

Ungewollte Zuneigung : das Aufeinandertreffen von Pietistischen Bekehrungsverständnis mit einer Lingayat'schen Dynamik in der frühen Basler Mission in Nordkarnataka : Überlegungen zu einer Entdeckung im Archiv der Basler Mission

Autor(en): **Jenkins, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **63 (2007)**

Heft 3

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877817>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ungewollte Zuneigung: Das Aufeinandertreffen von Pietistischem Bekehrungs- verständnis mit einer Lingayat'schen Dynamik in der frühen Basler Mission in Nordkarnataka

Überlegungen zu einer Entdeckung im Archiv der Basler Mission¹

1. Einführung

Das zentralisierte Berichtswesen der Basler Mission vor 1914, die relativ grosse Zahl der berichtspflichtigen Missionare, ihre Sprachkenntnisse sowie ihre kulturell ehrgeizigen sozialen und religiösen Absichten haben ein Archiv geschaffen, das immer wieder überraschen kann. Das Archiv ist zwar nicht für jedes Gebiet und zu jeder Zeit von gleicher Qualität. Aber Entwicklungen, die den Missionaren auffielen oder die zu Kontroversen unter ihnen führten, generierten eine Dokumentation, die eingehende Analysen erlaubt, oft auch jenseits von aktuellen Trends. Ein Beispiel ist das Interesse für die Basler Mission seitens der Kalagnana, einer Gruppierung, die der Hindu-Reformbewegung der Lingayaten zuzurechnen ist, was für die um 1839-1840 im nördlichen Teil des heutigen indischen Bundesstaates Karnataka neu ankommenden Basler Missionare überraschend kam. Man kann sogar von einer spürbaren Zuneigung sprechen, welche jedoch die Missionare schliesslich durch strikte Handhabung der Kriterien für die Taufe zurückwiesen.

¹ Dieser Beitrag wurde ursprünglich als Gastvortrag am Vorabend des Basler *dies academicus* am 23. Nov. 2006 gehalten und wird hier mit leichter Überarbeitung des Vorspanns und der letzten beiden Abschnitte zur Veröffentlichung gebracht. Ich möchte ihn meiner Schwester Rachel Jenkins widmen. Wie ich verbrachte sie viele Jahre in Afrika und übte anschliessend eine sozialwissenschaftliche Tätigkeit in Verbindung mit kirchlichen Institutionen in Europa aus. Sie arbeitete einige Jahre lang für *The William Temple Foundation* in Manchester und lehrte dann Erwachsenenbildung und Sozialwissenschaftliche Forschungsmethodologie am *Luther King House*, einer interkonfessionellen Einrichtung für Pastorenausbildung in Manchester. Sie verstarb im März 2006, zu früh, um Ehren, die sie sehr wohl verdient hätte, in Empfang zu nehmen.

Ich danke herzlich Frau Pfrn. Ulrike Sill, die diesen Aufsatz vor dem mündlichen Vortrag gegengelesen, und Frau Stephanie Zellweger-Tanner, die ihn für die Drucklegung sprachlich überarbeitet hat. Allfällige Fehler und Unschönheiten sind aber von mir zu verantworten.

Die Ereignisse von 1840 beweisen das religiöse Interesse für die Missionare als Vertreter einer neuen Botschaft und Überbringer einer neuen Heiligen Schrift, das in dieser Gegend bestand. Der vorliegende Aufsatz soll diese Ereignisse analysieren, um dann zu fragen, ob sich ein ähnliches Interesse religiöser Gruppen an der Mission im Verlauf der weiteren Tätigkeit der ersten Missionargeneration in Nordkarnataka (ungefähr bis 1855) beobachten lässt; abschliessend möchte ich die Absichten der beiden Seiten in einen breiteren Zusammenhang stellen.

Auf die mögliche Bedeutung dieses Themas im regionalen Kontext in Indien machte mich Herr Dr. theol. Godwin Shiri vom *Christian Institute for the Study of Religion und Society* (CISRS) in Bangalore aufmerksam. Er hat mich eingeladen, an einem gemeinsamen Seminar von christlichen und lingayatistischen Akademikern teilzunehmen, das sich Ende 2007 mit dem Leben von Chinappa Uttangi beschäftigen wird. Uttangi war ein indischer Pastor, der vor 1914 von der Basler Mission ausgebildet worden war und dann im Lauf seines Lebens in der hier anvisierten Gegend für viele Lingayaten zum Guru wurde, ein Mann mit beeindruckenden und überzeugenden Kenntnissen in ihrem Glauben.² Als Antwort auf diese Einladung beschloss ich, nach Hinweisen auf frühere Kontakte zwischen der Basler Mission und Lingayaten in dieser Region zu suchen. Dabei stiess ich auf die hier behandelte Geschichte. Es war eine echte Entdeckung,³ gibt es doch in der europäischen akademischen Literatur – soweit ich sehen kann – nur einen einzigen kurzen Hinweis darauf, und zwar in der 1915 veröffentlichten offiziellen Geschichte der Basler Mission. Als Hausgeschichtsschreibung einer europäischen Missionsgesellschaft zur Kolonialzeit stellt sie die Episode jedoch nur als eine (weitere) Bestätigung dafür dar, dass vom «Heidentum» nichts Gutes erwartet werden kann.⁴

Der Lingayatismus ist eine alte Reformbewegung unter Hindus, die im 12. Jh. unserer Zeitrechnung von Basava, einem Politiker und Heiligen, gegründet wurde.⁵ Er soll die monotheistische Verehrung von Shiva propagiert

² Ein Beleg für Uttangis anerkannte Stellung als Gelehrter und als Experte für den Lingayatismus findet sich in S.R. Gunjal: *Lingayat Bibliography. A comprehensive source book*, gedruckt in PO Bhalki, Bidar District, Karnataka 1989. Ein Anhang mit einer allgemeinen Einführung in den Lingayatismus – «Anubha Mantapa, the heart of Lingayat religion» (171-188) – stammt von Uttangi.

³ Die ursprüngliche moderne Entdeckung dieser Geschichte ist allerdings Herrn Dekan Michael Graebisch zuzuschreiben, der in seiner unvollendeten Mainzer Dissertation über die ersten Jahre der Basler Mission in Indien darauf aufmerksam macht.

⁴ W. Schlatter: *Geschichte der Basler Mission*, 3 Bde., Basel 1915, hier: Bd. 2, 36f.

⁵ Veröffentlichungen über die Lingayatbewegung finden sich überwiegend in der Kanadaprasche. S.R. Gunjal (*Lingayat Bibliography* [Anm. 2]) führt allerdings Literatur in anderen Sprachen an und kommt auf 82 Seiten mit Listen von Dissertationen und Veröffentlichungen in Englisch, Deutsch und Französisch. Ein Exemplar einer unver-

haben bzw. die Verehrung des Linga als das *eine* Symbol Shivas. Basava steht auch im Ruf, ein entschiedener Gegner des Kastensystems gewesen zu sein. Auch wenn einer allgemeinen Klassifizierung des Hinduismus zufolge die Lingayaten als Verashaiva gelten, haben sie doch eine eigene Identität und sind nach wie vor hauptsächlich in der Region des nördlichen Teils von Karnataka zu finden. Über die Jahrhunderte haben sie sich vielleicht dem «traditionellen» Hinduismus ihrer Gegend wieder angepasst – jedenfalls klagten die Missionare, dass Basava wie eine Gottheit verehrt werde, und heute gehören auch Lingayaten Kasten an, wovon allerdings einige durch sie selbst gegründet worden zu sein scheinen. Ihr Gründungsmythos aber ist unter ihnen bis heute gut bekannt, und dieser betont ihre ursprüngliche Reformbereitschaft. Letzteres scheint zumindest bei einem Teil von ihnen in der Vergangenheit zu auffallend positiven Erwartungshaltungen gegenüber religiösen Innovationen geführt zu haben.

Das Berichtswesen der Basler Mission mag ein bedeutendes Archiv hervor gebracht haben, aber dessen Umfang zwingt den Forscher aus Gründen der Zeitökonomie oft zu einem schrittweisen Vorgehen.⁶ Für einen ersten Zugang bieten sich oft die zeitgenössischen Veröffentlichungen der Basler Mission an, vor allem in den hier relevanten Jahren. Meine eigenen Erfahrungen mit Berichten über Afrika sowie Beobachtungen, die Albrecht und Gertraud Frenz in den Indien-Akten gemacht haben,⁷ führen zu folgendem Ergebnis: Die Berichte der Basler Missionare in den 1830er, 1840er und frühen 1850er Jahren erschienen in der missionseigenen Vierteljahresschrift *Magazin für die neueste Geschichte der protestantischen Missions- und Bibelgesellschaften (MNGPM)* grossenteils mit nur unbedeutenden redaktionellen Eingriffen. Dieser Aufsatz stützt sich daher auf diese viel leichter zugänglichen Fassungen

öffentlichten Dissertation von Clément Marro, dem letzten Basler Missionar in Indien, befindet sich im Archiv von Mission 21 (Basler Missions-Bestand): La Lingadiksa des Lingayats. *Sa signification, ses correlations philosophiques, ses conséquences sociologiques*, 575 Seiten, maschinenschriftlich, ohne Datum; eine wohl 1984 verteidigte Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Lausanne (Archivsignatur C-10.19).

- ⁶ Ich erstelle derzeit einen «Archivführer Indien» für das Archiv der Mission 21 und weiss daher, dass die Hauptarchivreihe Indien vor 1914 (Reihe C-1) ca. 30,000 registrierte Dokumente umfasst. Die eine Hälfte davon sind kurze und eher lapidare Verwaltungsmeldungen, die andere beinhaltet Berichte über Arbeit und Begegnungen von jeweils durchschnittlich etwa 20 handschriftlich eng beschriebenen Seiten. Und es gibt andere Reihen – z.B. C-6 Finanzakten aus Indien – die, wenn auch nicht ebenso umfangreich, dennoch bedeutende Gruppen von Dokumenten zu dieser Periode der Basler Mission in Südindien beisteuern.
- ⁷ Persönliche Mitteilung. Dieses Urteil bildet sie sich vor allem durch ihre neuere Arbeit über die frühe Reiseberichterstattung Hermann Möglings (1838-1840) .

von einschlägigen Berichten.⁸ Zusammen mit meiner Frau übersetze ich zur Zeit die Teile ins Englische, die für die von Religion geprägten Kontakte der Missionare mit Einheimischen von Belang sind. Damit soll eine partnerschaftliche europäisch-indische Erforschung dieses Themas in beidseitiger Kenntnis der Basler Quellen ermöglicht werden. Eine Auseinandersetzung mit allfälligen zusätzlichen Quellen im handschriftlichen Teil des Archivs steht allerdings noch aus. Ein weiteres Desiderat wäre die systematische Suche nach indischen Experten und Expertinnen für die Lingayat-Seite des Problems sowie für die relevante Kirchengeschichte Nordkarnatakas. Aber das stösst auf das Sprachproblem: Die einschlägige Literatur ist hauptsächlich in der Kannada-Sprache verfasst.⁹

2. Die Kalagnana und die Basler Mission, 1839-1840

Ich stelle hier die Geschichte einer Interaktion vor – zwischen einer werbenden Lingayaten-Sekte auf der einen Seite und einer Mission auf der anderen Seite, welche dann aber Ende 1840 das Gespräch abbrach. Es begann mit ersten Verhandlungen im Juni 1839, die ergebnislos blieben; darauf folgte fast das ganze Jahr 1840 hindurch ein langes Ringen um die Frage, ob die Kalagnana oder ein Teil von ihnen in die entstehende Basler Missionskirche integriert werden könnten. Ich behandle diese Geschichte relativ ausführlich, weil sie nicht nur für mich, sondern auch für die beteiligten Missionare erstaunlich verlaufen ist, und weil die Quellen besonders dicht sind. Wir fangen mit einem schlichten, von Missionar Johannes Layer verfassten Text an.¹⁰

⁸ Diese Zeitschrift ist besser bekannt unter der Titel, der ihr nach einer Reorganisation 1856 gegeben wurde – *Evangelisches Missions Magazin (EMM)*. Ihre moderne Fassung trägt seit 1975 den Titel *Zeitschrift für Mission (ZMiss)*. Im hier untersuchten Zeitraum erschien der Jahresbericht der Basler Mission jeweils in einer Vierteljahresnummer im *Magazin für die neueste Geschichte der protestantischen Missions- und Bibelgesellschaften (MNGPM)*, und fast alle Quellen, auf welche hier hingewiesen wird, finden sich unter dieser Rubrik. Ein separater *Jahresbericht der Basler Mission* erschien erst 1853.

