völlig außer Acht zu lassen und außerdem die diffizilen Wechselwirkungen zwischen der europäischen Eigenwahrnehmung und der (umkämpften) Repräsentation der „Anderen“ im kolonialen Diskurs zu verkennen.⁵⁷⁶

Ferner können die globalen Implikationen der beiden oben genannten Ebenen bzw. deren Beziehungen zueinander, nur sichtbar gemacht werden, wenn man – im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Perspektive – die Missionsgeschichte als Teil der globalen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts begreift. Darauf möchte ich in diesem Kapitel ab-

⁵⁷⁵ So z. B. die Mehrzahl der in Kapitel I zitierten einschlägigen Studien.

⁵⁷⁶ Siehe auch die Ausführungen dazu am Ende dieses Kapitels (S. 187 ff.).

schließlich noch einmal eingehen. Doch zuvor sollen die wesentlichen Beiträge der einzelnen Kapitel kurz aufgegriffen werden, um die in dieser Arbeit gewonnenen Erkenntnisse hinsichtlich ihrer Implikationen für den Stellenwert der christlichen Mission innerhalb der Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts befragen.

Das Kapitel I versuchte neben einer Darstellung von Caldwells früher Biographie im Kontext der Missionsbewegung vor allem, die Entwicklung der organisierten „Heiden-Mission“ durch freie Missionsgesellschaften in Übersee als Teil der kolonialen Expansion Großbritanniens am Ende des 18. bzw. Beginn des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Die ausführliche Analyse der Entwicklung der evangelikalen Missionsbewegung hat dabei verdeutlicht, dass sich die Missionsbewegung selbst als konstitutiver Bestandteil der „civilising mission“ der britischen Kolonialmacht in Indien verstand. Die allgemeine Verbreitung der evangelikalen Erweckungsbewegung in den christlichen Kirchen in Großbritannien, besonders bei den *Dissentern*, führte dazu, dass die Missionsbewegung ein breites konfessionelles Spektrum aufwies, in dem eine Vielzahl an Missionsgesellschaften mit unterschiedlichen missionstheologischen Konzepten existierte (Kap. I.1.1). Das institutionelle Hauptproblem der Missionsbewegung war die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Kirche bzw. Kirchenautorität (Kap. I.1.2). An diese Frage war im Großbritannien des frühen 19. Jahrhunderts gleichzeitig die politische Dimension der Missionsbewegung gekoppelt. Die politische Akzeptanz einer Mission durch vom Staat unabhängige christliche Missionsgesellschaften wurde zwischen 1793 und 1833 auf dem Gebiet der britischen Kolonialpolitik in Indien erstritten und war eine der wesentlichen Voraussetzungen für die weitere Entwicklung der Missionsbewegung im 19. Jahrhundert (Kap. I.1.4).

Die frühe Biographie Robert Caldwells (Kap. I.2.) hat gezeigt, dass dieser eine für Missionare typische religiöse Biographie im Kontext der evangelikalen Erweckungsbewegung aufweist, die allerdings dadurch eine zusätzliche Dimension erhielt, dass sich in ihr besonders deutlich die konfessionellen Debatten innerhalb der Missionsbewegung niederschlugen (Kap. I.2.6). Weiterhin ist die Herkunft von Missionaren wie Caldwell (Kap. I.2.3) aus den unteren Bevölkerungsschichten ein Indiz dafür, dass der Missionarsberuf von den Bewerbern auch als Chance für den Erwerb von Bildung und einen zwar moderaten, aber dennoch möglichen gesellschaftlichen Aufstieg genutzt werden konnte. Gerade Caldwells Werdegang, der ihn aus niedrigen sozialen Verhältnissen und der Zugehörigkeit zu den politisch benachteiligten freikirchlichen *Dissentern* in das kirchliche und koloniale Establishment führte, ist dafür ein prägnantes Beispiel. Die Durchsetzung der politischen Akzeptanz der Missionsbewegung in Großbritannien liegt wesentlich auch darin begründet, dass

die Missionsbewegung neue Optionen für die Integration der unteren Gesellschaftsschichten in das koloniale Projekt schuf und dadurch dessen politischen und sozialen Rückhalt in der britischen Gesellschaft stärkten.

