

UNIVERSITÄT ULM
ABTEILUNG KULTURANTHROPOLOGIE
Leiterin: Prof. Dr. Ina Rösing

”Einer prügelt uns und der andere bringt uns Religion...”*

Eine ethnohistorische Studie über Fremdheitserfahrungen in der zweiten Hälfte des
19. Jahrhunderts im tibetisch-buddhistischen West-Himalaya-Gebiet Lahoul
aus Sicht Herrnhuter Missionare

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Humanbiologie
Dr. biol. hum.
der Medizinischen Fakultät der Universität Ulm

vorgelegt von
Frank Seeliger
aus Wolfen/Sachsen-Anhalt

Ulm 2002

Amtierender Dekan:

1. Berichterstatter:

2. Berichterstatter:

Tag der Promotion:

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	6
Einleitung	8
I. Methodische Voraussetzungen (ethnohistorischer Ansatz)	
11	
1. Theorie der Fremdheit	11
1.1. Präliminarium	11
1.2. Eine Fremdwissenschaft ohne Fremdwissenschaftsbegriff	12
1.3. Das Konzept 'Fremdheit' in der Soziologie	14
1.4. Das Konzept 'Fremdheit' in der Ethnologie	16
2. Ethnohistorie	17
2.1. Entstehung, Ausrichtung und Abgrenzung zu Nachbardisziplinen	17
2.2. Quellen und allgemeine Quellenkritik	24
2.3. 'Ethnohistory of missions'	29
3. Eine Synthese aus 'Fremdheit' und 'ethnohistorischen Ansätzen'	34
II. Das Eigene (die Herrnhuter Missionare)	36
1. Die Herrnhuter Brüdergemeine	36
1.1. Einleitung	36
1.2. Von den Anfängen bis zur Konsolidierung der Herrnhuter Brüdergemeine	36
1.2.1. Die alte Brüder-Unität	36
1.2.2. Die erneuerte Brüder-Unität	38
1.3. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Mission	41
1.3.1. Begriffsbestimmung zur ‚Mission‘	41
1.3.2. Anfänge und Grundzüge der Missionsarbeit	43
2. Das Missionsfeld West-Himalaya-Raum	46
2.1. Quellenlage (edierte Beiträge)	46
2.2. Die Geschichte der räumlichen Hinwendung	48
2.2.1. Die Mongolei als primäres missionarisches Ziel	48
2.2.2. Aufbruch der ersten beiden Missionare in den West-Himalaya-Raum	49
2.2.3. Missionsstationen der Herrnhuter Brüdergemeine im West-Himalaya-Raum	51
2.3. Missionsstrategien	54
2.4. Bekehrungserfolge	63
2.5. Wissenschaftliche Leistungen	66

3.	Quellenlage	68
3.1.	Forschungsstand	68
3.2.	Vergleich der Edition und handschriftlichen Vorlage des ersten im West-Himalaya-Raum produzierten Reiseberichtes von Pagell und Heyde	69
3.3.	Anmerkungen zur ethnohistorischen Studie Wolfgang Friedls	72
3.4.	Die handschriftlichen Quellen und ihre daraus resultierende zeitliche wie räumliche Eingrenzung der ethnohistorischen Studie	75
3.4.1.	Die offizielle Version aus den Archivquellen	75
3.4.2.	Der intime Blick: Die Tagebücher von Maria Elisabeth Heyde	81
3.5.	Textsorten: eine deskriptive Annäherung	84
3.6.	Transkription: Methode und Kriterien	89
3.7.	Quellenkritische Anmerkungen zum Umgang mit religiös beeinflussten Aussagen	90
 III. Das Fremde (Kulturraum Lahoul)		98
1.	Quellenlage	98
1.1.	Vor- und frühkoloniale Literatur	98
1.2.	Zweite Publikationswelle	101
2.	Eine landeskundliche Skizze	103
3.	Politische Geschichte unter dem Aspekt der Fremdheitslage	105
3.1.	Vor- und Frühgeschichte	105
3.2.	Kolonialgeschichte auf makropolitischen Ebene	106
3.3.	Politische Verhältnisse auf regionaler Ebene in Lahoul	108
4.	Das religiöse Spektrum	112
5.	Sprachen und Dialekte	116
6.	Weitere kulturelle Merkmale	118
7.	Wirtschaftliche Grundlagen	120
8.	Einwanderung	123
 IV. Fremdheitserfahrungen der tibetisch-buddhistischen Bevölkerung Lahouls		126
1.	Einleitung	126
2.	Fremdheitserfahrung über den Einfluß der britischen Kolonialregierung	127

2.1. Das Verhältnis der Herrnhuter zur britischen Administration: Ein quellenkritischer Blick	127
2.2. Reaktionen der Bevölkerung Lahouls auf die Anwesenheit britischer Reisender und Beamter	130
3. Fremdheitserfahrung durch die Hinduisierung	133
3.1. Ursachen und Gründe	133
3.2. Internalisierung hinduistischer Glaubenspraxis	134
4. Fremdheitserfahrung durch die permanente Anwesenheit der Herrnhuter Missionare	139
4.1 Von der <i>persona non grata</i> zum Schlichter und Arbeitgeber	139
4.2. Ausbildungseinrichtung	142
4.2.1 Knabenschulen	142
4.2.1.1. Phase I: Missionsschule bis Frühjahr 1866	142
4.2.1.2. Phase II: Urdu-Schule von 1867-91	145
4.2.1.3. Phase III: Neue Missionsschule ab 1892	148
4.2.2. Strickschule	150
4.3. Öffentliche Veranstaltungen	155
4.4. Haus- und Landwirtschaft	158
4.5. Medizinische Behandlung	160
4.6. Christengemeinde	162
V. Zusammenfassung der Ergebnisse	164
VI. Ausblick	167
Abkürzungsverzeichnis	168
Anhang I	169
Textvergleich der edierten mit der handschriftlichen Fassung des Reiseberichtes aus dem Jahr 1855 von Pagell und Heyde	
Anhang II	174
Teil 1: Transkribierte und ausgewertete Manuskripte aus dem Unitäts-Archiv in Herrnhut	
Teil 2: Transkribierte und ausgewertete Tagebücher Maria Elisabeth Heydes	
Literaturverzeichnis	178

Danksagung

Jeglicher Abhandlung voranstellen möchte ich die wichtige Anmerkung, daß diese Arbeit ohne Mithilfe anderer und Schaffung günstiger Voraussetzungen dafür nicht hätte entstehen können. Aus diesem Grunde sei denen namentlich mein besonderer Dank ausgesprochen, welche keinen geringen Anteil am Gelingen dieser Studie hatten.

Zuerst nennen möchte ich Prof. Dr. Ina Rösing, welche mir ihr volles Vertrauen schenkte, diese Untersuchung überhaupt durchzuführen. Für die Dauer der Forschung stand sie mir in einem konstruktiv verlaufenen Dialog jederzeit beratend zur Seite. Die von ihr geleiteten regelmäßig durchgeführten Forschungskolloquien im Rahmen des noch vorzustellenden Forschungsprojektes, in dem diese Studie eingebettet liegt, verliehen der Arbeit ebenfalls einen wesentlichen Vorschub. Neben dem Zugeständnis aller auf die Arbeit bezogenen Freiheitsgrade war es mir ebenfalls ermöglicht gewesen, die komplette Infrastruktur der Abteilung Kulturanthropologie für die ethnohistorische Studie in Anspruch zu nehmen. Dies bezieht sich im besonderen auf die von Ina Rösing über Jahre hinweg erstellte Literatursammlung zum Untersuchungsgebiet sowie den theoretischen und methodischen Hintergrund des Faches Kulturanthropologie. Dies schließt die Nutzung der dazugehörige Literaturdatenbank mit ein, auf welche ich durch die freundliche Unterstützung von Christiane Wahl und der Ärztin Ursula Wolf, beide Mitarbeiterinnen der Abteilung Kulturanthropologie, zurückgreifen konnte. Beiden sei an dieser Stelle ebenfalls gedankt.

Die über zwei Jahre, welche die Durchführung der Untersuchung in Anspruch nahm, erforderten eine kaum als gering und selbstverständlich zu bezeichnende Verzichtleistung an meiner Person, ob zu abendlicher Stunde oder zu freien Tagen. Weniger Momente als zuvor waren der Gemeinsamkeit mit meiner Frau, Birgit Seeliger, vorbehalten. Für das in dieser Hinsicht erbrachte Verständnis und die Unterstützung zum Durchhalten, die anregenden Diskussionen und schließlich das Begleiten der Korrekturfahnen sei ihr nicht nur hiermit mein wärmster Dank ausgesprochen, sondern ihr ebenfalls die vorliegende Arbeit gewidmet. Danken möchte ich gleichfalls meinen Kollegen, dem Tibetologen Heinz Räther und dem Ethnologen Dr. Frank Kressing, für die anregenden fachlichen Gespräche und die vielfältigen nützlichen Hinweise zu dieser fremdkulturellen Thematik. Freundlicherweise warf Heinz Räther außerdem einen ihm innewohnenden kritischen Blick auf die schriftliche Fassung der Arbeit.

Die Auswertung der zahlreichen, teils nur mühsam zu entziffernden Handschriften der Herrnhuter Missionare wäre ohne die beständige, akribisch und eifrig durchgeführte Transkriptionsarbeit zahlreicher ehrenamtlich tätiger Senioren nicht möglich gewesen, denen ich an dieser Stelle für ihre Ausdauer, ihr Engagement und ihren Tatendrang ganz herzlich danken möchte. Im einzelnen sind dies die Mitarbeiterinnen Renate Alle, Hedi Bäumann, Eva Braun, Gerburg Carstensen, Dorothee Claß, Ingeborg Eiselen, Heidelind Gebauer, Brigitte Homma, Hildegard Keller, Dr. Magdalene Klenner und Karin Raffalsky, meine Mutter Waltraud Hiller, sowie seitens der männlichen Kollegen Dietrich Bösenberg, Gerd Bratrich, Bernd Doring, Dr. Wolfhard Engel, Werner Gebauer, Horst Häser, Hans Günter

Müller, Dr. Erich Regula und Bernhard Reichert.¹

Für das Vertrauen und den Zugang zu den sich im Privatbesitz befindlichen Tagebüchern Maria Heydes, einer im West-Himalaya-Raum für rund vierzig Jahre an der Seite ihres Mannes Wilhelm Heyde tätig gewesenen Herrnhuter Missionarin, danke ich dem Urenkel dieser Schreiberin, Christian Heyde. Die Transkription der ersten Jahre dieser umfangreichen Aufzeichnungen geht auf ihn zurück.

Für den ungehinderten Zugang der sich im Besitz der Herrnhuter Brüdergemeine² befindlichen handschriftlichen Unikate, welche die im West-Himalaya-Raum tätig gewesenen Missionare ihrer Zentrale in Sachsen zusandten und die neben Maria Heydes Tagebüchern die Datengrundlage der Untersuchung bilden, danke ich den Mitarbeitern und dem Leiter Dr. Paul Peucker des Unitäts-Archivs in Herrnhut/Sachsen. In der dem Archiv angeschlossenen wissenschaftlichen Bibliothek erhielt ich außerdem großzügige Unterstützung beim Zugang zu Literatur, welche als Typoskript, aufgrund der Seltenheit im Bestand oder aus Indien kommend sonst in keiner anderen Bibliothek Deutschlands einsehbar war.

Mein weiterer Dank gilt den vielen, teilweise im Hintergrund arbeitend und damit unbekannt gebliebenen Bibliothekaren, die mich kooperativ und unproblematisch mit Literatur aus Fernleihen belieferten. Der Großteil der in der Bibliographie aufgenommenen Publikationen war nur über diesen Weg zugänglich.

Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel, welche für diese Arbeit als zweite Gutachterin zur Verfügung stand.

Ein weiterer Dank ergeht an die Volkswagenwerk-Stiftung, die die Finanzierung des Projektes übernahm.

Die schriftliche Ausarbeitung der Studie begleitete neben den genannten Korrekturlesern ebenfalls Anja Lenninger, der ich dafür meinen Dank ausdrücken möchte.

¹ Gewonnen werden konnten die meisten Mitarbeiter über das der Universität Ulm angegliederte 'Zentrum für allgemeine und wissenschaftliche Weiterbildung'. Siehe auch die für diesen Arbeitskreis gestaltete Homepage: <http://www.uni-ulm.de/LiLL/menus/3.0/herrnhut/herrnhuter.htm>.

² Die Schreibweise ‚Gemeine‘ statt dem heute gebräuchlichen ‚Gemeinde‘ war bis ins 19. Jahrhundert hinein gängig und erhielt sich im Begriffspaar ‚Herrnhuter Brüdergemeine‘ als Eigenname bis in die Gegenwart (siehe auch Peucker 2000b: 26-27). In diesem Zusammenhang wird auch von mir die Schreibweise beibehalten.

Einleitung

Die vorliegende Arbeit wurde als ein Teilprojekt eines im größeren Rahmen durchgeführten Forschungsvorhabens konzipiert, welches von Prof. Dr. Ina Rösing initiiert und geleitet wurde. Um die Einbindung der von mir vorangetriebenen Untersuchung innerhalb dieses Rahmens zu verstehen, erscheint es notwendig, kurz die Fragestellungen dieses Projektes in ihrer Gesamtheit zu reflektieren.

Das von der Volkswagenwerk-Stiftung für drei Jahre getragene Gesamtprojekt lief unter dem Titel "Fremdheitslage, Fremdheitslast und Fremdheitslösungen im buddhistischen Ladakh. Empirische Untersuchungen interkultureller Rezeptions- und Abgrenzungsprozesse im indischen Himalaya". Die buddhistisch geprägte Gesellschaft Ladakhs im indischen Bundesstaat Jammu&Kaschmir ist in ihrer aktuellen Situation als ethnische und religiöse Minderheit Indiens einer dreifachen Fremdheitslage ausgesetzt. Dies ist zum ersten seit 1947 der indische Staat. Seine Einflußnahme manifestiert sich in der Administration und besonders durch das zur Sicherung der indisch-pakistanischen und -chinesischen Grenze aus dem indischen Flachland kommende Militär. Etwa zur gleichen Zeit setzte die Zuwanderung muslimisch-kaschmirischer Bevölkerungsteile als zweiter Fremdheitseinfluß ein. Als dritte Fremdheitserfahrung kommt die westliche Kultur hinzu, welche seit 1974 durch die Öffnung der Region für den internationalen Tourismus ebenfalls Zugang zu diesem Gebiet erhielt. Mit all diesen drei religiösen sowie kulturellen Fremdheitserfahrungen mußte sich die einheimische und vorwiegend tibetisch-buddhistisch geprägte Bevölkerung Ladakhs auseinandersetzen. Zu untersuchen, wie diese Auseinandersetzung auf individueller und institutioneller Ebene im traditionell religiösen Rahmen von seiten der autochthonen Gesellschaft geführt wurde, war das Hauptanliegen des Forschungsprojektes. Es galt herauszufinden, wie diese Fremdheitseinflüsse erfahren wurden und mit welchen Lösungsstrategien man ihnen begegnete. Neben dem sogenannten Basisprojekt, welches sich subjektiv empfundenen Fremdheitserfahrungen und Lösungsstrategien zuwandte, wurden insbesondere Lösungsstrategien im religiösen Bereich untersucht, so die Proliferation des Schamanismus und die Zunahme des buddhistischen Pilgerwesens. Gewonnen wurden alle Daten über die persönliche Gesprächsführung mit einheimischen Informanten und durch teilnehmende Beobachtung. Weitere neben mir beteiligte Mitarbeiter im Projekt waren Heinz Räther und Frank Kressing.