⁹ Dass dieser Aufsatz nicht völlig ohne einen anregenden Austausch über Lingayatismus und die möglichen Verknüpfungen zwischen den Basler Missionsquellen und der innerhalb der Gruppe der Lingayaten überlieferten Geschichte ihrer Bewegung auskommen muss, verdanke ich Gesprächen mit Herrn Dr. Godwin Shiri (Bangalore) und Herrn Dr S.R. Gunjal (Dharwad) im Herbst 2006. Herr Gunjal hat mir inzwischen die Kopie einer 800-seitigen, auf Kannada geschriebenen Dissertation vermittelt: Manikarava Dhanashri, «Kalagnana-Literatur in Kannada», Universität Gulperga 1984. Die Arbeit scheint sich allerdings mit Prophezeiungen als Genre zu beschäftigen, und dass Hinweise auf die Kalagnana-Sekte aus der Mitte des 19. Jh.s darin zu finden wären, halte ich für unwahrscheinlich.

¹⁰ Text von Johannes Layer in: MNGPM 3/1841, 120-122.

«Es war im Monat Juni 1839, als ich mich gerade in Hubly befand, dass Koppa Gowda der Hauptanführer¹¹ der Secte der Kalagnanas, ein Lingaite, mit einem Priester dieser Secte uns einen Besuch abstattete ... zwey ganze Vormittage verbrachten wir damals in der Unterredung mit ihnen, und waren nicht wenig verwundert über alles, was sie fragten und sagten. Der Hauptinhalt ihrer Mittheilung war dieser: Wir haben alte prophetische Bücher, in welchen geweissagt ist, dass eine Zeit kommen werde, da ein grosser Herr in diesem Lande erscheinen, den ganzen Götzendienst stürzen, die Anbetung des einigen wahren Gottes einführen und die Widerspenstigen strafen werde. Auch Gesandte dieses Herrn werden sich einfinden und zwar von Westen her. Diese werden keine Kaste haben, nur Einen Gott verehren und predigen, Bücher austheilen und diesen soll man Gehör geben. Die Zeit, in welcher dies geschehen soll sein, wenn Seringapatam (die von den Engländern 1799 eroberte Hauptstadt des Reiches Meisur) fallen und die Könige dieses Landes ihre Herrschaft verlieren werden; nun seyen diese Zeichen der Zeit eingetreten. «Ihr seid», schlossen sie, «die Leute von Westen, euer Predigen und die Lehre eurer Bücher entsprechen genau jener Weissagung und wir sind daher überzeugt, dass dieselbe erfüllt ist und sind gekommen, euch zu bitten, dass Ihr uns die Thüre zur Kirche Christi aufthut.» (Daher nannten die Leute ihre Lehre die Kalagnana, d.h. die Zeitkunde von Kala=Zeit und Gnana = Wissen).

Dies Alles klang wohl höchst interessant, und der Gedanke war erhebend, dass der Herr vielleicht auf diese seltsame Weise diese verirrtten Schaafte unter Seinen Hirtenstab sammeln wolle. Allein Alles wurde durch eine starke fleischliche Beimischung getrübt. So hatten sie die Idee, die Regierung werde das Christentum als die wahre Religion auf einmal mit Waffengewalt im Lande einführen. ... Die Zahl derer, welche ihre Ansichten theilen, belaufe sich auf mehrere Tausende; und sobald ein Regiment Soldaten käme, würden diese alle den Götzendienst verlassen. ...

Wir erklärten ihnen, dass wir freilich eines grossen Herrn Gesandte seyen, dessen Botschaft jetzt nach seiner Vorhersagung auf der ganzen Erde gepredigt werde und der in diesen Tagen alle Menschen einladen lasse, Unterthanen seines Reiches zu werden. Dieses Reich sei aber nicht von dieser Welt, dürfte auch nicht durch menschliche Heeresmacht ausgebreitet werden. Der Weg, den der grosse König zu seiner Ausbreitung vorgeschrieben habe, sei die Predigt von den zeitlichen und ewigen Segnungen, welche dieses Reich seinen Bürgern bringe und nur wer durch diese Predigt geweckt und gereizt werde, freiwillig alle anderen Götter und Wege zu verlassen und Christo zu dienen, der sei ein Christ. Gezwungene Unterthanen wolle der König Jesus Christus durchaus nicht, und um seine Jünger zu sein, müssen sie ganz andere Leute werden. Dies Alles war ihnen ganz neu und fand wenig Beifall.»

Zusammengefasst: Eine Lingayatgruppierung, die sich den Namen «Kalagnana» gegeben hatte, sah in der Ankunft der Basler Missionare die Erfüllung einer der Prophezeiungen aus ihren eigenen Heiligen Schriften.^{12,13} Im Hinter-

¹¹ Wie wir sehen werden, hat es sich später herausgestellt, dass ein anderer Kalagnana-Führer – Pitemberappa – eine höhere Stellung als Koppa Gowda innehatte.

¹² In *Der Evangelische Heidenbote*, 1840, 83-88, berichtet Heinrich Frey, dass der Gründer der Kalagnana Mannipaja hiess, der seine Tätigkeit vor allem in einer Ortschaft Wariwi entwickelte.

¹³ Ein Problem dieses Aufsatzes ist das Fehlen von ergänzender Literatur über die Kalagnana (oder die *Guru-Nudi-Leute*, die im nächsten Abschnitt behandelt werden)

grund des Interesses der Kalagnana an der Mission stand aber auch die Erwartung, dass die neue Britische Regierung durch Zwangsbekehrungen ihre eigene Religion ausbreiten würde, und die Kalagnana wollten sich dementsprechend gut positionieren. (Nebenbei sei bemerkt, dass man im damaligen Indien mit «Zwangsbekehrungen» als etwas «Normalem» rechnete. Die Portugiesen in Goa gingen entsprechend vor, wie auch die muslimischen Führer des Mysore-Staates, der von den Engländern 1799 besiegt wurde.) Die Kalagnana haben an diesem Punkt die Situation allerdings falsch eingeschätzt, da die Englische Regierung in Bezug auf die verschiedenen Religionsgemeinschaften bewusst eine Haltung der Neutralität (oder noch pointierter, *Voluntarism* bei christlichen Gemeinden) einnahm.¹⁴ Über die Politik einer pietistischen Mission mit ihrer zu diesem Zeitpunkt empfindlichen Abneigung gegen Bekehrungen aus weltlichen Gründen waren sie ebenfalls nicht informiert. Angesichts der daraus resultierenden Missverständnisse sah es so aus, als ob im Juni 1839 ein klarer Schlussstrich unter die Geschichte dieser Initiative gezogen werde. ...

... Und doch: Im Januar des folgenden Jahres 1840 und während vieler Monate danach finden wir Koppa Gowda, der von der Kalagnana-Führung als Botschafter zur Basler Mission ernannt worden war, wohnhaft auf der einen oder anderen Missionsstation, freiwillig zur «Instruktion», wie die Missionare schrieben. Ab März 1840 sehen wir ausserdem Missionare wiederholt auf Besuch bei den Kalagnana-Gruppen in der Gegend um Dharwad-Hubli. Diese Episoden bilden einen deutlichen Hinweis darauf, dass das Interesse der Kalagnana an den Missionaren und für das, was sie mitbrachten, potentiell weiter reichte und anders motiviert war, als lediglich durch den Wunsch, sich po-

in einer mir zugänglichen Sprache. Clément Marro (Anm. 5) hat leider sehr wenig über den Lingayatismus Mitte des 19. Jh.s geschrieben und keine der von mir ausgewerteten Missionsquellen rezipiert. Chinnapa Uttangi hat aber in einem langen, 1932 gehaltenen Referat über Lingayatismus und Christentum, das für das Uttangi-Seminar Herbst 2007 von Kannada auf Englisch übersetzt worden ist, einen Abschnitt über die «Kala-jnana» geschrieben. Er hat zwei überlebende Gruppen dieser Bewegung selbst kennengelernt und kennt offensichtlich die Geschichte von 1839-1840 zumindest in groben Zügen. Wir haben mit Uttangi daher eine Brücke zu der mir sonst nicht zugänglichen Kannada-Literatur, die bestätigt, dass meine Interpretationen hier nicht völlig aus der Luft gegriffen sind. Bis jetzt habe ich allerdings keine bestätigenden Hinweise auf die «Guru-Nudi-Leute» gefunden, die im nächsten Teil des Aufsatzes wichtig sind.

¹⁴ Zu diesem Zeitpunkt handelte es sich um die East India Company, aber nach der «Mutiny» (1857) verhielt sich die spätere Kolonialregierung weiterhin dezidiert neutral in Bezug auf Religion; s. J. Cox: *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India 1818-1940*. [Eigentlich über den Punjab], Stanford 2002. Cox verwendet wiederholt den Terminus «Voluntarism» für diese Aspekte der Britischen Politik; s. vor allem sein Kapitel 2, 23-28.

litisch eine günstige Ausgangsposition zu verschaffen. Bei diesen weiteren Kontakten können wir beobachten, dass das Religiöse auf Seiten der Kalagnana (ebenfalls) ein starker Beweggrund war:

- Sie hatten ihre Heiligen Schriften, die sie – so stellte es sich heraus – regelmäßig in Gemeinschaft lasen.
- Eine Schlüsselrolle spielten diejenigen, die diese Schriften glaubwürdig und überzeugend, nicht zuletzt im Kontext des täglichen Lebens, auslegen konnten.
- Die Kalagnana erkannten die Missionare als die in ihren eigenen Heiligen Schriften Angekündigten, die auch ihrerseits Heilige Schriften besaßen, welche sie gerne mit anderen zusammen lasen und interpretierten, um so Antworten auf Fragen zu entwickeln, die ihnen gestellt wurden.¹⁵

Es lässt sich, mit anderen Worten, auf der Ebene der Religionspraxis eine Art von Kongruenz, eine Formähnlichkeit oder Strukturanalogie erkennen: zwischen der Kalagnana-Art Hindu zu sein und der missionarischen Spielart des Christentums. Die Missionare jedenfalls waren in dieser Zeit der gegenseitigen Entdeckungen davon überzeugt, dass auch in ihrer Abwesenheit aus den christlichen Heiligen Schriften in den gemeinschaftlichen Abendlesezeiten der Kalagnana vorgelesen werde.