Wie Kapitel I weiterhin gezeigt hat, ist die theologische Prägung der Missionsbewegung einerseits gekennzeichnet durch typisch evangelikale Grundmuster wie z. B. einer betont negativen Anthropologie und der zentralen Stellung von Konversion und Rechtfertigung (Kap. I.2.5), andererseits aber hat die evangelikale Missionstheologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit Vertretern des theologischen Rationalismus, z. B. in Schottland, eine Modifizierung durchlaufen, die die theologischen Implikationen der calvinistischen Erwählungslehre abschwächte und eine Identifizierung von Christentum (Mission) und Kultur (Zivilisation) vornahm (Kap. I.1.3). Das evangelikale Verständnis des Begriffes „Religion“ hatte daher nicht nur eine spirituell-religiöse Dimension, sondern auch eine kulturelle Dimension, die mittels der Mission auf die Errichtung einer „neuen Ordnung“ zielte. Der zivilisatorische Impetus der Missionsbewegung, wie ihn Jean und John Comaroff beschrieben haben und wie er in der südindischen Mission zum Tragen kam, beruhte im Wesentlichen auf dieser Gleichsetzung von Christentum und Kultur.⁵⁷⁷ Die Analyse der Bewerbungsbriefe und des Essays von Caldwell (Kap. I.2.5) hat auch deutlich gemacht, wie stark die Einstellung der Missionare geprägt war von abstrakten und stereotypen Bildern über die „Heiden“, die als „Andere“ außerhalb von Religion und Zivilisation bzw. Kultur standen. Jenseits der Lektüre missionarischer Berichte und evangelikaler Traktate gegen die „heidnische“ Idolatrie, besonders gegen den Hinduismus, besaßen die Missionare allerdings kaum Vorkenntnisse über fremde Religionen und Kulturen (Kap. I.2.4.).

Die evangelikale Prägung der Missionare und die religiöse und kulturelle Neudefinition des „Heidentums“ sind auch für die im Kapitel II beschriebene Missionspraxis der anglikanischen Missionare in Tirunelveli von besonderer Bedeutung, denn in dem veränderten Verhältnis von Mission und Kolonialismus (als „civilising mission“) liegt einer der Hauptgründe dafür, warum sich die evangelikale Mission in Indien so stark von ihrer Vorgängerin, der lutherisch-pietistischen Mission in Südindien im 18. Jahrhundert abhob.

In Kapitel II wurde anhand der drei Stichworte „Kaste“, „Ritual“ und „Religion“ die konkrete Missionspraxis anglikanischer Missionare in Tirunelveli und die in diesem Kontext entstandene missionarisch-orientalistische Religionstheorie Caldwells analysiert. Dabei ging es zunächst um die Anfänge der anglikanischen Mission in Tirunelveli (Kap. II.1.). Diese baute auf der älteren lutherischen Mission auf, gestaltete jedoch die be-

⁵⁷⁷ Siehe dazu das Zitat in Kap. II.3. (S. 136).

reits bestehenden Gemeinden, die bislang eigene inkulturierte Formen des Christentums entwickelt hatten, signifikant nach dem evangelikalen Modell um, wobei der Bekämpfung von Kastendistinktionen eine besondere Bedeutung zukam (Kap. II.2.). Tirunelveli gewann in der Missionsbewegung in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine herausgehobene Bedeutung, weil sich dort die Vision einer Bekehrung Indiens zum Christentum zumindest partiell zu realisieren schien. Die Einführung des Parochialmodells und die Konversions-Praxis der anglikanischen Missionare (Kap. II.3.) waren zudem darauf ausgerichtet, die Missionsgemeinden in Tirunelveli zu einem Modell der evangelikalen Reorganisation der anglikanischen Kirche in Großbritannien zu gestalten, das als Vorbild für die „home mission“ gedacht war. Das schnelle Anwachsen der Missionsgemeinden war allerdings weniger ein Erfolg der Missionare als vielmehr eine Folge der Emanzipationsbewegung unter verschiedenen Kastengruppen, v. a. den Shanars/Nadars, die einen sozial niedrigen Status in der südindischen Gesellschaft innehatten und mit dem Übertritt zum Christentum die Neudefinition ihrer sozialen wie religiösen Identität innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie verbanden. Die anglikanische Mission war daher eingebettet in die kolonialen Transformationsprozesse der südindischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Auch der erhebliche Einfluss der Mission auf die Veränderung des lokalen religiösen Kontextes und die zahlreichen Konflikte mit der hinduistischen Bevölkerung, z. B. wegen der Verdrängung religiöser Praktiken wie den pēy-Kulten, machen dies deutlich. Zugleich zeigen die Debatten in den Missionsgemeinden um Kastendistinktionen, Konversion und christliche Ritualpraxis auch, worin die generellen Probleme der christlichen Mission bzw. der Implementierung des evangelikalen Christentums in Südindien bestanden und welche Verhältnisbestimmung die Missionare zu ihrer nicht-christlichen Umwelt vornahmen (Kap. II.2. und II.3.).

