



Diskursive Kontexte protestantischer deutscher Missionen im kolonialen Indien: Eine Annäherung aus drei Blickwinkeln

JOHANNES HEYMANN

JOHANNES.HEYMANN.1@HU-BERLIN.DE

SCHLÜSSELBEGRIFFE: GLOBALISIERUNG, SOZIALE ORDNUNG, NATIONALISMUS,
FRÖMMIGKEIT, ZIVILISIERUNG

541

Rezensionsexemplare

Gibbs, Jenna M. (Hg.) 2020. *Global Protestant Missions – Politics, Reform, and Communication, 1730s-1920s*, Routledge: London/New York, 262 S., ISBN (e-book): 9780429029127, 29,95€

Best, Jeremy. 2021. *Heavenly Fatherland – German Missionary Culture and Globalization in the Age of Empire*, University of Toronto Press: Toronto/Buffalo/London, 344 S., ISBN (PDF): 9781487532444, 98,95€

Dandekar, Deepa. 2020. *Baba Padmanji – Vernacular Christianity in Colonial India*, Routledge: London/New York, 115 S., ISBN (e-book): 9781003049760, 29,95€

Einleitung

Ein nicht benannter Verfasser formulierte 1858 in der Missionszeitschrift der Gossner Mission *Die Biene auf dem Missionsfelde* in einem Spendenaufruf an die Leserinnen und Leser:

da traten die alten Germanischen Völkerstämme aus ihren Urwäldern hervor, wo sie im tiefsten Dunkel der Wälder ihre Götter meist ohne Bild verehrt hatten, und nahmen in ihre kräftigen, keuschen Gemüther das neugebärende Wort der Gnade auf; so retteten sie [...] die ewigen Heilsgüter des Christenthums aus dem



allgemeinen Verderben und Untergang der römischen Welt [...]. Das ganze große Volk der Hindus ist in einem ähnlichen Zersetzungs-Prozess begriffen. [...] Die englische Regierung als Regierung hat nichts getan, sie aus dieser Fäulnis zu erretten. [Aber:] Solcher [...] giebt es auch in Indien, es giebt noch Ureinwohner, die in den Urwäldern, in den weithin sich erstreckenden Jungles in verhältnismäßiger Rohheit leben. [...] Über 4000 haben sich schon zu Christo gewandt. (*Die Biene auf dem Missionsfelde* 1858 (2): 122f.)¹

Der Verfasser insinuiert eine heilsgeschichtliche Verwandtschaft von *Adivasi* der Region Chotanagpur und den Vorfahren des deutschen Lesepublikums. Germanen und *Adivasi* hätten dieselben 'wilden' Wurzeln, die sie im Nachhinein umso mehr befähigten, die dekadenten heidnischen Hochkulturen von Römern und Hindus abzulösen. Indem der Verfasser auf diese Weise versucht, die Empathie des deutschen Publikums mit den missionierten *Adivasi* und damit die Spendenbereitschaft zu stärken, bewegt er sich in einem komplexen diskursiven Umfeld. Durch die Konstruktion einer Kontinuität von der europäischen Antike zur Gegenwart im Missionsfeld, bedient er sich erstens einer klassisch modernen, historisch-kulturellen Argumentation. Dennoch ist diese zweitens weiterhin in die biblische Struktur einer Heilsgeschichte eingebettet. Drittens fügt sich die Parallelisierung des antiken Rom mit 'den' Hindus in das etablierte orientalistische Geschichtsbild Indiens—hier folgten nach europäischem Schema auf die Hindu-Antike das muslimische Mittelalter und schließlich die moderne britische Gegenwart.² Und schließlich formuliert der Autor eine Kritik an der britischen Kolonialmacht und ihrer mangelnden Förderung der Mission, die sich in die traditionelle antisäkulare Polemik europäischer Missionsgesellschaften einfügt. Das Zitat illustriert in komprimierter Weise ein Forschungsproblem der Globalgeschichte—die schwierige Verortung des Wirkens von Missionaren im kolonialen Umfeld und in den diskursiven Kontexten von Mission.

Die Gossner Mission stellt hierbei ein bisher kaum erforschtes Beispiel dar. Als protestantische deutsche Mission operierte sie seit 1845 in den heutigen ostindischen Bundesstaaten Jharkhand und Odisha unter den *Adivasi*. Damit war sie keine klassische deutsche Kolonialmission, sondern agierte in der Domäne der 'fremden' Kolonialmacht Großbritannien. Während die deutsche Kolonialgeschichte im Allgemeinen und auch die Rolle von Missionen darin erst in jüngerer Zeit ein breiteres Forschungs- und auch öffentliches Interesse erfahren³, blieb die Gossner Mission bislang weitgehend unbeachtet. Dennoch ist sie nicht das einzige Beispiel deutscher protestantischer Missionen im kolonialen Südasien. Bereits seit dem 18. Jahrhundert waren protestantische Missionsgesellschaften dort aktiv, namentlich die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission



(DEHM). Viele einzelne deutsche katholische Missionare, insbesondere Jesuiten, wirkten bereits seit Beginn der portugiesischen Kolonialherrschaft an der indischen Westküste auf dem Subkontinent. Während die DEHM vergleichsweise umfangreich erforscht ist, sind andere Missionsgesellschaften unter dem Gesichtspunkt einer kolonialen deutsch-indischen Verflechtung kaum untersucht worden. Insbesondere vor der deutschen Reichsgründung 1871 agierten protestantische Missionare aus deutschen Landen in Indien häufig als Angestellte von Institutionen anderer, bereits etablierter Staaten, wie Dänemark und England. Die Jesuiten und andere katholische Orden verstanden sich zudem generell als supra-national, was die Verortung ihrer zahlreichen deutschen Mitarbeiter schwierig macht. Das Resultat der späten Nationenwerdung Deutschlands, der ebenso späten Beschäftigung mit deutscher kolonialer Vergangenheit und eines traditionellen Interesses auf politischer Geschichte sowie damit zusammenhängend der (Selbst-) Isolation von Missionsgeschichte ist eine fragmentierte wissenschaftliche Beschäftigung von deutschen Missionen im kolonialen Indien.

Im Folgenden sollen drei Neuerscheinungen zum Thema protestantischer Missionen im kolonialen Umfeld des 18. und 19. Jahrhunderts vorgestellt und in Bezug auf das Wirken der Gossner Mission diskutiert werden. Die hier vorzustellenden Publikationen eröffnen wissenschaftliche Zugänge zur Vielfalt der Untersuchungsgegenstände, den Methoden und theoretischen Reflexionen von protestantischer Missionsgeschichte. Die Themenkomplexe, die von den Verfasser:innen ausgebreitet werden, betreffen Fragestellungen, welche sich auch an die Geschichte deutscher protestantischer Missionen im kolonialen Indien im Allgemeinen und der Gossner Mission im Besonderen stellen lassen: Erstens, welche Ziele verfolgten protestantische Missionare im kolonialen Umfeld und wie wurden diese, auch gegen Widerstände oder in Kooperation umgesetzt? Zweitens, wie sah die Struktur der "missionarischen Gesellschaft" (Wendt 2011) aus? Und drittens, mit welchen Diskursen operierten die protestantischen Missionare?

Die erste Möglichkeit, diese Fragen zu bearbeiten, ist die Fokussierung einzelner protestantischer Missionare in verschiedenen kolonialen Kontexten, wie es die Beiträge im Sammelband von Jenna M. Gibbs tun. In drei Themenkomplexen behandeln die Autor:innen des Sammelbandes entlang eines Zeitstrahls vom 18. bis 20. Jahrhundert verschiedene missionarische Unternehmungen und ihre Verhältnisse zu zeitgenössischen Diskursen und zur Mediennutzung. Die Beiträge von Jan Hüsgen, Gisela Mettele, Karolin Wetjen und der Herausgeberin untersuchen deutsche Missionare, während Andrea Majors Beitrag eine britische Organisation in Britisch-Indien zum Thema hat.



Der Analyserahmen der Monografie von Jeremy Best ist vor allem die deutsche Nationalität der Missionare und das ostafrikanische Missionsfeld ab 1868. Anhand diverser Korrespondenzen und Veröffentlichungen in der *Allgemeine Missionszeitschrift* untersucht der Autor die spezielle Produktion einer protestantisch-missionarischen Kolonialkultur durch solche Missionare, die Mitglieder im Deutschen Missions-Ausschuss waren, sowie ihre internationalistischen Ideale eines "heavenly fatherland".

Einen besonderen Ansatz der Beschäftigung mit protestantischen Missionaren im kolonialen Umfeld wählt schließlich die literaturwissenschaftliche Publikation von Deepra Dandekar. Indem sie das Wirken des Marathi-Autors, 'indigenen' Missionars und Sozialreformers Baba Padmanji im Maharashtra der Jahrhundertwende untersucht, gelingt ihr in zweierlei Hinsicht Außergewöhnliches: Erstens vermag sie es, einem kolonialen Subjekt der Missionsgeschichte (hier einem Konvertiten der Schottischen Mission) eine Stimme zu geben. Und zweitens präsentiert sie mit dem intellektuellen und sozial hochgestellten Padmanji ein Gegenbeispiel zu der These, nach der protestantische Mission in Indien vorrangig bei Marginalisierten wirkte (Mann 2008: 19f.).

Allen untersuchten Publikationen sind zwei Aspekte gemeinsam. Erstens stellen hauptsächlich missionarische Texte die Quellengrundlage dar. Die Autor:innen der Monografien und der Sammelbandbeiträge heben die Bedeutung von Textproduktion, der Nutzung neuer Medien und schließlich der medialen Vernetzung für die Wirkmacht protestantischer Missionare in den Missionsfeldern und in Europa hervor. Zweitens gehen die Autor:innen von einer gemeinsamen Funktion von Missionaren in kolonialen Zusammenhängen als Multiplikatoren von Globalisierung aus. Damit bewegen sie sich innerhalb des etablierten Narrativs zur Missionsgeschichte als Globalgeschichte. Hierbei werden die vielfältigen Wirkungen, Positionen und Funktionen protestantischer Missionare im kolonialen Umfeld in ihrer Widersprüchlichkeit akzeptiert.