In Ergänzung und als Vervollständigung dieses auf der Aktualität seiner Daten basierenden Untersuchungsansatzes, sowie um eine synchrone Verkürzung in der Darstellung des Wandlungsprozesses zu vermeiden, wurde eine historische Perspektive in dieses Projekt mit eingebunden. Diesen Aspekt zu bearbeiten war meine Aufgabe. Der Blick richtet sich auf frühere, zur Geschichte gewordene Fremdheitserfahrungen und -reaktionen. Denn wie aus dem gewählten Obertitel dieser Arbeit hervorgeht, betraten nicht erst seit den letzten sechs Jahrzehnten kulturell den Ladakhis gegenüber fremdstehende Bevölkerungsteile dieses West-Himalaya-Gebiet und schufen dadurch die ersten interkulturellen Berührungspunkte. Damit müssen natürlich, in Anspielung auf dieses Zitat, die 'prügelnden und diejenen,

welche die Religion bringen', nicht die einzigen Fremden gewesen sein. In dieser Einbindung ist die ethnohistorische Studie zu verstehen, welche nach ähnlichen Vorgängen und Reaktionen, die aus interkulturellen Schnittstellen hervorgingen, in einer gut dokumentierten Vergangenheit sucht. Ausführliche Berichte existieren ab 1855, da Herrnhuter Missionare seitdem in verschiedenen Regionen des heute zu Indien gehörenden West-Himalaya-Raumes aktiv wurden. Als wahre Vielschreiber hinterließen sie einen reichen Fundus an recht unterschiedlichen Berichten, die Auskunft darüber zu geben versprechen, wozu ebenfalls für die Gegenwart geforscht wird. Ein weiterer Vorsatz, dem ich in Anlehnung an das Gesamtprojekt folge, betrifft die Auswertung und Verarbeitung der Quellenaussagen. Den missionarischen Äußerungen soll in der Abhandlung ebenfalls genügend Darstellungsfläche eingeräumt werden, um zwar abhängig von der getroffenen Auswahl, jedoch unabhängig meiner Interpretationen und Deutungen direkte Rückschlüsse daraus auf Aspekte der Fremdheit ziehen zu können. Die Zitate geben teilweise eindrücklicher und ungeglättet wieder, als es meine eigenen Worte zu fassen vermögen, mit welchen Attitüden und Auffassungen man in den Herrnhuter Dokumenten konfrontiert wird.

Begonnen wurde die Archivarbeit und Sichtung relevanter Materialien - zeitgleich mit dem Beginn des Gesamtprojektes - im Oktober 1998 von der Ethnologin Karin André. Sie traf die Auswahl der auf Mikrofilm im Unitäts-Archiv im sächsischen Herrnhut kopierten handschriftlichen Dokumente, welche die anfängliche Datenbasis für die Untersuchung darstellt.³ Zunächst ausschließlich auf diese Datengrundlage angewiesen, begann ich zu Anfang des Jahres 2000 die ethnohistorische Arbeit voranzubringen. Im Laufe der Untersuchungen erweiterte sich nicht nur die Datenbasis, zum Beispiel durch das Einbringen der Tagebücher Maria Heydes, sondern suchte ich zu vertiefenden Studien selbst zweimal für mehrere Tage in den Jahren 2000 und 2001 das Unitäts-Archiv in Herrnhut auf. Weiterhin gewann ich durch eine Feldforschungsreise im Jahr 2001 persönliche Kenntnis sowohl von den kulturellen und landeskundlichen Merkmalen des Untersuchungsgebietes im West-Himalaya-Raum, als auch von der dort nach wie vor bestehenden Herrnhuter Brüdergemeine.⁴

Die ethnohistorische Studie gliedert sich in vier große Abschnitte. Diese Strukturierung spiegelt gleichzeitig die Herangehensweise wieder. An erster Stelle steht die Anforderung, den Blick, wie er später auf die schriftlichen Materialien zu richten ist, methodisch zu schärfen und die an die Texte gerichteten Fragestellungen genau einzugrenzen. Zwei Fokussierungen sollen dabei besonders berücksichtigt werden. Die erste bezieht sich dem Projekttitle folgend auf die theoretische Ausarbeitung des Paradigmas Fremdheits-erfahrungen und -reaktionen. Die zweite konzentriert sich dagegen zunächst auf den

³ Ebenfalls begann Karin André nach diesem Arbeitsgang mit der Transkription erster in Deutscher Schrift gehaltenen Manuskripte, vor allem der sogenannten Reiseberichte, wofür ihr an dieser Stelle gedankt sei.

⁴ Dies bezieht sich besonders auf den persönlich am 21.7.2001 kennengelernten Pfarrer der Brüdergemeine Elijah Gergan.

kritischen Umgang mit den vorliegenden Dokumenten Herrnhuter Provenienz und wendet sich anschließend den innerhalb der Ethnohistorie aufgestellten Fragestellungen zu.

Mit diesem methodischen Rüstzeug ausgestattet, wird sich dichotomisch dem Eigenen und dem Fremden zugewandt. Das Eigene thematisiert die Gruppe der Textproduzenten in ihrem gesamtem Umfeld zur Kontextualisierung der Dokumente und der darin getroffenen Aussagen. In diesem zweiten Kapitel findet die exakte thematische Eingrenzung der ethnohistorischen Studie ihren Abschluß. Wurden bislang Theorie und Methode dafür herangezogen, geschieht im zweiten Kapitel die auf dem Datenmaterial resultierende räumliche sowie zeitliche Abgrenzung der Untersuchung. Die Zuweisung, daß die Herrnhuter Missionare das Eigene darstellen, richtet sich demnach zuerst an der Perspektive des Betrachters und der von ihm gemachten Niederschriften aus. In Anlehnung an die vorwiegend von der Linguistik aufgegriffenen Raumsemantik nenne ich sie auch die deiktische Perspektive. Sie richtet sich am Subjekt als Betrachter, hier die Herrnhuter Missionare, aus. Ein weiterer Grund, die aus Sachsen kommenden Herrnhuter Missionare zunächst unter dem Oberbegriff das Eigene zu behandeln liegt darin, daß sie mir kulturell näher liegen, als die fremdkulturelle Bevölkerung im West-Himalaya-Raum. Mit dem Einnehmen dieser Perspektive wird dem eigenen kulturellen Standpunkt Rechnung getragen. In gleicher Weise, wie sich die Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden begreift, wird die ferne Kultur im West-Himalaya-Gebiet zunächst im Kapitel über das Fremde behandelt. In diesem Kapitel wird sich dementsprechend mit dem Untersuchungsobjekt, ihrer Kultur, Religion, Geschichte, den Menschen in diesem Teil des Himalaya vertraut gemacht.

Im folgenden Schritt der ethnohistorischen Studie werden schließlich beide Teile zusammengebracht in der Hinsicht, wie die einheimische Bevölkerung mit den Herrnhuter Missionaren - und nicht nur ihnen - ihren Umgang fand, welche Reaktionen diesem interkulturellen Dialog entsprangen. Den missionarischen Dokumenten wird damit von Anfang an ein Perspektivwechsel insofern zugetraut, daß sie nicht nur Fremdheitserfahrungen der Herrnhuter wiedergeben, sondern auch solche der einheimischen Bevölkerung. Die zuvor in der ethnohistorischen Studie als Fremde (ursprünglich tibetisch-buddhistische Bevölkerung West-Himalayas) bezeichneten werden zu Eigenen gemacht, die Eigenen (ursprünglich Herrnhuter Missionare) in ihrem Wirken als Fremde betrachtet. In Anlehnung an die Raumsemantik nenne ich diese Perspektive die intrinsische, da sie in der Wahrnehmung vom Objekt, nicht dem Subjekt ausgeht. Anders formuliert interessiert der interkulturelle Dialog einer uns gegenüber fremden Kultur mit einer ihnen unvertrauten fremdkulturellen Gruppierung. Diese sind nicht allein die Herrnhuter Missionare, sondern ebenfalls über andere Personen und Gruppen hineingetragene Fremdeinflüsse. Zuletzt werden die Ergebnisse zusammengefaßt und ein Ausblick darauf gegeben, welche weiteren Forschungen sich aus den Ergebnissen und dem Untersuchungsmaterial ergeben.

I. Methodische Voraussetzungen (ethnohistorischer Ansatz)

1. Theorie der Fremdheit

1.1. Präliminarium

”Fremd sein, das heißt: geschieden sein von Vertrautem.”
Bargatzky (1978: 1)

Nach Högrefe (1985: 160-161) geht das deutsche Wort ‘fremd’ ursprünglich auf eine räumliche Abstandsbezeichnung zurück. ‘Fremd’ bedeutete zunächst ‘entfernt’, bevor es im Verlauf der Kulturgeschichte die heutige sinngemäße Bedeutung von ‘unbekannt’ und ‘unvertraut’ in der Umgangssprache erhielt. Für das Erfassen der Berührungsfelder zwischen dem Fremden und dem Eigenen sind die drei Begriffe ‘Fremdheitslage - Fremdheitslast - Fremdheitslösung’ der Idee von Ina Rösing und dem Obertitel des Gesamtprojektes folgend eingebracht worden. Ohne damit einen theoretischen Anspruch zu erheben, sollen sie zur Charakterisierung unterschiedlicher Nuancen von Fremdheit dienen. Für die ethnohistorische Studie werden diese drei Begrifflichkeiten zudem als ein Handlungsstrang bzw. Reaktionsschema für das Aufeinandertreffen von Eigenem mit dem fernen wie unbekanntem Fremden verstanden. Für diesen Kausalzusammenhang beziehen sich die Fremdheitserfahrungen immer zunächst auf die anthropologische Dimension des Näherrückens des einen an den anderen. Es stehen also nur Auswirkungen fremder Kulturgüter, Handelswaren, Technologien etc. im Mittelpunkt des Interesses, wenn die Fremden als Kulturträger über den persönlichen Kontakt selbst diese Techniken und Güter einbringen. Das Hauptaugenmerk liegt auf dem direkten interkulturellen Kontakt, auf der face-to-face Beziehung. Was ist nun aber unter Fremdheit im einzelnen zu verstehen, wo unterscheiden sich die drei Ebenen des Kausalzusammenhanges und mit welchen Erwartungen läßt sich diese Dreiteilung mit den von Herrnhuter Missionaren angefertigten Texten verknüpfen?

Die Fremdheitslage greift die konkret vorliegende und zunächst wertfreie Kontaktsituation zwischen zwei sich gegenüber fremd stehenden Gruppen auf. Dabei stehen vornehmlich Kontaktsituationen im Vordergrund, die beide miteinander teilen. Die jeweiligen Tischsitten könnten vielleicht weniger Relevanz besitzen als die Bestellung des nachbarschaftlichen Ackers mit unterschiedlichen Geräten und Kulturpflanzen. Die Fremdheitslage erfaßt das Wahrnehmbare des Anderen, sowie natürlich auch die politischen und wirtschaftlichen Machtkonstellationen des einen gegenüber dem anderen. Ziel ist es demnach, die Strukturen und Kanäle der Kommunikation als Berührungspunkte zwischen beiden Gruppen offenzulegen, in denen sich Fremdheit auswirkt. Aus Sicht der Missionare sind diese Ebenen des bewußten Einwirkens auf den anderen in erster Linie in ihren Missionsstrategien zu suchen.

Unter Fremdheitslast wird zunächst das persönlich empfundene Erleben von Fremdheit verstanden. Dieses Erleben entsteht aus der Notwendigkeit, auf das Andere durch die fehlende Übereinstimmung mit dem Eigenen zu reagieren. Im Mittelpunkt dieses Vergleichs zwischen übereinstimmenden und abweichenden kulturellen Merkmalen einer Ethnie stehen

alle aus der Mensch-Umwelt oder Mensch-Mensch Beziehung hervorgegangenen Kulturäußerungen. Der notwendigerweise mit sich und innerhalb der eigenen Gruppe ausgetragene Diskurs gipfelt in einer Handlungsstrategie, welche den Umgang mit dem Neuen oder Anderen regelt. Dieser Aspekt des Kausalzusammenhanges von Fremdheitserfahrung dürfte kaum von den Schriften der Herrnhuter Missionare tangiert worden sein, da solche Prozesse der Meinungsbildung eher innerhalb der einen Gruppierung ausgetragen werden.

Die getroffene Wahl darüber, mit welcher Strategie auf das wahrgenommene Fremde zu reagieren ist, stellt die Fremdheitslösung als Ergebnis dieses Diskurses dar. Die Umsetzung der Strategie z.B. zur Reduzierung der als Last empfundenen Fremdheit mündet in einer Handlung, welche in den Herrnhuter Schriften als Beobachtung menschlichen Verhaltens Erwähnung finden kann.

Was ist nun *a priori* Fremdheit, aus welchen Faktoren setzt sie sich zusammen, wie kann Fremdheit differenzierter betrachtet werden, als sie nur im Zuge einer Abstandsbeziehung zu verstehen? Gerade für eine Forschungsdisziplin wie Ethnologie, die sich im Schwerpunkt als Wissenschaft vom kulturell Fremden begreift, vergleicht man nur die Titel einführender Werke,⁵ müßte der Begriff der 'Fremdheit' *per se* ein zentraler, sowie ganz wichtig zu definierender Begriff sein. Im gleichen Maße wie Kriterien zur Handhabung mit dem Ethnien- und Kulturbegriff geschaffen wurden, läßt sich dies für 'Fremdheit' als ein zu operationalisierendes Konzept vermuten. Es darf dabei aber nicht allein aus der Sicht eines Faches wie der Ethnologie versucht werden, Fremdheit zu definieren, sondern muß interdisziplinär an diese Begriffsdefinition herangegangen werden. Denn weil das Fremde immer in der Opposition zu einer anderen Qualität begriffen wird, nämlich dem zentrierenden 'Eigenen', müssen auch die Wissenschaften über das Eigene, sprich unsere Kultur bzw. hier über die Herrnhuter Missionare und ihre Brüdergemeine herangezogen werden.

1.2 Eine Fremdheitswissenschaft ohne Fremdheitsbegriff

Bargatzky (1992: 14)⁶ stellt fest, daß in den von 1955 bis 1985 erschienenen 31 Bänden der "International Bibliography of the Social Science - Anthropology" nur vier Aufsätze verzeichnet sind, die "stranger" im Titel tragen. Ebenfalls resümiert Bargatzky (1992: 15) nicht nur für den deutschsprachigen Raum, daß Fremdheit kein Grundbegriff der Ethnologie ist und kaum in Nachschlagewerken aufgeführt wird, obwohl Methoden des Fremdverstehens zu jeder Zeit im Fach reflektiert wurden. Für den deutschsprachigen Raum muß man allerdings eine Umkehrung festhalten, nimmt man die neuesten Lexika der Völkerkunde

⁵ Z.B. Karl-Heinz Kohls 1993 erschienenes Buch 'Ethnologie, die Wissenschaft vom kulturell Fremden' sei hierzu erwähnt. Gleichfalls präsentiert sich auch ein Ethnologe gern als 'professional stranger', wie im Buchtitel von Agar (1980) verankert.

⁶ Thomas Bargatzky, Professor für Ethnologie an der Universität Bayreuth, beschäftigt sich seit den 70er Jahren in Vorlesungen und Publikationen immer wieder mit der Problematik des kulturell Fremden in der Ethnologie als Fremdheitswissenschaft, die er über die Kenntnis des Eigenen verortet. Die Verwendung des Oppositionspaares das Eigene vs. Fremde im Fach Ethnologie ist mir nur bei ihm bekannt. Darin liegt der häufige Verweis auf ihn begründet.

hinzu.⁷ Unabhängig dieser jüngeren Entwicklung besitzt Bargatzkys Schlußfolgerung nach wie vor Gültigkeit, wonach die Wissenschaft, die sich mit kulturell Fremden beschäftigt, es versäumt hat, einen adäquaten Begriff der kulturellen Fremdheit zu entwickeln. Vielmehr wird der Begriff der kulturellen Fremde sehr oft einfach vorausgesetzt und nicht entwickelt oder präzisiert. Für ihn liegt damit ein wirkliches Defizit vor. Denn *a priori* setzt Erkennen des Fremden, die Gretchenfrage der Ethnologie, nach hermeneutischen Prinzipien stets das Kennen des Eigenen voraus. Was die Ursache dieser Forschungslücke ist, kann Bargatzky nur vermuten. Aus seiner Sicht war die Ethnologie immer zu sehr mit fremdkulturellen Phänomenen beschäftigt, als daß sie sich über das Wesen der Fremdheit hätte Gedanken machen können.⁸ Auch argwöhnt er, daß es sich innerhalb des Faches um einen Verdrängungsprozeß handelt.⁹

Daß es im Fach Ethnologie in jüngerer Zeit durchaus Bestrebungen gibt, sich über detaillierte Kenntnis in der eigenen Kultur zum Fremden vorzuarbeiten, darauf wies Bargatzky (1999) hin. Er zeigt im gleichen Beitrag aber auch, zu welchen falschen Schlußfolgerungen der bekannte amerikanische Anthropologe Marshall Sahlins gelangt, als er durch einen mißverstandenen christlichen Sündenbegriff in der eigenen Kultur den Sündenbegriff in anderen Kulturen zu erläutern versucht.

