

Worte der Macht

Der Kolonialismus in Texten protestantischer Missionare des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts

von Yan Suarsana

Mehr als ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seit die Epoche der europäischen Kolonialherrschaft über weite Gebiete der außereuropäischen Welt ihr Ende gefunden hat. Dass die Auswirkungen dieser gewaltsamen Unterwerfung noch heute nicht nur in den ehemaligen Kolonien, sondern auch in den einstigen ‚Mutterländern‘ zu spüren sind und das Verhältnis der verschiedenen Partner zuweilen nicht unerheblich prägen, ist eine Erkenntnis, die vor allem durch die sogenannten *Postcolonial Studies* herausgestellt wurde. Maßgeblich befördert durch die Debatte um Edward Saids Buch *Orientalismus*, sind postkolonialistische Ansätze, die in der Regel stark durch die Theorien des Poststrukturalismus geprägt sind, inzwischen in zahlreiche Disziplinen der Sozial-, Kultur- und Geschichtswissenschaften vorge-dungen. Neben den ursprünglich in erster Linie mit literaturwissenschaftlichem Impetus behandelten Fragen nach ‚Repräsentation‘ und der Konstruktion kollektiver Identitäten hat sich die Forschung in jüngerer Zeit stärker mit soziologischem Interesse den Bruch- und Nahtstellen einer postkolonialen, globalisierten Gesellschaft zugewandt, indem Aspekte wie kulturelle Hybridität und Subalternität (Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak), religiöse Konversion (Gauri Viswanathan) oder kulturelle Kommunikation (Stuart Hall) in den Blick gerückt wurden.¹

Die Verknüpfung von postkolonialistischer/poststrukturalistischer Theorie und Religions- bzw. Kirchengeschichtsschreibung im deutschsprachigen Raum ist in Publikationen der jüngsten Zeit etwa durch die weitgehende Abkehr von einem historiographischen Verständnis vollzogen worden, das „bis heute mehrheitlich davon überzeugt [ist], dass empirische, objektivierbare ‚Fakten‘ [...] das Gerüst jener Wirklichkeit ausmachen, die Historiker/innen rekonstruieren“, getragen von der „Vorstellung, es gäbe Bereiche gesellschaftlicher Wirklichkeit, die relativ sprachun-

¹ Vgl. etwa Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000; Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008; Gauri Viswanathan, *Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief*, New Delhi 1998; Stuart Hall, *Ideologie, Identität, Repräsentation*, Hamburg 2004; Maria do Mar/Castro Varela/Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005.

abhängig funktionieren“.² Dieser theoretische Umschwung folgt nicht zuletzt den Thesen Hayden Whites, wonach Geschichtsschreibung stets zu einem gewissen Grad den Charakter von „Erzählungen [aufweise]: sprachliche Fiktionen [...], deren Inhalt ebenso *erfunden* wie *vorgefunden* ist und deren Formen mit ihren Gegenständen in der Literatur mehr gemeinsam haben als mit denen in den Wissenschaften“.³ Eine „gegebene Menge von zufällig überlieferten“⁴ Ereignissen werde

zu einer Geschichte gemacht durch das Weglassen oder die Unterordnung bestimmter Ereignisse und die Hervorhebung anderer, durch Beschreibung, motivische Wiederholung, Wechsel in Ton und Perspektive, durch alternative Beschreibungsverfahren und ähnliche – kurz mit Hilfe aller Verfahren, die wir normalerweise beim Aufbau einer Plotstruktur eines Romans oder eines Dramas erwarten.⁵

Die Folge eines solchen Ansatzes, der in erster Linie nicht an historischen ‚Sachverhalten‘ oder Strukturen interessiert ist, besteht freilich darin, dass auch traditionell als Quellen bezeichnete Texte weniger als Zeugnisse aufgefasst werden, die eine historische Tatsache repräsentieren, sondern vielmehr als literarische Texte, die historische Realität als solche erst erzeugen. Während literaturwissenschaftliche Methoden auch und gerade in der traditionellen Geschichtsschreibung keineswegs eine marginale Rolle spielen, so rücken sie im Falle der postkolonialistischen Geschichtsschreibung (ganz im Sinne des linguistic turn) ins Zentrum der Vorgehensweise: Durch welche narrativen Plots wird der ‚repräsentierten‘ Realität erzählerische Form verliehen? Durch welche sprachlichen Mittel und literarischen Strategien wird den Konzeptionen von historischer Welt und Wirklichkeit, die die einzelnen Texte transportieren, Plausibilität zugesprochen? Und nicht zuletzt: Wie sind die jeweiligen Texte mit ihren Mit-Texten verknüpft, auf welche Weise reproduzieren, transformieren oder konterkarieren sie die darin präsentierten Konzeptionen und Allgemeinplätze oder setzen sie voraus?

Die Neugründungen protestantischer Missionsunternehmungen vor allem durch die verschiedenen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts, die sogenannten *faith missions*, deren Prinzipien von struktureller Einfachheit und kompromisloser Evangelisation z. T. auch in bereits etablierten Missionsgesellschaften Nachahmung fanden, sind zuweilen (und gewiss nicht zu Unrecht) als Bestreben charakterisiert worden, im Rückgriff auf die Ideen der europäischen Aufklärung den institutionalisierten, oftmals tief in die Interessen der jeweiligen Kolonialmächte verstrickten Missionsgesellschaften ein Modell gegenüberzustellen, das sich durch ideologische und institutionelle Unabhängigkeit der Missionierenden auszeichnen und damit eine

² Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M. 2003, 23. Vgl. etwa Jörg Haustein, *Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, Wiesbaden 2011; Ulrike Schröder, *Religion, Kaste und Ritual. Christliche Mission und tamilischer Hinduismus in Südindien im 19. Jahrhundert*, Halle 2009; Friedemann Stengel, *Omnia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer?*, in: ARG 102 (2011), 133–174.

³ Hayden White, *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hgg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994, 123–157, hier 124f.

⁴ Vgl. White, *Der historische Text* (wie Anm. 3), 128.

⁵ Vgl. White, *Der historische Text* (wie Anm. 3), *ibid.*

Trennung missionarischer und kolonialistischer Bestrebungen ermöglichen sollte.⁶ Doch war es überhaupt möglich, dass Europäer, die im Zuge der Kolonialisierung fremder Territorien als Missionare den kolonisierenden Armeen und Behörden nachgefolgt waren, ihre in diesem Kontext geschärften gedanklichen Konstrukte und Theorien über den kolonisierten ‚Anderen‘ quasi über Nacht allein dadurch neu erfinden konnten, dass sie sich von den bis dato existierenden institutionellen Strukturen lösten? Genügte der Rückgriff auf aufklärerisches Gedankengut,⁷ etwa die Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott, um sich von den hierarchisierenden Konzepten des kolonialen Diskurses zu lösen?

Dass und weshalb diese Frage verneint werden muss, will ich (in Anlehnung an die postkolonialistische Religionsgeschichtsschreibung) im Folgenden aufzeigen. Dabei soll zunächst ein Überblick zu typischen europäischen Konzeptionen über das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ im kolonialen Diskurs (vor allem am Beispiel Britisch-Indiens) erarbeitet werden, um die Mechanismen und Plausibilitätsketten herauszustellen, die den durchschnittlichen Angehörigen einer europäischen Kolonialmacht dazu gebracht haben, bestimmte Kategorisierungen wie Zivilisation, Rasse oder Religion mit ihren Zuschreibungen und Hierarchisierungen für objektive ‚Tatsachen‘ zu halten.⁸ In einem zweiten Schritt soll sodann, anhand verschiedener Texte des durch die Ideen der *faith missions* beeinflussten missionarischen Diskurses, exemplarisch gezeigt werden, über welche intertextuellen Zusammenhänge und Plausibilitätskonstrukte protestantische Missionare des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ihre Konzeptionen von Welt und Wirklichkeit auf diesen kolonialen „Landkarten der Bedeutungen“⁹ verorteten, mit denen sie sich selbst und ihr koloniales Gegenüber identifizierten. Dass ein solches Unterfangen freilich nicht zum Selbstzweck erfolgt, will ich zuletzt im Rahmen einer knappen Reflexion über den Zweck und die Möglichkeiten einer postkolonialistisch motivierten (Kirchen-)Geschichtsschreibung zeigen.

⁶ Vgl. etwa Andrew Porter, Christentum, Kontext und Ideologie. Die Uneindeutigkeit der „Zivilisierungsmission“ im Großbritannien des 19. Jahrhunderts, in: Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hgg.), Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, 125–147, hier 136–140.

⁷ Vgl. dazu Ulrich Gäbler, „Auferstehungszeit“. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991, 164–167.

⁸ Diese Darstellung soll die Mechanismen des kolonialen Diskurses vor allem *prinzipiell* nachzeichnen. Dass sich die Kategorien über den kolonisierten ‚Anderen‘ inhaltlich je nach Nationalität, institutioneller oder sozialer Stellung der jeweiligen Angehörigen einer europäischen Kolonialmacht z. T. nicht unerheblich unterscheiden, kann kaum bestritten werden. Gemeinsam war diesen Kategorien jedoch in aller Regel eine bestimmte Weise der Abgrenzung eines (englischen, deutschen, holländischen oder auch europäischen) ‚Wir‘ gegen das Fremde, wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen.

⁹ Hall, Ideologie, Identität, Repräsentation (wie Anm. 1), 74.

I. Die protestantischen faith missions als Ausdruck eines kolonialen Problembewusstseins

Die Unternehmungen der großen europäischen Missionsgesellschaften wie etwa der britischen *Church Missionary Society* oder der *London Missionary Society* waren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in eine Krise geraten: Gewalttätige Rebellen und Wellen bitterer Armut in den Kolonien dämpften merklich den Enthusiasmus der beteiligten Akteure; „Divergenzen zu Hause“¹⁰ sorgten dafür, „dass der Erweckungseifer, der sich in den späten 1850er Jahren entzündet hatte, vollständig in der inneren Mission und den Auseinandersetzungen im Mutterland versickerte“.¹¹ Auch die „klägliche[n] Resultate bei der Zahl der Bekehrungen [...] trotz großer und riskanter Ausgaben für Schulen und andere Institutionen führten zu Kritik an der Verschwendung der Missionen und zur Abneigung, sie finanziell zu unterstützen“.¹² Vor allem aber hatte die kulturelle und ökonomische Entwicklung in den Kolonien die „begrenzte Fähigkeit [der Mission] gezeigt, die koloniale Kultur zu beeinflussen“¹³ – ein Umstand, der dem „vorherrschenden Muster britischen protestantischen Endzeitdenkens in der ersten Jahrhunderthälfte“,¹⁴ das in aufklärerisch motivierten Vorstellungen von Fortschritt und Zivilisation wurzelte, die Grundlage entzog, und die Idee der Verknüpfung von christlicher und zivilisatorischer Missionierung, Evangelium und Kapitalismus, zu widerlegen schien.