Die vielen summarischen Notizen über solche Gespräche, die sich in den Berichten der Basler Mission auf dem gesamten indischen Gebiet finden, vermitteln einen Eindruck von der Art des damaligen geistig-geistlichen Austauschs.¹⁶ Solche Notizen bilden möglicherweise ein eigenes indisches Genre innerhalb der Berichterstattung der Mission aus allen Erdteilen, und sie sind bereits für die Zeit Ziegenbalgs dokumentiert und veröffentlicht.¹⁷ Sie elektrisierten mich, als ich sie das erste Mal sah – aus der afrikanischen Berichterstattung kenne ich solche Texte kaum. Sie werden übrigens auch mit grossem Interesse von nichtchristlichen indischen Historikern rezipiert und einfühlsam und differenziert analysiert, so von dem inzwischen leider verstorbenen Hi-

¹⁵ Als die Basler Mission in diesem Gebiet anfang, gab es bereits Bibelteile in der Kannada-Sprache, die durch die Zusammenarbeit mit englischen Missionaren entstanden waren. Das Kannada Veröffentlichungs-Programm der Basler Mission lief allerdings bald danach an.

Es ist die Mühe wert hinzuzufügen, dass vor Kurzem das Archiv des Karnataka Theologischen Seminars Mangalore einen Computerkatalog zu Stande gebracht hat, der die knapp tausend Titel erfasst, die die Basler Missions-Presse in der Kannada Sprache herausgebracht hat.

¹⁶ Zusätzlich zu Nordkarnataka: Südkarnataka und Nordkerala.

¹⁷ Daniel Jeyeraj nennt solche Text schlicht «Interreligious Dialogue»; vgl. D. Jeyeraj: Batholomäus Ziegenbalg, the Father of Modern Protestant Mission. An Indian Assessment, Delhi 2006, 225-228.244 u.v.m.

storiker K.S. Shivanna aus Mysore,¹⁸ oder jüngst von der Anglistin und Kulturhistorikerin Parinitha Shetty von der Universität Mangalore, die überrascht war, wie präzise die Missionare die kritischen indischen Einwände innerhalb dieser Gespräche wiedergegeben haben («this radically interrogative edge»¹⁹). Die Berichterstattung aus der Begegnung mit den Kalagnana 1839-1840 ist in dieser Hinsicht nicht so ergiebig wie jene aus späteren Jahren – in den frühen Monaten von 1840 betonten die Missionare die Zustimmung der Kalagnanas zu ihrer Botschaft und nicht die Kontroversen. Aber nachdem die Situation umgeschlagen war, finden wir in einem Bericht von Heinrich Frey vom 22. Dez. 1840 Folgendes (wenn auch der Schwerpunkt hier eher auf der Botschaft des Missionars als auf den Diskussionsbeiträgen der Menschen liegt, mit denen er redete):

«In dem ersten Monate ging ich das Evangelium des Lucas mit ihnen durch, im Blick auf weitere Bekanntmachung der Rathschlüsse Gottes und nachdem sie ein wenig eingeleitet waren, erklärte ich ihnen, dass, obgleich ihre Kalagnana Einiges gemein habe mit dem Worte Gottes, sie doch demselben nicht gleich zu achten sey, denn sie enthalte neben mancher Wahrheit doch auch Lügen und gebe keine Kraft, der Sünde abzusagen und ein neuer Mensch zu werden.

Sie: «Unsere Kalagnana enthält keine Lüge, sie ist auch von Gott entstanden und behauptet mit Euren heil. Schriften, dass es Sünde sey, den Götzen zu dienen und dass nur Ein wahrer Gott sey, dem alle dienen sollen. Wenn unsere Kalagnana nicht von Gott gekommen wäre, wie könnte sie voraussagen, dass Leute, wie ihr, vom Westen kommen werden, dass die Könige dieses Landes alle aufgerieben werden u.s.w., Dinge, die wir jetzt in unserer Zeit mit unseren Augen erfüllt sehen?»

Ich: «Ich sage nicht, dass Alles Lüge sey, es mögen auch unter euch in früheren Zeiten fromme Männer gewesen seyn, denen Gott Weisheit gegeben hat, tiefere Blicke zu thun; zuweilen haben sie aber doch, vielleicht ohne ihr Wissen, eine Lüge gesagt. Ihr sagt selbst, dass die 4 Wedas und die 18 Puranas Lügengedichte seyen. Wenn ihr es haben wollt, so will ich euch zeigen, dass die Schreiber der Kalagnana manches von jenen geborgt haben. So führen sie z.B. die Namen der Götter an, deren Geschichten in jenen Büchern beschrieben sind und legen sie dem Herrn bei, sagend, der Herr habe unendlich viele Namen. Wenn aber die Bücher selbst Lügen sind, so müssen auch die darin beschriebenen Götter Lügen seyn.

Ganz anders als in den Kalagnanas heisst es im Worte Gottes. «Es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen sie könnten selig werden, als allein der Name Jesu».

Unsere Vorväter waren auch Götzendiener; wenn sie nun zur Zeit, da sie an Christum glaubig [sic!] wurden, demselben die Namen ihrer Götzen beigelegt hätten, und

¹⁸ K.S. Shivanna: *Basel Mission and Ferdinand Kittel in the panoply of dialogues between religions in Indian History*, in: R. Wendt (Hg.): *An Indian to the Indians? On the initial failure and the posthumous success of the missionary Ferdinand Kittel*, Wiesbaden 2006, 165-194.

¹⁹ In einem in Esslingen gehaltenen Vortrag November 2006: «Conversion, Contestation and Community: Missionary Dialogues», veröffentlicht in: A. Frenz, St. Frenz (Hg.): *Zukunft in Gedenken/Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, 132.151.

wenn es so jedes Land, wo das Evangelium verkündigt worden ist, machen würde, so würde er allerdings viele Namen bekommen; nun sind aber mit den Götzen unserer Vorväter auch ihre Namen verschwunden und Jesus Christus ist der einzige Name, mit dem wir unsern Herrn benennen. So muss es auch unter Euch werden!

Der Name Jesu Christi ist heilig, wie auch seine Person heilig ist. Wenn ihr aber dem heiligen Gott Namen beilegt, wie z.B. Basawa, der eine Awatara des unzüchtigen Schiwa ist, so ehret ihr ihn nicht, sondern ihr verunehret ihn. Den Kindern gibt der Vater oder der Priester gleich nach der Geburt den Namen, wenn ihnen aber später jemand einen Namen beilegt, so ist es ein Schimpfname. Gott hat keinen Vater und keinen Priester, Er muss sich selbst den Namen geben, das hat Er gethan und den Menschen hat Er durch einen Engel verkündigen lassen, ehe er ins Fleisch gekommen ist, dass sein Name Jesus Christus sey.

Sie: «In unsern Büchern ist der Herr auch».

Ich: «Saget mir doch nach euren Schriften: wo ist der Herr geboren? wo hat Er gewandelt, was hat Er gelehrt und was hat Er für euch getan?»

Sie: «Ja, so nicht, aber es wird darin gesagt, dass Er kommen werde.»

Ich: «Das ist nicht genug. Im Evangelium sind uns diese Fragen alle beantwortet und sie sind uns nöthig zu unserer Seligkeit. In eurer Kalagnana ist der Herr noch nicht, denn was erst kommen soll, ist noch nicht da. Ihr habt auch gesagt, der Götzen-dienst sei Sünde?»

Sie: «Ja.»

Ich: «Aber euer Swami, der Pitemberappa, von dem ihr behauptet, dass er das Verlangen nach dem Herrn in euch rege gemacht habe, predigt schon 30 Jahre, die Götzen seien Dämonen und das Menschengeschlecht sey nur Eine [sic] Kaste, wie kommt es denn, dass er bis auf den heutigen Tag ein Götzen-diener ist? denn als ich in Mullagunda war, sah ich, dass er in seiner Götzenkammer eine Lampe brennen hatte und den Tschamawara (Brahminen-Schnur) trägt, zum Zeichen, dass er von der Goldschmiedekaste ist?»

Keine Antwort.

Ich: «Seht ihr, I. Freunde, die Kalagnana gibt euch nicht die Kraft, gottselig zu wandeln, euch mangelt noch der H. Geist, den Gott denen darreicht, die von Herzen an Jesum Christum glauben. Man sollt euch Kalavilladawara (Leute, die nicht wandeln können), und nicht Kalagnanadawara heissen. Denn ihr wandelt nicht wie ihr redet...»²⁰

Tag für Tag, Woche für Woche, Monat für Monat gab es Diskussionen über religiöse Fragen, während die Missionare in den Gebieten unterwegs waren, in denen sich die Kalagnana befanden. Der *argumentative Indian* traf auf den *argumentative Germanophone missionary*.²¹

²⁰ H. Frey: Jahresbericht der Basler Mission für 1840, MNGPM 3/1841, 301-303. Ich habe dieses lange Zitat etwas klarer gegliedert und einige Korrekturen (v.a. unverständliche Anführungszeichen weggelassen) vorgenommen.

²¹ Das Theatralische an dieser Wiedergabe einer Auseinandersetzung wiederholt sich sehr oft in den Berichten vom «normalen» Missionsleben (was der Kontakt mit den Kalagnanas um 1840 nicht war) – z.B. in diesem fast klassischen Zitat aus einem frühen Reisebericht von Herrmann Mögling: «Als wir auf den Götzen-dienst zu sprechen kamen, streckte er seinen alten Arm aus, und rief: ist das nicht Ein Arm? Ich: Ja. Er:

Es gab also einen Entwicklungsprozess im Verhältnis zwischen Kalagnana und Missionaren im Laufe des Jahres 1840. Vier Punkte sind dabei zu erwähnen:

Erstens: Vielleicht in der Absicht, den Missionaren die Art von Ergebnis anzubieten, die sie erwarteten, wurde Mitte des Jahres von den Kalagnana eine Liste von Interessenten für eine Art von Übertritt aufgestellt, «[d]iejenige[n], die dem Herrn dienen wollen». Die Liste enthielt 100 Namen, meist Familienväter. Wenn hundert auch weniger als tausend sind, so wäre die Aufnahme von hundert Familien auch von heute aus gesehen eine beträchtliche Bekehrungsbewegung in der Geschichte dieses Teils der indischen Kirche.