Unterließ es die Wissenschaft vom kulturell Fremden bislang unter Berücksichtigung des Eigenen sich dem Konzept der Fremdheit zu nähern, so fand eine Annäherung jedoch auf umgekehrtem Wege statt. Man versuchte innerhalb der Ethnologie über den Blick des Fremden zu den Koordinaten des eigenen kulturellen Standorts zu gelangen. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden trägt, um bei Bargatzky (1993: 220) zu bleiben, über ihren Untersuchungsgegenstand mit zur Standortbestimmung der okzidentalen Kultur bei, gemäß der Erkenntnis:

A culture that discovers what is alien to itself simultaneously manifests what it is in itself.¹⁰

Es erscheint damit aus zweierlei Perspektive eine Annäherung möglich zu sein, die Fremdheit und sein Pendant begrifflich zu fassen. Einmal über das Verstehen des Anderen aus der eigenen kulturellen Herkunft heraus, und zum anderen über das Verorten des Selbst aus Sicht der anderen. Wie Bargatzky (1993: 219f.) immer wieder resümiert, versäumte die Ethnologie eine fundierte Explikation durch permanente Ausklammerung der eigenen Kultur. Allein in der deutschen Soziologie mit namhaften Vertretern wie Georg Simmel, Alfred Schütz, Max Weber sehen Bargatzky (1992: 19) wie Streck (2000c: 74) das

⁷ Siehe Hirschberg (1999) und Streck (2000a) unter den Lemmata 'fremd, das Fremde' bzw. 'Fremdwahrnehmung'.

⁸ Diese Ansicht vertritt als weiterer Vertreter in der Ethnologie auch Streck (2000c: 74).

⁹ Zu diesem Absatz siehe Bargatzky (1992: 19-22).

¹⁰ McGrane (1989: 1). Zitiert aus Bargatzky (1993: 220).

Konzept der kulturellen Fremde anregend behandelt. Aus diesem Forschungsstand heraus benutzt Bargatzky (1978: 28-32; 1992: 19 FN 16) als Handhabe für eine ethnologische Dimension des kulturell Fremden ein soziologisches Instrumentarium, worauf noch eingegangen wird.

Auf die Notwendigkeit eines interdisziplinären Ansatzes wurde in diesem Zusammenhang bereits hingewiesen. Es sei deshalb kurz auf die Beziehung zwischen den beiden Forschungsrichtungen Ethnologie und Soziologie eingegangen. Der Ethnologe Thomas Schweizer (1999: 1-33) betonte vor einem Soziologenkongreß, daß auch wenn sie wenig übereinander wissen, sich Soziologie und Ethnologie fachgeschichtlich, methodisch wie theoretisch sehr nahe stehen. Der wesentliche Unterschied liegt nach seiner Auffassung in der Wahl des Raumes, den der Industriegesellschaft für die Soziologie und den außereuropäischen für die Ethnologie. Streck (2000c: 76) weist als Ethnologe sogar darauf hin, daß der Unterschied zwischen beiden Disziplinen für heutige phänomenologisch arbeitende Sozialwissenschaften irrelevant geworden ist. Mit aus dieser Einsicht heraus ist es folglich legitim, aus dem Nachbarfach Soziologie Anleihen für den Fremdenbegriff zu nehmen.

1.3. Das Konzept 'Fremdheit' in der Soziologie

Georg Simmels erstmals 1908 publizierter 'Exkurs über den Fremden' wird von zahlreichen Autoren quer durch alle Disziplinen als der Schlüsseltext einer klassischen Theorie des Fremden angesehen.¹¹ Simmel (1922: 509) erfaßt den Fremden durch die Einheit zweier gleichzeitig verlaufender Verortungen:

Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt - sozusagen der potentiell Wandernde, der obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.

Die erste Verortung, die physische, befindet sich demnach an dem einen Punkt, während der räumlich-mentale Bezugspunkt nicht mit der physischen Verortung übereinstimmt. Der Verweis auf diese Gleichzeitigkeit von physischem Fixpunkt und innerer Ferne, so streicht es Stenger (1988: 22) heraus, ist der eigentliche Verdienst Simmels. Denn bereits Wood¹² merkte 1934 zu Simmels Auffassung an, daß auch die als Fremde zu gelten haben, deren Verweildauer in der Fremde einem Händler oder Reisenden gleich kurz bleibt.

¹¹ Siehe Bargatzky (1978: 28), Loycke (1992), Menzel (1993: 100), Stenger (1998: 19), Stichweh (1992: 295).

¹² Wood (1934: 44) zitiert nach Bargatzky (1978: 29): "For us, the stranger may be, as with Simmel, a potential wanderer, but he may also be a wanderer who comes today and goes tomorrow, or he may come today and remain with us permanently. The condition of being a stranger is not ... dependent upon the future duration of the contact, but is determined by the fact that it is the first face-to-face meeting of individuals, who have not known one another before."

Alfred Schütz (1944/1972) geht in seiner Abhandlung über den Fremden von der Grundkonstellation aus, daß der Betreffende ein Erwachsener ist, der in einer anderen Gruppe akzeptiert oder zumindest geduldet wird. Schütz (1972: 53) greift dabei exemplarisch auf die soziale Situation eines Immigranten zurück und schließt wie Simmel Besucher oder Gäste generell aus. Schütz erklärt die Fremdheit aus der Sicht der Fremden, wie er einst selbst 1939 aus Österreich in die USA emigrieren mußte.¹³ Das wesentliche Unterscheidungsmerkmal ist für ihn auf der Ebene des Wissens als Ansammlung von Informationen zur sozialen Wirklichkeit zu suchen. Durch die Aneignung und Verinnerlichung dieses Wissens in der neuen Umgebung kann der einstige Fremde oder Betrachter nach Schütz (1972: 60) vom Zuschauerraum auf die Bühne springen und Mitglied dieses Ensembles werden.

Seit diesen frühen Auseinandersetzungen mit dem Thema Fremdheit, welche vorsätzlich damit beschäftigt waren, den wirklichen Fremden zu definieren, gab es seit Schützes Beitrag immer wieder Bemühungen, diese Beziehungsqualität in einzelne Facetten aufzuspalten.

So unterteilt Hograebe (1985: 161ff.) Fremdheit nach drei Aspekten: in den der Zugehörigkeit, des Wissens und den der Vertrautheit. Der Aspekt des Wissens kann weiter unterteilt werden in eine geschichtliche, eine ästhetische und eine szientifische Note. Das gleiche trifft auf den Aspekt der Vertrautheit zu: etwas ist fremd geworden, etwas ist noch fremd oder etwas ist nicht mehr fremd (Entfremdung der Fremdheit). Laut Hograebe evoziert der Aspekt der Zugehörigkeit eine soziologische Perspektive, der des Wissens eine epistemische und damit philosophische, und der der Vertrautheit eine psychologische Perspektive des Fremden. Blickt man zurück auf Schützes Auffassung von Fremdheit, so erscheint diese differenzierter und anregender für die Beschreibung einer fremdkulturellen Beziehungsqualität.

Eine aus soziologischer Sicht systematische Differenzierung von Fremdheitserfahrungen im Sinne einer spezifischen Form der sozialen Beziehung trägt Stenger (1998: 18-38) vor. Für ihn stellt sich gleich zu Beginn heraus, daß Fremdheit nicht über die Eigenschaft von Dingen oder Personen zu erfassen ist, sondern sie immer die spezifische Qualität eines Beziehungsverhältnisses bezeichnet.¹⁴ An Simmel anlehnend entsteht dieses besondere Verhältnis durch die Gleichzeitigkeit von räumlicher Nähe als Verbundenheit und kultureller Entfertheit als Getrenntsein. Die Ferne ist sozusagen nah. Nach seiner Auffassung lassen sich Fremdheitserfahrungen in drei Aspekte unterteilen: in Erfahrungen der Nichtzugehörigkeit, der Unvertrautheit (der typische Fall von Fremdheit) und der Erfahrung der Unverfügbarkeit, auch als Kontingenzerfahrung bezeichnet. Die Aspekte Vertrautheit und Zugehörigkeit fanden bereits bei Hograebe Anklang, jedoch folgt dessen Wissens-Dimension bei Stenger die Kontingenzerfahrung in der Trinität. Diese Erfahrung wird nach Stenger immer zu dem Zeitpunkt gemacht, wenn die lebensweltliche Ordnung einer Person oder

¹³ Siehe Menzel (1993: 101), zu dessen Fremdeheitsbegriff generell auch Stenger (1998: 20f.).

¹⁴ Fremdheit nicht als Eigenschaft sondern als einen relationalen Begriff aufzufassen, vertreten auch andere Autoren (siehe Wernhart und Zips 1993: 268).

Gruppe gefährdet ist. Neben diesen drei Aspekten bringt Stenger noch eine weitere Ebene der Betrachtung ein, die des Exklusionsverhältnisses. Er trennt sie nach positionalen und kognitiven Gesichtspunkten. Der positionale Aspekt als soziale Fremdheit bezieht sich auf den Fall, daß jemandem die Zugehörigkeit auf symbolischer Ebene verweigert wird. Nicht-zugehörigkeit als soziologische Dimension ist nach Max Weber immer dann gegeben, wenn jemand vom Gemeinsamkeitsglauben ausgeschlossen bleibt, unabhängig davon, ob sich dieser Glauben auf eine soziale Gruppe, eine Nation oder eine Ethnie bezieht. Der kognitive Aspekt des Exklusionsverhältnisses umfaßt dagegen die sinnliche Ebene, inwiefern die ursprünglich nicht eigene Wirklichkeitsordnung angenommen wird. Diese von Stenger vollzogene Dichotomie von Fremdheit verläuft also entweder entlang des Erfahrungsmodus' der Nichtzugehörigkeit als soziale Komponente oder der Unvertrautheit als kulturelle Fremdheit. Bei der positionalen Dimension der Exklusionsbeziehung dominiert das 'Nicht-eigen-sein-sollen'. Der Fremde wird abgewiesen. Bei der kognitiven Dimension der Exklusionsbeziehung überwiegt dagegen das 'Nicht-eigen-sein-können'. Der Fremde findet sich in das Andere nicht ein.

Beide vorgestellten deduktive Ansätze, von Hograebe wie von Stenger, die einem hohen Abstraktionsgrad folgen, müssen in die Praxis umgesetzt erst noch ihre Bestätigung finden und ihre Anwendbarkeit unter Beweis stellen, bevor sie als forschungspraktisch relevantes Instrumentarium dienen. Bislang befinden sich die dargelegten Ideen zur systematischen Aufarbeitung des Fremdheitsbegriffes in einem frühen Stadium. Anhaltspunkte für eine Operationalisierung des Begriffes sind kaum gegeben. Einer theoretischen Fortschreibung wird meine Arbeit nicht nachgehen. Vielmehr liegt es im Interesse der Untersuchung, einen pragmatischen Weg zu beschreiten, welcher sich der Polarität von Fremdem und Eigenem bewußt ist und dem Facettenreichtum dieses Beziehungsgefüges auch Rechnung zollt. Interessant bleibt nach der Wiedergabe des Forschungsstandes, die Herrnhuter Missionare und andere der im untersuchten Gebiet des West-Himalaya als Fremde empfundene Personengruppen nach den Aspekten von Zugehörigkeit, Wissen, Kontingenz, Vertrautheit hin einzuordnen. Denn darüber können ebenfalls Hinweise über ihren Fremdheitsgrad gegenüber der einheimischen Bevölkerung im Himalaya-Raum erhalten werden.

1.4. Das Konzept 'Fremdheit' in der Ethnologie

Nach Bargatzky (1978: 29) brachte erstmals Robert B. Zajonc 1952 mit seiner Definition des Fremden eine pragmatische Wende in der Diskussion zur Herangehensweise und Umgang mit diesem Konzept. Für Zajonc ist das wesentliche Merkmal die fehlende Sozialisation des Betreffenden in der Gesellschaft, in der er sich im Moment befindet.¹⁵ Bargatzky (1978: 29f.) setzt in seiner Fortführung dieses Gedankens den soziologischen Begriff der Sozialisation dem ethnologischen der Enkulturation gleich. Unter beiden Termini versteht er den Prozeß der Aneignung fremdkultureller Potentiale bzw. die Fähigkeit, sich

¹⁵ Zajonc (1952: 206 FN) zitiert nach (Bargatzky 1978: 29): "By a 'stranger' we understand a visitor to a country which becomes his temporary domicile, but which was not the locus of his socialization."

den Verhaltensnormen eines soziokulturellen Systems anzupassen. Dabei unterscheidet Bargatzky (1978: 31) zwischen einer primären und einer sekundären Sozialisation. Unter primärer versteht er die i.d.R. im frühkindlichen Stadium vollzogene Sozialisation mit der kompletten Internalisierung des Erfahrungspotentials, aus welcher wir Kultur definieren. Geschieht dagegen eine nachträgliche, der ersten gegenüber aufgesetzte Sozialisation in einer anderen Gesellschaft, spricht man von sekundärer Sozialisation. Voraussetzung für die zweite Sozialisation ist jedoch, daß man, nach Simmel, heute kommt und morgen nicht schon wieder geht. Seefahrer, Kaufleute usw. sind somit aufgrund der Kürze ihres Kontaktes mit dem Fremden davon ausgeschlossen. Sie stellen unter dem Aspekt der nachträglichen Sozialisation einen anderen Typ von Fremden dar. Weiterhin differenziert Bargatzky (1978: 33) den Fremden nach dem Kriterium, ob er innerhalb eines soziokulturellen Systems steht oder außerhalb davon. Der soziale Ort des Fremden liegt dann innerhalb des soziokulturellen Systems, wenn der betreffende mit Einheimischen verheiratet ist, von den Fremden adoptiert wird, einheimische Titel besitzt, Rechte auf Güter hat etc. Fremde außerhalb des soziokulturellen Systems sind solche, die nur zum Zwecke der 'Verproviantierung' o.ä. sich dort aufhalten.

Welches Fazit ergibt sich aus der Summe dieser Ausführungen für die anstehende ethnohistorische Studie? Über den pragmatischen Ansatz Bargatzkys kann eine Typisierung von Fremdem und Eigenem nach dem Kriterium des Sozialisierungs- bzw. Enkulturationsgrades erreicht werden. Für in Deutschland aufgewachsene Missionare kommt allein die sekundäre in Betracht, d.h. sie sind unzweifelhaft Fremde und können als solche gegenüber den Einheimischen betrachtet werden. Wie sie sich jedoch mit ihrer neuen Umwelt arrangierten, sich dazu gehörig fühlten, damit vertraut wurden, Sprache, Symbole, Sitten und Gebräuche sich zu eigen machten, für diese Verortung zwischen den Extremposition Fremd und Eigen können die soziologischen Auffächerungen hilfreich sein. Dies wird besonders im Vergleich zu anderen von der Bevölkerung des West-Himalaya-Raumes als fremd empfundenen Gruppierungen deutlich.