Forschungsstand: Kolonialismus und Mission

In Mathias Énards Roman *Kompass* paraphrasiert der Ich-Erzähler die Definition, die die Protagonistin Sarah, eine sinnsuchende Orientalistin, von Missionaren und ihrem Verhältnis zum Kolonialismus gibt:

sie seien [...] die Unterwasserwelle, das mystische oder wissenschaftliche Gegenbild des Kanonenboots – beide bewegten sich gemeinsam vorwärts, entweder folgen die Soldaten dicht auf die Geistlichen und die Orientalisten oder sie gehen diesen ein wenig voraus, die manchmal auch beides zugleich sind. (Énard 2018: 379)



In dieser Beschreibung findet sich die enge Verflechtung von kolonialer Gewaltherrschaft und kolonialer Wissensproduktion durch Orientalisten und Missionare wieder, die auch das obige Zitat des Gossner Missionars belegt. In der metaphorischen Formulierung Sarahs scheint diese Verflechtung gewissermaßen naturgewaltig strukturiert zu sein. In Sarahs Definition gehen Mission und Kolonialismus eine symbiotische und zugleich undurchsichtige Beziehung ein. Damit steht sie in einer postkolonialen Forschungstradition, die Missionsgeschichte profaniert und in die Kolonialgeschichte integriert hat. Demgegenüber hatte sich die meist hauseigene Geschichtsschreibung von Missionsgesellschaften auf die heilsbringende Erfolgsgeschichte der eigenen Missionare konzentriert, wobei das Verständnis von 'Erfolg' hier auf der subjektiven Wahrnehmung der Missionshistoriker:innen beruhte—in dieser Sicht waren steigende Konversionszahlen ein Ausweis des Erfolgs. Diese "teleologischen Erzählungen" (Wendt 2011: 5) wurden durch postkoloniale Ansätze, wie im Zitat aus *Kompass*, andere kritische Narrative entgegengestellt. Ein relevanter Aspekt dieser Missionsgeschichtsschreibung ist zudem die Reflexion der Funktion von Missionaren als Multiplikatoren eines kolonial-globalen Bewusstseins in den kolonialen Metropolen selbst (Porter 2004: 5-8), wie sie auch in Gibbs Sammelband und Bests Monografie eingehend thematisiert wird.⁴

545

Spätestens seit den 1990er Jahren gibt es Untersuchungen, die auch auf Widersprüche und Konflikte in der Verflechtung von Kolonialherrschaft und Mission hinweisen. So stellt Andrew Porter im Titel seiner Monografie über britische Missionare die programmatische Frage, ob das Verhältnis von Mission und Kolonialismus nicht als Gegensatz von "Religion versus Empire" (ebd.) zu fassen wäre. Einer der grundlegenden Widersprüche, die er für dieses Verhältnis ausmacht, ist der zwischen der tatsächlichen Kooperation britischer Missionare mit kolonialen Behörden in den Kolonien und der missionarischen Selbstwahrnehmung als 'Anti-Imperialisten'. Diese Eigensicht der Missionare macht die Lektüre ihrer Berichte, Korrespondenzen und Publikationen besonders kompliziert—ein Problem, welches insbesondere in der Monografie von Jeremy Best deutlich wird. Die Widersprüchlichkeit der Wahrnehmungen korrespondiert weiteren komplexen, historisch gewachsenen Diskursbeziehungen und dem Verhältnis von Missionaren und Missionierten im kolonialen Umfeld. Jenna M. Gibbs fasst in der Einleitung ihres Sammelbandes den aktuellen Forschungsstand zu diesen Widersprüchen mit Blick auf protestantische Missionare zusammen (Gibbs 2020: 5-9):

Erstens hätten Missionare gegen Phänomene eines modernen Fortschritts polemisiert, diesen jedoch durch eine konsequente Nutzung



von Technik und Infrastruktur, sowie durch ihre Tätigkeit als Kulturvermittler aktiv gefördert. Weiterhin seien missionarische Weltvorstellungen historisch in starker Abgrenzung zu und zugleich enger Beziehung mit aufklärerischen Idealen entstanden, sodass missionarische Diskurse immer auch ein anti-koloniales Potential hatten.⁵ Ein solcher 'progressiver' Effekt missionarischen Wirkens wird von einigen Autor:innen in der *longue durée* des postkolonialen Erbes erkannt. So stellt beispielsweise Robert Woodberry die These auf, nonkonformistische protestantische Missionen hätten in britischen Kolonien die Basis für spätere funktionale Demokratien gelegt (Woodberry 2004: 1-10).⁶ Und schließlich hätten Missionare ihre Arbeit im kolonialen Umfeld nicht ohne lokale Mitarbeiter:innen, teilweise auch entgegen der Interessen der Kolonialmacht, ausüben können. Die komplexen Verflechtungen von Kolonialismus und Mission sind also auch in der akademischen Literatur nicht einfach auf einen Nenner zu bringen. Grundsätzlich formuliert Norman Etherington den Konsens der Forschung:

although missions and the official Empire were quite different operations, they play related parts in a larger drama – the spread of modernization, globalization, and Western cultural hegemony. [...] on a micro level, they often appear to enact or mimic the operations of political and economic imperialism at the macro level. (Etherington 2005: 3f.)⁷

546

Der entscheidende Unterschied zwischen diesen "related parts" liegt auch für Etherington wiederum in der Selbstwahrnehmung der Missionare, die nicht für ein nationales, sondern ein "geographical empire of faith" (ebd.: 5) gekämpft hätten. Eine Möglichkeit, die Arbeit von Missionaren im kolonialen Missionsfeld nicht nur als Einbahnstraße europäischer kultureller Überformung zu sehen, sondern auch die Handlungsmacht der Missionierten und anderer lokaler Akteure zu berücksichtigen, hat sich für die Forschung mit der Einführung des Begriffs der kolonialen "Kontaktzonen" durch Mary Louise Pratt eröffnet.⁸ Diese seien einerseits "sites of imperial intervention [...] where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination" (Pratt 1994: 2, 4). Andererseits würden im Prozess der "transculturation" (ebd.: 6) auch die Kolonisierten auf eigenwillige Art die ihnen oktroyierten Ideen zu etwas Neuem formen. Für die postkoloniale Missionsgeschichte bietet dieses Raum-Beziehungs-Konzept die Möglichkeit, scheinbar widersprüchliche Wirkungen missionarischer Arbeit auf der Mikro-Ebene zu systematisieren. Missionarisches Wirken im kolonialen Umfeld wird so nicht nur als kulturelle Überformung sichtbar, sondern es bleibt zugleich immer auch an seine koloniale Voraussetzung, das koloniale



Machtungleichgewicht zwischen europäischen oder amerikanischen Missionaren und den Missionierten, gebunden.

Mit spezifischem Blick auf missionarische Mikro-Strukturen in Kolonien hat schließlich Helge Wendt den Begriff der "missionarischen Gesellschaft" (Wendt 2011) für solche Kontaktzonen eingeführt. Zwar betont auch er die "Mestizisierung" (ebd.: 17) dieser Gesellschaften, geht jedoch stärker auf den hierarchischen Charakter solcher missionarischer Sozialbeziehungen, also ihren Bezug zur kolonialen Macht ein: Eine missionarische Gesellschaft sei immer eine 'soziale Ordnung' (ebd.: 9), die notwendigerweise nach außen abgegrenzt sei, nach innen disziplinierend und identitätsstiftend wirke und über In- als auch Exklusionsmechanismen verfüge. Zentrale Voraussetzung für die Entstehung der missionarischen Gesellschaft, also des Neuen der "transculturation", ist für Wendt dabei die "Zerstörung" (ebd.: 15) vorheriger sozialer Ordnungen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die aktuelle missionsgeschichtliche Forschung, in die sich die drei im Folgenden zu besprechenden Publikationen einreihen, folgende Aspekte als Konsens betrachtet: Erstens hatten Missionare in verschiedenen Zeiten im kolonialen Umfeld profane Wirkungen auf die kolonisierten Gesellschaften und auf die Gesellschaften der Metropolen, die sich nicht nur durch 'Erfolge' im Sinne von Konversionszahlen erfassen lassen. Zweitens waren die Beziehungen zwischen Missionaren und der Kolonialherrschaft nicht nur eng, sie waren verflochten—dies allerdings in einer komplizierten Art und Weise und nicht bloß als reine Symbiose. Und drittens agierten Missionare insofern als Multiplikatoren einer kolonialen Globalisierung, als die sie nicht nur in Kontaktzonen missionarischer Gesellschaften neue sozio-kulturelle Räume schufen, sondern dies aus einer höheren kolonialen Machtposition heraus taten, welche sie nur selten reflektierten. Diese Parameter einer kritischen, postkolonialen Missionsgeschichte können auch die Beschäftigung mit britischen und deutschen Missionaren im kolonialen Indien begleiten.

**Missionare und koloniale Ideengeschichte in Jenna M. Gibbs:
*Global Protestant Missions – Politics, Reform, and
Communication, 1730s-1920s***

Die elf Beiträge des Sammelbandes sind in drei Themenkomplexe gegliedert, die historisch gerahmt sind und teilweise einzelne Missionsgesellschaften stärker in den Fokus nehmen. Einleitend begründet die Herausgeberin die Themenwahl des Sammelbandes. Protestantische Missionare seien in besonderer Weise Teilhaber einer kolonialen und postkolonialen Ideengeschichte gewesen. Diese Besonderheit wurzle in



ihrer komplexen Verflechtung mit kolonialer Herrschaft, die durchaus auch kontrovers gewesen sei, da Missionare zugleich in Kolonialismuskritische Diskurse des Humanismus eingebunden waren (s.o.). Indem Gibbs Aufsätze einer internationalen Autorenschaft—darunter viele deutsche Wissenschaftler:innen—mit vielfältigen thematischen Schwerpunkten versammelt, kann sie den Anspruch formulieren, wenn auch keinen "overview" über, so doch Schlaglichter in die missionarischen Verflechtungen in koloniale Ideengeschichte zu ermöglichen (Gibbs 2020: 2). Dabei liegt der Fokus des gesamten Sammelbandes insbesondere auf der Ideengeschichte von Kategorien wie "race" und "otherness" (ebd.) Viele der Beiträge stellen einzelne missionarische Lebensläufe in den Mittelpunkt.⁹

Der erste Themenkomplex des Sammelbandes zu "Atlantic missions to enslaved and indigenous people" betont die intensive schriftliche Kommunikation von Missionaren und Missionsgesellschaften nach innen wie außen. Durch die Diffusion von Ideen zwischen den Protagonisten der Mission und der Kolonialisierung, aber auch durch die Kritik an kolonialen Praktiken entstand ein eigener ideengeschichtlich produktiver Kommunikationsraum missionarisch-kolonialer Globalisierung.

Der Themenkomplex nimmt insbesondere das 18. und frühe 19. Jahrhundert und die Herrnhuter Mission ("Moravians") in den Blick. Während Travis Glasson die missionarische Hierarchisierung des Freiheitsbegriffs in der Arbeit der anglikanischen Missionare unter den Irokesen Nordamerikas im 18. Jahrhundert untersucht und Sünne Juterzenka die Choreografie der Anti-Sklaverei-Proteste des Quäker-Predigers Benjamin Lay historisch kontextualisiert, behandelt Jenna M. Gibbs den grundsätzlichen Widerspruch des Verhältnisses der Herrnhuter Missionare zur kolonialen Herrschaft. Im ersten der insgesamt drei Beiträge des Sammelbands zu den Herrnhutern untersucht die Herausgeberin, wieder mit Blick auf eine Biografie, das Wirken des Briten Christian Ignatius Latrobe. Das grundlegende Dilemma für Latrobe bestand zwischen der neutralen Haltung der Mission gegenüber der Sklaverei und einer wachsenden Kritik an dieser in Großbritannien. Nicht nur die missionarische ökonomische Abhängigkeit von der Sklaverei sprach in der Karibik gegen deren Abschaffung, auch die Theologie des "quietism" der Herrnhuter verhinderte ein abolitionistisches Statement (ebd.: 72).

Auf Grundlage dieser Theologie mischten sich die Herrnhuter Missionare nicht in weltliche Angelegenheiten, wie den politischen Umgang mit Sklaverei, ein. Diese Theologie ermöglichte es den Herrnhutern lange Zeit in enger Kooperation mit britischen kolonialen Strukturen, deren Vertretern und Institutionen zu leben. Erst zur Zeit Latrobes war der



gesellschaftliche, auch christliche Druck gegen die Sklaverei so gewachsen, dass ihre Bewahrung auch nicht mehr im Interesse der Kolonialmacht selbst war. Gibbs wirft in ihrem Beitrag ein Schlaglicht auf eine Übergangszeit zwischen Bestehen und Abschaffung der Sklaverei im britischen Empire, welche die irritierte Ambivalenz der Herrnhuter Theologie bei diesem Thema deutlich zu Tage treten lässt. Insgesamt rekonstruiert die Autorin also eine komplexe Verflechtung von ökonomischen Interessen, Theologie und der Geschichte humanistischer Ideen als Ursache für ein ambivalentes Verhältnis von Herrnhuter Mission und Kolonialherrschaft.