Andrew Porter hat eindrücklich herausgearbeitet, wie die Erneuerung des missionarischen Programms vor allem durch die in den Jahrzehnten nach 1850 gegründeten, zumeist im angelsächsischen Raum angesiedelten *faith missions* verkörpert wurde – allen voran die im Jahre 1865 durch den britischen Arzt J. Hudson Taylor (1832–1905) ins Leben gerufene *China Inland Mission*, deren Konzept vielfach Nachahmung (teilweise auch in bereits etablierten Missionsgesellschaften) fand und einen „neuen und mächtigen Strom evangelikaler Spiritualität“¹⁵ auslöste, indem hier das gesamte System institutionalisierter Evangelisation in Frage gestellt wurde, das verstärkt mit der „Schaffung teurer, groß angelegter Einrichtungen“¹⁶ gleichgesetzt worden war:

Die Sehnsucht nach Unabhängigkeit, nach direkter Evangelisierung ohne Kompromisse, einem schlichten Lebenswandel, der vollständigen Identifikation mit der eigenen Hörerschaft, nach der Freiheit von materiellen Nöten und dem völligen Vertrauen in den eigenen Gott repräsentierten ein Ideal, von dem man annahm, dass es dem der Apostel entsprach und heute gleichermaßen erreichbar sei.¹⁷

¹⁰ Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 136.

¹¹ Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), *ibid.*

¹² Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 136f.

¹³ Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 137.

¹⁴ Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 139.

¹⁵ Zit. Allan Anderson, *Spreading Fires. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, Maryknoll 2007, 25: „[...] new and powerful stream of evangelical spirituality.“

¹⁶ Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 137.

¹⁷ Andrew Porter, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*, Manchester–New York 2004, 193: „The desire for independence, direct and uncompromising evangelism, simplicity of lifestyle, complete self-identification with one’s audience, freedom from material worries and a total trust in one’s God represented an ideal supposedly met by the Apostles and equally attainable now.“

Solche zuweilen auch als *apostolic missions* bezeichnete Gesellschaften waren in der Praxis dadurch charakterisiert, dass sie im vollen Vertrauen „auf die implizite Verheißung hinreichender göttlicher Unterstützung“¹⁸ äußerst einfach und sparsam konzipiert waren, um der „Last von Verwaltung, Kapitalbeschaffung und europäischem Einfluss“¹⁹ zu entgehen. Diese Konzeption schlug sich im Verzicht auf eine aufwändige Organisation im Mutterland und groß angelegte Spendenkampagnen nieder, um den Erfolgsdruck durch die Erwartungshaltung der Spender zu minimieren. Gesammelte Gelder konnten so direkt einer konkreten Person im Missionsgebiet zugesandt werden, die allein den Bedarf einschätzen und über die weitere Vorgehensweise entscheiden konnte – eine Praxis, die freilich eine umfangreiche Prüfung der Motive der auszusendenden Missionare nötig machte.²⁰ Vor allem jedoch galt es, sich des Vorwurfs der Verquickung von wirtschaftlichen und religiösen Interessen, von „Christianity and Commerce“²¹ zu entledigen und dem Einfluss europäischer Akteure zu entgehen, wie die Entschlossenheit der neuen Gesellschaften zeigt, „in isolierten und unbekanntem Gebieten zu operieren, so weit wie möglich von europäischem Einfluss oder europäischer Kolonialherrschaft entfernt und mit Abstand zu anderen Missionsgruppen“.²² Diese institutionelle und ideologische Unabhängigkeit sollte durch die „Akzentuierung direkter Evangelisation durch Laienprediger und Lehrer einheimischer und europäischer Herkunft“²³ erreicht werden, die entweder selbstständig konkrete soziale Projekte vor Ort betreuten oder als Wanderprediger umherzogen.

Die Arbeitsmethoden sollten die Verknüpfung von westlicher Kultur und christlicher Religion minimieren. Befreit von der Leitung durch Komitees zu Hause und in der Herangehensweise konfessionell nicht gebunden, sollten sich die Missionare bei der Ernährung, Kleidung und Unterbringung der Lebensweise der Einheimischen anpassen. Nur auf diese Weise war in der heidnischen Welt eine nachhaltige Wirkung zu erzielen.²⁴

In Anbetracht dieser Neuorientierung eines Teils der europäischen und US-amerikanischen protestantischen Missionsunternehmungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hält Porter die traditionell geäußerte These für überdenkenswert, die die christliche Missionsarbeit generell „in direkter Verbindung mit einer klaren Hierarchie von Kulturen“²⁵ sieht und die Arbeit der Missionare als Hand in Hand gehend mit der „gewaltsamen Durchsetzung kulturellen Wandels und [...] der Expansion des formellen und informellen Empire“²⁶ bewertet. Denn erstens stellten die nicht unerheblich durch die erwecklichen Aufbrüche im angelsächsischen Raum motivierten *faith missions* „vor allem ein Auffangbecken für die überlebenden aufklärerischen Traditionen des Universalismus und der fundamentalen Gleichheit aller

¹⁸ Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 140.

¹⁹ Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), *ibid.*

²⁰ Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 138.

²¹ Siehe Porter, Religion versus Empire? (wie Anm. 17), 193.

²² Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 140.

²³ Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 138.

²⁴ Vgl. Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), *ibid.*

²⁵ Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), 146.

²⁶ Porter, Christentum, Kontext und Ideologie (wie Anm. 6), *ibid.*

Menschen²⁷ dar, die auch durch kulturelle Differenzen nicht aufgehoben würden. „Zweitens lehnten es die ‚faith missions‘ strikt ab, kulturellen und religiösen Wandel gewaltsam durchzusetzen [...]. Tatsächlich bestand ihr Einfluss überwiegend darin, die Mission von der Expansion der westlichen Kultur, politischen Herrschaft und Kontrolle zu trennen.“²⁸

Doch die Verquickung von christlicher Mission mit dem komplexen Diskurs der kolonialen Expansion ist durch diese Argumente nur oberflächlich widerlegt. Immerhin muss auch Porter zugestehen, dass „die Vorstellung einer Hierarchie der Kulturen dennoch die Praxis vieler Missionen [beeinflusste], indem unterschiedliche kulturelle Gegebenheiten unweigerlich sowohl die Sicherheit als auch die praktische Organisation von Missionsunternehmungen betrafen“.²⁹ Indes, die Problematik besteht auf einer subtileren Ebene fort. So beklagte beispielsweise Golak Nath, ein indischer Pastor der amerikanischen Presbyterianer, auf der *Punjab Missionary Conference* in Lahore im Winter 1862/63:

Ich habe nicht ergründen können, auf welche Weise es einem europäischen oder amerikanischen Missionar möglich sein könnte, sich die volle Zuneigung der eingeborenen Konvertiten zu sichern [...]. Die gesellschaftliche Position eines Missionars, seine intellektuellen und spirituellen Fähigkeiten, sein überaus zivilisiertes Denken und sein kultiviertes, verfeinertes Empfinden versetzen ihn zwangsläufig in eine derart hohe Position über seine Konvertiten, dass sich schwerlich irgendeine Art von freundschaftlichem Gefühl zwischen ihnen entwickeln kann. [...] Sie sind notwendigerweise Objekte seines Mitgefühls und Erbarmens, doch kaum seiner Freundschaft wert [...].³⁰

Diese von Jeffrey Cox als eine „frühe Saidische Kritik“³¹ an den westlichen Missionsunternehmungen bezeichnete Feststellung macht deutlich, was auch die von Porter hervorgehobenen aufklärerischen Positionen der *faith missions* nicht überwinden können: Der westliche Diskurs über den ‚Orient‘, den kolonialen Anderen, war maßgeblich durch ein systematisches Wissen in Form von Statistiken, wissenschaftlichen Arbeiten, journalistischer und belletristischer Literatur u. ä. strukturiert, wobei sich „Europa dabei immer in einer Position der Stärke, um nicht zu sagen der Vorherrschaft“³² befand. Daher „kann man sagen, dass im Westen des 19. und 20. Jahrhunderts als Grundannahme galt, den Orient insgesamt wenn nicht als zutiefst minderwertig, so doch als korrekturbedürftig aufzufassen“.³³ Sais These ist nun, dass kaum ein Europäer, der dem kolonialen Diskurs ausgesetzt gewesen ist, dieser Konzeption von ‚denen‘ und ‚uns‘ entkommen konnte, sondern jede seiner (sprachlichen) Handlungen diese diskursiven Konstanten in der einen oder anderen

²⁷ Porter, *Christentum, Kontext und Ideologie* (wie Anm. 6), *ibid.*

²⁸ Porter, *Christentum, Kontext und Ideologie* (wie Anm. 6), 147.

²⁹ Porter, *Christentum, Kontext und Ideologie* (wie Anm. 6), 146.

³⁰ Zit. n. Jeffrey Cox, *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940*, Stanford 2002, 89: „I have failed to discover how an European or American missionary can secure the full sympathy of Native converts [...]. But the social position of the missionary, his intellectual and spiritual attainments, his highly civilized ideas, and his cultivated, refined feelings, must place him so far above his converts, generally, that there can scarcely be any fellow-feeling between them. [...] They are necessarily objects of his compassion and pity, but hardly worthy of his friendship.“

³¹ Cox, *Imperial Fault Lines* (wie Anm. 30), *ibid.*: „[...] early Saidian critique.“

³² Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 2009, 53.

³³ Said, *Orientalismus* (wie Anm. 32), 54.

Weise reproduzierte. Seine Position ist dabei so angelegt, dass es ihm erlaubt ist, „in allen möglichen Beziehungen zum Orient stets die Oberhand zu behalten“.³⁴ Der westliche Missionar bleibt in seiner Funktion und in seinem Anspruch immer der Überbringer des Heils, der (zivilisatorische) Lehrer, der Fürsorger, und seine gesellschaftliche Stellung ist stets von der Tatsache bestimmt, dass er Angehöriger der Kultur einer westlichen Besatzungsmacht mit ihren Konzeptionen von Religion, Zivilisation und Rasse ist. Auch wenn er die strikte Trennung von religiösen und zivilisatorischen Missionsbestrebungen zum Ziel hat, bleibt er dennoch, solange er denkt, redet und handelt, mit seinem Herkunftsdiskurs verflochten: „Der Wissenschaftler, der Gelehrte, der Missionar, der Händler, der Soldat war im Orient oder dachte über ihn nach, weil er dies tun *konnte*, ohne mit größerem Widerstand der Betroffenen rechnen zu müssen“,³⁵ ein Umstand, der die Plausibilität der durch den kolonialen Diskurs etablierten Asymmetrien nur erhöhen konnte.

II. Die Zementierung der Differenz: Kultur als Ideologie

„Die Expansion Europas nach Übersee ist keineswegs eine quasi natürliche Angelegenheit gewesen. Es ist nicht so, daß die Europäer unbedingt Außereuropa überfallen mußten, weil ihre wirtschaftliche, technische oder gar intellektuelle Überlegenheit den Vorstoß in fremde Machtbereiche ‚historisch‘ erforderte.“³⁶

Auch die Vormachtstellung europäischer Akteure in der kolonialen Welt war keineswegs „die zwangsläufige Folge eines großräumigen Druckausgleichs; sie ergab sich nach und nach aus der immer geschickteren Anwendung von Herrschaftsverfahren durch die Europäer“³⁷ und ist die Folge eines mehrere Jahrhunderte andauernden, mehr oder weniger zielgerichteten Prozesses. Dass diese Vormachtstellung jedoch allgemein als Vorsprung der europäischen Zivilisation gegenüber den von ihr unterworfenen Gesellschaften gedeutet wurde und wird, ist die Folge komplexer diskursiver Mechanismen, die aus dem *status quo* ein bestimmtes Wirklichkeitsbild konstruierten, das einerseits die eigenen Strategien historisch legitimieren konnte und andererseits, nachdem es bestimmte Strukturen, Glaubenssätze und Techniken herausgebildet hatte, das koloniale Handeln bestimmte und sich damit quasi selbst bewies. Dieses zu ‚objektiven Tatsachen‘ gewordene Wissen über das Eigene und den Anderen (letzteres spätestens seit Said als ‚Orientalismus‘ bezeichnet) prägte den kolonialen Diskurs nachhaltig und fand zwangsläufig Niederschlag im Denken, Reden und Schreiben der Menschen, provozierte jedoch auch deutliche Gegendiskurse, die ihrerseits wiederum Reaktionen des kolonialen Mainstreams herausforderten.