2. Ethnohistorie

2.1. Entstehung, Ausrichtung und Abgrenzung zu Nachbardisziplinen

Neben dem Betrachten der 'Fremdheitserfahrung' folgt diese Untersuchung einem ethnohistorischen Ansatz. Zwei Wissenschaftsdisziplinen werden damit in einen Zusammenhang gestellt, die Ethnologie und die Geschichte. In diesem Abschnitt soll die wechselnde Bedeutung von Geschichte für und innerhalb der Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden skizziert werden. Dabei liegt der Schwerpunkt neben dem Aufzeigen des Werdeganges der Ethnohistorie innerhalb der Ethnologie¹⁶ auf der Darstellung angewandter

¹⁶ Sowohl innerhalb des deutschsprachigen Raumes als auch länderübergreifend trägt die Wissenschaft vom kulturell Fremden, obwohl dieses Thema alle vereint, unterschiedliche Namen, was teilweise in unterschiedlichen Ausrichtungen begründet liegt. Ob Ethnologie, Völkerkunde, Kulturanthropologie, die sich in Übersee eher Cultural Anthropology nennende Disziplin oder die britische Social Anthropology, sie

Methoden und spezieller Ausrichtungen wie der *ethnohistory of missions*. Ziel dieser Abhandlung ist das Einordnen der ethnohistorischen Studie nicht nur in das sich weitende Feld der Ethnologie, sondern ebenfalls in den aktuellen Stand ethnohistorischer Forschungen.

Worauf ich nicht näher eingehe, betrifft die Theoriediskussion innerhalb der Geschichtswissenschaft zu ihrer Schrift- und Faktengläubigkeit, ihres beanspruchten objektiven Deutungsmonopols bei gleichzeitiger Verwendung literarischer Formen zur Darstellung.¹⁷ Zeichensysteme wie das der Schrift in völlige Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu bringen dürfte ebenso unmöglich sein, wie die Wahrhaftigkeit überlieferter Informationen abschließend und unzweifelhaft bestätigt zu wissen. Gleichfalls gilt es die bislang vernachlässigten Übertragungsprobleme, vom Wahrzunehmenden in die unterschiedlichen Stadien des Wahrgenommenen, beim Menschen selbst stärker zu berücksichtigen.¹⁸ Nichtsdestoweniger bleibt es jedoch das Ziel jeden historischen Vorgehens über die zutreffende Rekonstruktion einer nichtwiederholbaren Realität der Wirklichkeit nahe zu kommen.¹⁹ Insofern folge ich der Maxime von Hayden White (1991: 144):

Jede neue Darstellung der Vergangenheit stellt eine weitere Prüfung und Verfeinerung unserer Fähigkeiten dar, die Welt in Sprache zu fassen, so daß jede neue Generation nicht nur der Erbe von mehr Information über die Vergangenheit ist, sondern auch der Erbe eines angemessenen Wissens von unseren Möglichkeiten, diese zu verstehen.

a) *Wechselnde Bedeutung der Geschichte für die Ethnologie*

Das Leben kann nur in der Schau nach rückwärts verstanden,
aber nur in der Schau nach vorwärts gelebt werden.
Søren Kierkegaard (1977)

werden alle ebenfalls angesprochen, wenn im weiteren vereinfachend von der Ethnologie die Rede ist.

¹⁷ Siehe White (1991: 37-40).

¹⁸ Siehe den Eröffnungsvortrag des Neurobiologen und Direktor des Max-Planck Instituts für Hirnforschung Wolf Singer (2000: 10) beim 43. Deutschen Historikertag, u.a. mit dem folgenschweren Fazit: "Die Struktur der Engramme ist nicht sonderlich geeignet, um in Sätze rationaler Sprache umgesetzt zu werden". Von ihm anregend behandelt wurden in diesem Vortrag außerdem die Aspekte selektive Aufmerksamkeit, Zwang zur kohärent-kausalen Interpretation z.B. bei zeitgleichen Abläufen und der Aspekt des neuen Zusammenstellens/Überschreibens von Engrammen aus der Großhirnrinde im Prozeß des Erinnerns.

¹⁹ Siehe Anmerkung von Schlee (1993: 451-452): "Zugestanden, daß reine Faktizität in der Historiographie nicht möglich ist, da bereits die Themenauswahl und die unvermeidlichen Wertungen interessensgeprägt sind und von Schreiber, Informant zu Informant variieren, so ist doch andererseits Historiographie nicht beliebig. Wenn auch das Faktische schwer faßbar ist, so ist doch das Kontrafaktische oft klar als kontrafaktisch erkennbar."

Der Stellenwert der zeitlichen Tiefe von Geschehnissen und Prozessen für das Fach Ethnologie wandelte sich im Zuge verschiedener Theorien und Richtungen, denen man sich verpflichtet fühlte. Diesen Schulen in ihrer Gesamtheit detaillierte Aufmerksamkeit zu zollen, ist an der Stelle weder die Aufgabe noch führt sie zwingend hin zum heutigen Verständnis dieser Symbiose aus Geschichte und Ethnologie. Festgehalten sei aber, daß zu jedem Zeitpunkt für das Fach die historische Komponente wichtig war, einschließlich des bewußten Ausblendens dieser Betrachtungsebene. Maß man der Geschichte in der Zeit des Evolutionismus für ein Stufenschema der Kulturen im Sinne einer gleichsam verlaufenden Universalhistorie der Menschheit noch eine tragende Säule zu, so sollte sich die Bedeutung der Historie für das Fach bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein nicht nur einmal ändern.

Ein besonderes und stark wertendes Verhältnis nahm die erste Generation von Ethnologen gegenüber der Geschichte ein. Die erste Phase des Faches Ethnologie in ihrem Bestehen reicht von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis in die beiden ersten Jahrzehnte des folgenden hinein. Gekennzeichnet ist diese erste Generation von Ethnologen dadurch, daß sie kaum direkte Kenntnis über die fremden Kulturen besaßen, sondern überwiegend durch Berichte von anderen über den Untersuchungsgegenstand informiert wurden. Als Datengrundlage dienten Darstellungen von Reisenden, Händlern, Missionaren, Kolonialbeamten, anderen Forschern, Abenteurern etc. Man nennt diese Generation von vorwiegend enzyklopädisch und evolutionistisch arbeitenden Fachvertretern deshalb häufig die Lehnstuhl-Ethnologen.²⁰ Darunter fielen neben den Schreibtischgelehrten wie Johann Jakob Bachofen, Lewis Henry Morgan auch James George Frazer. Letzterem wird gar nachgesagt, daß er durch sein hermetisch nach außen hin abgeschiedenes Arbeiten selbst seine nahe Umgebung nicht persönlich gekannt haben soll. Von seiner Hand stammt der 1887 erstmals herausgegebene Fragenkatalog 'Questions on the Manners, Customs, Religions, Superstitions, etc. of Uncivilised or Semi-Civilised Peoples' (London).²¹ Solche Fragenkataloge wurden europäischen Reisenden mitgegeben, um ihre schriftstellerische Aufmerksamkeit auf für den Ethnologen interessante Sachgebiete zu lenken. Die Fragen darin sind eindeutig auf die Gegenwart gerichtet, womit bereits deutlich wird, daß die Auffassung von Geschichte eine andere, eine relative war. Auf Grundlage der kontemporär ausgerichteten Datenbasis wurde der - aus heutiger Sicht natürlich imaginäre - Entwicklungsstand von Kulturen eruiert. Gemessen wurde dabei anhand eigener kultureller

²⁰ Kremser (1998: 136-137), Szalay (1983: 23), Schnepel (1999: 113)

²¹ Diese Art Checkliste ist nach gesellschaftlichen Themen systematisch geordnet und subsumiert unter Rubriken wie Religion, Sprache, Landwirtschaft, Jagd, Erbe, Tod, Krieg etc. die zu stellenden Fragen (siehe Frazer 1916). Als Vorläufer der gelenkten Beobachtungsgabe können die Reiseanleitungen, Apodemiken genannt, des 16. bis 18. Jahrhunderts gelten (siehe Stagl 1983). Laut Kremser (1998: 137) gab die 'British Association for the Advancement of Science' bereits 1874 eine derartige Anleitung zur Beobachtung heraus. Es sei an der Stelle festgehalten, daß es mir nicht gelungen ist, derartiges Material für die im West-Himalaya-Raum tätig gewesenen Herrnhuter Missionare nachzuweisen. Dieses Ergebnis bezieht sich auf drei im Unitäts-Archiv in Herrnhut hinterlegte Inventarlisten des verbliebenen nicht öffentlichen Archivs der Herrnhuter in Leh, der Hauptstadt Ladakhs.

Standards des Ethnologen, eine Bewertungsebene, die heute unter dem Stichwort Eurozentrismus analysiert wird. Geschichte diente damit als ein Parameter des Abstandes der einzelnen Kulturen zueinander auf der Skala der Entwicklungsstufen. Die geschichtlich gewordene Zeit interessierte nur für die eigene - europäisch bis nordamerikanische - Kultur, weil anhand dieser bekannten Skala alle anderen Kulturen zugeordnet oder besser nachgeordnet wurden.²² Geschichte im Sinne einer zeitlichen Tiefe wird den anderen Kulturen nicht zuerkannt, da sie keine eigene schriftlich fixierte Historiographie hervorbrachten.

In der darauf folgenden Phase, die retrospektiv Funktionalismus genannt wird, fand eine Dehistorisierung statt. Namhafte Vertreter der britischen 'Social Anthropology' wie Malinowski²³ und Radcliffe-Brown verwarfen alle historischen Entwürfe aufgrund unzureichender Quellenlage. Die fremden Eingeborenen besaßen in der Regel keine historischen Aufzeichnungen und galten damit als geschichtslos ('people without history', so die häufige Phrase).²⁴ Nur für die Klärung des Funktionierens von gegenwärtig arbeitenden Institutionen erhielten Überlieferung und Geschichte für sie Relevanz.²⁵

Eine Rehistorisierung der länderübergreifend ausstrahlenden britischen Social Anthropology setzte erst in den 50er und 60er Jahren u.a. in Verbindung mit Evans-Pritchard ein.²⁶ Die wachsende Aufmerksamkeit, welche man dem geschichtlichen Blick beimaß, begründete sich dabei im Wesentlichen auf dem Einsehen, daß vom Ethnologen heute Vorgefundenes seine Entstehung gehabt haben muß:

To understand a phenomenon we have to know not only what it is, but also how it came into being.²⁷

²² Zur allgemeinen Beziehung der Ethnologie zur Geschichte aus dem Evolutionismus und Diffusionismus heraus siehe auch die Abhandlung des Strukturalisten Lévi-Strauss (1972). Zur sog. 'Kulturhistorischen Schule', welche die chronologisch räumliche Verbreitung von Ideen und Dingen untersuchte und stark am Gedankengebäude des Evolutionismus angelehnt war, siehe Haberland (1998: 277).

²³ Die Bedeutung der genannten Persönlichkeiten für die Ethnologie herauszustellen, ist hier nicht der Ort. Auf Malinowski als den Begründer der sogenannten 'teilnehmenden Beobachtung' als grundlegende Methode bzw. Feldforschungsparadigma des Faches sei verwiesen. Mit ihm fand die bereits erwähnte Schreibtischgelehrsamkeit ihr Ende und es hieß nun 'out of the armchair', 'down the veranda' (des Missions-, Kolonialgebäudes) und 'into the field' (Schnepel 1999: 115). Mit seinem Namen und Erscheinen des Werkes 'Argonauten des westlichen Pazifiks' 1922 (engl.) wird ebenfalls die Einleitung einer positivistischen Ära innerhalb der Ethnologie verknüpft (siehe Kremser 1998: 137-138).

²⁴ Siehe Brettell (1998: 513), Kremser (1998: 138), Post (1997: 8), Schlee (1993: 441), Szalay (1983: 36-39), Whiteman (1983b: 296). Neben der Geschichte wurden gleichfalls andere Einflußfaktoren ausgeblendet wie das Einwirken des Forschers selbst, oder daß es sich bei den Beforschten häufig um Kolonialgesellschaften handelt und nicht von der Außenwelt vollkommen abgeschnittene.

²⁵ Siehe Silverman (1979: 413): "When historical materials were considered by anthropologists, they were primarily background to the ethnographic present rather than ... an integral part of anthropological analysis" (zit. nach Brettell 1998: 514).

²⁶ Siehe Bock (1956), Brettell (1998: 514). Zu diesem wie dem vorangegangenen Absatz zur britischen 'Social Anthropology' siehe Schnepel (1999: 111, 113-114, 120). Post (1997: 8-9) führt diese Wende auch mit auf die Dekolonialisationsbestrebungen und Bürgerrechtsbewegung innerhalb der USA zurück.

²⁷ Franz Boas (1936: 137), zitiert nach Szalay (1983: 33). In die aktuelleren Worte Meyer Fortes (1953: 29) gekleidet, kam dem historischen Ansatz die Aufgabe zu: "seeks to explain customs and institutions by tracing their antecedents in the past and the steps by which they came to be what they are where they are" (zit. nach Schnepel 1999: 118).

Das Bewußtsein für eine Historisierung der ethnologischen Gegenwart ging mit der Erkenntnis einher, daß nur die geschichtlich kontextualisierende ethnologische Forschung eine synchrone Verkürzung gesellschaftlicher Realität vermeiden kann.²⁸ Als Neologismus wurde der Terminus 'Ethnohistory' bereits 1909 von Clark Wissler eingeführt. Er brachte ihn in die Diskussion ein, um sich zum einen vom Evolutionismus und seinem Zeitbegriff innerhalb der Anthropologie abzugrenzen. Zum anderen verfolgte er als Vorläufer mit diesem Ansatz bereits, was heute Standard ist, die Arbeit im Archiv. Für die Vergangenheit verwertbare ethnologische Informationen suchte er in kolonialzeitlichen Dokumenten und archäologischen Quellen.²⁹ Durchsetzen konnte sich diese Fachrichtung innerhalb der Ethnologie jedoch erst in den 50er und 60er Jahren, einhergehend auch mit dem Bewußtwerden, daß über den Untersuchungsgegenstand der Ethnologie zahlreiche Dokumente aus der Kolonialzeit vorliegen.³⁰ Damit wird gleichfalls deutlich, daß es nicht mehr allein Bedingung ist, Geschichte nur denen zuzugestehen, welche über eine Schrift verfügen. Dies resultiert sowohl aus der Hinzunahme von Kolonialdokumenten als auch anderen Untersuchungsmethoden. Das Aufzeichnen mündlich weitergegebener Mythen und Geschichten als Form der 'oral history' sei genannt. In der Tat darf dabei aber nicht übersehen werden, daß sich die aktuell wie historisch orientierte Ethnologie in vielen Fällen nach wie vor traditionell schriftlosen Gesellschaften zuwendet. 1954 erschien das erste Heft der gleichnamigen Zeitschrift 'Ethnohistory' und etablierte diese Teildisziplin innerhalb der Ethnologie als feste Komponente.³¹ Für die heutige Forschung jeglicher anthropologischer Richtung ist die Hinzunahme geschichtlicher Kenntnisse für keine Untersuchung mehr wegzudenken, wie Donham (2001: 134) jüngst noch einmal betonte:

... we are now convinced that the locales we study are caught up in change rather than in stability, that cultures are hybrid and mixed rather than homogeneous and exactly patterned, and that societies are increasingly interconnected rather than bounded and independent. On this new terrain, "history" has become a touchstone, a key symbol, sometimes even a fetish, for virtually every school of current social and cultural anthropology.

Neben dem Betonen der Wichtigkeit von Geschichte muß gleichzeitig auf die Schranken im

²⁸ Siehe Wernhard und Zips (1998b: 14). Dabei sollte aber auch nicht unerwähnt bleiben, daß ethnographische Forschungen in komplexen Gesellschaften wie der von Italien durch das Hinzuziehen eines geschichtlichen Blickwinkels zum Verständnis beitragen können. Beispielhaft praktizierte dies Sydel Silverman (1979) für das palio-Fest, ein besonders zelebriertes Pferdewettrennen, und verwarf damit die bis dahin angefertigten drei ahistorischen Arbeiten darüber.

²⁹ Wernhart und Zips (1993: 255, 1998b: 13)

³⁰ Zu weiteren Auslösern und Ursachen, die zur Ausrichtung des Faches Ethnohistorie bzw. zum 'rapprochement between anthropology and history' führten, siehe Brettell (1998: 515, inklusiv einer Bibliographie zu dieser Debatte), Szalay (1983: 9, 49, 52-55) und Wessel (1999: 3).