Daran schließt der letzte Beitrag des ersten Themenkomplexes von Jan Hüsgen an, der bereits im Titel provokant mit einem zeitgenössischen Zitat fragt, ob die deutschen Missionare in der Karibik nicht sogar "A Bulwark of Slavery" darstellten (Hüsgen 2020: 90). Grundlage seines Beitrags ist die fortdauernde Sklaverei-Praxis der Herrnhuter in der Karibik auch nach der Abolition 1833—ein Fakt, der in starkem Widerspruch zum hauseigenen Narrativ der Mission steht.¹⁰ Auch Hüsgen sieht in den Ursachen für die karibische Sklavenhaltung einerseits den theologischen Quietismus Herrnhuts und andererseits die spezielle ökonomische Abhängigkeit von der Institution Sklaverei. So war einerseits ihre gesamte Ökonomie auf der dänischen Insel St. Thomas auf Sklavenarbeit gebaut, andererseits waren die Sklaven selbst meist die einzigen Missionierten.¹¹ Hier findet sich der problematische, wenn nicht gar paradoxe Vorteil von Sklaverei wieder, der bereits für die anglikanischen Missionare in Nordamerika im ersten Sammelbandbeitrag hervorgehoben wird.

549

Dennoch war der Druck im britischen Empire als hegemonialem Akteur in der Karibik so groß geworden, dass die Abolition auch für dieses Gebiet durchgesetzt werden konnte. Jan Hüsgen zeigt auf, wie die engen Verflechtungen der Herrnhuter mit mehreren kolonialen Regimen und den dahinterstehenden Gesellschaften es ihnen nun ermöglichte, ebenfalls in Einklang mit dem Quietismus, eine humanistische Haltung einzunehmen. Die Wirkung, welche das missionarische Engagement der Herrnhuter gegen die Sklavenhaltung auf St. Thomas nach der Abolition entfaltete, war dann ebenso ambivalent wie ihre Haltung zur Sklaverei zuvor. Viele nun ehemalige Sklaven verblieben als Lohnarbeiter räumlich und ökonomisch in den sozio-kulturellen Grenzen der Herrnhuter missionarischen Gesellschaft. Die deutschen Missionare verblieben in ihrer kolonialen Machtstellung und die nun Befreiten in einem "marginalized status within the missionar society" (ebd.: 101).

Die Beiträge des zweiten Themenkomplexes mit dem Titel "Nationalist, imperialist, and reform politics" fokussieren insbesondere



charismatische Akteure und ihre Multiplikatoren-Tätigkeit im 19. Jahrhundert. Während Jean-Louis Félix den episkopalischen afroamerikanischen Haiti-Missionar J.T. Holly und seine Vorstellung vom Protestantismus als idealer nationalstaatlicher Konfession untersucht und Leonardo Falcón die vergessene episkopale Missionstätigkeit Edward Kenneys auf Kuba analysiert, verortet Andrea Major die Arbeit der *British India Society* (BIS) in der Mitte des 19. Jahrhunderts um ihren Haupt-Netzwerker George Thompson (Major 2020: 159) im diskursiven Feld von Sozialreformen im Sinne eines ökonomischen Humanismus, Kolonialismus und Mission. Majors Beitrag ist damit der einzige des Sammelbandes, welcher sich explizit mit dem Missionsfeld des kolonialen Indiens befasst und zudem eine Gesellschaft fokussiert, welche "not a religious society" sein wollte (ebd.: 167). Durch die Einführung freier Lohnarbeit würde die Produktivität aller Wirtschaften der Welt steigen, die ehemaligen Sklaven könnten als Konsumenten zu gleichberechtigten Marktteilnehmern einer Weltwirtschaft werden und Befreite zudem den Abolitionismus in anderen Ländern befördern. Dieser kapitalistischen Logik ordnete die Society ihren religiösen Charakter unter, auch um indische Mitglieder nicht abzuschrecken; zu diesem Zeitpunkt war durch die missionarische Öffnung der *East India Company* (EIC) bereits ein starker kolonial-missionarischer Druck in Britisch-Indien spürbar.¹²

550

George Thompson und die anderen Mitglieder der *British India Society* sahen hingegen die Zivilisierung der Gesellschaft nach britisch-europäischen Maßgaben als alleiniges sozialreformerisches Ziel ohne die Notwendigkeit der Missionierung von Inder:innen an. Der Schlüssel für diese "Zivilisierung" sei alleinig die Verbesserung der "material conditions" (ebd.) der kolonialen Untertanen. Andrea Major gelingt es, die baptistischen und so auch die protestantisch missionarischen Wurzeln der BIS herauszuarbeiten. Das Engagement der BIS gegen *sati* und weitere "crimes" der Hindus war einer missionarischen Tradition verpflichtet (ebd.: 170). Dennoch artikulierten Thompson und seine Mitstreiter ausschließlich Kritik an der kolonialen Praxis der EIC, nicht an den Religionen der Inder:innen. Auf diese Weise vermischten sich verschiedene Diskurse in der *British India Society* zu einer neuen Form des kolonialen Humanismus, in welcher "tensions between commercial and humanitarian interests [...] finally reconciled" wurden (ebd.: 167). Das Untersuchungsbeispiel Andrea Majors zeigt auf, wie dominant missionarische Diskurse im Laufe des 19. Jahrhundert und damit zeitgleich seit Beginn der Präsenz der Gossner Mission in Britisch Indien die Indienpolitik des britischen Empires prägten. Die daraus entstandene hybride Form der Kritik an der zeitgenössischen Kolonialherrschaft auf Basis eines kapitalistischen Humanismus war jedoch weiterhin auch eine Form klassischen kolonialen Denkens—ein Aspekt, den Andrea Major



gerade in ihrer Beschreibung der Haltung der BIS zur *sati* allerdings eher beiläufig erwähnt und selbst nicht entwickelt.

Der abschließende dritte Komplex "Global communications, print, and modernity" fokussiert die Verflechtungen zwischen Mission und Kolonialherrschaft auf Basis von Medialität und transkulturellen Effekten. Bevor Lindsey Maxwell den Sammelband mit seiner Untersuchung der globalen missionarischen Wirkung der Missions-Zeitschrift der Pfingstler-Gemeinschaft der *Azusa Street Mission* zu Beginn des 20. Jahrhunderts abschließt, beschäftigt sich der erste Beitrag von Gisela Mettele noch einmal mit den Herrnhuter Missionaren, genauer mit ihrem Publikationsorgan *Gemeinnachrichten*. Diese hatten für die Mission eine nach innen gerichtete Funktion. Über das gemeinschaftliche Lesen bzw. Hören der Berichte aus den Missionsfeldern wurden sich die verstreut lebenden Herrnhuter ihrer globalen Zusammengehörigkeit bewusst. Diese "imaginary order" (Mettele 2020: 194) der Gemeinschaft in der Diaspora erzeugte zudem einen ständigen Informationsfluss über missionarische 'Erfolge' und Gefahren. Gisela Mettele erkennt in der Geschichte dieser Herrnhuter Presseerzeugnisse den systemischen Einfluss der quietistischen Theologie. Deshalb seien solche Informationen der Missionarsberichte, die auf eine Verflechtung der Mission mit Weltlichkeit, wie beispielsweise kolonialer Herrschaft, hinwiesen, häufig der Zensur durch die Redaktion zum Opfer gefallen.

551

Im Hinblick auf die nach außen gerichtete, werbende Funktion von Missions-Medien macht Mettele für die *Gemeinnachrichten* erneut eine theologisch begründbare paradoxe Entwicklung aus. Während die Internationalität dieser Publikation auf die global verteilte Herrnhuter Gemeinschaft integrativ wirkte und so ihr Bestehen sicherte, war es die quietistische Theologie, die ein allzu großes Publikum und damit ein Wachstum der Mission verhinderte. Die den Glauben an Gottes Fügung repräsentierende Praxis des Losentscheids verhinderte zudem über Jahre hinweg die Übernahme der Drucktechnik. Insgesamt charakterisiert Gisela Mettele die Herrnhuter einmal mehr als ambivalente Akteure im Feld der kolonialen Globalisierung.

Im zweiten Beitrag geht Karolin Wetjen weniger auf Medialität als auf das Beispiel eines konkreten transkulturellen Ideentransfers in der Missionsgeschichte ein. Mit dem Blick auf den Missionar und Ethnologen Bruno Gutmann von der Leipziger Mission, der Nachfolgegesellschaft der in Indien tätigen Hallenser, gelingt ihr in sehr anschaulicher Weise eine Anwendung von Mary Louise Pratts Theorem der "contact zones" (Wetjen 2020: 213). Dabei ist für Wetjen die Voraussetzung des Kulturtransfers aus dem äußeren in das innere Missionsfeld die Funktion einer Kolonie als "mission laboratory" (ebd.: 209). Hier experimentierten die



Missionare aus ihrer hierarchisch höheren Position heraus mit Ideen über Kultur und Gesellschaft—die Resultate konnten dann in den kolonialen Mutterländern angewendet werden. Ein solches Ergebnis eines kolonial-missionarischen Experiments ist für Wetjen Bruno Gutmanns "Dorfkirchenbewegung" (ebd.: 211).

Der Missionar kam bereits als ausgebildeter Ethnologe Ende des 19. Jahrhunderts in das Leipziger Missionsfeld der deutschen Kolonie Ostafrika. Protestantische Missionare seiner Generation waren häufig in einem modernen Sinne bereits säkular akademisch ausgebildet. Seine in Deutschland erworbenen ethnologischen Prämissen setzte Gutmann dann an seine Forschungsarbeiten im Rahmen der Mission unter dem Volk der Chagga an. In Form der typisch kolonialen "invention of tradition" (ebd.: 212) begründete Gutmann für seine Chagga-Konvertiten eine kolonial-missionarische Kultur, welche er selbst jedoch als "ursprünglich" wahrnahm. Bei den Chagga machte Gutmann diesen in autarken Kleinbauernfamilien aus, die er durch ihre Einbindung in deutsche lutherische Gemeindestrukturen auch unter Einbeziehung nicht-christlicher Elemente bewahren wollte. Der Effekt der "transculturation", der von Gutmanns Wirken ausging, stellte sich dabei unmittelbar bei seiner ethnologischen Methode ein. Gutmann war von kulturellen und sprachlichen Mittlern abhängig, die er ausschließlich in der örtlichen Chagga-Elite vorfand. Die von ihm so gewonnenen Erkenntnisse waren also bereits durch diese lokalen Mittler gefiltert und transformiert. Der zweite Schritt der "transculturation" von Gutmanns Idee der Chagga-Kultur setzte an deren teilweise Ablehnung durch eine neue selbstbewusste Generation von lokalen protestantischen Christen an. Insbesondere die von Gutmann erforschten 'originalen' nicht-christlichen Elemente ihrer Kultur wurden von diesen abgewiesen.