Zweitens: Die Missionare hörten von Spannungen zwischen den Führern der Kalagnana, v.a. zwischen Koppa Gowda und dem Oberführer Pitemberappa. Den Grund braucht man nicht weit zu suchen – die fremden und ungewohnten Ansichten der Missionare und ihr Mangel an Kompromissbereitschaft zwangen die Kalagnanas, neue Handlungsoptionen zu entwerfen, worüber offensichtlich nicht immer Einmütigkeit bestand.

Drittens: Allmählich fanden die Missionare Gefallen an der Idee der Kalagnana, eine Kolonie zu gründen, und sie versuchten, Land für eine christliche Kalagnana-Kolonie zu erwerben. Dort sollten Menschen, vor dem Widerstand der Nicht-Kalagnana geschützt, leben können. Diese Idee wurde im Prinzip 1841 in der Ortschaft Malasamudra realisiert.

Viertens: Dann leiteten die Missionare gegen Ende 1840 eine ausschlaggebende und fatale Entwicklung ein: Sie beschlossen, dass sie mit den Kalagnana, unabhängig von Koppa Gowda, agieren müssten. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte er sie durch das Land geführt und ihre Gespräche vorbereitet und begleitet. Sie hielten ihn also in einer Missionsstation fest unter dem Vorwand, er brauche noch mehr «Instruktion», und gleichzeitig gingen zwei Missionare ohne ihn in die beiden Gebiete um die Städte Bentur und Betgeri, wo sie etwas zu bewegen hofften. Ihre erklärte Absicht war es, erstens die Autorität der Kalagnana-Führung zu untergraben und durch ihre Autorität zu ersetzen; zweitens darauf zu bestehen, dass die Heiligen Schriften der Kalagnana nicht dieselbe Autorität besäßen wie ihre eigene Heilige Schrift, die Bibel; drittens wollten sie mit den einzelnen Aspiranten in verbindliche Gespräche treten, um zwischen denjenigen unterscheiden zu können, die den Übertritt aus «fal-

sehet an diesem Einen Arm sind 5 Finger. So ist Gott Einer und doch sind's Viele. Ihr aber wollt aus meinen Fingern allen einen Einzigen machen ... er lachte mich gewaltig aus. Und ich musste selbst über den närrischen Alten und seinen neuen Witz lachen. Er lud mich in seinem Haus ein und bat um ein Buch, welches er sich alle Morgen, sobald er sein Gesicht gewaschen, vorlesen lassen wolle.» (H. Mögling in: MNGPM 3/1841, 211f.).

schen» oder weltlichen Gründen in Erwägung zogen, und denjenigen, die «wahrhaftig» bekehrt waren.²²

Diese Aktion beendete das besondere Verhältnis zwischen Missionaren und Kalagnana, welche ihre Einheit bewahren wollten, ohne in Schafe und Böcke aufgeteilt zu werden. Pitemberappa soll erklärt haben, dass sie eine Gemeinschaft und nicht lediglich eine Ansammlung von Einzelpersonen bildeten. Nach den Berichten zu urteilen, war das Kalagnana-Interesse an den Missionaren ab Frühjahr 1841 nicht mehr gross; wenn sie sich begegneten, blieben sie freundlich, aber distanziert. Und als die Missionare Mitte 1841 eine Kolonie für Kalagnana-Christen in der Ortschaft Malasamudra eröffneten, gab es nur eine Familie der Kalagnana, die dorthin übersiedelte. Nach einigen, für beide Seiten offensichtlich enttäuschenden Jahren war dann auch sie nicht mehr Teil der Gemeinde.²³

Spätere Missionargenerationen bezeichneten die Kalagnana-Führung von 1840 als Hindu-Schurken.²⁴ Das entsprach nicht den Ansichten der Zeitgenossen von 1840. Die Missionare, welche die Zeit selbst erlebt hatten, spendeten z.B. Koppa Gowda in jenem Jahr hohes Lob: Er sei «[e]in Mann von ausgezeichnetem praktischem Verstande, felsenfester Beharrlichkeit und grossem Ansehen»²⁵ gewesen. Sein späterer schlechter Ruf kam sehr wohl davon, dass er sich nicht im Sinn der kolonialen Hierarchie verhielt. Er erkannte die Missionare keineswegs einfach als Autoritäten an, sondern verhandelte mit ihnen auf Augenhöhe und bewegte sich dabei nach seinen eigenen, für sie nicht sofort erkennbaren Spielregeln. Dahingegen war unter den Missionaren eine Haltung verbreitet, die sowohl eine klare Unterordnung forderte, als auch eine Art von schwäbischer Ehrlichkeit und Offenheit der Untergegebenen gegenüber den Vorgesetzten erwartete. Das war nicht Koppa Gowdas Art. Man kann annehmen, dass er günstige Konsequenzen in Aussicht stellte für den Fall, dass die Missionare auf die Wünsche der Kalagnana eingehen würden, was von diesen als Versprechen gehört worden sei, wobei sie offensichtlich den Konjunktiv überhört oder missachtet hätten. Und so fanden bald einzelne unter ihnen sowie die Mehrheit der späteren Generationen, dass die Basler Mission durch *Tricks* von Koppa Gowda dazu veranlasst worden sei, die Mission in Nordkarnataka zu erweitern, ein Unterfangen, das lange Zeit wenig ertragreich war.²⁶ Und wenn Koppa Gowda heutzutage nur in den Basler Missions-Schriften von damals erscheine und keinen eigenen historischen Ruf ha-

²² Diese Strategie wird im selben Bericht von Missionar Frey dargelegt, aus dem wir oben (siehe Anm. 20) zitiert haben.

²³ Malasumadra-Bericht für 1848-9 in: MNGPM 3/1849, 87.

²⁴ Schlatter: Geschichte der Basler Mission (Anm. 4), 37.

²⁵ In: MNGPM 3/1841, 129.

²⁶ Der Bruch mit der Missionargeneration von 1840 kam, als Koppa Gowda 1841 anfang, auch mit einem Katholischen Priester in Dharwad zu verhandeln.

be, sei das damit zu erklären. Er war nicht der erste innovative einheimische Führer, der seiner Unterhandlungen mit Missionaren wegen, die dann doch nicht bereit waren, seine Vorstöße zu honorieren, seine lokale Unterstützung verlor.²⁷

Hier lässt sich eine Dichotomie zwischen dieser lingayatischen Dynamik und dem missionarischen Verständnis von Bekehrung ausmachen.

Die Kalagnana entwickelten ein Interesse für das Christentum aus ihren bestehenden religiösen Ideen heraus. Dieses Interesse fand auch im bestehenden rituellen Leben ihrer Gemeinschaft seinen Ausdruck. Die Bibel war eine Ergänzung zu dem, was sie schon besaßen – eine neue Heilige Schrift war wichtig und etwas Ernstzunehmendes, etwas, das es Schritt für Schritt zu entdecken galt. Aber es war ihnen nicht einsichtig, warum die Heilige Schrift der Missionare ihre eigenen Schriften und ihren Glauben sofort ungültig machen und ersetzen sollte.

Als die Missionare ihrerseits versuchten, die Kalagnana ohne Koppa Gowdas leitende Anwesenheit zu «sichten», waren sie beseelt von «*only one way*» Ideen: Es sollten sich Einzelpersonen bekehren, von Gruppenbekehrung hielten sie nichts. Auch handelten sie ohne Rücksicht auf Familienverhältnisse. Die Missionare bestanden darauf, dass ihr Bekehrungsverständnis von den Petenten übernommen werden musste. Dabei konnte – und kann – die Logik der Bekehrung nach einer protestantischen Erlösungslehre Kopfzerbrechen bei Menschen verursachen, die nicht mit den entsprechenden kulturellen Traditionen und Kategorien aufwachsen.

Um zusammenzufassen: Nach einer ersten Enttäuschung in den Gesprächen mit den Missionaren im Juni 1839 hatten die Kalagnana im Frühjahr 1840 einen neuen Anlauf genommen. Ihr Interesse dabei war in erster Linie ein religiöses. Aber letztlich war dieses religiöse Interesse den Missionaren unbehaglich. Die Kalagnana-Schriften und die Kalagnana-Führung mit ihrem Einfluss konnten nach Überzeugung der Missionare nicht mehr als den allerersten Impuls für die Bewegung hin zur Kirche bedeuten. Bekehrung bedeutete für sie eine von Grund auf veränderte Mentalität und eine umfassende religiöse Neuorientierung sowie eine Neuregelung des sozialen Lebens. Beides – Mentalität und Neuorientierung – wurden mit pietistischer Striktheit und Perfektionismus eingefordert.

Es sieht so aus, als sei erneut ein Schlussstrich unter das Lingayat-Interesse an der neuen religiösen Lehre der Missionare gezogen worden.

²⁷ Dasselbe kann von einem Ghanaischen König, Addo Dankwa, gesagt werden, der wahrscheinlich nicht zuletzt wegen seiner Unterstützung von Missionaren, die seine politische Situation nicht verstanden (oder verstehen wollten), seine lokale Unterstützung verlor; P. Jenkins: Der Skandal fortwährender interkultureller Blindheit – ein bescheidenes Opfer vor dem Stuhl des Akwapim-Königs Addo Dankwa I, ZMiss 23 (1997) 224-236.

3. 1841-1855

Die Geschichte des Zusammentreffens von Kalagnana und Basler Missionaren um 1840 wirft die Frage auf, ob es sich um einen Einzelfall und damit um eine Ausnahme handelte oder ob sich danach ein ähnliches Interesse an der Mission bei weiteren Lingayat-Gruppen in der Region beobachten liess. Daraus ergibt sich die Anschlussfrage: Wenn dem so sein sollte, lassen sich Anzeichen dafür finden, dass die Missionare im Lauf der Zeit offener gegenüber solchen Annäherungsversuchen wurden? Oder pointierter: Haben die Basler Missionare in Indien möglicherweise eine damals vor den Vätern der Orthodoxie in Basel verborgene, bis jetzt von der Nachwelt nicht wahrgenommene Tradition des Dialogs entwickelt? Um dem nachzugehen, verfolge ich die Geschichte der Basler Mission in ihrem Verhältnis zur Religion in Nordkarnataka bis 1855 weiter.

Ich habe 1855 als vorläufiges Endjahr dieser Untersuchung gewählt, weil bis dahin fast eine volle Missionargeneration in dieser Region gearbeitet hatte und auch, weil sich zu diesem Zeitpunkt die Mission nach fast 20 Jahren schon etwas etabliert und orientiert hatte. Diese Jahre schliessen allerdings auch die Berichterstattung über die Visitation 1851-1852 von Inspektor Josenhans aus Basel ein. Josenhans ist in der Geschichte der BM als autoritärer Organisationssystematiker bekannt – und es wird sich unten zeigen, dass er diesen Ruf wohl verdiente.²⁸ Aber er besass auch eine scharfe und engagierte Beobachtungs- und Urteilsgabe; seine Berichte sind immer lesenswert. Seine Ansichten zwingen uns allerdings, uns auch mit Fragen der Autorität in der Basler Mission auseinanderzusetzen. War es wirklich möglich, in dieser Organisation eine Tradition der Unorthodoxie aufzubauen, d.h. eine Praxis, die von den offiziellen Leitlinien abwich und die vom Zentrum nicht immer wieder abgelehnt und damit unterbrochen wurde?