³¹ Die quartalsweise in Durham/NC. herausgegebene Zeitschrift 'Ethnohistory', welche laut Cover "emphasizes the joint use of documentary materials and ethnographic or archaeological data, as well as the combination of historical and anthropological approaches", war anfänglich auf Beiträge über den Untersuchungsraum Amerika beschränkt. Nicht unerwähnt sei für den englischsprachigen Raum die seit 1984 in New York herausgegebene 'History and Anthropology'. In gewisser Hinsicht als deutschsprachige Pendanten können die seit 1970 einmal pro Jahr herausgebrachten 'Wiener Ethnohistorischen Blätter' und die seit 1993 jährlich dreimal in Köln erscheinende 'Historische Anthropologie' gesehen werden.

Aussagegehalt hingewiesen werden. Wofür sich Geschichte nicht eignet, darauf weist Thompson (1978: 46) hin:

History is not a factory for the manufacture of Grand Theory, like some Concorde of the global air ... That is not its business at all. Its business is to recover, to 'explain' and to 'understand' its object: real history.³²

Insofern wird verständlich, daß die oben erörterte Konzeptualisierung des Fremheitsbegriffes mit der einhergehenden Prüfung auf Anwendbarkeit nicht über eine historische Untersuchung eingeleitet werden kann. Vielmehr kann der ethnohistorische Ansatz Prüfstein für eine Theorie der Fremdheit sein.

b) Differenz zwischen den Fachrichtungen Geschichtswissenschaft und Ethnohistorie

Dargelegt wurde, wie die Ethnologie begann, sich der Geschichte als Hilfswissenschaft und Lieferant neuer Methoden zu bedienen. Gleiches läßt sich natürlich ebenfalls für ethnologische Anreize innerhalb der Geschichtswissenschaft herausstellen.³³ Neben den vielen Parallelen zwischen der Ethnohistorie und der Geschichte bleiben trotzdem Unterschiede bestehen.³⁴ Ein Unterschied ist im Grundverständnis der Fächer angelegt. Während sich die Ethnologie dem kulturell Fremden annimmt, widmet sich die Geschichtswissenschaft der eigenen oder den benachbarten Gesellschaften. Ein Gleichnis von Lévi-Strauss (1972)³⁵ aufnehmend nimmt sich der Ethnologe der räumlichen, der Historiker der zeitlichen Fremdheit an. Der Ethnohistoriker sieht sich - dieses Bild fortsetzend - einer doppelten Fremdheit gegenübergestellt, sowohl der der Zeit als auch der des Raumes. Auf einen weiteren sehr wesentlichen Unterschied weist Lévi-Strauss (1972: 32) hin:

... die Geschichte ordnet ihre Gegebenheiten in Bezug auf die bewußten Äußerungen, die Ethnologie in Bezug auf die unbewußten Bedingungen sozialen Lebens.

Dem hier formulierten hohen Anspruch mit Hilfe des gleichen Materials, wie es dem Historiker zur Verfügung steht, gerecht zu werden, ist vergleichsweise schwieriger, als über eigene Datenerhebungen verdeckte Strukturen einer Gesellschaft herauszuarbeiten. Der Anspruch bleibt jedoch auch für eine ethnohistorische Studie bestehen.

Als letzter Punkt, der die Differenz beider Disziplinen pointiert unterstreicht, sei auf Streck (2000b: 55) Hinweis verwiesen, wonach es heutigentags keineswegs einen Allgemeinplatz darstellen muß, fernen Gemeinschaften eine eigene Geschichte zuzugestehen:

³² Zitiert nach Donham (2001: 139).

³³ Siehe z.B. den Beitrag des Historikers Burke (1992) oder von Schnepel (1999: 121). Schröder (1999: 815) weist auch auf andere erfolgreiche transdisziplinäre Verknüpfungen mit der Ethnohistorie hin.

³⁴ Einleitend zu dem Verhältnis von Ethnologie zur Geschichte siehe auch Ohnuki-Tierney (1990).

³⁵ In Anlehnung an ihn siehe auch die Verwendung des Gleichnisses bei Schnepel (1999: 109), Wernhart und Zips (1993: 261).

Allein das Selbstverständnis blieb, daß Ethnologie die "auf die Naturvölker bezogene Geschichtswissenschaft" (Westermann) sei und ihr Auftrag darin bestehe, den "Eurozentrismus" der Historikerzunft, die außerhalb der Hochkulturen nur "Völker eines ewigen Stillstandes" (Ranke) kenne, mit dem Nachweis der Geschichtlichkeit auch einfacher Gesellschaften aufzubrechen.³⁶

Eine Trennung der Fächer Geschichte und Ethnohistorie hat damit ebenso seine volle Berechtigung, wie die Unterscheidung von Ethnologie und Ethnohistorie.³⁷

c) *Inhaltliche Ausrichtung der Ethnohistorie*

Ethnohistorie versteht sich zunächst, so bleibt festzuhalten, als eine historisch arbeitende Ethnologie, welche - am Anfang allein schriftlosen Kulturen zugewandt - Antworten auf die Vergangenheit in Kolonialdokumenten und anderen Quellen suchte.³⁸ Im Unterschied zum Ethnologen im Feld sammelt der Ethnohistoriker Daten, die andere für ihn erhoben haben. Dies engt ihn natürlich ein, da nicht alle an ein Dokument oder Genre von Texten herangebrachten Fragestellungen mit einer Erhellung rechnen lassen. Fragestellungen richten sich an den Inhalten der Dokumente aus. Ferner können keine Rücksprachen vorgenommen werden. Es kann lediglich versucht werden, den Kontext zu ermitteln. Die Begrenztheit an vorgegebenem Material sowie der daraus resultierenden Aussagefähigkeit führten dazu, daß ethnohistorische Studien zeitlich und räumlich eng gefaßt werden und genau fixierten Einzelthemen nachgehen.³⁹

Als eine der ersten Aufgaben kommt der ethnologischen Geschichtsschreibung das Erfassen ethnographischer Gegebenheiten vor jeglicher europäischen Beeinflussung zu, insofern Quellen darüber Auskunft geben. Ein weiterer sehr wichtiger Blickwinkel dieser Fachrichtung richtet sich auf das Phänomen des Kulturwandels gerade in der Kolonialzeit.⁴⁰ Im Laufe der Zeit hat sich die Ethnohistorie zu einem gefürchteten Korrektiv jeder ethnologischen Verallgemeinerung entwickelt.⁴¹ Ein solches Beispiel liefert das Phänomen des 'little kingdom' in Indien, welches erst durch das Zusammenkommen von historischer und ethnologischer Forschung als Wirkungsbereich z.B. für das Korrelat von Politik und Religion erkannt wurde.⁴²

Unabhängig des historischen Ansatzes dürfen einige ethnologische Prämissen auch für diese

³⁶ Zu der weitverbreiteten Auffassung geschichtsloser Völker neben dem Begründer der modernen Geschichtsforschung Leopold Ranke siehe Haberland (1998: 275) und Wolf (1986).

³⁷ Nach Haberland (1998: 273) ist die Ethnohistorie als Geschichtswissenschaft außereuropäischer Völker in England, Amerika und zunehmend auch Frankreich eine selbständige Disziplin und nicht mehr der Ethnologie untergeordnet.

³⁸ Zu allgemeinen Definitionen von Ethnohistorie siehe Brettell (1998: 514), Carmack (1972: 232), Szalay (1983: 52), Wernhart und Zips (1993: 256-257).

³⁹ Siehe Szalay (1983: 50). Bezogen auf kleinräumliche und auf den Alltag ausgerichtete Studien muß auf die spezialisierte Ausrichtung der 'Micro-history' verwiesen werden, die seit den 70er Jahren verstärkt betrieben wird (siehe Wernhart und Zips 1998b: 13).

⁴⁰ Siehe zu weiteren Themen in der Ethnohistorie Szalay (1983: 57-64), zu bislang entstandenen beispielhaften Arbeiten dieser Ausrichtung Brettell (1998: 514, 516, 518-531)

⁴¹ Streck (2000b: 56)

⁴² Siehe Schnepel (1999: 126-127).

Ausrichtung nicht vernachlässigt werden, wie immer wieder betont wird. Eine folgt dem Grundsatz, daß der Ethnohistoriker trotz seiner geschichtlichen Orientierung Kenntnis von der gegenwärtigen Situation der von ihm thematisierten Gesellschaft besitzt.⁴³ Schließlich soll nicht an die Zeit der 'Lehnstuhl-Ethnologen' angeknüpft werden.

2.2. Quellen und allgemeine Quellenkritik

Eine zeitlos wirkende Definition für Quellen findet sich bereits bei dem Historiker Bernheim (1889: 153)⁴⁴: "Das Material, woraus unsere Wissenschaft ihre Erkenntnis schöpft, nennen wir schlechthin 'Quellen'." In diesem Abschnitt wird zuerst Thema sein, auf welche Quellen die Ethnohistorie zurückgreift und anschließend, wie sie mit ihnen umgeht. Letzteres dürfte die größte methodische Herausforderung innerhalb dieser Disziplin sein.

Als die wichtigsten Quellen für die Ethnologie gelten mündliche Aussagen, beobachtetes Verhalten, materielle Gegenstände, audiovisuelle Quellen (darunter auch Karten, Fotos) und schriftliche Zeugnisse. Alle Quellengattungen sind ebenfalls für die Ethnohistorie von Bedeutung, wenn auch mit anderer Gewichtung. Die persönlichen Beobachtungen des Wissenschaftlers spielen zwar eine wichtige, aber im Verhältnis zu anderen Quellengruppen eher untergeordnete Rolle. Von den mündlich tradierten Geschichten und den archäologischen Funden abgesehen, kommt den schriftlichen Dokumenten eine hohe Bedeutung zu. Dies liegt vor allem an der uns vorliegenden Materialmenge und der Aussagefähigkeit des Mediums. Das schriftliche Quellenmaterial kann nach Jones (1998: 96) aufgrund seiner Provenienz weiter in vier Hauptkategorien unterteilt werden. Die eine konstituiert sich aus den Aufzeichnungen von Händlern, Verwaltungsbeamten und Missionaren, die im Zuge der europäischen Expansion entstanden sind. Die anderen drei Kategorien erfassen Texte, die von der indigen-autochthonen Bevölkerung selber stammen (dabei können sie auch anderer Schrifttradition folgen, z.B. Hieroglyphen-Schriften), außerdem Transkriptionen mündlich tradierter Erzählungen und letztendlich Schriften von ausgebildeten Ethnologen selbst.⁴⁵ Wie im Titel der Arbeit angezeigt, basiert diese Studie ausschließlich auf Materialien, welche nach Jones' Aufzählung zur ersten Kategorie gehören. Whiteman (1983b: 300) unterteilt die missionarischen Dokumente weitergehend nach dem Kriterium der Intimität bzw. des Adressaten. So ergeben sich nach ihm folgende Textgenres:

1. Official reports from missionaries to their home boards or sponsoring agents.
2. Formal letters to friends and acquaintances describing the work of the missionary. These are frequently attempts on the part of the missionary to enlist support for his work.
3. Personal and private letters to friends and family which are not intended for

⁴³ Siehe Brettell (1998: 517), Szalay (1983: 51). Deutlicher kann der Fingerzeig auf die eigene Person nicht sein. Ich hielt mich 1999 in Nepal auf und 2001 in Lahoul, Zaskar und Ladakh.

⁴⁴ Zitiert nach Wernhart und Zips (1998b: 58).

⁴⁵ Jones (1998: 95-96), Szalay (1983: 47)

- publication.
4. Personal diaries and private journals.
 5. Notebooks, vocabulary lists, ethnographic descriptions that give details of customs, social organization, language, religion, etc. of the people among whom the missionary is living.
 6. In some cases, films, slides ...

Für die durchzuführende Untersuchung, ohne an dieser Stelle näher darauf einzugehen (siehe Kapitel II.3.4), stehen Quellen zweier Genres zur Verfügung. Zum einen die offiziellen Darstellungen, hier Punkt 1, und zum anderen ein privates Tagebuch, Punkt 4, einer Missionarin.

Auf den wichtigsten Unterschied des Ethnohistorikers zum Ethnologen wurde hingewiesen. Während der erste auf vorhandene Quellen aus einer historisch gewordenen Zeit angewiesen ist, erhebt der Ethnologe im Feld seine Daten selbst über den direkten Kontakt mit indigenen Informanten. Dem Ethnohistoriker sind die Quellen vorgegeben, darin gleicht sein Ausgangspunkt dem eines Historikers. Die wichtigste Anlehnung der Ethnohistorie an die Geschichtswissenschaft betrifft daher den methodischen Umgang mit diesen Quellen, die sogenannte Quellenkritik (engl. 'evaluation of sources').⁴⁶ Wie bereits weiter oben erwähnt wurde, besteht eine gesunde Skepsis gegenüber den auf uns gekommenen Fakten und Daten über historische Ereignisse. Die Auswahl wie Darstellung von Sachverhalten müssen nicht notwendigerweise der Wahrheit entsprechen, da sie immer innerhalb eines Kontextes entstanden und entsprechend zu lesen sind. Textproduzent und soziales Umfeld üben Zwänge auf die Texte aus, die bewußt oder unbewußt von einem zu vermutenden realen Sachverhalt wegführen oder nur eine Perspektive darauf freigeben. Wie solche Komponenten des Zwanges ermittelt werden können, ist Aufgabe der Quellenkritik.⁴⁷

Die ersten beiden überdisziplinär zu beantwortenden Fragen, welche den erkenntnistheoretischen Rahmen für jede historisch ausgerichtete Untersuchung vorgeben, wurden bereits gestellt. Zum einen betrifft sie den Akt des Wahrnehmens und Memorierens von Realitäten über die menschlichen Sinnsysteme und das automatisch arbeitende Bewußtsein. Und zum anderen bezieht sie sich auf den Grad der Repräsentation von Geschehnissen in schriftlichen Elaboraten. Das Erkennen der Bedeutung dieser beiden Fragestellungen bewirkt bereits eine Eingrenzung dessen, was es zu rekonstruieren gilt. Ein Geschehnis über eine Rekonstruktion wiederaufleben zu lassen, ist unter Einbeziehung dieser beiden Problemstellungen nur eingeschränkt möglich.

Die dritte und immer wieder zu stellende Frage behandelt den konkreten Menschen, der die

⁴⁶ Whiteman (1983b: 297) drückt diese Anlehnung unmißverständlich aus: "... the methods of ethnohistory differ in no way from the techniques of source preparation and criticism employed by historians."

⁴⁷ Schlee (1993: 444) bringt das Grundproblem, welches den Ethnohistoriker mit dem Geschichtswissenschaftler eint, besonders deutlich auf den Punkt: "...er muß aus dem Stimmengewirr der 'Quellen' die heraushören, die für ihn Bedeutung haben, muß die vorliegenden Quellen kritisch bewerten und verschütteten und unterschlagenen Quellen nachträtseln und hat bei aller wissenschaftlichen Akribie selten oder nie die Genugtuung dessen, der überprüfbar Prognosen aufgestellt oder reproduzierbare Experimente entwickelt hat; die Faktizität und gar die Zusammenhänge zwischen den Fakten bleiben - so scheint es oft - Trugbilder denen man nachjagt."

Geschichte bewußt und einer Intention folgend aufzeichnet. Finden wir in seinem Elaborat ein Abbild dessen, was geschehen war, oder lediglich das, was er aus seiner individuellen Lebenspraxis oder Sinnwelt heraus fähig war, in sein Bewußtsein zu transformieren? Letzterem folgt als Beispiel Sieder (1998: 152), wenn er schlußfolgert, daß wir kein Abbild, sondern vielmehr eine Vorstellung von einem abgelaufenen Geschehnis reproduzieren. Die Konsequenz für ihn daraus ist:

Folglich ist die Frage der Quellenkritik anders zu stellen. Nicht ob der Text einen Ausschnitt der Vergangenheit mehr oder weniger getreulich abbilde ist die Frage, sondern, wie kommt die im Text formulierte Vorstellung von Vergangenheit zustande?