³⁴ Said, Orientalismus (wie Anm. 32), 16.

³⁵ Said, Orientalismus (wie Anm. 32), *ibid.*

³⁶ Ronald Daus, Die Erfindung des Kolonialismus, Wuppertal 1983, 5.

³⁷ Daus, Erfindung des Kolonialismus (wie Anm. 36), *ibid.*

1. Legitimationsstrategien oder die Erfindung des Kolonialismus

Die gewaltsamen europäischen Expansionsbestrebungen sind zu allen Zeiten harter Kritik ausgesetzt gewesen. Neben intellektuellen und ideologischen Abwehrreaktionen auf Seiten der Kolonisierten wirkte besonders die Kritik aus den eigenen Reihen prägend auf das Denken der Kolonialherren und brachte den Kolonialismus als Ideologie erst hervor.³⁸ Die Kritik an der britischen *East India Company* wurde beispielsweise in zwei Varianten geführt: Zum einen argumentierte man, dass die Kompanie „den Menschen, die unter britische Kontrolle gebracht worden seien, nicht dienlich sei“³⁹ – eine Debatte, die sich an den „Folgen eines schlechten Regierungsstils, von Korruption und Verschwendungssucht“,⁴⁰ die seit den 1760er Jahren die EIC begleiteten, entzündet hatte:

Den privaten Interessensgruppen, die innerhalb und im Umfeld der *East India Company* an Einfluss gewonnen hatten, wurde eine wirtschaftliche Infrastruktur, ein organisatorischer Rahmen und Schutz gewährt, was diese in die günstige Lage versetzte, die profitträchtigen Gelegenheiten auszunutzen, die aus der Expansion der Kompanie in Asien erwachsen waren.⁴¹

Doch die ab den 1780er Jahren konstant geführte Diskussion über die Feststellung des Abgeordneten George Johnstone (1730–1787) in einer Rede vor dem britischen Parlament vom 9. April 1782, dass nämlich „die Gebiete, die wir uns durch ihn [gemeint ist Robert Clive] angeeignet haben, uns mehr Schaden als Nutzen gebracht haben“,⁴² zielte auf eine andere Problematik: die Angst, dass die ausufernde Misswirtschaft auf Dauer dem Empire selbst Schaden zufügen würde. „Östliche Praktiken‘ könnten die traditionellen [britischen] Tugenden beeinträchtigen, während der in Asien geraubte Reichtum der Störung des ökonomischen, sozialen und politischen Gleichgewichts Englands Vorschub leisten könnte.“⁴³ Auch die zunehmende wirtschaftliche Verflechtung des Mutterlandes mit der Kolonie schürte Bedenken, ob mit der befürchteten Pleite der Ostindischen Kompanie und dem damit verbundenen

³⁸ Vgl. Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 263–273. Dieser Prozess setzt freilich viel früher ein als die Besatzungszeit der Engländer auf dem indischen Subkontinent, weshalb sich Daus in seinem Buch auch auf die über 400 Jahre andauernde Kolonialzeit der Portugiesen konzentriert. Dennoch lassen sich ähnliche Mechanismen gut anhand der kürzeren Episode Britisch Indiens nachzeichnen.

³⁹ Hugh V. Bowen, *The Business of Empire. The East India Company and Imperial Britain, 1756–1833*, Cambridge 2006, 12: „[...] did not well serve the people brought under British control.“

⁴⁰ Bowen, *Business of Empire* (wie Anm. 39), *ibid.*: „[...] effects of misrule, corruption, and extravagance.“

⁴¹ Bowen, *Business of Empire* (wie Anm. 39), 13: „The private interest groups that grew up in and around the *East India Company* were provided with commercial infrastructure, an organisational framework, and protection, and this left them very well placed to exploit the profit-making opportunities that arose from the Company’s expansion in Asia.“

⁴² Zit n. Bowen, *Business of Empire* (wie Anm. 39), 18: „[...] the territories we acquired through him had done a greater injury than a benefit to us.“ Johnstone war zwischen 1784 und 1785 einer der Direktoren der EIC.

⁴³ Bowen, *Business of Empire* (wie Anm. 39), 16: „Eastern practices‘ could damage traditional virtues, while wealth plundered from Asia would serve to unsettle the economic, social and political balance of Britain.“

Verlust Indiens nicht die gesamte britische Nation in den finanziellen Ruin getrieben würde.

Die zeitgenössische Selbstkritik am kolonialen Gebaren europäischer Nationen in Übersee ist bei weitem kein Randphänomen. Bereits in Portugal wurde die skrupellose Habgier der Landsleute in den Kolonien teilweise als große Gefahr für die Stabilität der Kolonialherrschaft angesehen⁴⁴ – eine Kontroverse, die ihren Niederschlag in zahllosen literarischen Werken des 16. und 17. Jahrhunderts gefunden hat, wie der Literaturwissenschaftler Ronald Daus in seinem Buch *Die Erfindung des Kolonialismus* herausgearbeitet hat. Kritik am Kolonialismus fand aber auch in Form „konventionelle[r] Kabbele“⁴⁵ unter den verschiedenen europäischen Nationen statt: „Die einzelnen Kolonialmächte spürten die Fehler der anderen europäischen Konkurrenten auf und malten sie genüßlich aus.“⁴⁶ Als anschauliches Beispiel mag ein mitten im ersten Weltkrieg erschienenenes Buch des deutschen Journalisten und späteren Nationalsozialisten Ernst zu Reventlow (1869–1943) dienen, dessen Hauptteil das Kapitel *Großbritannien in Indien* ausmacht. Unter dem Stichwort *Die Erpressungspolitik* schreibt zu Reventlow:

Es gibt keinen schrofferen Widerspruch und keinen, der für den Inder von größerer Bitterkeit sein könnte: Mit größtem Nutzeffekt bedient sich der britische Tyrann der indischen Bevölkerung zur wirtschaftlichen und politischen Förderung der Zustände und Verhältnisse in seinem Kolonialreiche. Der Welt wird gesagt, das geschähe nicht zum wenigsten, um den schädlichen Folgen indischer Überbevölkerung vorzubeugen und um den Indern Arbeitsgelegenheit und Unterhalt zu schaffen. Dabei haben gerade die Briten durch ihr Regime der Aussaugung jene Zustände in Indien hervorgerufen und unterhalten sie.⁴⁷

Obleich die jeweiligen Ankläger dabei „ihre Mitbewerber an ihren schwächsten Punkten treffen“⁴⁸ wollten, trafen sie „damit in der Regel auch die schwächsten Punkte des kolonialen Systems“.⁴⁹

Aus diesen Beobachtungen leitet Daus mehrere Thesen ab, von denen mir zwei besonders bemerkenswert erscheinen: Zum einen verdeutliche die unablässige Selbstkritik an der Rolle als Kolonialmacht,

daß die Entscheidung [...] für eine Ausdehnung der Herrschaft nach Übersee von vielen der direkt Beteiligten keineswegs als eine zwangsläufige Entwicklung angesehen wurde. Sie sahen diesen Schritt als einen Versuch der Tat an, zu der es immer genauso realistische Alternativen gab.⁵⁰

Dieses Bewusstsein führte dazu (und das ist die zweite These), dass im Gegenzug die Befürworter des Kolonialismus stets auf der Hut sein mussten:

Sie verteidigten ihre Position, indem sie versuchten, den Kritikern den Wind aus den Segeln zu nehmen. Sie schliffen die störendsten Kanten kolonialer Machtausübung ab, sie schufen ein ‚Kolonial-Ethos‘, ein Pflichtbewußtsein für erhöhte Effektivität, für langfristig hohe Gewinn-

⁴⁴ Vgl. Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 266.

⁴⁵ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 271.

⁴⁶ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 270.

⁴⁷ Ernst zu Reventlow, *Indien. Seine Bedeutung für Großbritannien, Deutschland und die Zukunft der Welt*, Berlin 1917, 50.

⁴⁸ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 270.

⁴⁹ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), *ibid.*

⁵⁰ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), *ibid.*

spannen, für größeres Geschick bei der Beilegung von Konflikten mit den kolonialen Untertanen. [...] Die Kritik, und gerade die ganz konkrete, Ursachen und Namen nennende, half damit, den europäischen Kolonialismus immer mehr zu ‚verbessern‘.⁵¹

Diese ‚Verbesserung‘ fand nicht allein in Form administrativer Strategieänderungen statt, sondern spielte sich ebenso in viel subtilerer Art und Weise auf ideologisch-theoretischem Terrain ab. Durch die Herausbildung bestimmter Wissenskonzepte über die kolonisierten Völker gelang es in einem relativ kurzen Zeitraum, ein spezifisches Bild jener Länder in Übersee in den Köpfen der Menschen zu verankern, welches das koloniale Handeln historisch zu legitimieren und an der Realität zu bestätigen schien, und das die ursprünglichen Motive der Expansion verschleierte.

2. Die Zementierung von Oben und Unten

Die Geschichte der britischen Herrschaft in Indien ist von zwei zentralen Ereignissen begleitet worden: Der Überfall des Nawabs von Bengalen auf Kalkutta im Jahre 1756 und die Great Mutiny von 1857/58 – Geschehnisse, in deren Zusammenhang sich zwei Legenden herausbildeten, die sich tief ins Bewusstsein der britischen Kolonialmacht einprägten. So soll der Nawab nach seinem Angriff die gefangen genommenen Engländer in ein enges Gefängnis, das ‚Black Hole‘, gepfercht haben, in dem diese allesamt umgekommen seien. Dieses (unbewiesene) Ereignis wurde „zu einem Gründungsmythos des britischen Imperialismus stilisiert“.⁵² Der andere Mythos steht im Zusammenhang mit dem berüchtigten Massaker von Kanpur im Sommer 1857: Nachdem sich die britische Garnison der Stadt den aufständischen Belagerungstruppen ergeben hatte, wurde sie trotz der Zusicherung, dass ihre Leben verschont würden, auf ihrem Abzug von Rebellen, die am Flussufer lagen, in ihren Booten niedergeschossen. Entscheidender jedoch war die Abschachtung von knapp 200 britischen Frauen und Kindern, die nach der Ermordung der abziehenden Truppen mit der Zusicherung ihrer Verschonung in die Stadt zurückgebracht worden waren und deren Leichen man in einen Brunnen warf, kurz bevor die Engländer die Stadt zurückeroberten konnten. „Der Brunnen wurde für die Briten das ultimative Symbol des Aufstands. Ihre Soldaten kämpften nicht länger bloß für die Aufrechterhaltung der britischen Herrschaft; sie kämpften auch, um den Tod britischer Frauen und Kinder zu ahnden“.⁵³ Die Times gab in einem Artikel vom 18. November 1857 der allgemeinen Gemütslage des Empire Ausdruck:

Wir vertrauen darauf, dass England die Kosten an Männern und Geld nicht scheuen wird, um Gerechtigkeit und Humanität an der Person dieses Wilden [gemeint ist Nana Sahib, einer der Befehlshaber der indischen Truppen in Kanpur] walten zu lassen. [...] Wenn wir beabsichtigen, in Hindustan die britische Herrschaft oder die menschliche Natur selbst [...] zu erhalten, müssen wir ein Exempel statuieren an den Männern, die sich diesen Angriff auf sie geleistet

⁵¹ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 272.