Der Erste Weltkrieg zwang Gutmann zur Rückkehr nach Deutschland und entkoppelte sein Denken endgültig von der Chagga-Realität. Er transformierte sie nun in der Perspektive der inneren Mission zu seinem Idealbild der Dorfkirchen-Gemeinden, welches in der reaktionären Stimmung des besiegten Deutschlands in völkischen Kreisen im Sinne eines "colonial revisionism" (ebd.: 218) auf fruchtbaren Boden fiel.¹³ Karolin Wetjen zeichnet in überzeugender Weise mit ihm nicht nur ein Beispiel für "transculturation" und damit einen wichtigen Modus der kolonial-missionarischen globalen Ideengeschichte nach. Insbesondere im Hinblick auf Jeremy Bests Monografie ist Karolin Wetjens Studie zu Bruno Gutmann eine gute Erinnerungshilfe an die auf kolonialen Hierarchien fußende Kulturpolitik deutscher protestantischer Missionare im kolonialen Umfeld des 19. Jahrhunderts.



Der Sammelband wirft für drei Jahrhunderte protestantischer missionarischer Präsenz in kolonialen Gebieten verschiedene Schlaglichter auf die Verhältnisse von Mission und kolonialer Herrschaft, auf missionarische Verortungen zwischen Missionierten, eigenen Missionsgesellschaften und kolonialen Gesellschaften und auf die mediale Praxis, in welcher Diskurse produziert und kommuniziert wurden. Verschiedene historische Ereignisse, wie die Abolition in Großbritannien oder der Erste Weltkrieg, prägten die Entwicklung der Diskurse ebenso stark, wie die theologischen Hintergründe der unterschiedlichen Missionsgesellschaften. Andere Missionsbeispiele zielen demgegenüber eher auf die Problematik des quantitativen Wachstums in den Missionsfeldern ab, wofür das Extrembeispiel der Pfingstler steht, welche sich innerhalb kurzer Zeit weltweit ausbreiteten. Bei dieser Missionsgruppe scheinen in den Beispielen des Sammelbandes wiederum unterschiedliche Vorstellungen vom Verhältnis von eurozentrischer Zivilisation und Mission vorzuliegen. Während die anglikanische Irokesenmission des 18. Jahrhunderts das Ideal einer 'Zivilisierung' der Ureinwohner als Voraussetzung von Mission begriff, verkehrten die Pfingstler und der Episkopalist Holly dieses Verhältnis.

Demgegenüber bestand für die baptistisch-missionarisch geprägte *British India Society* keine Notwendigkeit von Mission mehr. Durch die Einführung freier Arbeit für indische Untertanen und damit ihre Integration in die kapitalistische Weltwirtschaft würden diese automatisch wohlhabender und so 'zivilisierter'. Die Maßstäbe für Zivilisation blieben dabei in missionarisch-kolonialen eurozentrischen Traditionen verhaftet. Und schließlich konnte der protestantische deutsche Missionar Gutmann—im Sinne seiner akademischen Ausbildung und politischen Haltung—Mission sogar als anti-modernes Projekt begreifen, bei dem die Missionierten in ihrer konstruierten Ursprünglichkeit vor einer schädlichen 'Zivilisierung' bewahrt bleiben sollten.

Der Sammelband von Jenna M. Gibbs bietet mit seinen vielfältigen Beispielen historischer protestantischer Missionen in kolonialen Gebieten und deren Beiträgen zur Entwicklung einer kolonial-globalen Ideengeschichte gute Möglichkeiten, das Wirken der Gossner Missionare im 19. Jahrhundert bei den Adivasi Ostindiens zu kontextualisieren. Mit Blick auf den eingangs zitierten *Biene*-Beitrag zeichnet sich eine diskursive Verwandtschaft der Gossner Missionare mit einer proto-völkischen Weltsicht ab, wie sie auch bei dem Leipziger Missionar Gutmann und damit zugleich in der deutschen Tradition ethnologischer Forschung zu finden ist. Weiterhin ist es wahrscheinlich, dass sich auch die Gossner Missionare aufgrund der Herrnhuter Anleihen ihres Gründers mit einer quietistischen Haltung gegenüber der britischen Kolonialherrschaft auseinandersetzten. Diese konnte jedoch, wie die Beispiele



des Sammelbandes entgegen der hauseigenen Missionsgeschichtsforschung zeigen, durchaus zu engen Kooperationen mit den weltlichen Stellen führen. Und schließlich kann vermutet werden, dass die Gossner Missionare in Ranchi und in Kalkutta über ihre engen Beziehungen zu den örtlichen EIC-Beamten auch in Kontakt zu den Diskursen einer 'Zivilisierung' von Inder:innen kamen, wie sie das Beispiel der BIS darstellt.

Inwiefern die Gossner Missionare diese eurozentrischen Zivilisierungsabsichten im Verhältnis zum Ziel der Missionierung gewichteten und ob sie diese überhaupt artikulierten, bleibt noch zu untersuchen. Insgesamt stellt *Global Protestant Missions* eine gelungene, weil vielfältige Kompilation und Untersuchung missionarischer Diskurse und Praktiken im kolonialen Umfeld dar, insbesondere, weil es den meisten Beiträgern gelingt, eine wissenschaftliche Distanz zur Eigensicht missionarischer Texte zu wahren.

Missionswissenschaftlicher Internationalismus und humanitärer Kolonialismus in *Heavenly Fatherland* – German Missionary Culture and Globalization in the Age of Empire von Jeremy Best

554

In seiner Monografie untersucht Jeremy Best protestantische deutsche Missionsgesellschaften, die sich 1886 im *Ausschuss der deutschen evangelischen Missionen* (Best 2020: 32) zusammengeschlossen hatten und in den Kolonien des Deutschen Reiches ab der Rekrutierung 1883 durch Carl Peters missionierten. Unter ihnen nimmt er wiederum insbesondere jene vier Missionsgesellschaften in den Blick, die in der Kolonie Deutsch-Ostafrika aktiv waren: Bethel, Leipziger, Berliner und Herrnhuter Mission (ebd.: 26). Die Quellengrundlage bilden, neben Korrespondenzen und anderen Berichten der Missionare, vor allem Missionars-Artikel in der *Allgemeine Missions-Zeitschrift* (ebd.: 32). Best analysiert also primär Diskurse der spezifisch deutschen "Missionswissenschaft", als deren zentrales Organ die Zeitschrift gelten kann (ebd.: 23). Die Monografie behandelt auf der erwähnten Textgrundlage intensiv die Fragen nach dem Verhältnis der protestantischen Missionsgesellschaften zu anderen Gruppen zur Zeit des deutschen Kolonialismus, wie säkular-nationalistischen Händlern, zu Politikern und Siedlern in Ostafrika, britischen und amerikanischen protestantischen Missionen, katholischen Missionen und zur preußischen Provinzbevölkerung. Diese Relationen korreliert Best mit entsprechenden diskursiven Konfliktfeldern von Nationalismus/ Internationalismus, Kulturkampf, Rassismus/ Egalitarismus und von Kapitalismus und Kapitalismuskritik.



Er fasst dabei die Arbeit der Missionsgesellschaften in den Kolonien als Bühne auf, auf der diese Verhältnisse und Konflikte ausagiert wurden.

Best reiht sich in seiner Einleitung ebenfalls in die aktuelle Forschungsmeinung zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus ein. Missionare seien auch im deutschen Fall in Form einer "complicated participation" Komplizen und Gegner des Kolonialismus zugleich gewesen (ebd.: 15). Ihre hohe Mobilität und Netzwerk-Kompetenz hätte sie in ihrer kolonialen Teilhabe zu "ambassadors of globalization" gemacht (ebd.: 16). Um diese Wirkung der protestantischen Missionare im kolonialen Deutschland zu untersuchen, stellt Best einige Prämissen auf, die ihn zu seinen Ausgangsannahmen führen. Erstens habe es eine spezifisch-deutsche Kolonialkultur gegeben, welche einem deutschen Willen zur Kolonialherrschaft und einer bewussten deutschen Verknüpfung von kolonialistischer Expansion und nationaler Entwicklung zur Moderne korrespondierte. Diese Kultur sei zweitens ein diskursives Projekt von "bourgeois men" (ebd.: 19) gewesen. Indem die Kolonialherrschaft der deutschen Gesellschaft die Teilhabe am kapitalistischen Weltmarkt garantierte, konnte sie durch den entsprechenden Warenkonsum in Kontakt mit der eigenen deutschen Kolonialmacht kommen—auf diese Weise wurde die deutsche Gesellschaft an den Kolonialismus gewöhnt, mithin zu ihm erzogen (ähnlich, wie es die Inder:innen nach Meinung der BIS werden sollten).

555

Jene Konsum-Gewöhnung basierte drittens auf rassistischen Repräsentationen der kolonialen Gebiete, oft genug in direkter Kombination mit dem Warenverkauf. Die deutsche Kolonialmacht als Teil der kolonialen Weltordnung wurde in dieser kapitalistischen Kolonialkultur in rassistischen Bildern imaginiert. Hier setzt Bests eigene These an: Neben der säkularen hätte auch eine spezifisch protestantisch-missionarische Kolonialkultur in Deutschland existiert. Diese sei allerdings erstens grundsätzlich eher kapitalismuskritisch gewesen. Zweitens hätte das übergeordnete Ziel einer Weltkonversion diese Kultur nicht auf ein nationalistisches, mächtiges deutsches Vaterland, sondern ein internationalistisches "heavenly fatherland" (ebd.: 13) verwiesen. Und drittens sei zwar auch diese Kultur rassistisch gewesen, allerdings in einer anderen Qualität und zwar "culturally rather than biologically" (ebd.: 10). Mit diesen Thesen ordnet Best schließlich seine Arbeit in einen Meta-Diskurs zur deutschen Geschichte ein: Er argumentiert mit dem Beispiel der protestantisch-missionarischen deutschen Kolonialkultur gegen die 'Sonderweg'-Theorie, nach der bereits der deutsche Kolonialismus durch seinen mörderischen Rassismus den Holocaust vorbereitet habe—vielmehr sei der deutsche Kolonialismus anderen nationalen Kolonialismen nicht unähnlich gewesen (ebd.).



Bests Haupt-Argument ist, dass die vier Missionsgesellschaften durch ihre Mitgliedschaft im Missions-Ausschuss und damit ihre Mitwirkung an der Missions-Zeitschrift deren missionstheologischen "integrationalist approach" teilten (ebd.: 38). Die Zeitschrift sprach ein gebildetes deutsches Mittelschichts-Publikum an—also jene "bourgeois men", die Träger der deutschen Kolonialkultur waren—, indem sie als "hybrid journal" auch andere, insbesondere wissenschaftliche Themen mit Kolonialbezug veröffentlichte (ebd.). Hierbei gab es drei Ziele der missionswissenschaftlichen Öffentlichkeitsarbeit: Erstens die Herstellung eines globalen Missionscharakters durch Vernetzung unterschiedlicher kolonialer Akteure, zweitens die Integration der Leser in das globale Missionsnetzwerk und drittens vermittels der Inklusion wissenschaftlicher Beiträge die Selbstlegitimierung als ein seriöses akademisches Magazin. Die theologisch-politischen Prämissen der Missionswissenschaft waren die Botschaft der Christianisierung als einzig möglicher Rettung der gesamten Menschheit, eine Distanzierung der protestantischen Missionen von Politik als einer säkularen Sphäre und die Erkenntnis der Destruktivität national-kolonialer Wettstreite für die protestantische Mission.