Die erste Frage, ob es ein Interesse weiterer religiöser Gruppierungen an der Basler Mission gab, lässt sich mit einem klaren «Ja» beantworten. Es ist wahr, dass es in der Regionalhauptstadt Dharwad unter Basler Missions-Leitung eine grössere Kolonialgemeinde von Einwanderern aus Tamil Nadu gab, die in englischen Diensten standen. Weiter: Überall auf dem Land gab es ein Interesse an Elementarschulen unter Missionspatronat, in denen nichtchristliche Lehrer vor allem den Knaben Lesen und Schreiben in der Kannada-Sprache beibrachten. Sonst aber bestand die Hauptarbeit der Missionare nach wie vor im «Evangelisieren», im Reisen und in der Kontaktaufnahme. Die Rezeption dieser Bemühungen gleicht auffallend dem, was wir aus dem Jahr 1840 schon kennen. Sie traf vielleicht auf keine so gut organisierte Gemeinschaft,

²⁸ Josenhans spielt eine wichtige Rolle in J. Miller: *Missionary Zeal and Institutional Control. Organized Contradictions in the Basel Mission on the Gold Coast 1828-1917*, London/Grand Rapids 2003.

wie es die Kalagnana war, doch kamen die Missionare mit ihren Heiligen Schriften anscheinend in einer Umgebung gut an, in der die gemeinsame Lesung von Heiligen Schriften einen herausragenden Teil des täglichen Lebens vieler frommer Lingayaten bildete.

Priester und andere religiöse Führungsfiguren waren nach wie vor ein wichtiger Personenkreis unter denjenigen, die mit den Missionaren in Kontakt traten. Die Missionare berichten nicht systematisch über sie, aber nach meiner Schätzung tauchen in den Berichten aus den Jahren 1847-1849 etwa sieben bis neun Priester und religiöse Führerfiguren auf. ... Meistens brach der Kontakt nach einer gewissen Zeit wieder ab: Die Ansprüche, das sehr ausgeprägte Selbstwertgefühl und das Bild, das sich ein Hindu- oder Lingayat-Priester von sich selbst machte, war nicht leicht mit der Demut, welche die Mission grundsätzlich erwartete, in Einklang zu bringen. Die Berichte geben uns allerdings wenig Hinweise darauf, wie viele von ihnen Teil von organisierten Gruppen und wie viele Einzelpersonen waren. Bei Christian Sudschi, einem der ersten Priester, die sich taufen liessen, ist die religiöse Zugehörigkeit jedoch bekannt: Er kam aus einer Kalagnana-ähnlichen Bewegung – einer Gruppe, welche die Missionare «Guru-Nudi-Leute» nannten. Nach der Taufe nahm Christian Sudschi sofort seinen alten Beruf als religiöser Führer wieder auf, nun aber im Rahmen der Basler Mission.

Die Guru-Nudi-Leute bildeten, wie die Kalagnana, eine Lingayaten-Untergruppe oder Sekte mit einer spezifischen Identität und einer eigenen Organisation. Heilige Schriften bildeten auch bei ihnen einen Fokus ihres gemeinsamen Lebens – in ihrem Fall hatte ihr Gründer sogar eine eigene Schrift für seine Überlieferungen entwickelt. Der Ort der ursprünglichen Gründung der Sekte war den Missionaren bekannt – Kodehalla. Es wurde berichtet, dass das Grab des Stifters noch verehrt werde, und dass er ca. 300 Jahre zuvor gelebt habe. Wie die Kalagnanas vertraten die Guru-Nudi-Leute einen Monotheismus und waren gegen das Kastenwesen. Sie verfügten – nach den Missionarsberichten zu urteilen – jedoch nicht über eine Prophezeiung, die mit der Ankunft der Weissen in Verbindung gebracht werden konnte. Dafür glaubten sie an die leibliche Auferstehung, ein Punkt, der sie zur Kontaktaufnahme mit der Basler Mission veranlasste.²⁹

Die verschiedenen Begegnungen mit Priestern, die besondere Begegnung mit den Guru-Nudi-Leuten sowie Kontakte zu weiteren Gruppen, von den Missionaren «Vedantisten» genannt, welche über die Guru-Nudi-Leute zustande kamen, bestätigen zusammengenommen meine Vermutung, dass in der frühen Zeit der Missionspräsenz in Nordkarnataka ein starkes Interesse bestand, dem christlichen Glauben als Religion zu begegnen, und die Missio-

²⁹ G. Kies in: MNGPM 2/1850, 116-124.

nare gingen ganz offensichtlich auf der Ebene von Religion/Theologie auf Kontaktsuche ein:

«Bei ihnen [Guru-Nudi-Leuten, Vedantisten] will aber die einfache Predigt des Evangeliums nicht ausreichen, da der kräftige Irrthum ihres Systems hauptsächlich in falscher Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Materie und der Grundverhältnisse der menschlichen Natur beruht. Ihnen muss deshalb die Wahrheit zuerst hauptsächlich in der Form einer auf Erfahrung und heiliger Schrift gegründeten praktischen Seelenlehre beigebracht werden.»³⁰

Wie verhält es sich – nach Monaten und Jahren, in denen die Missionare in unzähligen Gesprächen ihre religiöse Botschaft kundzutun versucht und sich dabei den Fragen und Einwänden der indischen Umwelt ausgesetzt hatten – mit der zweiten Frage nach einer sich allmählich bei ihnen entwickelnden Bereitschaft zum Dialog? Man kann annehmen, dass so etwas wie ein gemeinsamer Diskurs von Missionaren und Einheimischen entstand, der nicht nur durch die von den Missionaren gepredigte Botschaft geprägt war. Diese werden die örtlichen Muster, die ihnen allmählich bekannt waren und die sich wiederholenden Fragen und Einwände des Publikums wahrscheinlich schon im Voraus zu entkräften versucht haben. Dieser Diskurs muss, je mehr sich ehemalige Priester wie Christian Sudschi als Akteure auf der christlichen Seite daran beteiligten, desto «indischer» geworden sein. Aber ich finde leider in den Quellen nur schwer Zugang dazu und bisher keine Methode, die es erlaubt, ihn im Detail auszulegen.

Bei einem Missionar lassen sich allerdings einigermaßen deutliche Anzeichen für eine Anpassung an die lokale Kultur der Diskussion und des Gesprächs ausmachen. Johann Konrad Hiller arbeitete von 1838 bis 1852 in Südindien, überwiegend in der Region, die uns in diesem Aufsatz beschäftigt. Er war es auch gewesen, der mit Christian Sudschi die entscheidenden Schritte in Richtung Taufe unternommen hatte. Hiller erklärte, dass er die von der Basler Mission vorgeschriebene Tätigkeit der Strassen- oder Bazarpredigt aufgegeben habe – denn aus seiner Sicht sei ihre Wirkung gering oder sogar kontraproduktiv. Dagegen pflegte er Gespräche mit den Menschen in ihren *Compounds* oder vor ihren Häusern – Gespräche, die einen fast intimen Charakter gewinnen konnten. Als ich folgende Darstellung des entscheidenden Gesprächs mit Christian Sudschi las, hatte ich ein Heureka-Erlebnis:

«Anfangs August [wohl 1847] kam ein Lingaitenpriester hierher. Gleich beim ersten Zusammentreffen machte er einen guten Eindruck ... er erzählte den Gang seines Forschens nach dem Heilsweg und nach einer lebendigen Debatte, in der er durch allerlei Kunststreichs und Querfragen den Missionar auf die Probe setzte um dessen eigentlichen Sinn und Gehalt auszufinden, erklärte er, er erkenne uns als solche, die den Heils-

³⁰ G. Kies in: MNGPM 3/1850, 119. Ich bin allerdings bis jetzt auf keine Erklärung von Kies gestossen, die mir helfen würde zu verstehen, worin seiner Meinung nach dieser «kräftige Irrthum» bestand.

weg bringen. Bruder Hiller lud den interessanten Mann ein, für einen Monat oder mehr bei ihm zu bleiben, in der Absicht, dass Beide von einander lernen [sic!]. Er willigte ein, blieb im Missionshaus und erwies sich bald als ein für die Wahrheit entschiedener und derselben einfältig gehorsamer Charakter.»³¹

Ein Heureka-Erlebnis war es, weil es für mich der erste deutliche Hinweis darauf war, dass einer der Nordkarnataka-Missionare fähig war, an der Diskursart gut – im Hindu Sinn – ausgebildeter indischer Gesprächspartner teilzunehmen.... (so meine Interpretation der Ausdrücke *lebendige* Debatte, *Kunststreich* und *Querfragen*). Inspektor Josenhans stellte bei seiner Visitationsreise anlässlich einer Begegnung mit Christian Sudschi fest, dass jener auch später westliche Verhaltensweisen nicht übernommen hatte. In Worten, die ein uns heute unangenehm berührendes koloniales Vorurteil verraten, weist Josenhans darauf hin, wie weit Sudschi im täglichen Leben in seiner eigenen Kultur verwurzelt blieb:

«Sein Aeusseres ist nicht gerade anziehend, wie er denn auch bereits ein älterer Mann ist; in seinem Benehmen ist er sehr zurückhaltend, so dass, *wer ihn nicht kennt, ihn für einen schlauen und hinterlistigen Hindu halten könnte*. Die Erfahrung hat aber bewiesen, dass er, obgleich allerdings in allen Schlichen der Weisen seines Volkes wohl bewandert, und eben deswegen sehr klug und vorsichtig im Umgang mit Menschen, nichtsdestoweniger ein reeller, praktischer Christ ist.»³²

Andere Beobachtungen von Josenhans bestätigen, dass es sinnvoll ist, die Missionsgeschichte in Nordkarnataka separat zu behandeln. Sie machen auch deutlich, dass dort das Philosophische bzw. Theologische eine bestimmende Rolle bei der Missionstätigkeit spielte.

«Zu den besonderen Naturanlagen des Volks rechnen wir die so bestimmt ausgesprochene Begabung für philosophische und theosophische Untersuchungen ... wie sich schon aus der Geschichte der Calagnana's und noch mehr aus der Geschichte der Nudi-Leute ergibt, die ohne Analogie in unsern übrigen Missionsdistricten und um so charakteristischer ist, da diese philosophischen Secten aus dem Volk selbst, nicht aus der Brahminen- oder Priesterkaste hervorgegangen sind.»³³

Josenhans machte Hiller das Kompliment, dass auf keiner anderen Basler Missionsstation in Südindien ein so breiter und umfassender Kontakt zur sozialen Umwelt entwickelt worden sei, wie das in Betgeri der Fall war. Aber sein Urteil über Hiller war trotzdem vernichtend. Hiller habe sich mit seiner unabhängigen Art, die Arbeit zu gestalten, übernommen. In der Tat verliess Hiller kurz danach die Basler Mission. Seine Spur und die seiner Frau und Kinder verlieren sich 1852, als er in London auf ein Schiff ging – ohne noch einmal

³¹ J.C. Hiller, G. Kies in: MNGPM 4/1848, 92.