⁵² Wolfgang Reinhard, *Kleine Geschichte des Kolonialismus*, Stuttgart² 2008, 206.

⁵³ Zit. Douglas M. Peers, *India under Colonial Rule 1700–1885*, Harlow 2006, 68: „[...] the well became for the British the ultimate symbol of the rebellion. Their soldiers were no longer simply fighting to uphold British rule; they were also fighting to avenge the deaths of British women and children.“

haben. [...] Nicht nur Indien, sondern die Welt wird es nicht hinnehmen, wenn wir uns der Pflicht ihnen gegenüber verweigern. Nur dies wird dem Mohammedaner und dem Hindu eine Lehre sein. Für unsere Religion, für unser Lehren und Reden haben sie nur völlige Geringschätzung übrig. Doch glücklicherweise verstehen sie, was es heißt, gehängt zu werden, und haben eine besondere Abneigung dagegen.⁵⁴

Hier wird das Verbrechen einer vergleichsweise kleinen Personengruppe⁵⁵ in der Weise instrumentalisiert, dass spezifische Eigenschaften auf das gesamte kolonisierte Volk projiziert werden, die dieses (repräsentiert durch „den Mohammedaner und den Hindu“) als dem eigenen gänzlich verschieden erscheinen lassen und die Distanz zwischen Herren und Beherrschten unterstreichen.

Die typischen Stilmittel dafür finden sich in der ganzen Breite des kolonialen Diskurses. Auffälligstes Merkmal ist die „Besitztittelsucht“⁵⁶ europäischer Monarchen und Kolonialverwalter in Bezug auf die ihnen unterworfenen Regionen. Einen Extremfall stellte beispielsweise der König von Portugal dar, der um 1530 neben seiner Erstbenennung König von Portugal und des diesseitigen und jenseitigen Algarve sechs weitere Titel wie Herr über Eroberung, Schifffahrt und Handel von Äthiopien, Arabien, Persien und Indien trug.⁵⁷ Auch Königin Viktoria hatte sich den Zusatztitel Kaiserin von Indien verliehen und ihren Vertreter dortselbst mit Vizekönig betitelt.

Die in diesen Maßnahmen zutage tretende Methode, Fakten durch Etikettierungen schaffen zu wollen, findet freilich in aller Regel in viel subtilerer Weise im alltäglichen Umgang der europäischen Eroberer mit den Einwohnern der kolonisierten Länder Ausdruck. Eine klassische Praxis stellen die Vergleichsklassifizierungen dar, durch welche die einheimische Bevölkerung in den Kolonien den europäischen Besatzern in polarisierender Art und Weise gegenübergestellt wird. Ein populäres Beispiel dafür ist das Begriffspaar *Europäer – Eingeborener (native)*.

Ein genau erkennbarer ‚Portugiese‘, ‚Spanier‘ oder ‚Holländer‘ steht der breiig-gleichförmigen Masse aller anderen Bewohner der Welt gegenüber. [...] In der Realität gibt es riesige Unterschiede in Herkunft, Kultur und Aussehen zwischen ihnen: Doch das einzig Verbindende, nämlich nicht aus Europa zu stammen, reicht, um sie in einen Topf zu werfen.⁵⁸

⁵⁴ Editorial on News from India, in: The Times, 18. November 1857. Abgedruckt in ebd., 117f.: „We trust that England will spare no cost of men or of money to vindicate justice and humanity upon the person of this savage [...] and, if we mean to sustain the British rule or human nature itself [...] in Hindostan, we must make a signal example of the men who have offered these affronts upon it. [...] not only India, but the world, will be intolerable if we neglect our duty to them. Nothing else will tell on the Mahomedan or the Hindoo. For our religion, for our teaching and preaching, they have an utter contempt. Fortunately they understand what it is to be hung, and have a particular objection to it.“

⁵⁵ Während zeitgenössische Kommentatoren die Schuld an dem Massaker den Anführern der meuternden Truppen in Kanpur zuschrieben, ist nach neueren Erkenntnissen die Brutalität der Truppen auf allgemeine Rachegeleüste unter den indischen Kämpfern zurückzuführen, die durch Gerüchte über willkürliche Hinrichtungen und andere Grausamkeiten durch die zu Hilfe eilenden britischen Truppen geschürt worden waren. Vgl. Editorial on News from India, in: The Times, 18. November 1857, 69.

⁵⁶ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 166.

⁵⁷ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), *ibid.*

⁵⁸ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 167.

In Britisch-Indien findet dieses Schema noch in einer auf den ersten Blick weniger sichtbaren Weise Ausdruck: Dem britischen Kolonialherren steht *der Inder* gegenüber, der einen ganzen Subkontinent repräsentieren soll, welcher in Wahrheit von einer großen Anzahl an unterschiedlichen Völkern bewohnt wird.⁵⁹ Die Pointe dieses Umstandes offenbart sich jedoch erst, wenn man sich in die englische Sprache hineinbegibt: Neben den Einwohnern Britisch-Indiens werden dort nämlich außerdem die ursprünglichen Bevölkerungen Süd- und Nordamerikas als *Indians* zusammengefasst – eine Sprachpraxis, die auch von zeitgenössischen Kritikern des Kolonialismus, wie etwa der berühmten indischen Frauenrechtlerin und erwecklichen Christin Pandita Ramabai (1858–1922), bemängelt wurde:

Manche Engländer haben ein solch umfassendes Verständnis der menschlichen Rasse, dass sie bekanntermaßen den barhäutigen, flachköpfigen Einwohner des nordamerikanischen Kontinents mit dem Abkömmling der alten arischen Rasse Zentralasiens in einer Kategorie [Indians] zusammenfassen. Einige gehen sogar noch weiter und fassen unter der Kategorie ‚Eingeborener‘ die Einwohner Indiens, Amerikas, Afrikas, Australiens und aller pazifischen Inseln zusammen. Ein schlimmes Ergebnis dieser Verwirrung ist, dass die Erzählungen über eine Rasse auch auf eine andere übertragen werden – alle sind gleichermaßen ‚gottverlassene Heiden‘ und werden alle gleich behandelt.⁶⁰

Es braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden, dass sich Konzeptionen wie die zuvor genannten nicht allein im politischen, sondern im gesamten kolonialen Diskursfeld nachweisen lassen, ja diese die fundamentalen Kategorisierung darstellen, mit denen westliche Autoren spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis weit ins 20. Jahrhundert hinein über die kolonisierte Welt gesprochen haben. Nimmt man diese Feststellung ernst, so wird man nicht umhinkommen, die den kolonialen Diskurs strukturierenden sprachlichen Mittel auch in den Texten der häufig zumindest institutionell unabhängigen Missionare zu berücksichtigen, um der Frage nachzugehen, inwiefern diese nicht doch als ideologische Gehilfen der politischen Akteure angesehen werden können.

Ich will zu diesem Zweck noch eine weitere Variante des sprachlichen Mittels der Benennung zur Erzeugung einer subtilen Hierarchie innerhalb des kolonialen Diskurses anführen: die Namensnennung in Texten. So finden sich in dem Bericht des deutschen Südostasien-Missionars Johannes Warneck (1867–1944) über den Aufbau einer Station der *Rheinischen Mission* im Batakland auf Sumatra aus dem Jahre 1907

⁵⁹ Die Tatsache, dass Britisch-Indien im 19. Jahrhundert neben dem heutigen Indien noch Pakistan, Bangladesch, Sri Lanka und Teile Birmas umfasste, entblößt nur einen winzigen Teil der ethnischen und kulturellen Diversität auf dem Subkontinent. Der Jesuitenprinzipal von ‚Indien‘ Alessandro Valignano (1539–1606) war gar für ein Gebiet zuständig, das von Mosambik bis Kyūshū reichte. Vgl. Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel–Stuttgart 1981, 53.

⁶⁰ Pandita Ramabai Sarasvati, *Indian Religion*, in: Meera Kosambi (Hg.), *Pandita Ramabai Through Her Own Words*, New Delhi 2000, 119–125, hier 119: „Some English have such comprehensive classification of the human race – they have been known to bring under the same category the skin-clad, flat-headed inhabitant of the North American continent, and the descendant of the ancient Aryan race of Central Asia. Some have even a more comprehensive mind still, and embrace under one term ‚native‘ inhabitants of India, America, Africa, Australia, and all the islands of the Pacific. One evil result of this confusion is, that the stories related of one race are often supposed to be true of another – all alike are ‚benighted heathen‘ and the same treatment is given to all.“

alle Missionare, auch wenn sie mit den berichteten Geschehnissen nur am Rande zu tun haben, mit ihrem Namen genannt. Die ihnen gegenüberstehenden Einheimischen werden jedoch stets als „Heiden“,⁶¹ im besten Falle als „Getaufte“⁶² oder „Christen“⁶³ bezeichnet. Selbst einzelne Personen, die mit dem Missionar Johannsen interagieren, bleiben immer anonym. So hat er „einen heidnischen Knecht, der ihm sehr zugetan war“;⁶⁴

Ein alter Heide, der bisher als Medium des Ahnen bei seinen Festen gedient hatte, kam an dem Tages zu Missionar Johannsen und bekannte ihm, es sei nun mit dem Heidentum aus, er habe vor einiger Zeit geträumt, daß in dem heiligen Baume eine holländische Fahne aufgesteckt war, und das bedeute den Sieg des Christentums über das Heidentum. Er selbst wolle nun kommen und Christ werden. Das hat er auch getan und ist bis zu seinem Ende ein treuer Christ gewesen.⁶⁵

Selbst einheimische Missionare werden lediglich als „Predigerzöglinge“,⁶⁶ „bataksche Prediger“⁶⁷ oder als „bataksche[...] Seminarlehrer“⁶⁸ erwähnt.⁶⁹ Immerhin – eine einzige einheimische Person wird von Warneck namentlich genannt: Es ist der „heidnische[...] Priesterkönig *Singamangaradja*“,⁷⁰ der sich aufgemacht hatte, um die Missionare und ihre Anhänger zu vernichten“.⁷¹ Dagegen werden die Namen der „bösen Geister“ und die sämtlicher Orte peinlich genau aufgeführt – man sieht, wie ein europäischer Missionar sich allenfalls mit Königen oder übernatürlichen Mächten auf eine Stufe stellen will.⁷²

Der angeführte Bericht weist zwar nicht das Schema *Europäer – Eingeborener* auf, er offenbart uns dafür aber eine besonders für die christlich-missionarische Literatur jener Zeit typische Vergleichskonstellation, nämlich die auch weiter oben in den Worten Pandita Ramabais anklingende Dichotomie zwischen *Christen* und *Heiden* (*heathen*).⁷³ Mit letzteren sind dabei üblicherweise alle Nichtchristen in den Kolo-

⁶¹ Z. B. Johannes Warneck, *Wie ein Wohnsitz der bösen Geister zu einem Wohnsitz des Geistes Gottes wurde. Eine Kampf- und Siegesgeschichte aus der Rheinischen Mission unter den Batak*, in: *Der Ostindischen Missions-Nachrichten neue Folge* 25 (1907), 4–16, hier 4.

⁶² Z. B. Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 5.