Ziel von Kapitel II.4. war es, anhand einer ausführlichen Analyse von Caldwell's Buch „The Tinnevely Shanars“ (1849) zu zeigen, dass missionarisch-orientalistische Repräsentationen der südindischen Gesellschaft, insbesondere von nicht-brahmanischen Formen des Hinduismus, nicht als ethnographische Beschreibungen zu verstehen sind, sondern als komparative Religionstheorien, die im konkreten Kontext missionarischer Praxis entstanden und daher als Teil der Legitimation christlicher Mission in Südindien verstanden werden müssen. Im Rückgriff auf Kapitel II.4.1. kann die verstärkte Repräsentation der Shanars/Nadars in der Missionsliteratur, die zu einem stereotypen Bild der Shanars/Nadars führte – entweder als „devil-worshipper“ oder als Prototyp des indischen Christen – auch als ein Effekt der Restrukturierung und Legitimation der neu geschaffenen anglikanischen Mission in Südindien (Kap. II.1.) gedeutet werden.

Die Bedeutung von Caldwell's Theorie einer „Dämonolatrie“ als Religion der Shanars/Nadars und als der ursprünglichen Religion Südindiens (Kap. II.4.2.) ergibt sich zum einen daraus, dass sie mit der Dominanz des orientalistischen Hinduismus-Modells im kolonialen Diskurs brach und die Existenz anderer, nicht-brahmanischer Formen des Hinduismus, wie sie vor allem von den unteren Schichten der indischen Gesellschaft praktiziert wurden, *überhaupt* wahrnahm, auch wenn Caldwell diese als eine eigene Religionsform verstand. Zum anderen erlebten Religionstheorien wie jene Caldwell's eine Rezeption im kolonialen Diskurs (II.4.3), die über den Rahmen der Mission weit hinausging: Durch ihre Verbreitung trugen sie zur Schaffung von komparativen Kategorien zur Beschreibung von „Religion“ (z. B. als „Dämonolatrie“) bzw. religiöser Praxis bei und waren wichtige Vorläufer für die Ende des 19. Jahrhunderts entstehende akademische Religionswissenschaft. Gerade wegen ihrer Weiterentwicklung zu der These einer nicht-arischen dravidischen Kultur und Religion in Südindien nimmt Caldwell's Theorie einer „Dämonolatrie“ hier eine besondere Stellung ein: Die Rezeption von Caldwell's Schriften durch die dravidische Bewegung verdeutlicht, wie Ende des 19. Jahrhunderts neue gesellschaftliche bzw. politische Identitäten in Indien entstanden, die wesentlich auf im kolonialen Diskurs produzierten Kategorien fußten.

Wie Kapitel III gezeigt hat, wirkten solche missionarisch-orientalistischen Theorien darüber hinaus auch unmittelbar auf ihren lokalen Entstehungskontext zurück, indem sie von darin dargestellten Bevölkerungsgruppen aufgegriffen wurden. Dieser Rezeptionsprozess, der im Falle der Shanars/Nadars *via negativa* verlief, machte sich dabei zunutze, dass die Repräsentation der Shanars/Nadars im kolonialen Diskurs, wie hier am Beispiel der Missionsliteratur gezeigt wurde, bereits auf einer Ebene stattfand, die über den regionalen Rahmen Südindiens weit hinausging. Im Falle der Shanars/Nadars begründete der Protest gegen die koloniale Repräsentation als „low caste“ eine Gegenbewegung, die die soziale und religiöse Identität der Shanars versuchte, neu zu definieren und die ihren Protest gezielt mit Hilfe der im kolonialen Diskurs erzeugten Kategorien wie „Kaste“ auf einer überregionalen Ebene artikulierte (Kap. III.2.). Eine andere Form des Protestes gegen solche Repräsentationsmechanismen – und gegen die christlich-koloniale Mission überhaupt – war die „Hindu Christian Church“ mit ihrer Ritualpraxis (Kap. III.3.), die auf eine Reinterpretation christlicher Identität im Kontext der Emanzipationsbewegung unter den Shanars/Nadars zielte.

Abschließend kehre ich noch einmal zurück zu der Frage nach der Bedeutung der christlichen Missionsbewegung im Rahmen der Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts.