³² Josenhans' Bericht, MNGPM 4/1854, 184f. (Hervorhebung P.J.).

³³ Josenhans' Bericht, MNGPM 2/1854,126.

einen Besuch zu Hause in Württemberg abgestattet zu haben – um nach Albany in New York State auszuwandern.³⁴

Als massgebliches Urteil über Hiller brachte Josenhans Folgendes zu Papier:

«Es fiel auf, dass Miss. Hiller der Aufforderung zu mehr directer, regelmässiger förmlicher Heidenpredigt, wie sie auf andern Stationen mit so viel Segen betrieben wurde, nicht nur keine Folge gab, sondern auch den Grundsatz aufstellte, dass nur die gelegentliche Unterredung mit den Einzelnen ... anwendbar und heilsam sey. Man musste glauben, man huldige [hier] einer gewissen Accomodations-Theorie; man meine erst allmählig nach mancherlei didaktischen Vorbereitungen mit der ganzen Wahrheit herausrücken zu dürfen, und verfare aus Furcht vor rückgängigen Bewegungen der Katechumenen oder aus Gefälligkeit gegen so viele, die man für Freunde hielt, nicht mit dem erforderlichen Ernst und mit der nothwendigen Entschiedenheit ...

Ich sah recht deutlich, wie gefährlich es für einen Missionar in Ostindien ist, wenn er ... einen Schritt breit von der Überzeugung weicht, dass die Bekehrung eines jedes Menschen ein Wunder der umschaffenden Gnade, eine That Gottes ist und das Wort den Menschenkindern nicht menschlich präpariert und zugestutzt, sondern in Lauterkeit und Kraft einfältig und gläubig gepredigt werden muss ...»³⁵

Der mit Josenhans' Segen eingesetzte Nachfolger von Hiller, Gottlob Würth, erklärte mehr als einmal in seinen Berichten, dass der rechte Missionar die Zügel in einem Gespräch nie aus den Händen gebe, und dass er vermeiden müsse, sich auf die «bei Indern so beliebten philosophischen Spekulationen» einzulassen.

Es überrascht nicht, dass in dieser Region trotz eines Christian Sudschi die Zahl der Vollmitglieder in den Missionsgemeinden in den 1850er und 1860er Jahren nur sehr langsam anstieg.

Wenn man – wie viele von uns – das Evangelium immer von neuem als eine Anregung zu innovativem Denken und Handeln wertschätzt, nimmt man mit Josenhans' gerade *closed-ended* Worten wieder wahr, wie ambivalent unser Verhältnis zur vormodernen Tradition einer Basler Mission ist. Und wir müssten auch wieder zur Kenntnis nehmen, wie schwer es uns fällt, aus der Erfahrung und dem Beispiel unserer unorthodoxen und dialogfähigen Vorväter Kraft und Anregungen für heute zu gewinnen.

³⁴ Im 19. Jahrhundert wanderten allerdings viele Basler Missionare, die aus Krankheits- oder anderen Gründen nicht mehr auf dem Missionsfeld bleiben konnten, nach Amerika aus und arbeiteten dort dann als Pastoren von deutschsprachigen protestantischen Gemeinden.

³⁵ Josenhans' Bericht, MNGPM 4/1854, 207-209. Die Basler Mission hat dieses indische Missionsfeld oft «Ostindien» genannt.

4. Über die Brandung um den Felsen der Mission

4.1. Die unbewegten Missionare

Bis jetzt stellt dieser Aufsatz im Grunde genommen eine Erzählung dar, die von der Begegnung von durch ihre Religion inspirierten Einzelnen und Gruppen mit den Missionaren in Nordkarnataka handelt. Doch mit Ausnahme von Johann Konrad Hiller habe ich keinen verlässlichen Anhaltspunkt gefunden, dass die Missionare auf dieses religiöses Interesse mit mehr als dem Wunsch reagiert hätten, *wahre Religion* – in ihrer eigenen hauptsächlich schwäbisch-pietistischen Spielart – aufzuzeigen und zu lehren.

Eine neue Studie über die Arbeit mehrerer protestantischer Missionsgesellschaften im kolonialen Punjab ermöglicht es, die ablehnende Haltung der Basler Missionare gegenüber religiösen Initiativen auf indischer Seite in einem breiteren Kontext zu verorten.³⁶ Nach Jeffrey Cox blieben bis ca. 1850 die Missionsgesellschaften strikt bei den in ihrer jeweiligen Herkunft begründeten Leitlinien und Bekehrungsvorstellungen. Auch beabsichtigten sie, vor allem Mitglieder der führenden Schichten in der indischen Gesellschaft zu bekehren. Das Ergebnis dieser Haltung war, dass sehr wenige Inder und Indefinnen in der kirchlichen Statistik registriert wurden. Das lag nicht zuletzt daran, dass ein grosser Teil der Menschen, die sich dem Christentum zuwandten und getauft worden waren, nach einigen, für sie unbefriedigenden Jahren in einer kulturell stark von Europa dominierten Gemeinschaft die organisierten Kirchen wieder verliessen. Das zweite Ergebnis ist bis heute spürbar: Es liegt viel «zerschlagenes Porzellan» in Indien herum, weil in dieser Phase – und bei vielen Missionaren auch noch danach³⁷ – *defamatory language* – beleidigende, abwertende Sprache – zur häufig verwendeten Waffe gegen den Hinduismus gehörte.

Nach Cox setzte eine neue Vorgehensweise gerade in der Zeit um 1850 ein: die Investitionen in Bildungsinstitutionen – High Schools, Colleges.³⁸ Sie gin-

³⁶ Cox: *Imperial Fault Lines* (Anm. 14). Trotz des Titels ist das Buch allgemeinverständlich und nicht theorielastig. Es befasst sich nicht mit Indien im allgemeinen, sondern mit dem kolonialen Punjab, grob dem Gebiet zwischen Delhi und Peshawar (und ist daher auch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Kirche in ländlichen Gebieten des Indus-Tals). Es enthält anregende Darstellungen der Geschichte der Frauen in der Mission: Cox schätzt, dass in den von ihm erforschten Missionsgesellschaften im Punjab Missionarinnen schon um 1880 in der Mehrzahl waren. Ich hätte in der Tat zu gern selbst seine sehr einsichtigen Kapitel über die Christlichkeit von bekehrten *Dalit*-Dorfbewohnern und über die Bedeutung von Musik in ihren Basisgemeinden geschrieben.

³⁷ In Indien erinnern sich Menschen noch an die Angriffe der Missionare – ich habe Tempel gesehen, in denen die heiligen Statuen stolz auf Englisch als *idols* bezeichnet werden ...

gen z.T. von der Vorstellung aus, dass die Auseinandersetzung mit der modernen Welt die Bekehrungsbereitschaft fördern würde. Aber wichtige Impulse waren auch Frustrationen unter den Missionaren der ersten Phase, und der sich daraus ergebende Wunsch, so zu arbeiten, dass längerfristige, verbindliche persönliche Beziehungen zwischen ihnen und der nachfolgenden Generation von Indern zustande kommen könnten.³⁹

Die Basler Mission passt in dieses Bild. Wir haben gesehen, wie stark in den hier untersuchten Jahrzehnten – einschliesslich der Josenhans-Inspektionsreise – ihre Bekehrungsstrategie von Europa aus definiert wurde. Die den Missionaren mitgegebene Bekehrungsvorstellung verlangte, dass sie Menschen, die ein offenes Ohr für ihre Botschaft zu haben schienen, zu sich auf die Missionsstation brachten. Dort sollten die Missionare dann versuchen, durch anhaltende Gespräche ein christliches Weltbild zum herrschenden Interpretationsmuster für ihre tagtäglichen Erfahrungen zu machen. Statistisch gesehen waren die Ergebnisse auch hier nicht beeindruckend.

So gab es bei der Basler Mission ab 1850 eine Akzentverschiebung hin zur Gründung von Institutionen. Diese hatten aber ein eigenes Profil – seit der Visitation von Josenhans war es klar, dass die Mission kaum erfolgreich sein konnte ohne Strategien zur Versorgung von Christen, die durch ihren Übertritt ihre Kaste und daher ihren Broterwerb verloren. Also hat die Mission neben Schulen durch ihre Handelsgesellschaft institutionalisierte Arbeitsbeschaffungsmassnahmen entwickelt, v.a. über die Jahrzehnte bis 1914 durch den Aufbau einer bedeutenden Produktion von Ziegeln und Textilien, um darin Christen und solchen, die es werden wollten, eine Arbeit anbieten zu können.

Man muss allerdings anmerken, dass sowohl die britischen Ausbildungsinstitutionen als auch die Deutsch-Schweizerischen Handwerkerbetriebe und Fabriken vom Missionsstandpunkt aus unter einer gewissen Disfunktionalität litten. Eine Produktionsanlage unter westlicher Leitung war nicht unbedingt förderlich, um Menschen dauerhaft für die Ideale der christlichen Ge-

³⁸ Selbstverständlich wurden bereits vor 1850 Bildungsinstitutionen von Missionsgesellschaften gegründet, aber ihre grosse Zahl und ihre herausragende Bedeutung in der Strategie der protestantischen Missionsgesellschaften ist nach Cox in Indien erst für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts charakteristisch.

³⁹ Cox weist auf eine weitere wichtige Phase der Kirchengeschichte in seiner Region hin mit den zahlreichen Bekehrungen von *Outcastes*, *Harijans*, *Dalits*, die ab den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s in gewissen ländlichen Gebieten stattfanden. Er macht keinen Hehl daraus, dass diese Christen sich den Missionaren regelrecht aufdrängen mussten, beabsichtigten doch damals viele Missionare nach wie vor, die Kirche für die erhoffte Welle der Elitebekehrungen bereit zu halten. Sie wussten dabei sehr wohl, dass Dalitgemeinden auf Mitglieder höherer Kasten abschreckend wirkten. Wie weit Dalitbekehrungen ein Thema auch in der Geschichte der Basler Mission in Indien sind, ist mir noch nicht klar.

meinschaft zu gewinnen. Und das europäische intellektuelle Klima des 19. Jahrhunderts, das in höheren Schulen vermittelt wurde, versah die Inder mit reichlicher Munition, um die Logik der Missionare sowie den Inhalt ihrer Heiligen Schriften anzugreifen – man denke nur an David Friedrich Strauss, dessen *Leben Jesu* sehr bald in der englischen Übersetzung von George Eliot in Indien gelesen wurde.⁴⁰

Pointierter: Im allgemeinen bot keine von diesen Bekehrungsstrategien einen Anschluss an einen der bestehenden indischen Religionsdiskurse an; daher mein Interesse an der «Brandung um den Missionsfelsen» in der Geschichte, die ich oben dargestellt habe. Denn die Quellen ermöglichen es, über Antworten zu folgenden Fragen nachzudenken: Woher kam die religiöse Energie hinter dem lingayatischen Interesse an den Missionaren, das ich skizziert habe? Hat die Basler Mission in Nordkarnataka (und möglicherweise andere Missionsgesellschaften in anderen Teilen Indiens, die ähnliche Einladungen zum Dialog abgewiesen haben) durch ihre Ablehnung eine wichtige Gelegenheit verpasst, der indischen Kirchengeschichte und der Inkulturation des Protestantismus in Indien eine andere Ausrichtung zu geben? Und nicht zuletzt: Was hat die ablehnende Reaktion bei der indischen Seite dieser Begegnung bewirkt?