⁶³ Z. B. Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 6.

⁶⁴ Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 5.

⁶⁵ Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 6.

⁶⁶ Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 14.

⁶⁷ Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), *ibid.*

⁶⁸ Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 15.

⁶⁹ Bezeichnenderweise erinnert in einem kleinen Aufsatz in derselben Ausgabe der Vater Johannes Warnecks, der bekannte Missionstheologe Gustav Warneck, ausdrücklich daran, dass der Erfolg der Mission auch wesentlich von den „eingeborenen Mithelfern“ abhängt. Gustav Warneck, *Das Missionsgebet*, in: *Der Ostindischen Missions-Nachrichten neue Folge* 25 (1907), 1 ff.

⁷⁰ Si Singamangaraja XII (1849–1907), eigentlich Ompu Pulo Batu, war der letzte König von Tapanuli. Der Titel *Singamangaraja* bedeutet übersetzt *Der große Löwenkönig*. Er kam 1907 während einer niederländischen Militäraktion ums Leben.

⁷¹ Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 6.

⁷² Auch Daus stellt die Selbstverständlichkeit des Vergleichs von Europäern aller Schichten und Positionen mit einheimischen politischen Eliten in der kolonialen Praxis fest. Vgl. Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 246 f.

⁷³ Vgl. z. B. W. K. Norton, *The Gospel in Forbidden Nepal*, in: *The Latter Rain Evangel* 6 (1911), 11; Louis Decker, *Village Preaching in India*, in: *The Pentecostal Herald*. 25.5.1905, 1 f.

nien gemeint – gleich welcher konkreten Ausprägung ihre Religion auch sei. Lediglich der Islam findet sich häufig gesondert erwähnt und wird dann in der Regel als großer Gegenspieler des Christentums stilisiert.⁷⁴ Wie das Begriffspaar *Europäer – Eingeborener* bricht diese Unterscheidung die Vielfalt der Kulturen und Gesellschaften in aller Welt auf die beiden Pole *Wir* und *Nicht-Wir* herunter und konstruiert so einen fundamentalen Unterschied zwischen der europäischen („westlichen“) Welt und ‚dem Rest‘. Diese Kluft wird in der kolonialen Literatur für gewöhnlich durch die Zuweisung von Attributen an ‚den Anderen‘ erzeugt, die stets dem Gegenteil der vermeintlich eigenen Eigenschaften zu entsprechen scheinen und damit die grundlegende Andersartigkeit des Gegenübers unterstreichen. Bleiben wir bei dem Bericht Warnecks: Die einheimischen Nichtchristen werden nicht bloß als Vertreter der großen Gruppe der Heiden identifiziert, die dem Christentum gegenübersteht – ihre religiösen Bräuche werden als zutiefst schädlich und unvernünftig dargestellt: Sie

sind wie alle Heiden Knechte der Furcht ihr Leben lang. Sie glauben nämlich die Erde und Luft bevölkert mit einem Heer böser Geister, von welchen ihnen unausgesetzt Verderben droht. Sie bringen Tod, Krankheiten, Mißwachs, Viehseuchen über die Menschen. Selbst die Geister der eigenen Vorfahren suchen ihre Nachkommen mit Unglück heim, wenn diese sie nicht durch reichliche Opfer bei Laune halten. Alles Unheil und Verderben kommt von den bösen Geistern; daher man immer vor ihnen auf der Hut sein muß.⁷⁵

Noch drastischer äußert sich etwa der Bericht einer Missionarin der *Congo Inland Mission*:

In Zentralafrika, speziell im Kongoland einschließlich des äquatorialen Gürtels, haben die Leute überhaupt keine Religion. In Indien und China haben sie Götzen, die sie verehren, aber in Afrika fehlt es an allem, was irgendeiner Religion gleichkommen könnte, sei es Anbetung, Lobpreis oder Gebet. Sie haben Fetische, die sie vor Bösem beschützen, da sie unter dem ständigen Terror durch böse Geister leben, und wenn ich Ihnen einige der grausamen Dinge erzähle, die sie anstellen, um diese bösen Geister friedlich zu stimmen, wird Ihnen das wahrscheinlich einen Schrecken einjagen.⁷⁶

Nicht viel besser ist es in der Regel um die sozialen und kulturellen Attribute der ‚Eingeborenen‘ bestellt. Neben der Unwissenheit und Ignoranz, die sie den alten Kulturen anhängen lässt, wird ihre Lebensweise als armselig und schmutzig, ihr Charakter als hinterhältig und grausam dargestellt. Der US-amerikanische Südafrika-Missionar Harmon Schmelzenbach (1882–1929) schmückt seine ersten Erfahrungen auf dem „dunklen Kontinent“ mit rührseligen Szenen aus:

⁷⁴ Vgl. z. B. Anonymus, *Islam and Judah are Uniting. Will their Union produce Antichrist?*, in: *The Latter Rain Evangel* 1 (1909), 14f.; Anonymus, *The Rapid Spread of Islam*, in: *The Latter Rain Evangel* 2 (1909), 24.

⁷⁵ Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 4.

⁷⁶ Alma E. Doering, *Sad Stories of Superstition and Witchcraft. Who is Responsible of Such Darkness?*, in: *The Latter Rain Evangel* 9 (1912), 18–22, hier 18: „In Central Africa, especially in Congoland through the equatorial belt, the people have no religion whatever. In India and China they have idols which they worship, but in Africa all that goes to make up a religion, such as worship, praise and prayer, is lacking. They have fetishes to protect them from evil, as they are constantly living in terror from evil spirits, and when I tell you of some of the cruel things they do to appease these evil spirits it will probably startle you.“

Entlang des gesamten Weges waren Hütten aus Lehm, angefüllt mit nackten Gestalten, die nichts von dem Christus des Kalvarienbergs wussten, und viele von ihnen standen mit ausgestreckten Händen da, auf freundliche Worte wartend, wie der kleine Vogel auf die Vogel-mutter wartet, die ihm den Wurm bringt, der ihn satt macht. [...] Ich habe gesehen, wie Katzen, Hunde, Enten, Schweine, Ziegen, Kinder, Männer und Frauen zusammenlebten.⁷⁷

Und Warneck weiß von der Verschlagenheit der Batak gegenüber den aufrechten Weißen zu berichten:

Im Jahre 1863 kam der erste Missionar zu ihnen, der tapfere *Rommensen*, welcher, unbeirrt durch die Feindschaft und Roheit der Heiden, im Glauben mutig unter ihnen aushielt und unter vielen Entbehrungen und Gefahren in Geduld wartete, bis sein Wort allmählich Eingang fand. Nach einigen Jahren kam ein zweiter Missionar ihm zur Hilfe, namens *Johannsen*. Aber die heidnischen Batak wollten ihn nicht unter sich wohnen lassen. [...] Nach langem Suchen und Bitten kam er in die südöstliche Ecke des Tales, die Landschaft *Pansur na pitu*. Dort befand sich ein mächtiger *sombaon* [...]. Nach langem Hinundherreden verkaufte man für schweres Geld dem Missionar diesen Geisterwohnsitz, in der heimlichen Hoffnung, der böse Geist werde schon dafür sorgen, daß der unwillkommene Gast wieder abziehen müsse.⁷⁸

Als der Geist den Missionar nicht vertreibt, wächst die Feindschaft der Heiden noch an: „Man brachte ihm Gift bei, ohne ihm damit ernstlich schaden zu können. Man quälte die Neugetauften, trieb sie aus ihren Dörfern, nahm ihnen die Reisfelder ab, weil sie die Sitte der Väter verlassen hatten [...]“⁷⁹ Noch 1932 kennt das im Verlag der US-amerikanischen Pfingstkirche *Assemblies of God* publizierte Kinderbuch *Delivered from Bandits, Cannibals and Lions* die Grausamkeiten der Einheimischen gegen konvertierte Landsleute:

Ein kleines 10-jähriges afrikanisches Mädchen, das in der Nähe der Stadt Pakule lebte, war gründlich in einer nahe gelegenen Mission bekehrt worden: Aber als sie ihren Eltern von ihrem neu gewonnenen Glück erzählte, waren sie zornig und versuchten sie zur Aufgabe ihrer neuen Religion zu zwingen. Aber nichts, was sie ihr sagen konnten, hatte irgendeine Auswirkung. Sie ging einfach weiterhin zu der Mission, so oft, wie sie es einrichten konnte, obwohl sie jedes Mal nach Hause gebracht und ordentlich ausgepeitscht wurde. Aber als sie das auch nicht dazu brachte, ihren Glauben an Christus aufzugeben, riefen die Eltern nach dem Hexendoktor. Zuerst schlug er sie äußerst grausam, dann band er sie an den Fußknöcheln an den Ast eines Baumes, in der Hoffnung, dass die Angst vor den Löwen diese Jesus-Religion schon aus dem Kopf des Kindes treiben würde. Wenn dies nicht klappte, dann könnten die Löwen sie ebenso auffressen, weil sie in den Augen der Eltern ihnen niemals wieder etwas bedeuten könnte, so lange sie dieser neuen Religion anhinge. Tapferes kleines Heidenkind!⁸⁰

⁷⁷ Harmon F. Schmelzenbach, In the Darkness of the „Dark Continent“, in: The Pentecostal Herald. 6.1.1909, 11f.: „All along the way there were huts of mud filled with naked forms who knew nothing of the Christ of Calvary, and many of whom are standing with out-stretched hands, waiting for words of kindness as the little bird waits for the mother bird to bring the worm that gives nourishment. [...] I have seen cats, dogs, ducks, hogs, goats, and children, men and women all living together.“

⁷⁸ Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 4f.

⁷⁹ Warneck, Wie ein Wohnsitz (wie Anm. 61), 5.

⁸⁰ P. D. Smith, *Delivered from Bandits, Cannibals and Lions. And Other True Stories*, Springfield 1932, 49: „A little ten-year-old African girl living near the town of Pakule had been soundly converted at a near-by mission: but when she told her parents about her new-found joy, they were furious and tried to compel her to give up her new religion. But nothing that they could say to her had any effect. She kept right on going to the mission as often as she could manage to get there, although each time she was brought home and severely whipped. But as this did not make her give up her faith in Christ,

Erst das Christentum lehrt die kolonialen Untertanen Aufrichtigkeit und Durchhaltevermögen, und „der Autor [...], sicherlich jeder seiner Leser, ist zu Tränen gerührt: voller Solidarität mit den Geschundenen, die den Europäern so ähneln, voller Abscheu gegen die Fremden, die so etwas zu machen pflegen“.⁸¹

Doch die Abwertung des Anderen beschränkt sich nicht auf die Beschreibung der Menschen und deren Kulturen. Auch die Natur illustriert die profunde Differenz zwischen *hier* und *dort*. So stellt sich der Ort, an dem der Missionar Johannese seine Station errichten will, dem Leser als eine exotische Phantasielandschaft dar: „ein unheimlicher Ort mit mächtigen Baumriesen, grünlichen Schwefelquellen und tiefen Höhlen, wo große Schlangen hausten.“⁸² Doch damit nicht genug: Als die Einheimischen an der Stätte des Geistes ein Fest zu dessen Ehren veranstalten wollen, geschieht prompt ein Wunder:

Doch plötzlich verfinstert sich der Himmel, schwarze Wolken ziehen herauf, ein furchtbarer Regenguß stürzt herab. Da, ein zuckender Blitz und prasselnder Donnerschlag auf dem Festplatz, entsetzt prallt alles zurück, und als man die vom grellen Strahl geblendeten Augen wieder aufschlägt, da liegt der heilige, uralte Baum, der Rest des *sombaon*, zerschmettert am Boden. Voll Schrecken liefen sie auseinander, jeder verstand, daß hier ein Gottesgericht gewaltet habe.⁸³

Auch das kleine Mädchen aus dem Kinderbuch überlebt durch ein göttliches Wunder: Obleich sich um den Baum, an den das Kind gebunden ist, unzählige Spuren von Löwen finden, kommt keiner näher als 15 Fuß an das Mädchen heran.⁸⁴ Dieser wilde Dschungel mit seinen Gefahren in Form wilder Tiere ist eine typische Illustration von Missionsberichten aus Asien und Afrika, um die Fremde und Andersartigkeit der bereisten Gebiete darzustellen, was die Leistungen der Missionare vor einer kontrastierenden Kulisse noch herausragender erscheinen lässt. Nebenbei verstärkt eine solche Darstellungsweise noch das Wunder der Bekehrung dieser scheinbar im physischen wie spirituellen Sinne unzugänglichen Regionen dieser Welt.⁸⁵

the parents called the witch-doctor. He first beat her most cruelly, and then tied her by her ankles to a limb of a tree, hoping that fear of the lions in the forest might drive out this Jesus religion from the child's mind. If this failed, then the lions might as well eat her, since in the minds of the parents, she would never be of any value to them, so long as she had this new religion. Brave little heathen child!“ Wie bereits am Titel des Buchs von Smith zu erkennen ist, stellt der Kannibalismus eine weitere angeblich typische Praxis fremder Kulturen dar.