Eine diese Problematik abschließende oder auflösende Antwort gibt es in der aktuellen Literatur nicht, wenn sie überhaupt existiert. Aus meiner Sicht gilt es beide Aspekte zu berücksichtigen. Ein gewisses Abbild von Vergangenheit liegt den Texten zugrunde. Mit anderen Worten besteht ein gewisser Grad der Übereinstimmung von geschichtlich gewordener Realität und perspektivischer Niederschrift. Ich unterstelle dem geschilderten Ereignis einen, wenn auch nur partiellen, Wiedererkennungseffekt, wäre es möglich, Geschichte beobachtbare Gegenwart werden zu lassen. Naturwissenschaftlich gedacht kann eine hundertprozentige Gewißheit nie erreicht werden, vielmehr eine Wahrscheinlichkeitswert zwischen den Extremwerten Null und Einhundert. Denn überprüfbar kann nicht sein, was nicht mehr existent, nicht mehr mit allen menschlichen Sinnen direkt erfassbar ist. Ziel ist es demnach, den Grad der Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, in diesem Fall durch eine kritische Prüfung der Dokumente und der darin enthaltenen Aussagen. Daß jedoch gleichzeitig in Schilderungen von Zeitgenossen eine Portion Vorstellung enthalten ist, kann ebenfalls nicht geleugnet werden. Der Perspektivität von Aussagen kann man sich nur durch das Einbeziehen des Kontextes nähern, aber keinesfalls entziehen. Dem Wechselspiel von subjektiver Vorstellung und Repräsentativität der Aussage für einen Sachverhalt gilt es in der allgemeinen Schlußfolgerung Rechnung zu tragen.⁴⁸

Festzuhalten ist damit für den hier errichteten erkenntnistheoretischen Rahmen: in den Dokumenten ausschließlich realitätsbezogene Fakten - gemäß dem Rankeschen Diktum 'wie es eigentlich gewesen ist' - wiederzufinden, erscheint ebenso wenig plausibel, als in allen Fakten allein fiktive Elemente zu erblicken. Der pragmatische Ansatz soll mir erlauben, quellenkritisch nicht allein Informationen als subjektiv gefärbte Äußerungen zu betrachten. Es gilt keinesfalls ausschließlich die Bewußtseinsstrukturen des Informanten zu

⁴⁸ Das Problem der perspektivischen Vielschichtigkeit auf ein Ereignis wird auch als 'Rashomon' Effekt bezeichnet. Der erstmals von Karl Heider 1988 aufgegriffene Terminus geht auf einen gleichnamigen Film des Japaners Akira Kurosawa von 1950 zurück. Dieser Film, der seine literarischen Vorlagen (zwei Erzählungen von Ryunosuke Akutagawa) im frühen 20. Jahrhundert hat, schildert den Mord an einen Samurai im 12. Jahrhundert. Vor einem imaginären Gericht wird der Tathergang erörtert, währenddessen jeder Beobachter seine eigene Darstellung vorbringen kann. Neben dem Täter und dem ermordeten Samurai sind dies die Gattin des japanischen Adligen und ein zufällig hinzugekommener Bauer. Jeder der vier Beobachter trägt seine wahre Version der Ereignisse vor, die sich in ihrer Gesamtheit alle irgendwo überschneiden, aber auch einander ausschließen. Der Film Kurosawas gibt keine Auflösung der unvereinbaren Aussagen, womit jeder der Erzähler für sich recht behält (siehe Gareis 1994).

untersuchen, womit dieser Blickwinkel nicht als ein uninteressanter gesehen werden soll. Anvisiert wird in dieser vorliegenden Studie, wie die autochthone Bevölkerung in einer Region des Himalayas auf Einflüsse von außen reagierte. Das gilt es mithilfe der Schriften zu rekonstruieren.

Aus dem dargestellten Rahmen ergibt sich für die Quellenkritik die Aufgabe zu ermitteln, welche Determinanten den Autor in seiner Darstellung beeinflussten und dadurch ihn vom Abbild zur Vorstellung von einer historisch gewordenen Realität brachten. Die Untersuchungsfelder der Quellenkritik erstrecken sich über die Person des Schriftstellers, sein soziales wie politisches Umfeld bis hin zur Erfassung der historischen Situation. Brettell (1998: 517) konkretisiert dies zu einem ambitionierten Programm:

Such criteria include an assessment of the social position, intelligence, and linguistic abilities of the observer; of the attitudes that may have influenced the observations; of what is included and what is omitted; of intended audience and the motivation for creating the document; and of narrative style.

Aufenthaltsdauer und weitere Merkmale ließen sich aufzählen, welche teilweise auch in Abhängigkeit von der Quellenlage berücksichtigt werden müssen.⁴⁹ Jedoch auf einen wichtigen Kritikpunkt sei noch hingewiesen, der sowohl die Ethnologie als auch die Ethnohistorie betrifft. Es ist der der Überrepräsentation von Quellenaussagen männlicher Informanten, welche über Jahrzehnte hinweg von der Forschung nicht wahrgenommen wurde. Seit den 80er Jahren gibt es innerhalb der Fächer verschiedene Untersuchungen zu den Auswirkungen des 'male bias', welche die Bedeutung der Differenz zwischen dem männlichen und weiblichen Blick herausstellten.⁵⁰ Daher gereicht es dieser Studie zu einem besonderen Vorteil, auf eine Quelle Bezug nehmen zu können, die auf eine Missionarin zurückgeht.

Die Bedeutung all dieser genannten Einflußfaktoren für den Aussagegehalt kann für eine umsichtige und keinesfalls zur Einseitigkeit neigenden Rekonstruktion von geschichtlichen Prozessen nicht hoch genug eingeschätzt werden. Der erst einige Jahre zurückliegende Streit zwischen den Ethnohistorikern Marshall Sahlins und Gananath Obeyesekere stellte dies erneut unter Beweis. Gegenstand der Debatte waren die Umstände des Todes von James Cook im Jahre 1779, der erst von den Einheimischen umjubelt und später von ihnen erstochen wurde. Während Sahlins alle historischen Schilderungen zusammennehmend auf ein kulturelles Mißgeschick mit tödlichem Ausgang hin deutet, wirft ihm Obeyesekere vor, einem imperialistischen Mythos aufgesessen zu sein. Dieser entstand nach dessen Meinung durch die Überlieferung der europäischen Seeleute, welche Cook den Ruhm des willkommenen Aufklärers andichteten. Nach Obeyesekere betrachteten die Einwohner von Hawaii Cook nicht als ersehnte Gottheit, wie es das expansionistische Europa gerne gesehen

⁴⁹ Siehe Haberland (1998: 281) und Jones (1998).

⁵⁰ Jones (1998: 101), Streck (2000b: 57), Thiel (1981: 80ff.)

hätte, sondern als Feind und Konkurrent. Beiden plausiblen Interpretationen kann man folgen. Der Fall zeigt aber mehr noch das Grundproblem der Ethnohistorie. Oft genug verfügt sie über keine anderen Quellen als die der Europäer, hier diejenige der Schiffsmansschaft.⁵¹ Für Brettell (1998: 518) ergeben sich aus diesem Disput zwei Lehren:

- (1) Historical documents should be read with a sensitivity to the social, political, and cultural context within which they were produced.
- (2) We must work not only to identify the ethnocentrism of the writer of a document but our own ethnocentrism as evaluators of that document.

Während der erste Punkt in diesem Abschnitt bereits tangiert wurde, erlangt der zweite besondere Relevanz. Der Ethnozentrismus, wie er die Diskussion in der aktuellen Ethnologie bestimmt, macht demnach weder Halt vor denjenigen, welche die Dokumente produzierten, noch vor denen, die sie verwenden.

Bezogen allein auf die Schriftdokumente, unterteilt Szalay (1983: 98-128) die Quellenkritik in eine 'äußere' und 'innere'. Unter 'äußerer Kritik' faßt er alle die Punkte zusammen, welche sich mit der Authentizität (Vollständigkeit, Abschrift, Autorenschaft) des Schriftstückes, semantischen Fragen (Herstellen des vom Autor intendierten Textes), Lokalisierung der Quelle (Zeit, Raum, Ethnie) und der Quellenverwandtschaft beschäftigen. Die 'innere Kritik' untersucht anschließend die Verlässlichkeit (Nähe des Berichterstatters zum Sachverhalt, literarische Form der Darstellung, Komplexität des Gegenstandes usw.) und prüft die Gültigkeit der Aussagen. Faßt man alle Darlegungen zusammen, dann muß sich sowohl mit dem vorliegenden Text und seinem physischen Umfeld beschäftigt werden, als auch mit den Bedingungen, welche zur Darlegung des Sachverhaltes führten.

Die endlos wirkende Aufzählung quellenkritisch motivierter Arbeitsschritte suggeriert ein mechanisches Abhaken dieser einzelnen Punkte, um letztendlich zu den Fakten vordringen zu können. Dagegen verwehrt sich als ein Vertreter der Ethnohistorie Jones (1998), der für ein beständiges Miteinander zwischen Aufnahme der relevanten Textpassage und Überprüfung des Aussagegehaltes plädiert. Jones (1998: 100) spricht von einem "Dialog mit den Quellen" und dem Bewußtsein quellenkritisch zu sein, welches das Gespür und die Sensibilität für einen kritischen Blick durch den ganzen Text aufrecht zu halten habe.

Der quellenkritische Ansatz setzt hohe Maßstäbe zur Evaluierung von Aussagen. Für die Kernfrage der ethnohistorische Studie ist er bindend, jedoch für die beiden anderen eingebrachten Aspekte im Umfeld dieser Untersuchung, die Herrnhuter Brüdergemeine und die Kultur Lahouls, bei denen vorwiegend auf gedruckte Quellen zurückgegriffen wird, ist er nicht aufrecht zu halten. Der konsequent quellenkritische Blick setzt demzufolge erst mit der systematischen Auswertung der missionarischen Handschriften ein (siehe Kapitel IV).

2.3. 'Ethnohistory of missions'

⁵¹ Zur bislang entstandenen Literatur darüber siehe Antweiler (2001: 52) und für eine zusammenfassende Schilderung dieser Debatte siehe Wirz (1997).

Viele schriftliche Quellen, welche der Ethnohistorie zur Auswertung vorliegen, haben ihren Ausgangspunkt bei Missionaren gefunden. Der Grund liegt in erster Linie darin, daß sie ungemein viele linguistisch, alltäglich und historisch orientierte Aufzeichnungen hinterließen. Die Voraussetzungen der ausgesandten Christen waren dafür günstig, da sie in der Regel länger in der Fremde lebten, für die Bekehrung den persönlichen Kontakt mit den Einheimischen suchten, ihre Sprache erlernten, etc. Diese Fülle an geliefertem Material, welche nicht wenige Ethnohistoriker zu beschäftigen begann, sorgte für die Etablierung einer Unterdisziplin der Ethnohistorie. Genannt *ethnohistory of missions* wurde sie von Axtell (1982) als *terminus technicus* eingebracht. Seitdem sind unzählige Beiträge aus dieser Subdisziplin hervorgegangen, die beispielsweise zu Nordamerika von Schröder (1999: 810), zu Südafrika von Donham (2001) und von Post (1997: 9-10) summarisch und kritisch erfaßt wurden. Die einzige diesbezügliche Studie im Zusammenhang mit den Herrnhuter Missionaren geht auf Carola Wessel (1999) zurück. Ihre Arbeit, welche auf einen Untersuchungszeitraum von 10 Jahren im späteren 18. Jahrhundert beschränkt ist, handelt von den Missionsbemühungen unter den in Nordamerika als autochthon-indianische Bevölkerung lebenden Delawaren. Dabei stehen besonders die Beziehungen der konvertierten Delawaren zu den nicht bekehrten im Mittelpunkt.

a) Quellenkritische Anmerkungen

Ähnlich wie in Bezug auf den 'male bias' zog die "veritable gold mine of resources for ethnohistory" zahlreiche kritische Kommentare zu dem "problem of bias in missionary documents"⁵² nach sich, welche nachfolgend kurz angesprochen werden.

Flasche (1988: 36) weist mit Blick auf das nachaufklärerische 19. Jahrhundert in Westafrika z.B. darauf hin, daß gerade in dieser Zeit entstandene Berichte von Missionaren über Fremde nicht selten in ein vorgefertigtes Korsett und eine Erwartungshaltung gepreßt wurden, wodurch der Eigenwert der Beobachtungen oft verloren ging. Deshalb konstatiert er: "müssen alle jene Berichte und Daten, ganz besonders die des 19. Jahrhunderts, einer akribischen Quellenkritik unterzogen werden". Ein weiterer wichtiger Punkt betrifft die Zensur, welche handschriftliche Missionsberichte zusätzlich einfärbte. Bewußt wurden von den europäischen Missionszentralen Informationen in den edierten Mitteilungen zurückgehalten, damit ein bestimmtes Bild aufrechterhalten oder erzeugt werden konnte. Erfolgsmeldungen waren legitim, um weitere Geldgeber für die Missionen einzuwerben und sich selbst in einem gewissen Licht zu zeigen.⁵³

⁵² Zu beiden Zitaten im Satz siehe Whiteman (1983b: 296).

⁵³ Siehe Jones (1998: 102) und Weiss (1982: 21).

Dies bedeutet aber nicht, und darauf weist explizit Thiel (1981: 80) hin, jedem christlichen Ethnologen oder Missionar die Suche nach dem Urmonotheismus nachzusagen. Genauso wenig sucht nach Thiels Meinung jeder überzeugte Marxist im Feld nach einer naturvölkischen Gesellschaft, die im Entwicklungsstand dem Vulgärmarxismus zugehörig ist. Es gilt zu differenzieren und weniger zu pauschalisieren. Für die im 19. Jahrhundert an der tibetischen Grenze aktiv gewordenen Missionare macht Bray (1997b: 48-49) auf eine zu differenzierende Betrachtung der Aussagen aufmerksam. Die Emissäre waren zwar auf der einen Seite durch ihre religiöse wie zeitgemäße Haltung zu aus heutiger Sicht als verzerrt zu interpretierenden Aussagen gelangt, aber auf der anderen preist Bray im gleichen Atemzug ihre Vorzüge an:

In vielen Fällen schwächte ihre Voreingenommenheit ihre Glaubwürdigkeit als Augenzeugen wesentlich ab. Gleichzeitig hat ihre kritische Haltung aber auch den Vorteil, daß sie sie dazu brachte, Aspekte der lokalen Gesellschaft niederzuschreiben, die von offiziellen tibetischen oder ladakhischen Historikern, wie auch von unkritisch sympathisierenden westlichen Reisenden ignoriert wurden.

Gegenüber dieser Ambivalenz, wie sie bei Missionaren scheinbar besonders deutlich zutage tritt, als Ethnohistoriker nicht verschlossen zu sein, gilt im weiteren besondere Aufmerksamkeit.

b) Kontext missionarischer Aufzeichnungen

Die missionarischen Bemühungen standen bei allen Missionaren im Vordergrund und nicht etwa linguistische oder historische Untersuchungen. Damit ist gleichzeitig das Umfeld vorgegeben, in dem diese Aufzeichnungen entstanden sind. Implizit weist Schröder (1999: 810) noch einmal auf die Dichotomie von Missionsstrategie und täglichem Umgang hin:

I also suggest that an ethnohistorical analysis should view the mission as a historical process, shaped by a dialectic of structural frameworks and local action that transforms cultural imaginaries, the cultural praxis, and finally, cultural and historical realities.