Dieser Internationalismus, der das Hauptargument von Bests Arbeit darstellt, wandelte sich jedoch bedingt durch politische Ereignisse im Laufe der Jahre. Unter einem kapitalismuskritischen Eindruck positionierte eine spätere Generation von Missionswissenschaftlern protestantische Mission als eine die Globalisierung nicht verhindernde, aber mäßige "German mission" (ebd.: 45).¹⁴ Diese neue Generation, welche nun das Deutsche Reich selbst zum biografischen Erfahrungshorizont hatte, entwickelte ein tolerantes Verhältnis zum Nationalstaat und ein nutzenorientiertes zum technischen Fortschritt und zur Globalisierung. Die "German mission" sollte auch weiter international, aber "cosmopolitan instead of stateless" sein (ebd. 48).

Best illustriert die Widersprüche zwischen der kolonialen Praxis der Missionare in Ostafrika und ihren publizierten Idealen, die sie gegen ihre Kritiker der "secular colonists"—Vertretern eines "liberal imperialism" sowie konservative Nationalisten—formulierten (ebd.: 72f.). Die argumentativen Konfliktfelder bildeten die Wirtschaftspolitik in der Kolonie, sowie die Bildungs- und damit auch Sprachpolitik. Best argumentiert hier, dass die missionarischen Ideale der "independent farmers" von kulturell autarken Volkskirchen dem säkular-kapitalistischen Ziel der "economic transformation" der Kolonie mit begleitendem rassistischen Bildungssystem widersprach (ebd.: 91f.). Dabei war die christliche Prämisse der Bildungspolitik die des "making Christians [...] not a proletariat" (ebd.: 103). Mit der Annäherung der jüngeren Generation protestantischer Missionare an nationalistische Diskurse und angesichts



des Maji-Maji-Aufstands wurde die missionarische Kolonialpolitik dann in der letzten Phase der Kolonialherrschaft auch staatlich gefördert. Die Ideale der Missionare wurden dabei durch die praktische Wirksamkeit ihrer Arbeit in Ostafrika konterkariert. In den Schulen trugen sie eben nicht zum Schutz der Eigenständigkeit lokaler 'Kulturen', sondern vielmehr erst zu ihrer "ethnicization" bei; zudem waren die christlichen Bildungsinhalte der "values of sobriety, discipline, and industry" Faktoren der Europäisierung der Ostafrikaner:innen (ebd.: 62, 66).

Damit betrieben die protestantischen Missionare im Stile Gutmanns in Ostafrika eine "invention of traditions" und eine civilizing mission. Unbeabsichtigt förderten die Missionare schließlich auch die kapitalistische Öffnung Ostafrikas: Als Experten für Ortswissen versorgten sie koloniale Handelstreibende mit wichtigen Informationen. Ihre Missionsstationen waren meist die ersten Kontaktpunkte mit der Geldwirtschaft für Ostafrikaner:innen und dienten häufig als Basen für Infrastrukturmaßnahmen. Schließlich banden die Missionare lokale Arbeitskräfte in die ihnen bekannte Wirtschaftsweise ein und erschlossen durch ihre Ausgreifdynamik das ostafrikanische Hinterland für die säkularen Kolonialisten. Mit Blick auf den sog. "Benediktinerstreit" führt Best aus, wie auch der propagierte Internationalismus der protestantischen Missionare mit Blick auf konkrete praktische Notwendigkeiten im ostafrikanischen Missionsfeld einer Diskursallianz mit Nationalisten weichen konnte (ebd.: 132).

557

Jeremy Bests zweites Argument ist die der Wirkmacht der deutschen protestantischen Missionsgesellschaften bei der Produktion einer "German Missionary culture" durch ihre Arbeit in der inneren Mission (ebd.: 144). Das soziale Umfeld dieser Kulturproduktion macht Best im blinden Fleck säkularer privater und staatlicher Kolonialinstitutionen aus, das er im kleinstädtischen und ländlichen Milieu verortet. Hierfür analysiert Best die sog. "Missionshilfsvereine" als Nahtstellen zwischen Missionszentralen und Provinz (ebd.: 143). Im Idealfall wurde ein Missionar aus dem Wirkungskreis eines der Vereine rekrutiert und konnte dann bei Heimatbesuchen berichten, mithin als Multiplikator dieser missionarischen Kultur dienen. Solche Multiplikatoren wurden wiederum für ihre Heimatarbeit zentral in Berlin ausgebildet. Dort gab es 'Missions-Lehrkurse', bei denen auch das ethnologische Museum in Berlin besucht wurde (ebd.: 159). Hier kamen die Multiplikatoren also in Kontakt mit den akademischen, ja missionswissenschaftlichen Diskursen der Kolonialzeit. Zugleich waren diese Kurse aber auch bereits Konkurrenzveranstaltungen zu säkularen Pendants.

Die Bühnen, auf denen die so aus- und weitergebildeten Multiplikatoren die Provinzbevölkerung in die deutsche koloniale Missionskultur



integrierten, waren öffentliche Veranstaltungen: Vorträge in Schulen und Kirchen, sowie Volksfeste und sogar Wanderausstellungen. Auf diesen Veranstaltungen musste schließlich das koloniale Missionsfeld, mit dem es das Publikum zu verbinden galt, repräsentiert und emotional ansprechend vermittelt werden. Diese Vermittlung erfolgte insbesondere über "artefacts" und "magic lanterns" (ebd.: 154, 161). Mit Blick auf die Wanderausstellung der Berliner Mission betont Jeremy Best, wie sehr diese Repräsentationen dem säkularen kolonialen, anthropologischen Diskurs verpflichtet waren: Die Kolonisierten wurden verdinglicht, kaum als Menschen dargestellt, nicht-christliche Ostafrikaner:innen zudem besonders negativ.¹⁵

Dennoch stellt Jeremy Best erneut entscheidende Unterschiede im Vergleich zu den säkularen Kolonialausstellungen oder Völkerschauen fest. Demnach fungierten die vortragenden Missionare als "interpreters", welche diese Repräsentationen filterten—sie stellten die christlichen Ostafrikaner:innen als Mit-Protestanten und damit als Zeitgenossen einer gemeinsamen Heilsgeschichte dar (ebd.: 165). Dieses Ziel der mitmenschlichen Identifikation zwischen Missionierten und deutscher Landbevölkerung—wie sie auch im obigen Gossner-Zitat evoziert wird—wurde am wirksamsten, wenn ostafrikanische Christen selbst bei diesen Vorträgen auftraten. Damit gewannen die Missionierten und Kolonisierten eine Stimme, wurden mithin als Subjekte sichtbar. Jeremy Best bezeichnet diese diskursive Abweichung der missionarischen Kolonialkultur von der säkularen als "primitive [...] multiculturalism", bei dem zwar der allgemeine rassistische koloniale Diskursrahmen nicht verlassen, jedoch den afrikanischen Christ:innen eine Gleichwertigkeit mit den Bewohnern des kolonialen Mutterlandes unter der Prämisse des protestantischen Christentums zugestanden wurde (ebd.: 169).

Neben dieser Vermittlertätigkeit der *Missionshilfsvereine* trugen weiterhin die Publikationen der Missionsgesellschaften zur erhöhten Spendenbereitschaft bei, indem sie an die ethisch moralische Verantwortung der Leserschaft appellierten (auch dieses Motiv findet sich häufig in der *Biene*). Wie sehr sich die protestantische missionarische Kolonialkultur flächendeckend in der Provinz etablierte, zeigt sich bei Bests Beispiel auch daran, dass diese ihre Partnerschaften nicht nur mit einer Missionsgesellschaft pflegten—so gingen preußische Provinz-Spenden und Zeitschriftenabonnements an diverse Missionen, u.a. an die Gossner Mission.

Das dritte Argument von Jeremy Best ist schließlich die entscheidende Mitarbeit der deutschen Missionen an der Konstruktion einer "global alliance" protestantischer Missionsgesellschaften, welche 1910 in der



Missionskonferenz in Edinburgh gipfelte (ebd.: 183). Er sieht die Hauptmotivation für diese konkrete internationalistische Politik der missionswissenschaftlichen Bewegung in einer organisatorischen Reaktion auf die Reichseinigung. Schließlich waren es gemeinsame Feindbilder, wie der Islam, aber auch der "secular nation-state", welche die protestantischen internationalen Missionare in einem aggressiven Abwehrkampf thematisch verbanden (ebd.: 202). Der protestantische Internationalismus deutscher Prägung verstand sich somit als ein eigener Machtfaktor in der kolonial globalisierten Welt.

Durch den Ersten Weltkrieg kam es zu einem "Split" im deutschen protestantischen Missionslager, wobei sich die Nationalisten durchsetzten (ebd.: 207). Dieser nationalistische Sieg zeigt auch, wie prekär der protestantisch missionarische Internationalismus, wie er in den untersuchten Texten propagiert wurde, angesichts nationalistischer und rassistischer Diskurs-Hegemonie der kolonialen Öffentlichkeit gewesen ist.

In der Studie werden ausschließlich die deutsche Diskursproduktion und ihre materiellen und kulturellen Auswirkungen untersucht. Dabei gelingt es Best, dieses weitgehend unerforschte Thema anschaulich zu präsentieren und die Wirkmacht der Missionare aufzuzeigen. Große Stärken hat die Arbeit, wenn sie die Kulturproduktion der Missionare in Deutschland untersucht und den globalen Siegeszug der internationalistisch-konfrontativen Missionsideologie deutscher Protestanten auf den (und durch die) Missionskonferenzen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert nachzeichnet.

Der Text offenbart dort Schwächen, wo der Autor die in Deutschland und für deutsche Debatten geschriebenen Beiträgen der Missionare auch im ostafrikanischen Missionsfeld anzuwenden versucht. Grund für diese Quellenselektion ist einerseits, wie Best zu Beginn und am Ende selbstkritisch anmerkt, das Fehlen indigener Stimmen in schriftlichen Quellen. Andererseits ist es das von Best eingangs erwähnte Ziel, die deutschen Missionare zu rehabilitieren. Durch den apologetischen Charakter von Bests Argumentation werden solche Beispiele missionarischer Kolonialpolitik, welche die egalitär-humanistischen Selbstansprüche der Missionare und Missionswissenschaftler konterkarieren, als Ausnahmen dargestellt oder nicht weiterverfolgt. Hierzu gehören die Weigerung der Missionare, Ostafrikaner:innen in Führungspositionen zu akzeptieren, sowie diverse rassistische Repräsentationen ostafrikanischer Christen. Als Argumente einer besonderen und eben potentiell antikolonialen Missionspraxis dienen Best dabei immer wieder nur der Hinweis auf die Betonung der Notwendigkeit der Bewahrung lokaler



Sprachen in missionarischen Texten und ihr Idealbild von einer kleinbäuerlichen autarken Volkskirche im Kontrast zu einer kolonial-kapitalistischen Gesellschaft.

Während diese missionarischen Äußerungen offensichtlich nicht mit Blick auf das afrikanische Missionsfeld, sondern die deutsche Öffentlichkeit getätigt wurden, liefert Best sogar selbst ein gutes Beispiel, wie auch diese Ideale problemlos mit kolonialer Politik zu Zeiten der Reformen von Rechenbergs und Dernburgs alliiert werden konnten. Ebenso stark widerspricht Best seinen eigenen sorgfältig recherchierten Beispielen, wenn er betont, Missionare seien quasi Antipoden des immer aggressiver werdenden deutschen Nationalismus gewesen. Vielmehr scheint der Umgang der Missionare mit diesem Thema höchst flexibel und nutzenorientiert gewesen zu sein. Situativ war es ihnen möglich, nationalistische Sprachbilder zu evozieren, wenn sie diese z.B. in der Auseinandersetzung mit Katholiken nutzen konnten.