⁸¹ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 174.

⁸² Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 4.

⁸³ Warneck, *Wie ein Wohnsitz* (wie Anm. 61), 6.

⁸⁴ Vgl. Smith, *Delivered from Bandits* (wie Anm. 80), 51.

⁸⁵ Eine von Gábor Pusztai vorgelegte literaturwissenschaftliche Studie zu deutschen und niederländischen Kolonialromanen zeigt eindrucksvoll, mit welcher Selbstverständlichkeit solche kultur Chauvinistischen (und später z. T. rassistischen) Stereotypen in jener Zeit zum allgemeinen Wissensschatz des europäischen Bildungsbürgers zählten. Vgl. Gábor Pusztai, *An der Grenze. Das Fremde und das Eigene. Dargestellt an Werken der deutschen und der niederländischen Kolonialliteratur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* von C. W. H. Koch, H. Grimm, M. H. Székely-Lulofs und W. Walraven, Frankfurt a. M. 2007.

III. Europa als zivilisatorischer Maßstab und objektive Weltdeuterin

Die Erzeugung und Herausbildung der beschriebenen Wissensstrukturen über ‚den Anderen‘ im alltäglichen kolonialen Diskurs findet sich freilich auch in den administrativen und wissenschaftlichen Konzepten jener Zeit wieder, die jene teils aufgenommen, teils selbst hervorgebracht, in jedem Fall jedoch deren Legitimierung und Zementierung betrieben haben. Die bis heute weitreichendsten Effekte zeitigt dabei die aus der tatsächlichen militärischen und vermeintlichen moralisch-sittlichen und sozialen Überlegenheit der Europäer resultierende Überzeugung, „dass es die zivilisatorische Logik der Geschichte war, die ihnen eine moralische und ethische Pflicht auferlegt hatte, die ‚Eingeborenen‘ von ihrer kulturellen Degeneriertheit, ihrer sozialen Finsternis und intellektuellen Rückschrittlichkeit zu emanzipieren“.⁸⁶ Jürgen Osterhammel hält das zugrunde liegende Modell, welches die „Anordnung von Völkern, Ländern und Zivilisationen auf einer Stufenleiter kultureller Wertigkeiten“⁸⁷ vorsieht, für eine „besondere Variante der Fortschrittsidee“,⁸⁸ die die Zivilisation der Europäer als das „natürliche Telos der menschliche[n] Gattungsgeschichte“⁸⁹ versteht:

Der in ganz Europa und in Nordamerika in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einflussreich werdende evolutionistische Begriff der Zivilisation geht von einem langfristigen Naturprozess aus, der durch allmähliche Reifung auch die jetzigen ‚Primitiven‘ einst in den Zustand der Zivilisiertheit versetzen wird.⁹⁰

Ein solches Konzept setzt freilich die Annahme voraus, dass nur die Europäer bisher eine solche „Vollkultur“⁹¹ besitzen; „Die anderen sind wie Kinder oder Jugendliche, die zu der Weisheit des Alters aufschauen müssen.“⁹² Der Europäer „kommt dadurch in die Position des Lehrers“.⁹³

Dementsprechend gehörte die Zivilisierungsmission selbstverständlich zum kolonialpolitischen Programm. Osterhammel hält dabei zwei Prinzipien für bedeutend: zum einen die „Vorstellung von einem erziehend eingreifenden Staat“,⁹⁴ zum ande-

⁸⁶ K. N. Panikkar, *Colonialism, Culture, and Resistance*, New Delhi 2007, 3: „[...] that it was the civilizational logic of history which developed upon them a moral and ethical duty to emancipate the ‚natives‘ from their cultural degradation, social obscurantism, and intellectual backwardness.“

⁸⁷ Jürgen Osterhammel, „The Great Work of Uplifting Mankind“. Zivilisierungsmission und Moderne, in: Boris Barth/ Jürgen Osterhammel (Hgg.), *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005, 363–425, hier 364.

⁸⁸ Osterhammel, „The Great Work...“ (wie Anm. 87), 365.

⁸⁹ Osterhammel, „The Great Work...“ (wie Anm. 87), *ibid.*

⁹⁰ Osterhammel, „The Great Work...“ (wie Anm. 87), 366.

⁹¹ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 177.

⁹² Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), *ibid.*

⁹³ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), *ibid.* Daus weist desweiteren auf eine gewisse Unehrllichkeit der Theorie hin: Denn Europa steht nicht nur an der Spitze der Zivilisationsleiter, es kann „als Endprodukt [...] per Definitionem nicht übertroffen werden“ (*ebd.*). Dennoch gestehe die Theorie den Europäern durchaus die eigene Weiterentwicklung zu, wodurch „dem Anderen zwanghaft die ewige Position des Juniorpartners“ (*ebd.*) zugewiesen werde.

⁹⁴ Osterhammel, „The Great Work...“ (wie Anm. 87), 366.

ren die „Ethnologisierung des Zivilisationsbegriffs“:⁹⁵ Die pädagogischen Maßnahmen galten nicht Individuen, sondern ganzen Gemeinschaften, von denen man annahm, dass sie auf einer niedrigeren Stufe des zivilisatorischen Fortschritts verharrten. Diesen Prinzipien galt es durch eine „institutionelle Verankerung“⁹⁶ der Zivilisation vor Ort gerecht zu werden – in erster Linie durch Schulen, Universitäten, Missionsgesellschaften, eine europäische Verwaltungsstruktur und Gerichte, denen etwa im Falle der Briten ein regelrechter Katalog erzieherischer Absichten zugrunde lag:

Wohlstand durch Gewerbefleiß und freizügigen internationalen Handel; die Herrschaft des durch eine unbestechliche Justiz garantierten Rechts (‘the rule of law’); eine repräsentative Regierungsform mit korruptionsfreier Verwaltung; eine ‚gemäßigte‘ Politik, die große Kriege und Revolutionen vermied; ein Streben nach Sauberkeit, Hygiene und materiellem Komfort auf mittlerer Ebene zwischen Luxus und Elend; Sparsamkeit im persönlichen wie im staatlichen Leben; eine Ethik der Selbstdisziplin einschließlich der sexuellen Zurückhaltung; zuletzt ein innerweltlich aktivierendes Christentum protestantischer Prägung.⁹⁷

Es liegt auf der Hand, dass mit einem solchen Modell, das Europa als den ewigen Lehrer der übrigen Welt konstruiert, der Vergleichsmaßstab im kolonialen Diskurs stets durch die Europäer repräsentiert wird. Die Folge davon ist, dass die Eigenarten fremder Gesellschaften in der Regel ausschließlich mithilfe der eigenen sozialen und kulturellen Kategorien herausgestellt und beurteilt werden. Ein Beispiel dafür stellt die viel beschriebene Kanonisierung des brahmanischen Rechts durch die Engländer in Indien dar. Im Vorfeld der Kolonialisierung hatte es zahlreiche Diskurse gegeben, die die Ordnung der Gesellschaften des Subkontinents verhandelten: Neben der brahmanischen hierarchisierenden Deutung des Universums zielten andere Ideologien darauf ab, dieser Art von Gesellschaftsmodell mit seinen „rigiden Kastengrenzen“⁹⁸ eine, wenn nicht egalitäre, so doch durchlässige soziale Ordnung gegenüberzustellen. Besonders auf dem Land, in den Stammesgebieten und unter Nomaden wurde der brahmanische Diskurs nur am Rande rezipiert. Doch „in den letzten Jahrhunderten vor der Kolonialherrschaft sorgte die wachsende Macht der Brahmanen und Schriftgelehrten und der Wunsch neuer Dynastien, sich selbst zu legitimieren [...]“⁹⁹ dafür, dass brahmanische Prinzipien der Reinheit und Unreinheit, von Endogamie und der streng hierarchischen Ordnung der Gesellschaft von diesen als eine grundlegende und mächtige Tradition konstruiert wurden, die in der Folgezeit von den britischen Kolonialherren adaptiert werden sollte: Bernard Cohn hat eindrucksvoll gezeigt, wie das Bestreben der Engländer, die eigene Herrschaft in die

⁹⁵ Osterhammel, „The Great Work...“ (wie Anm. 87), 367. Osterhammel merkt an, dass diese Zivilisierungsbemühungen sich nicht allein auf Völker in Übersee erstreckten. Auch einheimische ‚Wilde‘, besonders Bauern oder Revolutionäre, galt es auf den rechten Weg zu führen. Vgl. ebd., 367f.

⁹⁶ Osterhammel, „The Great Work...“ (wie Anm. 87), 371.

⁹⁷ Osterhammel, „The Great Work...“ (wie Anm. 87), 388.