Diese zwei Hauptaspekte missionarischen Handelns lassen es für Schröder (1999: 810) als notwendig erscheinen, ihre Schriften neben der Unterscheidung der Konfession mit ihrer differenzierten Glaubens- und Bekehrungspraxis besonders nach drei Gesichtspunkten hin eingehender zu betrachten:

- (1) its structural context
- (2) the ideologies and agendas of the missionaries and Indians
- (3) the practical accomplishment of conversion or resistance in everyday interaction

Sofern es sich um die Missionare selbst handelt, läßt sich aus ihren rechtfertigenden Schriften das kontextuelle Umfeld gut einsehen, da es ausführlich von den Autoren dargestellt wird. Die Herausforderung liegt allerdings auf dem Perspektivwechsel, das Objekt der missionarischen Schriften zum handelnden Subjekt werden zu lassen. Hinsichtlich der neueren Studien zur *ethnohistory of missions* bemängelt Schröder (1999: 811-812, 815) die immer wieder anzutreffende Vernachlässigung eben dieser indianischen Perspektive, des Berücksichtigens ihrer aktiven Rolle in dem historischen Prozeß.⁵⁴ Zu leicht wird dem hegemonialen Diskurs der christlichen Dokumente gefolgt, welcher *per se* den Anteil der autochthonen Bevölkerung an diesem Vermittlungsprozeß eher verdunkelt als erhellt.⁵⁵ Die missionarischen Autoren folgen ihrem Verständnis von Wahrheit, den auszubreiten sie ja gekommen sind. Das Wagnis, der Fährte des Missionars zu anhänglich zu sein, kann nie ausgeschlossen werden. Ein Grund liegt, wie z.B. im Fall des Todes von James Cook, darin, daß indianische Gegendarstellungen fehlen bzw. das Material wenig ergiebig ist, lenkt man die Aufmerksamkeit auf die agierenden Einheimischen. Dennoch zeigt sich auch Schröder (1999: 813) offen für den Prozeß der Annäherung an realitätsnahe, auf die indianischen Akteure bezogene Aussagen:

Although some postmodernists argue that colonial documents are generally unable to give a voice to the colonized subaltern, I believe that this problem can be at least substantially alleviated by sound and critical scholarship. From an ethnohistorical perspective, representations of the missionary encounter must be judged by their ability to transcend the hegemonic bias of the documents and do justice to the Indian as a historical actor. Like any other form of colonial praxis, the mission should be understood as shaped by the dialectical interaction of colonizers and colonized on the local level ...

Faßt man knapp zusammen, so liegt eine Aufgabe der *ethnohistory of missions* darin, nicht allein den Aufmerksamkeiten und dem Deutungsmonopol zu folgen, die in den Dokumenten vertreten werden und sich durch das Verfassen dergleichen durch einen Missionar ergeben. Die in den Berichten gegebenen Informationen thematisieren zwar stärker das Handeln der Missionare, das bedeutet jedoch auf der Seite der Rezeption nicht, allein dieser Perspektive anhänglich zu sein. In der Auswertung dieses Materials muß auf eine paritätisch verteilte Rollenbesetzung geachtet werden, nimmt man sich des interkulturellen Diskurses an, der selbstverständlich von beiden Seiten und nicht ausschließlich von den Missionaren geführt wurde. Der fremde Missionar sowie der Einheimische treten als Handelnde und nicht allein als Reagierende auf. Dies herauszustellen ist der Anspruch der Studie und dem Rechnung zu tragen aufgrund einseitiger Quellenlage darstellt eine große Herausforderung.

⁵⁴ Siehe auch Post (1997: 2, 8) und Wessel (1999: 2) zu dem Kritikpunkt, daß Studien mit dem Ziel, das Handeln und die Motive der indigenen Bevölkerung zu erfassen, eher die Ausnahme blieben.

⁵⁵ Zu einem geglückten Beispiel für das Berücksichtigen der aktiven Rolle, welche die Einheimischen einnehmen, siehe die jüngst erschienene Beurteilung Donhams (2001: 137) der Arbeit von Jean und John Comaroff (1997 'Of Revelation and Revolution' vol. 2) über die Tswana in Südafrika.

c) *Verhältnis Missionar und Ethnologe*

Interessant und von beiden betreffenden Seiten teils kontrovers geführt ist die Diskussion um die Frage, ob Missionare ethnologisch arbeiten können.⁵⁶ Der Lehnstuhl-Ethnologie reichten die damaligen Aufzeichnungen der Missionare im 19. Jahrhundert, teilweise nach besagten Fragekatalogen abgehandelt, immerhin noch zur Auswertung. Unabhängig davon werden ihre linguistischen und gleichfalls ethnologischen Beiträge immer wieder gewürdigt.⁵⁷ Heute partizipiert die *ethnohistory of missions* davon. Sie wäre ohne diese Literatur aus zurückliegenden Zeiten ihres Betätigungsfeldes beraubt. Es scheint damit tatsächlich interessant, sich die ethnologische Kompetenz eines Missionars aus seiner Position heraus zu vergegenwärtigen. Den gleichen Gedanken aufnehmend fragt Whiteman (1983b: 296) hinsichtlich der gebliebenen Schriftsachen: "what value are these primary documents to anthropological research?" Das Skizzieren des missionarischen Standpunktes innerhalb der Ethnologie verspricht Klarheit auch über den generellen Wert der von ihnen erhobenen Daten. Denn nur natürlich erscheint einem die Frage danach, was den Missionar, der länger als ein Ethnologe vor Ort lebt und die Sprache besser beherrscht, vom Völkerkundler unterscheidet, abgesehen vom religiösen Hintergrund inklusiv der daraus entstehenden Absichten auf der einen und dem akademischen auf der anderen Seite.

Häufiger scheint diese Frage jedoch von Missionaren diskutiert zu werden, vor allem von jenen, aus welchen wie Geest (1990: 588, 590) Ethnologen wurden.⁵⁸ Ethnologen selber wahren eher Distanz als beide Positionen abwägend zu analysieren. Geest (1990) weist neben den 'well-known differences' und den 'well-known similarities' oder besser Stereotypen⁵⁹ auf die verborgenen, einem nicht sofort einsichtig erscheinenden Ähnlichkeiten hin.⁶⁰ Zum Beispiel stellt Geest (1990: 592) die Religion des Missionars der Theorie des Ethnologen als gemeinsamen Erwartungshorizont gleich. Gemein ist beiden außerdem das Set eigener Symbole und Ideen, die ein volles Verstehen eher behindern als fördern. Der Einfluß auf kulturelle Veränderungsprozesse innerhalb der autochthonen Gesellschaft, in der der Missionar bzw. der Ethnologe tätig ist, kann gleichfalls für beide Personenkreise nicht ausgeschlossen werden. In mancherlei Hinsicht kann aus Sicht Geests (1990: 596) dem Missionar sogar ein leichterer epistemischer Zugang aufgrund einer ähnlich liegenden transzendentalen Rationalität unterstellt werden. Als Beispiel nennt er den internali-

⁵⁶ Zu diesen kontroversen Haltungen siehe auch Wessel (1999: 4-5) und Whiteman (1983a: VII).

⁵⁷ Siehe Whiteman (1983b: 302-303).

⁵⁸ Ein Beispiel für bestehende Ressentiments von Missionaren gegenüber Ethnologen sei der Vollständigkeit halber ebenfalls angebracht. Der in Ladakh tätig gewesene Herrnhuter Missionar Pierre Vittoz (1958: 196) bringt es in seiner Retrospektive auf den Ausspruch: "Gott schütze mich vor den Völkerkndlern! Möge er mich jenseits der Wissenschaft zum Menschen hinführen!"

⁵⁹ Genannt werden, in der Abfolge Ethnologe/Missionar: 'professional doubter' vs. 'professional knower', 'conserver' vs. 'converter', 'listener' vs. 'preacher'. Aus Sicht der Eingeborenen, darauf weist auch Geest (1990: 590) hin, liegen die Unterschiede freilich weniger klar getrennt vor.

⁶⁰ Die Unterschiede wie vor allem auch die vielen Parallelen zwischen den Missionaren und Ethnologen finden ausführlich ebenfalls bei Sutlive (1983) ihre Behandlung. Siehe auch Whiteman (1983b: 304-308) unter dem Blickwinkel 'bias in missionary documents' und 'bias of anthropological researchers'.

sierenden Zugang zu einem anderen Glauben, einer anderen Religion.⁶¹

Alle Argumentationsstränge, welche aufgeführt wurden, dürfen eines dabei nicht vergessen machen: die Gegenüberstellung geschieht aus heutiger Sicht und aus der jetzigen Selbstdefinition eines Ethnologen bzw. Missionars im Feld. Die genannten Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Mesalliance direkt auf das 19. Jahrhundert zu kopieren, ist aus meiner Sicht nicht einfach möglich. Zieht man allein die Behandlung buddhistischer Lehren in den missionarischen Berichten in Betracht, verführt die Verschwiegenheit zu diesem Thema zu einer gegenteiligen Beurteilung, als hier vorgebracht.⁶² Es bleibt allerdings ein Desideratum gerade innerhalb der *ethnohistory of missions*, durch die überlieferten Dokumente eine unter ethnologischem Blickwinkel durchgeführte Verortung missionarischen Engagements vorzunehmen. Dies könnte helfen, quellenkritische Präambeln zu formulieren und Erwartungshorizonte darüber zu schaffen, welche Art von Informationen ihren Darstellungen zu entnehmen sind.

Unabhängig jeder Kritik sieht Whiteman (1983b: 298, siehe auch S. 303) vier Themenfelder, welche durch missionarische Dokumente bedient werden können:

1. They are helpful in constructing a chronological framework for ethnographic research ...
2. They are helpful in recreating a lost cultural context from the recent past, ...
3. They are helpful in providing cultural data from the past for comparison with cultural data in the present.
4. They are especially helpful in the study of cultural change over time, ...

Alle genannten Punkte werden von dieser ethnohistorischen Studie tangiert. Sie versucht Daten zu liefern, welche einer ethnologischen Fortschreibung bis in die jüngste Zeit hinein dienen können. Intensiver wird dem ersten und vierten Punkt nachgegangen. Während die Aufarbeitung der Lokalgeschichte des noch näher einzugrenzenden Raumes direkt als Themenfeld übernommen werden kann, geht diese ethnohistorische Studie einem bislang vernachlässigten Aspekt des Kulturwandels, den der Fremdheitswahrnehmung, nach. Status quo und Veränderungen einer Gesellschaft interessieren mehr unter dem Fokus des handlungsorientierten Reagierens. Im Mittelpunkt steht das einzelne Aushandeln von Übernehmen bis Abweisen von Fremdheitseinflüssen und nicht allein das Resultat von außen hineingetragener innovativer Elemente. Festgehalten werden soll, daß die hier vorangetriebene Untersuchung sich in die Themenfelder einordnen läßt, welche innerhalb der *ethnohistory of missions* behandelt werden.

⁶¹ Für eine bessere Kooperation zwischen den Missionaren und den Ethnologen vor Ort siehe den vermittelnden Versuch von Luzbetak (1983).

⁶² Bray (1997b: 46, 48)

3. Eine Synthese aus 'Fremdheit' und 'ethnohistorischen Ansätzen'

In beiden zurückliegenden Abhandlungen wurden theoretische Konzepte, Prämissen etc. diskutiert, welche für diese Studie aus verschiedenen und teilweise noch darzulegenden Gründen - von Projekttitle bis Materiallage reichend - ausgewählt wurden. Sie alle finden ihre Berücksichtigung sowohl auf den Inhalt als auch auf die Strukturierung der Studie bezogen. Dem kausalen Zusammenhang von Fremdheitslage, -last und -lösungen auf einer zeitlichen Achse wird eine genaue Begriffsdefinition von Fremdheit beigelegt. Das Konzept Fremdheit erfaßt dabei ebenso den Erfahrungsbereich des Fremden (der Missionare) hinsichtlich seiner soziologischen, epistemischen, ästhetischen u.a. Dimensionen, als auch den der Rezeption des Fremden bei den Eigenen, hier der Bevölkerung eines Teils der West-Himalaya-Region. Besonders wichtig ist dabei der sekundäre Sozialisierungseffekt, welcher das Fremde in den Herrnhuter Missionaren abbauen half. Doch neben diesen Feldern wie Sprache, gewissen wirtschaftlichen u.a. Techniken, Umgangsformen usw. behielten die deutschen Emissäre viele Kulturpraktiken aus ihrer ersten Sozialisierung bei, schon um ihren missionarischen Auftrag erfüllen zu können. Diese Beibehaltungen stellen das Befremdliche gegenüber den Einheimischen dar und liefern somit das Potential für den interkulturellen Dialog, der hier interessiert.

Gutgläubig wäre es, allen Notizen uneingeschränktes Vertrauen zu schenken. Die Kommentare der Herrnhuter über die andere Kultur unterliegen neben einem einengenden Zeitverständnis auch gewissen Erwartungshaltungen und kontextuellen Zwängen, so daß ihre Aussagen differenziert gewertet werden müssen. Diese Gewichtung kann jedoch nur vorgenommen werden, wenn eine genaue Kenntnis über den Quellenproduzenten und die Umstände des schriftlichen Fixierens erreicht wird. Jede ethnohistorische Studie verlangt damit bereits für die quellenkritische Herangehensweise umfangreiches Wissen über die Herkunft der Autoren dieser Handschriften. Weiterhin verlangt das Verstehen des Anderen, wofür Bargatzky (s.o.) immer wieder plädierte, eine genauere Kenntnis des Eigenen, hier der in Deutschland ansässigen Brüder-Unität und ihrer Mission. Nur über das Kennen dieses Bezugsrahmens, von dem aus die Missionare die ihnen fremde Welt beschreiben, ist es nach den hermeneutischen Erfordernissen möglich, ihre Aussagen nach dem Kriterium der Wahrhaftigkeit zu bewerten. Quellenkritik und hermeneutischer Anspruch in der Herangehensweise sowie der Ansatz, aus dem Eigenen heraus Fremdes zu verstehen, betonen mehrfach die Notwendigkeit, mit den Herrnhuter Eigenarten vertraut zu werden.

Eine der größten Herausforderungen in dieser Studie liegt darin, nicht ausschließlich dem Duktus der Dokumente zu folgen, welche *per se* die aktive missionarische Rolle der einen und das passive Ertragen durch die anderen ins Bild setzen. Ganz im Gegenteil muß der aktiven Auseinandersetzung seitens der einheimischen Bevölkerung mit den fremdkulturellen Phänomenen Aufmerksamkeit geschenkt werden, auch wenn die Informationsdichte dazu, verglichen mit der Eloquenz zum missionarischen Handeln, wesentlich bescheidener ausfällt. Das Zusammenbringen all dieser genannten Komponenten erfolgt

nicht scharf getrennt anhand eines starren Gefüges, sondern geschieht durch ein fließendes Ineinanderübergehen selbst innerhalb einer Abhandlung. Eine stärkere Vernetzung bietet ohnehin den Vorteil, in der Behandlung homogener auf die vorliegenden Fälle eingehen zu können.

II. Das Eigene (die Herrnhuter Missionare)

1. Die Herrnhuter Brüdergemeine

1.1. Einleitung

Die Herrnhuter Brüdergemeine entsandte in ihrer missionarischen Tätigkeit viele Mitglieder in Gebiete der Neuen und Alten Welt, häufig im Nachzug der Kolonisation. Auch in dem zu untersuchenden Gebiet des West-Himalaya-Raumes waren sie christlich-missionarisch unter der lokalen Bevölkerung tätig. Jeder einzelne Missionar lebte mit der einheimischen Bevölkerung lange Zeit - i.d.R. und bei anhaltender Gesundheit mehrere Jahre - zusammen. Sie beobachteten (wenn auch nicht teilnehmend, wie es die grundlegende Forschungsmethode der Ethnologen seit Malinowskis Trobriand-Forschung ist), sie kommunizierten, verhandelten mit ihr, und schließlich produzierten sie darüber zahlreiche Schriften. Diese von Kladden bis elaborierten Aufzeichnungen reichenden Schriftquellen bilden die alleinige Grundlage für die anstehende Untersuchung. Aus dieser Konstellation heraus ist es notwendig zu klären, wer diese Missionare sind, wo ihre Wurzeln, ihre Intentionen liegen bis hin dazu, mit welchen Anschauungen sie schließlich in den tibetisch-buddhistischen Raum vordrangen. Es soll sozusagen der Verzerrungswinkel ihrer konfessionell determinierten Optik herausgearbeitet werden, mit welcher sie als Schriftproduzenten die ihnen gegenüber fremde Kultur wahrnahmen.

Einem kurzen historischen Abriß, der Aufschluß über den Hintergrund der später im West-Himalaya-Raum tätigen Missionare gibt, folgen Ausführungen über die weltumspannenden missionarischen Bemühungen der Brüder-Unität, welche sich auf die Räume hin verdichten, in denen sie für die anstehende Untersuchung aktiv waren. In diese Erfassung der Wirkungsbreite fallen ebenfalls die zur Fremdheitslage zählenden Missionsstrategien. Anschließend wird textkritisch auf die handschriftlichen Quellen eingegangen, welche die Missionare uns zur Auswertung hinterließen.