Eine besondere analytische Schwäche trübt die akademische Qualität der Studie in ihrem Umgang mit dem Rassismus-Begriff. Best unterscheidet hierbei subtil zwischen einem 'echten' Rassismus, der rein biologistisch sei, und einem 'oberflächlichen', der 'nur' kulturalistisch sei, wobei die Missionare Letzteren praktiziert hätten. Durch diese ungelungenen Versuche, die missionarische koloniale Praxis als eine Art humanistische Alternative zur Kolonialpolitik an sich darzustellen, verliert Bests Arbeit einiges von ihrem Potential. Insgesamt allerdings stellt die Arbeit das Thema der protestantischen Missionare in der deutschen Kolonialpolitik in gut verständlicher Sprache und Form vor. Für Interessierte liefert sie viele neue Informationen, Denkanstöße und Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen.

So lassen sich für die Gossner Mission als deutscher protestantischer Mission in einer britischen Kolonie einige Parallelen zu den von Best untersuchten Missionen finden. Sie war nicht nur als kleine Partnerin der Berliner Mission am Ende des 19. Jahrhunderts ebenfalls Mitglied im Missions-Ausschuss und beteiligte sich auf diese Weise an dem öffentlichen deutschen Kolonialdiskurs und den daraus hervorgehenden Personennetzwerken. Nicht von ungefähr ähnelt sich die Rhetorik der Spendenakquise in den Missionszeitschriften. Insbesondere in ihren Texten lassen sich Gemeinsamkeiten zu den Diskursen der sog. Missionswissenschaftler finden: Auch die Gossner Missionare behielten als Meta-Ziel ihrer Adivasi-Mission die Evangelisierung der gesamten Welt im Auge und fügten sich so in diesen "internationalistischen" Rahmen ein. Zugleich offenbaren ihre Versuche, Adivasi und Germanen miteinander zu identifizieren, denselben Diskurs, deutsche und indische Protestant:innen grenzübergreifend als Teile einer gemeinsamen Familie



zu verstehen. Zugleich scheint für die Gossner Mission hierbei ebenfalls ein essentialistischer Volks- und Kulturbegriff durch, welcher dann für die "invented traditions" der anderen protestantischen Kolonialmissionen prägend war. Dieser mögliche Beitrag der Gossner Mission zur eurozentrischen Identitätsstiftung unter den Adivasi muss noch untersucht werden.

Der Eindruck einer zwangsläufigen Europäisierung von Missionierten, der bei der Lektüre von Bests Monografie entsteht, speist sich besonders aus seiner ausschließlich deutschen missionarischen Quellenauswahl. Das Fehlen nicht-europäischer Diskurse aus der kolonialisierten Welt ist ein grundsätzliches Forschungsproblem. In Bezug auf eine Untersuchung der Gossner Mission ist die Frage nach einheimischen indischen Stimmen noch zu klären.

Christliche Marathi-Identität und Feminismus in Deepra Dandekars *Baba Padmanji – Vernacular Christianity in Colonial India*

Ein Beispiel einer solchen Stimme untersucht Deepra Dandekar in ihrer historischen Literaturanalyse der Biografie und anderer Texte des protestantischen Marathi-Missionars Baba Padmanji (1831-1906) (Dandekar 2020: xiv). Dieser stellt insofern eine Besonderheit dar, als dass er keinem peripheren sozialen Hintergrund entstammte. Er war von Geburt wohlhabender Angehöriger einer Metallhandwerker-Kaste, also kein Brahmane, was für seine protestantisch-missionarischen Argumentationen von entscheidender Bedeutung war. Wie Dandekar aufzeigt, prägte der soziale Hintergrund seiner Herkunft sein Verständnis einer idealen missionarischen Gesellschaft und von authentischem Christentum. Ausschlaggebend für seine sich stetig weiterentwickelnde Konzeption dieser Ideale war der Vollzug seiner Konversion 1854 zur *Free Church Institution of the Bombay Scottish Mission* (ebd.: xiv). Die Autorin untersucht in ihrer Monografie explizit Padmanjis Konstruktion einer indischen, spezifisch Marathi-christlichen Identität. Deshalb thematisiert sie schottisch-protestantische und kolonialherrschaftliche Prägungen des Missionars nur am Rande.

Wie Dandekar in ihrem Vorwort schreibt, war der Anlass, Christentum in Indien als etwas Einheimisches zu erforschen, die hindu-nationalistische Propaganda gegen das Christentum als einer 'fremden' Religion, die 2018 im Zusammenhang mit der Ermordung eines US-amerikanischen Missionars auf den Andamanen Fahrt aufgenommen hat. Ihre Analyse von Padmanjis Texten argumentiert also einerseits gegen diese nationalistischen Diskurse und ist andererseits der Versuch,



die "fragmented" Rezeption dieses indischen Missionars, die ihn entweder als religiösen Eiferer oder nationalen Literaten sieht, unter neuen Vorzeichen zu revidieren (ebd.: xxv). Dandekar nutzt für ihre Analyse der Wirkung des Missionars dessen Texte, auch und gerade weil sich Padmanji durch eine besonders produktive Publikationstätigkeit auszeichnete.

Als theoretische Grundlage macht sich die Autorin Robert K. Mertons "middle-range theory" zunutze. Danach wirkten die Texte des Missionars konstant zwischen einer "macro and micro" Ebene in einem diskursiven Spektrum von "personal conversion experiences", dem "field of native Christians", der "Scottish missionary history [...], global developments in theology", dem "vernacular in colonial modernity" und schließlich von "literary aesthetics" (ebd.: xxiii). Die diskursive Zwischenposition der Texte von Padmanji macht sie für Dandekar zu dem "vernacular mission genre" und des in ihnen imaginierten "vernacular mission field" (ebd.: xiv, xxii). Dieses Missionsfeld versteht Dandekar im Sinne Bourdieus als ein soziales Feld, das sich in vier Formen von "third space" konstituiert: erstens in einem sozialen dritten Raum zwischen Missionaren und Hindus, zweitens in einem literarischen Zwischenraum der Begegnung von "Indian and European" religiösen Textformen. Drittens macht Dandekar einen linguistischen "third space" zwischen der Volkssprache Marathi und den normativ elitären Sprachen "Arabo-Persian and Sanskrit" aus, der in der emotional sprachlichen "fictionalised autobiographical voice" von Konvertiten entsteht (ebd.: xviii). Dandekars zentrale Forschungsfrage richtet sich in den einzelnen untersuchten Texten auf diese "third spaces".

Drei Leitmotive in Padmanjis Texten als Produzenten der Marathichristlichen Identität des "vernacular mission field" stehen in Dandekars Untersuchung im Vordergrund: Das erste ist seine ideale Konversionsbiografie, die sie im ersten Kapitel fokussiert. Die Autorin beobachtet die autoritative Wirkung der autobiografischen Texte Padmanjis auf die durch seine Mission Konvertierten. Die besondere Wirkungsmacht des autobiografischen Zeugnisses führt sie auf das protestantische Problem der Authentifizierung 'echter' Konversionen zurück (eine Herausforderung, der beispielsweise die Gossner Missionare mit langwierigem Taufunterricht begegneten, und die sie in der *Biene* häufig thematisierten; demgegenüber konnten die Ostafrikamissionare ihre katholischen Widersacher für deren 'laxe' Taufpolitik kritisieren). Die vollzogene Konversion sei für die neuen Konvertiten nur durch die Bezeugung ihrer Glaubwürdigkeit durch die Person Padmanjis selbst möglich gewesen. Diese Akzeptanz ermöglichte der Missionar potentiellen Neuchristen, indem er ihnen mit seiner Autobiografie einen ideellen Leitfaden der Beglaubigung zur Verfügung stellte. Damit wurde die "emulation" des



Missionars durch Konvertiten zur Hauptdynamik des "mission fields" (ebd.: xii). Die Nachahmung des Vorbilds wurde dabei wiederum textlich in ähnlich typisierten Konversionsbiografien ausgeführt.¹⁶

Dandekar sieht hierin einerseits die Entwicklung eines speziellen Textgenres in der Literatur der Marathi-Christen nach Padmanji begründet. Andererseits hätte diese spezifische Zugangsform zum Missionsfeld deren soziale Zusammensetzung als eine elitäre "social niche" mit interpersonellen "networks" geprägt (ebd.: 24). Die Mitglieder dieser Nische waren notwendigerweise gebildet. Zudem verlieh die starke Orientierung an der Idealbiografie Padmanjis diesem eine *bhakti*-Autorität, welche die von ihm akzeptierten Konvertiten dann ebenfalls akquirierten (ebd.: xii). Solche Formen der eigenen *bhakti*-Generierung findet Dandekar bei Padmanji auch darin, dass er als indischer Christ erstmalig unter eigenem Autorennamen schrieb, mithin hier auch nicht mehr dem anglo-indischen Text-Ideal des Konvertiten als "docile servant" der Briten entsprach (ebd.: xx). Die Bedeutsamkeit des *bhakti*-Prestiges wurde durch das Askese-Ideal noch gesteigert, sodass der soziale Nischencharakter des Missionsfeldes im Sinne eines "genealogical corpus of community" elitär und potentiell exklusiv wurde (ebd.: xxii).

Das Ziel Padmanjis, sein Missionsfeld gegen äußere verderbliche Einflüsse zu schützen, prägt das zweite Motiv seiner Texte, das Gegenstand von Dandekars zweitem Kapitel ist: Seine Invektiven gegenüber Hindu- und proto-christlichen Vertretern einer "social reform" und solchen Mitgliedern des "mission fields", welche zur Reform-Ideen tendierten (ebd.: xvi). Padmanji war vor seiner Konversion in Bombay selbst Teil solcher Zirkel gewesen. Er sah die Konversion zum Christentum als einzige Möglichkeit an, gesellschaftliche Veränderungen zu verwirklichen und somit Maharashtra zu modernisieren. Dabei war es ihm wichtig, dass diese Konversionen nicht bloß dem individuellen sozialen Aufstieg dienen sollten—eine Einstellung, die deutlich Padmanjis eigenen elitären Horizont spiegelt. Die Invektiven Padmanjis fungierten also auch als "Christian interventionism" in Reform-Diskurse des kolonialen Maharashtra des 19. Jahrhunderts (ebd.).

Das wichtigste Thema der Sozialreform waren für den Missionar die Frauenrechte. Diese sind das dritte Motiv seiner Texte, das zentrale thematische Feld, in welchem er mithilfe komplexer rhetorischer Strategien sein Missionsfeld und seine christliche Marathi-Identität entwarf, sowie einen "Christian feminism" etablierte (ebd.: 94). Deepa Dandekar untersucht Padmanjis Konstruktion des "vernacular mission fields" anhand dieser Motive in unterschiedlichen "Marathi Christian vernacular texts" des Missionars (ebd.: xiv.).