4.2. Innovation in der indischen Religionsgeschichte und in den Lingayat-Sekten Nordkarnatakas

Die Kalagnanas und die Guru-Nudi-Leute stellen uns vor das Problem, sie überhaupt im Kontext der indischen Religionsgeschichte zu situieren: Sind sie unbedeutende Fussnoten zu einer regionalen Religionsgeschichte? Oder müssten wir viel grössere Zusammenhänge ins Auge fassen, um ihren Anteil daran einschätzen zu können? Es lohnt sich, letzteres zu überdenken.

Es steht zu vermuten, dass viele Menschen im Westen sich das Indien aller Jahrhunderte vor 1800 als statische Grösse vorstellen. Mir jedenfalls ging es so. Aber ich habe in den letzten Jahren allmählich gelernt, wie dynamisch es in der indischen Geschichte zu und her gehen kann. Neue Kastengruppen können sich formieren. Alte Kastengruppen können viel Energie darauf verwenden, sich neu zu positionieren. Religiöse Bewegungen wie die Lingayats können entstehen und das Leben der Beteiligten von Grund auf verändern. Vor allem im Falle von Indien können wir eine Geschichte von zweieinhalb Millenia verfolgen, in der es im religiösen Bereich immer wieder gebrodelt

⁴⁰ A. Powell: *Muslims and Missionaries in pre-munity India*, Richmond 1993, befasst sich v.a. mit einer formellen öffentlichen Debatte zwischen christlichen und muslimischen Theologen im Agra der frühen 1850er Jahre. Es stellte sich heraus, dass die muslimische Seite David Friedrich Strauss gelesen hatte und in ihre Argumentation mit einbezog.

und gekocht hat, in der religiöse Innovationen aufkamen, die dann mit bestehenden Orthodoxien zusammenstießen.

Wenn man nun fragt, durch welche Modalitäten und Faktoren die Entwicklungen und Veränderungen im religiösen Bereich zustande kamen, stoßen wir bald auf charismatische Figuren, die die Entstehung von neuen Frömmigkeits- und Lebensformen bewirkten. Für den Deutsch-Englischen Indologen Friedhelm Hardy steht Basava sogar an erster Stelle einer Liste mit Beispielen für⁴¹

«... the charismatic figure of a *guru*, who succeed[s] in gathering around himself a sufficient number of, and sufficiently variegated, followers to allow for an alternative society to emerge ...»

Und er schreibt von

«... fully-fledged alternative societies in miniature ... [where] conventional values were consciously discarded. In particular this referred to the daily performance of all kinds of rituals without theistic content, and to the restrictive behaviour of the so-called «caste-system» in relation to salvation.»

Pitemberappa, Koppa Gowda und die anderen religiösen Führerfiguren, auf die dieser Aufsatz Bezug nimmt, treten uns so gesehen als Symbole einer hinduistischen Rezeption der Mission entgegen, und wir müssen sie als hinduistische Wahrheitssuchende – *Seekers after Truth* – beschreiben. Ausgehend von eigenen Fragestellungen und Erwartungen, sowohl im Bereich der Frömmigkeit wie des sozialen Fortschritts, hatten sie die christliche Botschaft, ihre Botschafter und die Heilige Schrift in der Erkenntnis aufnehmen wollen, dass sie die Basis für die Gründung von alternativen Gemeinschaften darstellen könnten. Sie hätten mit Fragestellungen und Erwartungen sowohl im Bereich der Frömmigkeit wie des sozialen Fortschritts das Evangelium und seine Heilige Schrift aufnehmen wollen, als sie erkannten, dass diese Religion die Basis für die Gründung von alternativen Gesellschafts- und Glaubensformen sein könnte.

Im Kontext des 19. Jahrhunderts bestand wenig Hoffnung, dass solche Initiativen von den Missionaren aufgenommen würden. Ohne Zweifel gab es, jenseits der stereotypen Probleme der Autorität in der Kolonialzeit – Weisse gegen Nichtweisse –, für den Protestantismus ernsthafte Probleme mit dem Selbstverständnis indischer religiöser Führergestalten. Denn diese beanspruchten für sich ein besonderes Verhältnis zur Gottheit, ja, sie sahen sich sogar unter Umständen selbst als den *Avatar* einer Gottheit an⁴² – Vorstellung

⁴¹ F. Hardy: *The Religious Culture of India. Power, Love, and Wisdom*, Cambridge 1994, 335.

⁴² M. Bergunder: *From Pentecostalist Healing Evangelist to Kalki Avatar. Shree Lahari Krishna 1921-1989*, in: R.E. Frykenberg: *Christians and Missionaries in India – Cross-Cultural Communication since 1500*, Grand Rapids 2003, 352-373.

gen, die für die Missionare völlig unannehmbar waren. Ein Eingehen auf die Interessen einer Gruppe wie die Kalagnanas hätte von den Missionaren verlangt, ihre Begabungen und Kenntnisse im allgemeinen Wettbewerb der Charismen in einer Situation geltend zu machen, die sie nur ansatzweise verstanden. In jenem Kontext hätten sie, um ihre Autorität zu behaupten, plausible Erklärungsmodelle und Handlungsmuster vorzuschlagen gehabt; und dies wäre eine schwierige Aufgabe für Menschen aus einer völlig anderen Kultur – einer Kultur, die darüber hinaus durch den Pietismus besonders geprägt war und die keine einschlägige Ausbildung für solche Situationen kannte.⁴³

4.3 Die Wirkung der zurückgeworfenen Wellen

Es lohnt sich sodann, die Kräfte, aus denen sich das religiöse Interesse an der Basler Mission speiste, nicht als Randerscheinung in der indischen Kultur- und Religionsgeschichte zu betrachten – besonders in einer Region, in der die Erinnerung an Bassava wach war. Aber was geschah mit diesen Kräften, wenn sozusagen die Wellen ihrer Brandung an den Felsen einer kompromisslosen Mission abprallten? In der realen Welt der Geomorphologie werden die Wellen immer wieder zurückgeworfen und ihre Kraft rückwärts transferiert, um anderswo Veränderungen in der Küstenlandschaft zu bewirken. In der Welt der indischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts stellte das Wechselspiel von Initiative und Ablehnung keineswegs nur eine kurze Episode dar. Dementsprechend ebte das Interesse auf der indischen Seite nicht schnell ab, sondern es erzeugte sozusagen einen beständigen Wellenschlag, ein ständiges Hin und Her. Die Gespräche der Basler Reisemissionare mit den Menschen in ihrer Umgebung, die mit der Zeit in die Form der viel breiteren Auseinandersetzungen indischer Christen mit ihren Nachbarn übergingen, dauern bis heute an. Haben diese Begegnungen mit ihren endlosen Gesprächen über Gott und die Welt eine Wirkung auf die allgemeineren Diskurse über Religion und das Menschenbild einer breiten Öffentlichkeit in Nordkarnataka?

In diesem Zusammenhang möchte ich eine allgemeine Feststellung einschleichen. In jeder Sprache gibt es eine Geschichte der Rezeption und des Umgangs mit von aussen kommenden intellektuellen Impulsen. Wie jedoch diese Geschichte im Einzelnen, in einer bestimmten Sprache – etwa der Kannada-Sprache Nordkarnatakas angesichts der Impulse der Missionare – konkret aussieht, ist für europäische Leser und Leserinnen nur schwer auszumachen. Wir brauchen sachliche – nicht polemische – Untersuchungen durch Fachleute, die die betreffende Sprache beherrschen, ihre Geschichte kennen und diese

⁴³ Christian Sudschi muss ähnliche Probleme gehabt haben, sich in die sozialen und mentalen Strukturen einer Basler Mission einzufügen, ohne das Wesen seines persönlichen *Seeking after Truth* oder seinen wirksamen Umgang mit seinen Landsleuten zu verlieren.

Ergebnisse für uns verständlich und anregend mitteilen können. Solche Vermittler sind selten anzutreffen. Aber wenn man einmal eine Studie von jemandem gelesen hat, der eine einschlägige Sprache beherrscht und sowohl die christliche als auch die nichtchristliche Literatur zur Rezeption der Mission gelesen hat, wird man sich nie mehr mit Literatur zufrieden geben, die nur die christliche Seite beleuchtet.

Die Studie von Richard Fox Young über *Resistant Hinduism* erscheint mir beispielhaft für diese seltene Fähigkeit und relevant für die hier vorgenommene Analyse.⁴⁴ Er untersucht die Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft, die in der ersten Hälfte des 19. Jhs. in Sanskrit in Nordindien einsetzte. Was er berichtet, ist allerdings grossenteils eine Apologie des Hinduismus, die einer Ablehnung des Christlichen gleichkommt. Hindugelehrte machten sich lustig über das, worin aus ihrer Sicht die Unlogik des christlichen Glaubens bestand. Sie behaupteten fest, dass der eine Gott für unterschiedliche Völker an verschiedenen Orten verschiedene Wege zu ihm hin vorgeschrieben habe, und ihre Apologie entwickelte sich zu einer breiten Verteidigungsstrategie gegen die Mission – z.B. mit Hinweisen, wie Menschen, die Christen geworden waren und mit der Kaste gebrochen hatten, wieder an ihrem alten sozialen Ort rituell eingegliedert werden konnten.⁴⁵

In den Berichten aus den 1840er und 1850er Jahren in Nordkarnataka kann man Zeichen dieser Ablehnung finden, vor allem wenn Brahminen im Spiel waren. Sonst ist das Hauptbild ein anderes: Unter Lingayaten scheint es eher um die Einverleibung christlicher Elemente in bestehende Muster von Glauben, Riten und frommem Leben gegangen zu sein. Welche Elemente es waren, die sie übernehmen wollten, ist leider aus den Quellen nicht ohne weiteres abzulesen. Es wird aber deutlich, dass die Interessierten keinen Grund

⁴⁴ R.F. Young: *Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in early nineteenth century India*, Wien 1981.

⁴⁵ Diese Tradition der oftmals aggressiven Ablehnung bleibt wohl in allen indischen Sprachen heute bestehen. Der schärfste Widersacher des Christentums weltweit ist heute wahrscheinlich Arun Shourie, ehemaliger Weltbankjournalist und Kabinettsmitglied für Disinvestitionsfragen in der Hindunationalistischen Regierung in Delhi, die 2004 abgewählt wurde. Er hat gut recherchierte, sehr kritische – wenn auch *wrong-headed*, verschrobene – Bücher über den christlichen Glauben und die Missionsgeschichte Indiens veröffentlicht. *Religionsfreiheit bedeutet für ihn Freiheit vom Druck, sich bekehren lassen zu müssen. Er steht hinter der Idee, dass es richtig ist, dass alle Bekehrungen in Indien bei einem Magistrat zu melden sind und auf ihre Korrektheit geprüft werden müssen.* (A. Shourie: *Harvesting our Souls. Missionaries: their design, their claims*, New Delh 2000; ders.: *Missionaries in India. Continuities, changes, dilemmas*, New Delhi 1994/2004). Seine Ansichten teilen auch heute viele, sodass es in Indien nach wie vor sehr heikel ist, in einer religiös gemischten Gesellschaft über Bekehrung zu reden. Ich habe mir selbst die Bemerkung anhören müssen: «Ich bin froh zu hören, dass du dich vom Bekehren bekehrt hast».

sahen, einen Bruch mit ihrem Glauben und ihrer Kultur zu vollziehen. Sie beabsichtigten keine radikale Abkehr von ihren Heiligen Schriften, sie wollten mit ihrer angestammten Kultur verflochten weiterleben. Warum auch hätten sie solche Brüche vornehmen sollen? Schliesslich waren sie aufgrund ihrer eigenen religiösen Vorstellungen und Praxis auf die Missionare zugegangen.