⁹⁸ Christopher A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge 1988, 156: „[...] rigid caste boundaries.“

⁹⁹ Bayly, *Indian Society* (wie Anm. 98), *ibid.*: „In the last centuries before colonial rule the growing power of Brahmins and scribal people and the desire of new dynasties to legitimate themselves [...] ensued.“

vermeintliche Tradition des „stabilen und tief verankerten“¹⁰⁰ indischen Staatswesens zu stellen, durch die Kodifizierung des vergleichsweise fluiden brahmanischen Rechtsdiskurses als ‚Hindoo Law‘ (zusammen mit der Rezeption des muslimischen Rechts) nach dem Vorbild des römischen Rechtssystems zu einer Form des britischen Präzedenzrechts führte, das die indische Gesellschaft im Laufe des 19. Jahrhunderts nachhaltig prägte.¹⁰¹

Diese Entwicklung ist im direkten Zusammenhang mit der seit Warren Hastings verfolgten Strategie zu sehen, die koloniale Herrschaft durch die umfangreiche Kenntnis der unterworfenen Völkerscharen zu stabilisieren. Das Interesse am kolonialen Gegenüber führte zu aufwändigen statistischen Erhebungen und zum Engagement unzähliger europäischer Wissenschaftler bzgl. der Beschreibung der indischen Kultur und Gesellschaft – Anstrengungen, die besonders nach dem großen Aufstand von 1857/58, der sogenannten *Great Mutiny*, noch verstärkt wurden.¹⁰² Grammatiken der indischen Sprachen, wissenschaftliche Abhandlungen, Handbücher und Atlanten zu bestimmten Regionen und Kasten hatten das Ziel, „die indische Gesellschaft lesbarer und verständlicher für die Briten zu machen“.¹⁰³ Die der großen Volkszählung im Jahre 1871 zugrunde liegende Annahme, dass „die Fundamente der indischen Gesellschaft Religion und Kaste darstellten“¹⁰⁴ führten dazu, dass „die fluiden sozialen Strukturen, die bis dato existiert hatten, dank der Art und Weise, in der Unterschiede in Kaste und Religion in die indische Gesellschaft hineingeschrieben wurden, zunehmend statisch wurden“.¹⁰⁵ Durch dieses Zusammenspiel von kolonialpolitischer Strategie und dem Objektivität beanspruchenden Diskurs statistischer Datenerfassung sowie sprach- und kulturwissenschaftlicher Orientstudien, wie beispielsweise der im 19. Jahrhunderts gegründeten Disziplin der Völkerkunde, wurde faktisch ein neues ‚traditionelles Indien‘ konstruiert, das stets mit dem Bild einer ‚modernen westlichen Zivilisation‘ konkurrieren und dabei zwangsläufig unterliegen musste.

¹⁰⁰ Bernard S. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton 1996, 58: „[...] stable and deeply entrenched.“

¹⁰¹ Vgl. Cohn, *Colonialism* (wie Anm. 100), 57–75.

¹⁰² Die zunehmend pessimistische Sicht auf die indische Gesellschaft nach 1858 führte freilich auch zum Einzug biologisch motivierter Rassentheorien in England: Während das Stufenmodell der Zivilisationen den ‚unterentwickelten‘ Gesellschaften grundsätzlich die Fähigkeit zum Fortschritt zugesteht, gehen Theorien, die auf einer Stufenleiter der menschlichen ‚Rassen‘ basieren, von einer genetischen Bedingtheit der intellektuellen und sozialen Fähigkeiten des Menschen aus. In England wurden solche Theorien vermehrt ab dem Ende des 19. Jahrhunderts von Wissenschaftlern wie Francis Galton, Karl Pearson, aber auch Persönlichkeiten wie George Bernard Shaw vertreten. Vgl.: Harald Fischer-Tiné, *From Brahmacharya to ‚Conscious Race Culture‘. Victorian Discourses of ‚Science‘ and Hindu Traditions in Early Indian Nationalism*, in: Crispin Bates (Hg.), *Beyond Representation. Colonial and Postcolonial Constructions of Indian Identity*, New Delhi 2006, 241–269, hier 246f.

¹⁰³ Peers, *India under Colonial Rule 1700–1885* (wie Anm. 53), 76: „[...] to make Indian society more legible and comprehensible to the British.“

¹⁰⁴ Peers, *India under Colonial Rule 1700–1885* (wie Anm. 53), 77: „[...] that the fundamental essences of Indian society were those of religion and caste.“

¹⁰⁵ Peers, *India under Colonial Rule 1700–1885* (wie Anm. 53), *ibid.*: „The fluid social relations that had previously existed became ever more static owing to the manner in which caste and religious differences were inscribed onto Indian society.“

In der missionarischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind diese Hierarchie der Kulturen und die statischen Konzeptionen der unterworfenen Gesellschaften auf vielerlei Weisen repräsentiert. Am offensichtlichsten treten sie in Texten zutage, in denen ein solches Zivilisationsmodell über das Schema Helfer – Hilfeempfänger propagiert wird, wobei es sich bei ersteren freilich stets um westliche Personenkreise handelt, die letztere aus ihrer teils selbst verschuldeten, teils hilflos zu erduldenen Lage befreien. Als Beispiel möge hier die Engländerin Helen Dyer (1851–1919) dienen, die in ihrem Buch *Revival in India* auch auf die schweren Hungersnöte und Seuchen rund um Bombay im Jahre 1896 zu sprechen kommt. Dazu schreibt die Autorin: „Selbst die Heiden erkannten die Seuche als ein Urteil [Gottes] an, obgleich ihre finsternen Gemüter beim Ergründen der Ursache nicht weiter als bis zur Verletzung der Kastenregeln und zu engem Umgang mit Christen vorstießen.“¹⁰⁶ Nur die westlichen Missionare wissen um die rechte Lösung des Problems. Denn „eine bestimmte Zahl der Knechte Gottes [...] fühlte, dass ihre Gebete in der Weise zu verrichten seien, dass das Urteil durch Gnade gemäßig würde, dass aus dem Bösen Gutes erwachsen möge und die Bestimmungen [= die Bekehrung zum Christentum], um derer willen das Urteil geschickt worden war, erfüllt würden.“¹⁰⁷ Zwar

starben Tausende durch beiderlei Ursachen [Hungersnöte und Seuchen]. Doch Gott erhörte das Gebet auf wunderbare Weise und ließ aus dem Bösen Gutes erwachsen, indem er seine missionarischen Knechte dazu befähigte, große Mengen an Hungerwaisen zu versammeln. Geld wurde aus westlichen Ländern gesendet und unter viel Gebet gesendet.¹⁰⁸

Die Implikationen dieser Passage sind eindeutig: Armut und Leid des kolonisierten Gegenübers sind dessen ‚Heidentum‘ und damit seiner Unwissenheit um die Wahrheit geschuldet, die den einengenden und aus eigenem Antrieb unüberwindlichen Grenzen und Gesetzen seiner ‚traditionellen‘ Kultur entspringt – und es sind die Vertreter einer überlegenen Zivilisation, die als die Kenner der Wahrheit und als Erlöser die Geschlagenen mit ihren Fähigkeiten, ihrer Kultur und nicht zuletzt ihrem Gott aus Tod und Verdammnis erretten.

Wie subtil indes das Wissen um die selbstverständliche Überlegenheit der eigenen Zivilisation den Diskurs bestimmen konnte, zeigt ein Text der US-amerikanischen Methodistin Minnie Abrams (1859–1912), in dem sie von ihren Erfahrungen in einer öffentlichen Missionsschule in Bombay, in der Abrams evangelistische Unterweisungen an der ansässigen Bevölkerung durchführte, berichtet. Eines Sonntags habe sich

¹⁰⁶ Helen S. Dyer, *Revival in India. Years of the Right Hand of the Most High*, London 1907, 26: „Even the heathen recognized the plague as a judgement; though their darkened minds, in groping for the reason, rose no higher than the infringement of caste rules and too close association with Christians.“

¹⁰⁷ Dyer, *Revival in India* (wie Anm. 106), 27: „[...] certain of the Lord’s servants [...] felt their prayers must be directed to pleading that judgement might be tempered with mercy, that good might be brought out of evil, and that the purposes for which the judgements were sent might be fulfilled.“

¹⁰⁸ Dyer, *Revival in India* (wie Anm. 106), 28: „Thousands died from both causes. But God did answer prayer wonderfully, and bring good out of evil, in enabling His missionary servants to gather in multitudes of famine orphans. Money was sent from Western lands, and was given with much prayer.“

ein Sadhu, „ein äußerst schmutziger alter Mann mit einem Rosenkranz“¹⁰⁹ um den Hals, entschlossen, hereinzukommen und zuzuhören. Ich sagte ihm mehrere Male, dass wir donnerstags nur Frauen einluden. Er sagte: ‚Ich gehe‘, aber er ging nicht.“¹¹⁰ Die nun folgende Konversation mit und über den Sadhu ist ein Paradebeispiel für kolonialistisches Denken im 19. Jahrhundert. Lesen wir zunächst weiter:

Ich fragte [die übrigen Schüler]: ‚Wer ist dieser alte Mann?‘ ‚Oh, er ist ein Go-vee-sa‘, antworteten sie. ‚Er zieht als Bettler umher und arbeitet nicht für seinen Lebensunterhalt.‘ ‚Ich verstehe‘, sagte ich; ‚Ihr gebt ihm Geld und erntet dafür Verdienst.‘ Sie entgegneten, ‚So ist es.‘ ‚Ist er ein heiliger Mann?‘ ‚Ja.‘ ‚Lügt er niemals, sagt böse Worte oder wird ärgerlich?‘ ‚Doch, alles davon‘, sagten sie. ‚Wenn er aber sündigt, wie kann er euch von euren Sünden reinwaschen? [...] Es gibt nur einen heiligen Lehrer, nämlich Christus. Nach ihm strebt um der Erlösung willen.“¹¹¹

Im Stile eines philosophischen Lehrgesprächs werden hier die Vorstellungen des kolonisierten Gegenübers ‚widerlegt‘. Dies geschieht allerdings nur vordergründig über eine logische Argumentationsstruktur. Tatsächlich ist das Gespräch voll von Topoi aus der europäisch-christlichen Gedankenwelt, deren Anerkennung beim Leser schlicht vorausgesetzt wird: Die Gleichsetzung von Sünde mit Lüge und Erregung, die Vorstellung, dass Erlösung nur durch die Reinwaschung von den Sünden durch einen Sündlosen erfolgen kann, und nicht zuletzt die Annahme von Christus als einem „heiligen Lehrer“. Ganz ähnlich verläuft auch das Streitgespräch mit dem Sadhu selbst, dessen Ausgang Abrams wie folgt schildert:

Der alte Mann sagte: ‚Wahre Worte, wahre Worte. Wir sollten den Namen des Schöpfers nehmen, und zu ihm beten.‘ Ich antwortete: ‚Es gibt nur einen Weg, auf dem man zum Schöpfer und zur Vergebung der Sünden gelangen kann, und das ist im Namen Jesu. Nur er vergibt Sünden. Wenn du ihn ablehnst, wirst du verworfen, und wenn du stirbst, wirst du mit den Verdammten bestraft.‘ Er sagte: ‚Das höchste Wesen hat mich erschaffen, warum kann es mich nicht erretten?‘ Ich erzählte ihm von dem Fall des Menschen, und wie Gott, der Vater, seinen Sohn sandte, um an unserer Stelle zu sterben. Ich sagte: ‚Er ist heilig, und hat unsere Errettung mit seinem Tod erkaufte. Diese Errettung ist eine freie Gabe. Ihr sagt ‚Ram, Ram, Ram, Ram‘; ihr straft euren Körper und tut viele Dinge, um euch die Errettung zu verdienen, doch nach all dem seid ihr noch immer Verdammte. [...] Rama war nicht rein – er kann euch nicht erretten.“¹¹²

¹⁰⁹ Gemeint ist die *Mala*, eine Gebetskette, die zumeist aus 108 Gebetsperlen besteht, von denen jede einen Namen des angebeteten Gottes darstellt. Die Mala kennzeichnet häufig die Zugehörigkeit ihres Trägers zu einer bestimmten hinduistischen Ordensgemeinschaft.