Auffällig ist Padmanjis Verzicht von Kritik gegenüber europäischen kolonialen Missionaren, trotz seiner Betonung der Marathi-Eigenständigkeit als "most difficult aspect of his postcolonial legacy" (ebd.: 42). Diesen erklärt Dandekar einerseits mit einer generellen historischen Verflechtung von Mission und Kolonialismus, womit sie sich in die allgemeine Forschungsmeinung einordnet. Weiterhin sei Padmanji biografisch in besonderer Weise an die Schottische Missionare gebunden gewesen, diese waren—quasi im Sinne einer Transzendierung seines bhakti-Diskurses—die Zeugen seiner Konversion. Dennoch sieht sie eine deutliche Abgrenzung Padmanjis von europäischen, kolonialen Missionaren insbesondere durch seine Verwendung des Marathi, mit dem er die Authentizität seines Missionsfeldes gegenüber kolonialen Aneignungsversuchen und Hindu-Kritik gleichermaßen verteidigen konnte (ebd.: 45). Marathi war der Identitätsmarker von Padmanjis Missionsfeld als einer Marathi-"imagined community". Am Ende war es nach Dandekar das Ziel von Baba Padmanjis Texten, das Christentum nicht als eine auswärtige, koloniale, sondern als "an Indian, Marathi religion" zu imaginieren (ebd.: 46).

564

Insbesondere in Padmanjis Texten zum Thema Frauenrechte lassen sich "third spaces" konstruieren. Dandekar führt aus, dass alle diese Texte im Kontext der Schriften früherer christlicher Autoren zu diesem Thema, wie Krishna Mohan Banerjea, entstanden sind. Von diesem würde sich Padmanji jedoch durch seinen "personal" Stil und, erneut, seine hybride Text-Form aus "real-life, fictional episodes, anecdotes, and autobiographical experiences" unterscheiden (ebd.). Insbesondere im Text *Narayanak NN*, der wiederum unterschiedliche Genres mischt, kreiert Padmanji die Originalität seiner Schreibweise als generativen "third space". Eben durch das Verschwimmen der Grenzen der kombinierten Genres entsteht eine "fusion" der Stimmen von "author, the narrator, and other central characters". Auf diese Weise kreiert Padmanji eine dritte fast göttliche "authorial voice", die zwischen den Charakteren moderiert (ebd.: 69). Dadurch gewinnt sie die Eigenschaft einer textlichen "divine Christian presence" und verleiht dem Text "bhakti" (ebd.: 69f.).

Padmanjis Hauptwerk *Yamunaparyatan* (YP) ist für Dandekar besonders exemplarisch für die textliche Produktion eines Imaginationsraumes von Marathi-christlicher Identität. Dessen Status als erste "vernacular Indian novel" (ebd.: xiv) sieht sie durch die kulturelle Hybridität des Texts, seine Marathi-Sprache und die Entwicklungsfähigkeit der Protagonistin als berechtigt an.



In YP zielt Padmanji offensichtlich auf ein Hindu-Publikum seiner eigenen sozialen Herkunft ab. Die Hindu-Figuren der Novelle entstammen höheren, aber nicht brahmanischen Kasten. Padmanji stellt Hindu-Rituale, wie die Unterdrückung von Witwen, als "false brahmanical practises" dar, welche diese Gruppen sozial zerstören würden (ebd.: 84).¹⁷ Dandekar betont zwei Aspekte von literarischem "realism" in der Interpretation von YP. Erstens postuliert Padmanji einen literarischen Wahrheitsanspruch. Damit, so Dandekar, sei im Sinne des modernen Realismus eine "larger social truth" gemeint (ebd.: 86). Dieser erweist sich in Padmanjis Novelle als "Ethnografic realism", welcher erstens durch die Sprache Marathi und zweitens das Motiv des "wanderings or *paryatan*" bestimmt wird. Hierbei erkunden die Protagonisten ein dem Publikum bekanntes Maharashtra als "vernacular domain", die als vielfältiger aber doch zusammenhängender Sozial- und Kulturraum in verschiedenen Begegnungen empirisch erfahrbar gestaltet wird. Dabei erscheinen die Probleme der Hindu-Religion, hier v.a. die Witwenunterdrückung, aber auch ihre Lösung durch die christliche Konversion als Bestandteile einer "'real' Marathi-ness". So sei es bei der Lektüre von YP möglich, das Missionsfeld als "blueprint for a new image of Marathi society" zu erfahren (ebd.: 87). Dieses "new image" wird wiederum durch einen rhetorischen "third mediating space" ermöglicht. Hier ist dieser "third space" Padmanjis autobiografische Stimme, die in den Reden der christlichen Protagonisten zur Sprache kommt (ebd.: 89). Im Hinblick auf die Wirkung von YP als ein Werk der Frauenemanzipation nimmt Dandekar einige Einschränkungen vor.

565

Auch in YP bleibt die "agency" der Frauen begrenzt, obwohl die Konversion Yamunas am Ende ihre Selbst-Befreiung darstellt. Das Fehlen von Sexualität in den dargestellten christlichen Mann-Frau-Beziehungen weist für Dandekar zudem auf einen spezifischen Charakter von Padmanjis eigenem "Christian feminism/patriarchy" hin (ebd.: 94). Eine ideale Liebesbeziehung dieses Feminismus war eher platonisch, voller "non-sexual but romantic and mutual equal marital intimacy" (ebd.: 91). Auch aus missionstaktischen Gründen—Padmanji erhoffte sich Missionserfolge bei christlichen Familien—war seine Frauenemanzipation nicht "institutional", sondern blieb auf den "domestic household" und die "respectability" fixiert (ebd.: 93). Und so erscheint Padmanji am Ende von Dandekars letztem Kapitel erneut als eine Art historisch-diskursive Zwischenfigur, ein "Christian – feminist – cum - protectionist- patriarch", welcher Elemente aus "Christian feminism, masculine anxieties, and missionary orientalist anxieties" vereinte (ebd.: 94).

Deepa Dandekar gelingt es mit ihrer Monografie die Person, das Wirken und Werk Baba Padmanjis historisch neu zu verorten. Da



Dandekar literaturwissenschaftlich vorgeht, kommen historische Kontexte eher am Rande vor. Wichtiger ist ihr die Bezugnahme auf andere zeitgenössische literarische Akteure. Sicher hätte der Monografie auch eine Auseinandersetzung mit klassischen missionarischen literarischen Topoi, wie der Konversion als Wiedergeburt, gutgetan. Ansonsten bietet Dandekars Arbeit viele Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen: So könnte beispielsweise Padmanjis Auseinandersetzung mit den auch anti-christlichen Aufständen ab 1857 untersucht werden, während der er persönlich mit Konversion und Scheidung bedeutende biografische Einschnitte durchlebte. Außerdem bietet sich ein diachroner Vergleich mit dem Marathi-Humanisten Ambedkar geradezu an.

Baba Padmanji ist eines der wenigen Beispiele für einen prominenten protestantischen indischen Missionar. Inwiefern er mit den Konvertierten—zumindest der ersten Generation—der Gossner Mission vergleichbar ist, muss noch untersucht werden. Padmanji hatte als Konvertit in Indien einen einzigartig elitären und intellektuellen Hintergrund, der auch seine Theologie prägte—so missionierte er eher nach innen, versuchte sein Missionsfeld zusammenzuhalten und ließ nur zögerlich Kontakt von außen zu. Fast scheint es, als hätte er mehr eine qualitative als eine quantitative Mission betrieben. Obwohl Dandekar nicht näher auf die missionarische koloniale Prägung Padmanjis eingeht, lassen sich doch ihre Spuren in seinen Texten wiederfinden und mit den Beispielen, die in den beiden anderen besprochen Publikationen untersucht worden sind, vergleichen. Als europäisch ausgebildeter Intellektueller hatte Padmanji Teil an Diskussionen über das Verhältnis von Mission und Zivilisation. Aber er wählte einen Sonderweg, indem er zwar Konversion als notwendige Voraussetzung jeder Zivilisierung ansah, dies aber nicht der Selbstzweck von Christentum sein sollte. Padmanji machte virtuos von Texten der christlichen, insbesondere protestantischen Tradition Gebrauch. Auf diese Weise konnte er sich im Marathi-Umfeld als singuläre Figur stilisieren.

Padmanjis Exklusivismus war auch an seine strenge protestantische Auslegung der Authentizitätskriterien von Konversionen gebunden—ein Phänomen, das sich auch bei den Gossner Missionaren unter den Adivasi beobachten lässt. Obwohl Padmanji keine offene Kritik übte, so emanzipierte er sich doch deutlich von europäischen Einflüssen. Auch in dieser Hinsicht eröffnet die Padmanji-Studie neue Untersuchungsperspektiven für die Geschichte der Gossner Mission bei den Adivasi. Schließlich fügt Dandekars Arbeit der Erforschung protestantischer missionarischer Diskurse im kolonialen Umfeld die Gender-Frage hinzu: Welches Frauenbild entwickelten deutsche protestantische Missionare im genannten Umfeld und welche Rolle spielte dies in der Missionsarbeit sowohl im Verhältnis zur kolonialen Herrschaft als auch zu den Nicht-



Christen? Insbesondere Padmanjis Fokus auf die Behandlung von Witwen lassen diese Frage für den indischen kolonialen Kontext zu einem entscheidenden Konfliktfeld werden, in dem sich eventuell auch die Gossner Missionare befanden.

Missionsgeschichte als europäische Globalgeschichte

Die drei Publikationen machen mit ihren unterschiedlichen Untersuchungsgegenständen und Methoden auf einige Aspekte der Erforschung deutscher protestantischer Missionen im kolonialen Indien des 19. Jahrhunderts aufmerksam: Zum einen verdeutlichen sie, dass theologische Besonderheiten einzelner Missionsgesellschaften wichtig für die jeweiligen Verhältnisse zwischen Missionaren, Missionierten, kolonialer Politik und Nicht-Christen waren. Hierbei konnten sich zwar Unterschiede zwischen Missionsgesellschaft in der kolonialen Metropole und missionarischer Gesellschaft im kolonialen Umfeld entwickeln, dennoch blieben diese theologischen Prämissen prägend: Padmanjis qualitativer Exklusivismus, die kulturessentialistische Etablierung von Volkskirchen in Ostafrika und die ambivalente Haltung der Herrnhuter zu weltlicher Macht in ihren Missionsgebieten—all diese besonderen Ausprägungen von protestantischer Mission im kolonialen Umfeld basierten zu großen Teilen auch auf theologischen Spezifika. Deshalb sollte bei aller theoretischen Profanierung von Missionsgeschichte der theologische Rahmen missionarischer Unternehmungen nicht aus dem Blick geraten.

567

Zweitens fokussieren die hier besprochenen Arbeiten einen wichtigen missionsgesellschaftsübergreifenden Diskurs im 19. Jahrhundert, der den Zusammenhang von eurozentrischer Zivilisation und Mission thematisiert hat. Dieser stellte dabei für europäische Missionare eine Möglichkeit dar, Kolonialherrschaft als Rahmen der eigenen Arbeit zu legitimieren. Die Meinung, dass eine "Zivilisierung" der zu missionierenden Kolonialbevölkerung nötig war, teilten dabei offensichtlich alle protestantischen Missionare. Hier bestätigt sich also Helge Wendts Diktum, dass für die Etablierung missionarischer Gesellschaften immer notwendigerweise ältere soziale und kulturelle Bindungen zerstört werden mussten. Für eine Untersuchung von missionarischen Unternehmungen im kolonialen Umfeld Indiens müssen also entsprechende Äußerungen von Missionaren und Missionierten besonders aufmerksam erforscht werden.