In einem kürzlich erschienenen Artikel forderte Rebekka Habermas, die Missionsgeschichte wieder stärker als Teil der Allgemeingeschichte des

19. Jahrhunderts zu begreifen. Diese sei infolge der Selbstisolation der Missionsgeschichtsschreibung lange Zeit nicht als Teil der Allgemeingeschichte wahrgenommen worden.⁵⁷⁸ Vielmehr müsse, so Habermas, die konstitutive Bedeutung von „globalen Netzwerken des Religiösen“ im 19. Jahrhundert wieder stärker wahrgenommen werden, weil diese einen einflussreichen Bestandteil der Geschichte europäischer Gesellschaften gebildet hätten. Habermas geht daher vor allem der Frage nach, welchen Beitrag die Missionsbewegung zur Lösung der sozialen Frage in Europa geleistet hat, und welche Konzepte sozialer Ordnung von der Missionsbewegung dafür entwickelt wurden. Sie hebt hervor, dass diese Netzwerke vor allem als Bestandteil von „entangled histories“⁵⁷⁹ zu verstehen seien, in denen europäische und außereuropäische Gesellschaften infolge des Kolonialismus miteinander verknüpft gewesen wären. Kolonialismus als „entanglement“ habe zwei verschiedene Dimensionen, die Habermas wie folgt unterscheidet: 1.) die Implikationen für die außereuropäischen Gesellschaften und 2.) die Implikationen für die europäischen Gesellschaften. Wie Habermas hervorhebt, gehörten Missionare im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert „... zu der wahrscheinlich am besten vernetzten („most entangled“) Berufsgruppe. Sie standen im Zentrum nationaler, ja, globaler Netze, über die sie kommunizierten und mittels derer das Außer- mit dem Innereuropäischen verbunden wurde. ... So einsam sich die Missionare darstellten und in den Missionswerken repräsentiert wurden, sie waren die zentralen Figuren dieser Transmissionsriemen [i. e. der Missionsgesellschaften] ...“⁵⁸⁰ So richtig diese Beobachtung zur Rolle bzw. Funktion von Missionaren und Missionsgesellschaften – und letztlich der Missionsbewegung insgesamt – für die Vernetzung von kolonialen Ursprungsländern und Kolonien,⁵⁸¹ besonders in der Funktion als Produzenten von kolonialem Wissen auch ist, so problematisch ist doch, dass Habermas ihre eigene Perspektive auf die oben genannten Implikationen dieser „entangled histories“ für die europäischen Gesellschaften beschränkt. Dadurch wird nicht nur der Stellenwert der außereuropäischen Kontexte in der Gesamtbetrachtung der Missionsgeschichte gemindert. Der Stellenwert der Missionsbewegung als ein „Transmissionsriemen“

⁵⁷⁸ Vgl. zum folgenden Habermas 2008. Siehe auch die am Beginn dieser Arbeit erwähnte Kritik von Habermas am heroischen Narrativ und an der „splendid isolation“ der Missionsgeschichtsschreibung. (Kap. I.1.1, Fußnote 17, S. 18).

⁵⁷⁹ Habermas bezieht sich dabei auf das im deutschsprachigen Raum von Sebastian Conrad und Shalini Randeria vertretene Konzept der „entangled histories“ europäischer und außereuropäischer Gesellschaften (vgl. Conrad und Shalini 2002 und Randeria 2002).

⁵⁸⁰ Habermas 2008: 641 (Einfügung: U. S.).

⁵⁸¹ Vgl. Cooper und Stoler 1997, auf die sich Habermas bezieht und von denen die hier aufgenommene Idee einer gegenseitigen Bedingtheit von „metropole“ und „colony“ besonders hervorgehoben worden ist.

für die Religionsgeschichte im 19. Jahrhundert ergibt sich, wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, nicht nur aus dem Hervorgehen von „Netzwerken des Religiösen“ (d. h. Missionsbewegung) aus dem lokalen Kontext europäischer Religionsgemeinschaften bzw. aus den Rückflüssen kolonialen Wissens in die kolonialen Ursprungsländer. Diese Sichtweise nimmt nach wie vor nur unzureichend wahr, wie stark die koloniale Begegnung zwischen Europa und den kolonialisierten Ländern wie z. B. Indien beide Seiten veränderte. Die Untersuchung der Implikationen der europäischen Kolonialherrschaft für die Gesellschaft kolonisierter Länder wie Indien kann daher ebenfalls nicht als ein separat zu betrachtendes – oder eben auch nicht wahrgenommenes – Feld abgegrenzt werden. Vielmehr muss diese Unterscheidung aufgehoben werden zugunsten einer komplementären Betrachtungsweise, denn es ist gerade die direkte Form des „entanglements“, z. B. von europäischen Missionaren und Indern in ein und demselben *globalen* kolonialen Projekt, die diese Unterscheidung aufgehoben und die Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts nachhaltig beeinflusst hat.