¹¹⁰ Minnie F. Abrams, *One Way of Working*, in: *Heathen Woman's Friend* 4. 1891, 230f., hier 230: „A very dirty old man, with a rosary about his neck, was determined to come in and listen. I told him several times that we invited only women on Thursday. He said, ‚I go,‘ but went not.“

¹¹¹ Abrams, *One Way of Working* (wie Anm. 110), 231: „I asked, ‚Who is that old man?‘ ‚O, he is a Go-vee-sa,‘ they said. ‚He goes around begging, and does not work for a living.‘ ‚I understand,‘ I said; ‚you give money to him and thereby obtain merit.‘ They said, ‚Just so.‘ ‚Is he a holy man?‘ ‚Yes.‘ ‚Does he never lie, or say bad words, or get angry?‘ ‚O, he does all of those,‘ they said. ‚Then if he sins, how can he wash your sins away? [...] There is only one holy teacher, Christ. Go to him for salvation.“

¹¹² Abrams, *One Way of Working* (wie Anm. 110), 230f.: „The old man said: ‚True words, true words. We should take the name of the Creator, and pray to him.‘ I replied: ‚There is only one way in which to come to the Creator for forgiveness of sin, and that is in the name of Jesus. He only forgives sin. If you reject him you will be cast off, and when you die you will be punished with the wicked.‘ He said, ‚The Supreme Being created me, and why can he not save me?‘ I told him of the fall of man, and how God the Father sent his Son to die in our stead. I said: ‚He is holy, and has purchased salvation

Auch hier kann der Argumentation der Missionarin nur folgen, wer mit den Konzeptionen des abendländischen Diskurses vertraut ist und deren Evidenz anerkennt: dass nämlich der Fall des Menschen einen Vermittler zwischen dem höchsten Wesen und seinem Geschöpf notwendig gemacht hat, und dass daher die Erlösung nur durch Christus erlangt werden kann. In Ergänzung dazu steht das Wissen über die Religion des kolonisierten Gegenübers, die *per definitionem* einen Irrweg darstellt („Rama war nicht rein“), was die Argumentation der Missionarin sofort schlüssig erscheinen lässt. Mit dem Wissen um die ‚Richtigkeit‘ und selbstverständliche Überlegenheit dieser Topoi über die Konzeptionen einer ‚unterentwickelten‘ Kultur kann sich die Autorin denn auch der Zustimmung ihrer Leserschaft sicher sein:

Ich berichte euch diese Dinge, meine Freunde, um euch einen kleinen Eindruck von der tiefen Finsternis im Geist eines Götzendieners zu geben. Dies sind keine isolierten Fälle, auf die ich zufällig gestoßen bin; dies sind alltägliche Erfahrungen und Gespräche. Wenn ihr von der Bekehrung Hunderter hört, dann lehnt euch nicht zurück in eurem Eifer zu beten und zu spenden, denn Tausende und Millionen verharren noch immer in just jener Dunkelheit und Unwissenheit, die ich oben beschrieben habe.¹¹³

IV. Ausblick: Die Prekarität der Konstruktion kolonialer Identitäten und die Geschichtsschreibung

Es versteht sich von selbst, dass es sich bei der vermeintlichen ‚Repräsentation‘ des kolonialen Gegenübers durch europäische und US-amerikanische Autoren in Wahrheit um eine Präsentation, eine Konstruktion des vermeintlich über fixe Eigenschaften abgrenzbaren ‚Anderen‘ handelt. Dass die Konzeptionen, die ich anhand ausgewählter Texte eines (freilich eng begrenzten) Ausschnitts des missionarischen und kolonialen Diskurses im Zeitalter der *faith missions* herausgestellt habe, niemals starr und unhintergebar waren, zeigen dagegen die zahlreichen zeitgenössischen anticolonialen Gegendiskurse, die sowohl in den einzelnen Kolonien, als auch in den jeweiligen ‚Mutterländern‘ existierten, und die die im sprachlichen Handeln des kolonialistischen Mainstreams propagierten Konzeptionen stetig verschoben, transformierten oder in ihr Gegenteil verkehrten. Gerade auch in den jeweiligen Kontexten beheimatete Christen erhoben häufig ihre Stimme gegen die Verwerfungen des kolonialen Diskurses, wie die Statements von Golak Nath oder der konvertierten Christin Pandita Ramabai angedeutet haben, die sich (geprägt durch Neohinduisismus, nationale Bewegung und Frauenbewegung) als Gründerin einer eigenen *faith mission*, der Mukti Mission, nicht nur gegen die Missstände des kolonialen Kontextes

for us by his death. This salvation is a free gift. You say, ‚Ram, Ram, Ram, Ram;‘ you punish your bodies, and do many things to merit salvation, but after all that you are a wicked man still. [...] Ram was not pure,– he cannot save you [...].“

¹¹³ Abrams, *One Way of Working* (wie Anm. 110), 231: „I tell you these things, my friends, to give you a little idea of the dense darkness of the mind of an idolator. These are not isolated cases I happened upon; these are everyday experiences and conversations. When you hear of conversions by hundreds, do not relax your diligence in prayer and giving, for the thousands and millions still lie in just such darkness and ignorance as I have described above.“

erhob, sondern auch die Ungerechtigkeiten des brahmanischen Patriarchats anprangerte und konterkarierte.¹¹⁴

Indes soll die Begrenztheit einer Analyse der Repräsentation des kolonialen ‚Anderen‘ durch westliche Missionare an dieser Stelle keineswegs bestritten werden: So sind die in aller Regel für ein europäisches oder US-amerikanisches Publikum verfassten Texte aus dem Missionsgebiet größtenteils auch nur im westlichen Kontext rezipiert worden; unabhängig von der Frage, inwieweit mediale und wissenschaftliche Diskurse in Europa die Politik der jeweiligen Kolonialstaaten und deren Institutionen beeinflusst haben, muss sich die ausschließliche Beschäftigung mit der literarischen Konstruktion kolonialer Identitäten durch westliche Autoren durchaus den Vorwurf des Eurozentrismus gefallen lassen.

Einer von postkolonialistischen Ansätzen geprägten Geschichtsschreibung liegt es fern, einem dekonstruierten ‚Wir‘ eine Art neue Anti-Identität anzudichten; die Ideologiekritik historischer Autoren erfolgt nicht zum Selbstzweck oder gar aus moralischer Spitzfindigkeit. Vielmehr kann (unter dem Vorzeichen einer rein auf der Ebene des sprachlichen ‚Kodes‘ operierenden Historiographie) die ‚Beschäftigung mit uns selbst‘ dazu beitragen, die oftmals als fix angesehenen Denkkategorien und Konzeptionen von ‚uns‘ und ‚denen‘, von Zivilisation, Rasse und Religion aufzuweichen: Dies geschieht einerseits durch das Aufzeigen der historischen, intertextuellen Bedingtheit von diskursiven Positionen, die als allgemeingültig, wahr oder objektiv behauptet werden. Es erfolgt zum Anderen dadurch, dass mit der Dekonstruktion dieser Objektivität die prinzipielle Möglichkeit aufgezeigt wird, Dinge anders zu sagen, den Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks zu verschieben, sich außerhalb der vom Diskurs vorgezeichneten Linien zu bewegen.

Die postkolonialistische Historiographie ist m. E. kein Ersatz für eine vornehmlich an der Präsentation historischer Sachverhalte und Strukturen interessierte Geschichtsschreibung; doch sie kann ein Korrektiv sein: indem sie den etablierten (populär-)geschichtlichen Narrativen ihre Allgemeinplätze (wie etwa die ‚Überlegenheit der westlichen Zivilisation‘ oder den ‚unaufgeklärten Islam‘) entlehnt, diese in ihrer diskursiven Bedingtheit dekonstruiert und die Historizität ihrer Konzeptionen nachweist. Der postkoloniale Historiker greift auf diese Weise Konzeptionen von Identität, von Eigenschaften und Moral an, die als allgemeingültig und unverrückbar behauptet werden und in dieser Form häufig diskursive Ungerechtigkeiten und Verwerfungen erzeugen. Damit untergräbt er die Repräsentationsmacht derer, in deren Interesse solche ‚allgemeinen Wahrheiten‘ häufig geäußert und reproduziert werden, und führt die Deutung historischer Sachverhalte auf eine demokratischere Ebene zurück, auf der Äußerungen, deren Plausibilität bisher von den herrschenden diskursiven Positionen bestritten oder ad absurdum geführt worden sind, leichter getätigt werden können.

¹¹⁴ Für einen Überblick zu Pandita Ramabai vgl. Meera Kosambi, *Returning the American Gaze. Situating Pandita Ramabai's American Encounter*, in: Pandita Ramabai Sarasvati, *Pandita Ramabai's American Encounter. The Peoples of the United States (1889)*. Translated and edited by Meera Kosambi, Bloomington-Indianapolis 2003, 1–46.

Mit dem Hinweis auf die stete Verquickung von Mission und Kolonialismus – auch und gerade im Falle der *faith missions* und der dadurch ausgelösten Neuausrichtung eines Teils des protestantischen missionarischen Unternehmens im ausgehenden 19. Jahrhundert – sollen also keineswegs die Leistungen und hehren Motive jener zeitgenössischen Akteure bestritten werden, die oftmals mit großer Ernsthaftigkeit die Ungerechtigkeiten und Mängel des kolonialen Systems zu lindern versucht haben. Das Insistieren auf die regelmäßige Adaption unterdrückerischer Denkmuster auch in Kreisen gerade solcher Missionarinnen und Missionare, die sich den Verwerfungen des kolonialen Unternehmens durchaus bewusst waren, folgt nicht dem Anliegen, diese als das zu entlarven, was sie waren: Kinder ihrer Zeit. Vielmehr geht es darum, uns der Problematik unserer *heutigen* Denkmuster vom fremden ‚Anderen‘, die z. T. nicht unerheblich durch die historischen Diskurse der kolonialen Epoche beeinflusst sind, bewusst zu werden. Das Ethos, das man dieser Art von Geschichtsschreibung daher durchaus zubilligen könnte, hat Ronald Daus bereits vor 30 Jahren (noch weitgehend unabhängig von den Theorien der *Postcolonial Studies*) auf den Punkt gebracht:

Ich versuchte [...], bewußt diejenigen Vorkommnisse und Handlungsweisen zu schildern, bei denen der Leser selbst in der Lage ist, vielerlei Ähnliches in seinem historischen und politischen Vorwissen zu entdecken [...]. Ich will betonen, daß wir Europäer uns sehr viele Mechanismen des Kolonialismus zu eigen gemacht haben, ohne ihre Herkunft und ihre ursprüngliche Funktion zu erkennen [...], weil ich hoffe, daß jemand, der die Entstehungsbedingungen von Vorurteilen, Spontanreaktionen und festen Überzeugungen durchschaut, sowohl im Verhältnis zu den Völkern Außereuropas als auch in seinem eigenen Land relativierter, also menschlicher, denkt.¹¹⁵

Abstract

Since Edward Said's influential book *Orientalism*, Postcolonial Studies have brought to awareness in what many ways the conceptual and practical impact of the colonial age is still apparent in- and outside the so called Third World. However, already back in the second half of the 19th century, a certain awareness of the problems of colonial power has resulted in the establishment of new missionary efforts and societies within the protestant context. These so called *faith missions* were designed to escape the pitfalls of the colonial battlefield by their institutional independence and by the simplicity of their organization. Drawing on Postcolonial methods, I will argue that this claim has failed regarding the intended independence from the colonial context. I will show how colonial concepts still determined the thoughts and actions of protestant missionaries in the era of *faith missions* and thus helped them keep their position in the colonial hierarchy. In conclusion I will show the concerns and possibilities of a historiography inspired by Postcolonial theory.

¹¹⁵ Daus, *Erfindung des Kolonialismus* (wie Anm. 36), 6.