Drittens lassen sich aus den drei Publikationen deutsche Besonderheiten der protestantischen Kolonial-Mission im 19. Jahrhundert—das kulturessentialistische Volkskirchenideal mit seinem reaktionären Potential und die spezifische Herrnhuter Tradition der Entsagung politischer Teilhabe—extrahieren. Deepra Dandekars Beispiel Baba



Padmanjis eröffnet schließlich die Möglichkeit, ein eigenständiges indisches Christentum im 19. Jahrhundert zu denken.

Alles in allem zeigen der Sammelband von Gibbs sowie Bests und Dandekars Monografien auch die Grenzen der Missionsgeschichtsschreibung auf. Die Untersuchungen zum Verhältnis der protestantischen Missionare zu den örtlichen kolonialen Institutionen und nicht-christlichen Gemeinschaften bleiben auf die Eigensicht der Missionare beschränkt. So tragen viele Beiträge des Sammelbandes und insbesondere Jeremy Bests Monografie zu einer Missionsgeschichte als einer kulturellen Globalisierungsgeschichte Europas bei. Über transkulturelle Effekte durch die komplexe mediale Vernetzung und das Ideal der inneren Mission scheinen die Missionare hier also vor allem Kulturtransmitter aus den Kolonien nach Europa zu sein. Damit haben alle drei Publikationen das Potential, eine weitere Erforschung protestantischer Mission im kolonialen Indien des 19. Jahrhunderts voranzubringen, indem sie wichtige Informationen zu missionarischen, europäischen und transkulturellen Diskursen präsentieren. Es bleibt die Aufgabe einer kritischen Missionsgeschichtsschreibung, Quellenforschung zu einheimischen Stimmen zu betreiben und diesen ihren historischen Platz zu restituieren, Langzeitfolgen der Missionsarbeit im kolonialen Umfeld zu rekonstruieren und dabei theologische Besonderheiten nicht aus den Augen zu verlieren.

Endnoten

¹ Der Titel des Beitrags lautet: "Die große Wichtigkeit der bekehrten Coles für die Bekehrung Indiens".

² Der Begründer dieses kulturalistischen dreigliedrigen Geschichtsbildes war James Mill (Kulke 2005: 99).

³ An die Kontroverse um das Humboldt-Forum schlossen sich mehrere Publikationen an, darunter der historische Essay von Götz Aly *Das Prachtboot: Wie Deutsche die Kunstschätze der Südsee raubten* (2021) und—mit speziellem Missionsbezug—der familienbiografische Roman *Dein ist das Reich* (2021) von Katharina Döbler über die Neuendettelsauer Missionare in der Südsee. Auch die aktuelle Ausgabe der Zeitschrift der Berliner Mission beschäftigt sich mit diesem Thema: *Mission und Kolonialismus* (2021).

⁴ Andrew N. Porters Monografie war online zugänglich unter <https://www.amazon.de/Religion-Versus-Empire-Protestant-Missionaries/dp/071902823X?asin=071902823X&revisionId=&format=4&depth=1> [zuletzt aufgerufen am 12.09.21].

⁵ Hierbei ließe sich dieses Potential von beiden Seiten erkennen. Gibbs parallelisiert Aufklärung mit Humanismus und damit mit Kritik an Kolonialismus oder zumindest seinen gewaltsamen Ausprägungen. Dagegen konnten auch anti-aufklärerische Positionen, indem sie das Zivilisationsparadigma ablehnten, durchaus anti-kolonialistisch sein, wie das Beispiel Edmund Burkes zeigt. Zudem waren "humanistische" Projekt, wie in Indien



die Abschaffung der Witwenverbrennung auch koloniale Machtdemonstrationen, wie Michael Mann (2004: 19) darlegt.

⁶ Robert Woodberrys Monografie war online zugänglich unter https://www.researchgate.net/publication/35219503_The_Shadow_of_Empire_Christian_Missions_Colonial_Policy_and_Democracy_in_Postcolonial_Societies [zuletzt aufgerufen am 13.09.21].

⁷ Norman Etheringtons Sammelband war online zugänglich unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/huberlin-ebooks/reader.action?docID=422564&ppg=16> [zuletzt aufgerufen am 28.09.21].

⁸ Interessanterweise leitet Pratt ihre Publikation mit einer Anekdote über ein Dokument von David Livingstone, mit dem sie entfernt verwandt ist, ein. Dieses dient ihr sicher nicht zufällig als Inspiration für einen transkulturellen Text—der Schotte Livingstone war nicht nur kolonialer Abenteurer und Politiker, sondern auch Missionar.

⁹ Die Methode, eine Biografie als globale Verflechtungsgeschichte zu schreiben, wurde programmatisch von Bernd Hausberger im Sammelband *Globalgeschichte als Lebensgeschichte(n)* (2006) eingeführt.

¹⁰ So beschreibt Dietrich Meyer (1995: 83) in seiner insgesamt sehr affirmativen Herrnhuter Geschichtsdarstellung koloniale Herrschaftspraktiken als durchweg hinderlich für deren Missionsbestrebungen. Auch Carola Wessel (1999: 172) betont eine wesenhafte Distanz der Herrnhuter zu allen kolonialpolitischen Aspekten.

¹¹ Die Halleschen Missionare der DEHM setzten sich im ebenfalls dänischen Tranquebar mit Sklaverei auseinander. Wie Kurt Liebau (1998: Endnote 230) in seiner Quellenedition *Malabarische Korrespondenz* anmerkt, überlegten die Hallenser, Sklaven zu kaufen, zu befreien und dabei zu konvertieren.

¹² Tilmann Frasch (2008: 213) hat einen "Marsch durch die Intentionen" der britischen protestantischen Missionare im 19. Jahrhundert konstatiert. Diese hatten dabei nicht nur im kolonialen Indien, sondern auch in der britischen Metropole die Hegemonie in der Bildungspolitik übernommen, sodass auch neue Generationen von EIC-Beamten bereits entsprechend geprägt waren.

¹³ Ein bedeutender Kritiker von Gutmanns Modell war allerdings der Historiker der Gossner Mission Walter Holsten (Wetjen 2020: 230).

¹⁴ Tatsächlich hatten die ostafrikanischen protestantischen Missionsgesellschaften Angst vor islamischen Missionserfolgen. Allerdings sahen sie auch theosophische und humanistische Annäherungen an Buddhismus und Hinduismus mit Blick auf die innere Mission der Mutterländer als gefährlich an.

¹⁵ Ein besonders rassistisches Artefakt stellte vor allem die Spendenbox des sog. "Nickneger" dar (Best 2021: 174).

¹⁶ Hier verweist Dandekar auf das hermeneutische Problem von Missions-Texten als "archives"—sie würden bestimmte "Erfahrungen" und Konversionsrealitäten typisieren und damit den Forschenden einen Zugang zu individuellen Spiritualitätserfahrungen verwehren (Dandekar 2020: 11). De facto sei Missionsgeschichte deswegen immer auf profane Konversationsmotive zurückgeworfen.

¹⁷ Interessant ist, dass Padmanji in YP anmerkt, das Abschneiden der Haare von Witwen sei eine Art gewaltlose brahmanische Ersatzhandlung für die kürzlich verbotene *sati* gewesen. Das *sati*-Thema erweist sich also auch hier als bedeutende Kontroverse zwischen Hindus und Christen.



Bibliografie

Quellen

Die Biene im Missionsfelde (2) 1858.

Quelleneditionen

Liebau, Kurt (Hg.) 1998. *Johann Ernst Gründler, Bartholomäus Ziegenbalg: Die Malabarische Korrespondenz. Tamilische Briefe an deutsche Missionare. Eine Auswahl*. Fremde Kulturen in alten Berichten, Bd. 5. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag.

Literatur

Delfs, Tobias. 2020. *Die Dänisch-Englisch-Hallesche Indienmission des späten 18. Jahrhunderts: Alltag, Lebenswelt und Devianz*, Beiträge zur Europäischen Überseegeschichte, Bd. 112. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Énard, Mathias. 2018. *Kompass*. Übersetzte ungekürzte Taschenbuchausgabe. München: Piper Verlag.

Etherington, Norman. 2005. *Mission and empire*, The Oxford History of the British Empire. Companion Series. Oxford: Oxford University Press.

Frasch, Tilmann, 2008. "Deliver their land from error's chain": Mission und Kolonialherrschaft in Indien, 1793-1857. In: Michael Mann (Hg.). *Aufgeklärter Geist und evangelische Mission in Indien*. Heidelberg: Draupadi Verlag, S. 103-116.

Hausberger, Bernd. 2006. Globalgeschichte als Lebensgeschichte(n). In: Bernd Hausberger (Hg.), *Globale Lebensläufe: Menschen als Akteure im globalgeschichtlichen Geschehen*. Wien: Mandelbaum Verlag, S. 9-27.

Horo, Telani M. 2018. *Tribal revolts in Nineteenth Century against Britishers in Chota Nagpur*. Delhi: Periyar Prakashan.

Krieger, Martin. 1998. Vom "Brüdergarten" zu den Nikobaren. Die Herrnhuter Brüder in Südasien. In: Stephan Conermann (Hg.). *Der indische Ozean in historischer Perspektive*. Beiträge des Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS) der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Bd. 1. Hamburg: E.B.-Verlag, S. 209-244.



- Kulke, Hermann. 2005. *Indische Geschichte bis 1750*. Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Bd. 34. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Liebau, Heike. 2008. *Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706-1845): Katecheten, Schulmeister, Übersetzer*. Hallesche Forschungen, Bd. 26. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag.
- Mahto, S. 1994. *Hundred Years of the Christian missions in Chotanagpur since 1845*. 2nd Revised Edition. Patna: Bharatiya Vidya Shodh Sansthan.
- Mann, Michael. 2004. 'Torchbearers Upon the Path of Progress': Britain's ideology of a 'Moral and Material Progress' in India. An introductory essay. In: Harald Fischer-Tiné & Michael Mann (Hgg.). *Colonialism as civilizing mission: cultural ideology in British India*. London: Anthem Press, S. 1-28.
- Mann, Michael. 2008. Einleitung. In: Michael Mann (Hg.), *Aufgeklärter Geist und evangelische Missionen in Indien*. Heidelberg: Draupadi Verlag, S. 5-21.
- Meyer, Dietrich. 1995. Zinzendorf und Herrnhut. In: Martin Brecht & Klaus Deppermann (Hgg.). *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*. Geschichte des Pietismus, Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 1-87.
- Moffett, Samuel H. 2005. *A history of Christianity in Asia*. Vol. II. 1500-1900. New York: Orbis Books.
- Porter, Andrew N. 2004. *Religion vs. empire? British Protestant missionaries and overseas expansion, 1700-1914*. Manchester: Manchester University Press.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. London: Routledge.
- Wendt, Helge. 2011. *Die missionarische Gesellschaft: Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung*. Missionsgeschichtliches Archiv. Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte, Bd. 17. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wessel, Carola. 1999. 'Es ist ein also des Heilands Predigtstuhl so weit und groß als die ganze Welt.' Zinzendorfs Überlegungen zur Mission. In: Martin Brecht & Paul Peucker (Hgg.). *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 47. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 163-173.



Woodbery, Robert D. 2004. *The shadow of empire: Christian missions, colonial policy, and democracy in postcolonial societies*. Chapel Hill: The University of North Carolina.