Für Nordkarnataka sind mir bis jetzt keine Untersuchungen zu den breiteren geistesgeschichtlichen Veränderungen bekannt, die aus der Auseinandersetzung mit den Missionaren entstanden – ob z.B. das pietistische Menschenbild, leidenschaftlich von den Missionaren gepredigt, das allgemeine Volksempfinden für Menschen und ihre Schicksale verändert hat. Es lässt sich aber bald ein häufig beschrittener Weg beobachten, wie Menschen mit Elementen dessen, was die Missionare gebracht hatten, innerhalb der betreffenden Hinduistischen bzw. Lingayatischen Gemeinschaft lebten, – die von Missionsseite sogenannten «*Hidden Christians*», die heimlichen Christen. Das waren sie wohl je nachdem, ob sie sich von äusseren Verfolgungen bedroht oder sich angesichts missionarischen Eifers unbehaglich fühlten. Geschichten von «*Hidden Christians*» findet man auch in den Quellen aus anderen Gegenden Indiens – Cox erwähnt ein geflügeltes Wort unter Missionaren in Nordwestindien, dass am Jüngsten Tag, aus ihren Gesprächen mit einzelnen zu schliessen, viele gute Christen aus muslimischen Gräbern auferstehen würden. Zurück zu unserer Region und der Basler Mission: Man begegnet der *trope* von den «*Hidden Christians*» bis zum heutigen Tag. Eine alte Bibelfrau in Dharwad wollte mir im Oktober 2006 unbedingt erzählen, wie ein geheilter Leproskranker, den sie im Spital begleitet und betreut hatte, nachher bei seiner Rückkehr nach Hause, weit weg von Spital und Kirche, und obgleich er formell kein Christ war, an den meisten Abenden zusammen mit den Nachbarn im Schein einer Kerze christliche Lieder sang.

Klaus Klostermaier legt uns allerdings implizit aber deutlich nahe, die Breiten- und Tiefenwirkung christlicher Ideen, Ikonographie und Texte in der Hindu-Welt nicht zu unterschätzen und daher unseren Blick nicht auf die «*Hidden christians*» zu beschränken.⁴⁶ Während seines Aufenthalts an der Hindu-Universität in Vrindaban lebte er mit Hindu-Intellektuellen, für die das Christliche durchaus Gesprächsthema und Gegenstand der Reflexion war. Mir scheint es vertretbar, Klostermaiers Beobachtung in Vrindaban auf die Lingayatenwelt in Nordkarnataka zu übertragen. Dafür spricht das Engagement, mit dem Menschen und Gruppierungen auf der Lingayat-Seite die Auseinandersetzung mit dem Christentum während der 1840er und 1850er

⁴⁶ K. Klostermaier: *Hindu and Christian in Vrindaban*, London 1969 (deutsche Übersetzung: *Christ und Hindu in Vrindaban*, Köln/Olten 1968). Klostermaier war einige Jahre lang der einzige Christ an einer Hindu-Universität in einem wichtigen Wallfahrtsort, der unter Hindus berühmt ist als der Ort, an dem Krishna mit den Hirtinnen spielte. Seine Erfahrungen mit dem Hinduismus sind m.E. äusserst lesenswert.

Jahre suchten, wie auch die Tatsache, dass sie Strukturen besaßen, innerhalb derer es möglich war, ein andauerndes Gespräch über das Christliche bis in die Tage von Chinnapa Uttangi in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiter zu pflegen. Aber dann wurde es schwierig. In Vrindaban bestanden solche Auseinandersetzungen darin, Auslegungen christlicher Texte und Ideen um traditionelle hinduistische Gedankengänge weiterzuentwickeln. Welche kurz- und langfristigen Auswirkungen der Kontakt mit christlichen Schriften und dem pietistischen Gedankengut auf den breiten Diskurs über Religion in Nordkarnataka hatte, wissen wir nicht.

5. Vergangenheit und Gegenwart

Die Missionare, deren Berichte ich hier rezipiert habe, brachten ein schwerwiegendes intellektuelles Defizit für ihre Arbeit in Indien mit. Sie besaßen meines Erachtens nicht die Voraussetzungen, die es ihnen ermöglicht hätten, anderen Religionen grundsätzlich mit Respekt und Anerkennung zu begegnen. Vielleicht hatten sie auch ein emotionales Defizit. Mit ihrer Bereitschaft, immer wieder *defamatory language* für die Religion von Andersgläubigen zu verwenden, verletzten sie elementare Regeln des aufgeklärten und höflichen Umgangs mit fremden Menschen. Jemand wie Hiller allerdings scheint aus Instinkt, Güte und Anstand den Weg zu Respekt und Anerkennung gegenüber der Religion von einzelnen und ganzen Familien gefunden zu haben – aber er ist bestenfalls als Pionier einer verdeckten Dialogbereitschaft unter einer Minderheit der Basler Mission zu verstehen, die bis heute unser Bild der alten und neuen Mission gerade *nicht* prägt.

Wir haben einen Fall der *broken dreams and shattered hopes* behandelt, wie sie Kiran Sebastian vom Union Theological College Bangalore für die indische Mission in diesem Gebiet typisch findet.⁴⁷ Aber im Anschluss an diese Aussage darf man erstens auf Grund dieses Aufsatzes feststellen, dass zerbrochene Träume auch auf der nicht-christlichen Seite zu finden sind. Zweitens zeigt die hier vorgestellte Geschichte, dass es nicht abwegig ist, zu überlegen, ob sich hier nicht der moderne Traum von der schnellen Entwicklung einer tiefen indischen Christlichkeit aus einheimischen Wurzeln schon damals zerschlug.

Sebastians Worte fielen während der Feierlichkeiten zum goldenen Jubiläum des schon eingangs erwähnten *Christian Institute for the Study of Religion and Society* (CISRS) vom 11.-15. Februar 2007 in Bangalore. Dabei berichtete

⁴⁷ J. Sebastian: «Exploring and Interrogating the Contours of Indian Christian Theology Today with the Guide-who-stands-aside», Referat am Jubiläums-Seminar des *Christian Institute for the Study of Religion and Society*, Bangalore, Februar 2007, unter dem Obertitel: «Exploring the Contours of Indian Christian Theology».

auch John Fernandez von der Universität Mangalore über die *Dharma Samanvaya* in jener Stadt.⁴⁸ Diese Arbeitsgruppe aus Christen, Hindus und Muslimen versucht, die Voraussetzungen für den inter-religiösen Frieden in einer Stadt zu sichern, in der in den letzten Jahren die *communal violence* zugenommen hat. Mit der zentralen Botschaft seines Referats wies er auf die Dringlichkeit hin, aus einem «[Religions-] Dialog der Spezialisten» einen «Dialog des Volks» (*dialogue of the people*) zu machen. Seine Bemerkung klingt für einen Beobachter aus der Schweiz nicht fremd. Auch bei uns sind Ansätze zum Religionsdialog auf der christlichen Seite hauptsächlich auf einer akademischen Ebene von Berufstheologen und -theologinnen getragen. Aber angesichts der Zahl der Anhänger anderer Religionen in schweizerischen und deutschen Grosstädten wäre es auch bei uns wichtig, wenn der Entwicklung von *cordial* – engen und freundschaftlichen – Verhältnissen zwischen den verschiedenen religiösen Gruppierungen ein praktisches Programm auf Gemeinde-Ebene folgen könnte.

Der Verlust der Erinnerung an die Begegnungen mit den Kalagnanas und anderen Lingayatgruppierungen aus dem Bewusstsein der Basler Mission und die Verbannung von Johann Konrad Hiller aus der Mission sowie aus ihrem kollektiven Gedächtnis gibt wenig Anlass zu Optimismus für die Entwicklung eines vom spontanen Einsatz der Laien in örtlichen Gemeinden über Religionsgrenzen hinweg getragenen Programms für einen Dialog. Zu schwierig sind die Fragen, die sich damit stellen. Wie sieht die Anerkennung aus, die protestantische Christen einem anderen Glauben gewähren sollen und können, ohne dass sie ihr eigenes Profil dabei verlieren bzw. ihren Glauben veraten? Inwiefern dürfen die Meinungen, die Andersgläubige auf Grund ihrer eigenen Religion von jener der Christen haben, Protestanten interessieren oder gar beeinflussen? Wie kann man mit Frömmigkeitsaspekten eines Lebensstils umgehen, die fremd und vielleicht auch abstossend erscheinen? Werden wir bereit sein, uns selbst gleich wie die anderen als «*Seekers after Truth*» zu bezeichnen? Doch wenn wir auf solche Fragen nicht allgemeinverständliche Antworten finden und einen für das «Kirchenvolk» gangbaren Weg entwerfen, bleibt die Gefahr bestehen, dass einander potentiell feindliche religiöse Gruppierungen in unseren Gemeinden nebeneinander herleben werden, ohne viel Kontakt miteinander zu haben. Ein engagierter Laienchrist darf dementsprechend am Schluss dieses Aufsatzes den Appell an die Lehrer und Lehrerinnen unserer Kirchen richten, der theologischen Unterstützung für den praktischen Dialog an der Basis hohe Priorität einzuräumen.

⁴⁸ Am 24. Juni 2007 wurde John Fernandes in Luzern für diese Arbeit mit dem diesjährigen Preis der Herbert-Haag-Stiftung für Demokratie in der Kirche ausgezeichnet.

Abstract

Adherents of Lingayatism, an ancient Hindu reform movement, sought to come into close contact with the Basel Mission as it began work in Northern Karnataka. Their motivation was rooted in their theology, in the role that sacred scriptures and prophecy played in their own lives, and in their hope that the missionaries would carry through social and religious change along the lines they hoped and expected. The missionaries found it difficult to develop the mental and social flexibility to meet these initiatives positively, and the one who went furthest in this was harshly called to heel when the head of the Basel Mission visited India in 1851-2. This essay presents this history as an example of the strengths of the Mission 21 archive, and links it with specific recent contributions to the history of religion and missions in India. It ends, however, with a call for intellectual encouragement for contemporary Christians-in-the-street in Europe who, in seeking to develop a new cordiality with neighbours of other faith communities, face many of the unresolved theological problems which dogged the missionaries 150 years ago.

Paul Jenkins, Basel