Alle angerissenen Punkte stellen direkte, organisch gewachsene Bezüge zwischen der in Deutschland heimischen Brüder-Unität und den ausgesandten Herrnhuter Missionaren her, wie sie für das Verständnis vieler folgenden Argumentationen und Querverweise notwendig sind.

1.2. Von den Anfängen bis zur Konsolidierung der Herrnhuter Brüdergemeine

1.2.1 Die alte Brüder-Unität

Die Wurzeln der Herrnhuter Brüdergemeine gehen bis in die Mitte des 14. und frühen 15. Jahrhunderts zurück. In dieser Zeit erwachsen innerhalb der böhmischen und mährischen katholischen Kirche Forderungen zur Reform. Nicht wenige Anstöße dazu kamen von außerhalb: die lombardischen Waldenser, besonders mit ihrem Armutsbegriff und ihren Laienelementen, seien genannt⁶³ und ebenfalls der Professor für Theologie in Oxford John

⁶³ Zu den Waldensern, der Geschichte ihrer Verfolgung und ihrer Ausstrahlung siehe Leff (1987: 327-328).

Wyclif (1330-1384), dessen Gedankengut durch in England studierende Böhmen den weiten Weg in Richtung Osten antrat,⁶⁴ muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Wyclif sprach dem Papst die Oberherrschaft ab, sah ihn gar als Antichristen, verwarf das Zölibat und hielt die urchristliche Armut des Klerus' für angemessen. Außerdem setzte er sich gegen die Besitzstände und die weltliche Herrschaft der Kirche ein. Zentrum dieser zunächst von außen angestoßenen Reformbewegung in Böhmen war Prag und die 1348 dort gegründete Karls-Universität. Der namentlich bekannteste Vertreter dieser Reformbewegung war zweifellos der Universitätsprofessor und Priester Jan Hus (geb. um 1370), der vehement für die apostolische Armut und gegen die laxen Moral der Kleriker das Wort ergriff.⁶⁵ Er stieß mit diesen Forderungen innerhalb der katholischen Kirche auf heftigen Widerstand, was bis zu seiner Verurteilung und Verbrennung in Konstanz 1415 führte. Dieses letzte Ereignis gilt als Auslöser für die nach ihm benannten Hussitenkriege, beginnend mit dem ersten Prager Fenstersturz 1419 und sich in militärischen Auseinandersetzungen mit den kaiserlichen Truppen bis 1434 hinziehend. Der revolutionären Bewegung und gewaltsam durchgesetzten Kirchenreform war das religiöse Symbol des Laienkelches gemein. Nach ihrem Verständnis und in Anlehnung an Jan Hus' Forderung sollte in der Feier des Abendmahls, der Transsubstantiation des Leibes Christi, die Darreichung des eucharistischen Weins nicht nur auf die Kleriker beschränkt bleiben, sondern gleich dem Brot ebenfalls den Laien zugänglich sein. Die sich als Hussiten verstehenden Reformer spalteten sich in zwei Hauptgruppierungen. Dies war zum einen die radikale Gruppierung der von chiliastischen und sozialrevolutionären Motiven geleiteten Taboriten. Zum anderen handelte es sich um die von den Bürgern und Adligen unterstützten Utraquisten (‚utraque‘ bedeutet ‚jedes von beidem‘ in Anspielung auf Brot und Wein), welche sich nach erwiesener militärischer Unbesiegbarkeit auf dem Basler Konzil 1433 mit der katholischen Kirche über weite Zugeständnisse hin einigten. Eine kleine Gruppierung abseits dieser beiden Hauptströmungen, welche ebenfalls das Erbe von Jan Hus für sich beansprucht, gründete offiziell 1457 die ‚Unitas Fratrum‘ (tschechisch: Jednota bratrská), die Brüder-Unität, später mit dem Attribut ‚alte‘ versehen. Mit ihrer Revitalisierung des urchristlichen Gemeindelebens erhielt die junge Brüdergemeinde einen großen Zulauf und man schätzt ihre Mitgliederzahl im frühen 16. Jahrhundert auf 100 000 bis 200 000, verteilt auf 400 Kongregationen in Böhmen, Mähren und Niederschlesien. Zehn Jahre nach Gründung der ‚Unitas Fratrum‘ vollzogen die Waldenser die ersten Priesterweihen unter ihnen. Einen starken Einschnitt für die demographische Entwicklung markiert die Zeit der Gegenreformation während des 30jährigen Krieges, in welcher die Mitglieder der Brüder-Unität wie alle protestantischen Glaubensgenossen unter den Habsburgern zu Verfolgten und Unterdrückten mutierten. In Böhmen und Mähren überstand, durch geheime Treffen am Leben erhalten, nur eine kleine Gruppe Gläubiger diese Zeit der Unterdrückung. Sie

⁶⁴ Zu John Wyclif, auch Wycliffe geschrieben, wie zu den Beziehungen zwischen Böhmen und England, z.B. durch die königliche Hochzeit 1382 zwischen Richard II. und Anne von Böhmen, siehe den Beitrag von Shepherd (1987: 488-490).

⁶⁵ Stellvertretend und vertiefend sei als einziger Hinweis auf den Beitrag von Godbey (1987: 535-536) verwiesen.

sollte später das Klientel für die erneuerte Brüder-Unität stellen. Der letzte Bischof der ‚Unitas Fratrum‘ war der wegen seiner Theorien in Didaktik und Pädagogik weithin bekannte Johann Amos Comenius (1592-1670).⁶⁶

1.2.2. Die erneuerte Brüder-Unität

Eine kleine deutschsprachige Gruppe der alten Brüdergemeine floh nach all den erlittenen Repressalien 1722 aus Mähren nach Sachsen und fand Aufnahme auf dem Landgut Berthelsdorf in der Oberlausitz, welches Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) gehörte.⁶⁷ Die daraufhin von den ‚tschechischen Hugenotten‘ in unmittelbarer Nachbarschaft zu Berthelsdorf gegründete Handwerkersiedlung, an der Handelsstraße zwischen Löbau und Zittau gelegen, erhielt den Namen Herrnhut (‘unter der Hut des Herrn’).

Der mit dieser Namensgebung verbundene Neuanfang wurde von den Kolonisten als Anlaß genommen, sich in der Selbstbenennung von nun an Herrnhuter oder Herrnhuter Brüdergemeine zu nennen, was bis auf den heutigen Tag in den Niederlanden und in Deutschland ihre Eigenbezeichnung ist. Dagegen findet im englischen Sprachgebrauch für die Brüdergemeine ihre mährische Herkunft in der Betitelung Anklang, dementsprechend ‚Moravian Church‘.⁶⁸

Der Rittergutsbesitzer und spätere Reichsgraf Zinzendorf gewährte diesen Exilanten nicht nur Unterschlupf, sondern suchte deren religiöse Herkunft und Verständnis christlicher Glaubenspraxis mit seiner der philadelphischen Bewegung⁶⁹ und vor allem dem Pietismus⁷⁰ nahestehenden Glaubensauffassung zu vereinigen. Zinzendorf kam durch seine Ausbildung bei August Hermann Francke in Halle (1710-1716) mit der seit dem 17. Jahrhundert innerhalb des Protestantismus einsetzenden Bewegung des Pietismus intensiv in Berührung, auch wenn er sie später für sich zurückweist.⁷¹ Der Pietismus verstand sich als Gegenbewegung zum erstarrten Dogmatismus der lutherischen Orthodoxie und forderte als

⁶⁶ Zu diesem Kapitel siehe: Bray (1985a: 27); Brockhaus Enzyklopädie (1994) unter den Lemmata ‚Hus, Jan‘, ‚Hussiten‘, ‚Hussitenkriege‘, ‚Waldenser‘, ‚Wycliffe, John‘; Direktion der Brüderunität (1997: 15); Meyer (1981: 225); Schattschneider (1987a: 106-107).

⁶⁷ Nikolaus Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf und Pottendorf, so sein späterer vollständiger Name, gilt als die zentrale Gestalt der neuen Brüder-Unität, nicht nur zu Lebzeiten. Dementsprechend viel ist über ihn verfaßt worden. Stellvertretend und als gute Ausgangsposition für bis in die Gegenwart hineinreichende Fokussierungen auf seine Person seien an dieser Stelle für vertiefende Nachfolgestudien drei neuere Beiträge genannt: der Aufsatz von Klaus-Gunther Wesseling (1998: 509-547), die Monographie von Dietrich Meyer (2000: 5-62) und der anlässlich des 300. Geburtstages von Zinzendorf im Jahr 2000 erschienene Sammelband unter dem Titel ‚Graf ohne Grenzen‘.

⁶⁸ Im Englischen ist außerdem die Bezeichnung ‚United Brethren‘ für Bruder-Unität gebräuchlich. Auf die mährische Herkunft Bezug nehmend nennen sich die spanischsprachigen Gemeindeglieder ‚Iglesia Morava‘ und die französischsprachigen ‚Eglise Morave‘.

⁶⁹ Zu der von Jane Lead 1694 gegründeten philadelphischen Gesellschaft und Richtung, welche einer Theosophie mit endzeitlich-chiliasmischen Vorstellungen folgt, siehe Kasper (1999: 207).

⁷⁰ Zum aktuellen Stand, der ausführlichen Diskussion dieser Geistesbewegung und hinsichtlich einer umfassenden Bibliographie sei auf Martin Brechts (1996) Beitrag verwiesen.

⁷¹ Bezeichnend für Zinzendorfs Standpunkt zwischen allen protestantischen Stühlen ist z.B. sein allerdings gescheiterter Versuch, die Halleschen Pietisten und die orthodoxen Wittenberger, dort studierte er Rechtswissenschaft, zwecks direkter Disputation an einen – heute würde man sagen – runden Tisch zusammenzubringen (s.a. Schattschneider 1987b: 569).

individualistische Laienreligion eine vertiefte Frömmigkeit bzw. Übung in der Gottseligkeit als ‚praxis pietatis‘, wie auch die tätige Nächstenliebe ein wichtiger Hauptgedanke dieser Strömung war. Nach Müller (1985: 71) ging es dem frühen Pietismus eindeutig um das Heil des einzelnen Menschen. Betrachtet man die Mühe gerade der im West-Himalaya-Raum tätigen Missionare beim Bekehren, welche sie auf jedes einzelne Individuum verwandten, wird deutlich, wie stark sie vom Pietismus beeinflusst waren.

Mit dem Abhalten eines alle Exilanten vereinigenden Abendmahls 1727 gilt dieses als Gründungsjahr für die erneuerte Brüder-Unität bzw. Herrnhuter Brüdergemeine. Diese zunächst als reine Glaubensgemeinschaft konzipierte Brüdergemeine kennzeichnete die besonders gelebte Frömmigkeit, sowie die individuell-persönliche Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus. Außerdem galt die Gemeinschaft allgemein als christozentrisch und christokratisch.⁷² In dieser Zeit entstand die teils bis heute gängige Aufteilung der Gemeinde in Chöre. Diese waren nach Lebensstadien wie Alter und Familienstand als auch nach Geschlecht als Kriterien getrennte Einrichtungen.⁷³ Das intimere Leben von Wohnort bis Arbeitsverrichtung spielte sich innerhalb dieser Chöre ab. Charakteristisch für die Brüdergemeine ist weiterhin der weißgetünchte, schlicht gehaltene Kirchensaal, welcher über keine Kanzel verfügt. Der Liturgistisch befindet sich an der Längsseite des Kirchensaals. Wichtigstes kirchliches Fest ist für sie die Karwoche, in der sie von Gesang begleitet den Gottesacker, wie sie ihre Friedhöfe nannten, aufsuchten. Am Abend vor der Sonntagsmesse abgehaltene Singstunden sind ein weiteres Charakteristikum dieser Freikirche. Alle diese Besonderheiten, die sie von anderen Kirchen unterschied, wurden gleichfalls im missionarischen Feld beibehalten, soweit die Verhältnisse es erlaubten.

Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Kirchen, das heute noch und nahezu ausschließlich mit den Herrnhutern assoziiert wird, kristallisierte sich in dieser Zeit heraus. Erstmals 1728 gab Zinzendorf als zentrale Gestalt der erneuerten Brüder-Unität für den kommenden Tag als zündende Parole einen Liedvers an die versammelte Gemeinde aus, der sie seelsorgerisch beim Tagewerk begleiten und sie persönlich mit Gottes Wort verbinden sollte. Daraus entwickelten sich die Losungen, jedes Jahr für jeden Tag geloste alttestamentarische Verse, die seit 1731 in den Druck gingen und heute als mehrsprachiger Langzeitbestseller eine Gesamtauflage von 1,7 Millionen Exemplaren erreichen.⁷⁴

Mit dieser gelebten Frömmigkeit wurde die erneuerte Brüdergemeine nicht nur attraktiv für weitere aus Böhmen und Mähren kommende Diaspora-Exilanten der alten Brüder-Unität, sondern ebenfalls für deutsche Pietisten, Lutheraner und andere Reformierte, die im

⁷² Christus galt als Herr der universellen Kirche, sowie als Hausvater der Gemeinde, was bei schwierigen Entscheidungen – z.B. beim Entsenden von Missionaren – dazu führte, ihn über das orakelnde Los (schmale Blättchen mit Ja- und Nein-Schriftzügen) sozusagen sprechen zu lassen, was erst 1879 offiziell abgeschafft wurde (siehe Meyer 1981: 227). Auch die ersten gen West-Himalaya-Raum entsandten Missionare und ihre Frauen wandten sich an das Los, um sich in ihrer Entscheidung mit dem göttlichen Wort verbunden zu wissen.

⁷³ Zu den Gründen siehe Schattschneider (1987a: 107).

⁷⁴ Aus einem Topf mit 1780 alttestamentarischen Sprüchen werden seit Zinzendorfs Ableben, vordem stellte er sie zusammen, jedes Jahr 365 Sprüche für das kommende Jahr ausgesucht und ihnen Lehrtexte aus dem Neuen Testament dazugesellt (siehe Direktion der Evangelischen Brüder-Unität (1997: 32-34); zur Entwicklung der Losungs- und Lehrtexte Schiewe (2000: 108-112)).

Westfälischen Frieden keine Berücksichtigung erfuhren. Die Folge war ein starkes Anwachsen der Mitgliederzahlen. Ebenfalls kamen neue Gemeinden auf dem europäischen Festland sowie in England hinzu. Neben den räumlichen Schwerpunkten in der Lausitz und Thüringen entstanden Ortsgemeinden (geschlossene Brüdergemeinden) in Herrnhag (1738), Amsterdam (1738), Berlin (1745), Zeist (1746), sowie in anderen Teilen der Niederlande, der Schweiz und Schlesien.⁷⁵ Diese rasche Verbreitung dieser Glaubenspraxis führte zusammen mit den Spannungen in Herrnhut, welche zwischen der Brüdergemeinde und der sächsischen Regierung bestanden (Zinzendorf wurde 1736 des Landes verwiesen), dazu, daß die ursprünglich als Zelle und ohne institutionellem Eigenleben konzipierte Kongregation sich 1749 zu einer von den Landeskirchen unabhängigen Freikirche entwickelte. Mit der Formierung zur Freikirche war ihre Duldung als Augsburgische Konfessionsverwandte innerhalb der sächsischen Landeskirche mit inbegriffen. Erforderlich war dieser Schritt ebenfalls durch die missionarischen Ziele. Missionen erforderten ordinierte Geistliche und zu deren Einsetzung war ein Bischof erforderlich.

Abgesehen von den religiösen Motiven, die zur Ansiedlung in geschlossenen Gemeinden führten, gesellten sich auch merkantile Gründe hinzu, welche es Konvertiten opportun erscheinen ließ, sich dieser Freikirche zuzuwenden. Um sich wirtschaftlich erhalten zu können, entwickelten die Herrnhuter Siedlungen ein hochqualifiziertes Handwerk zum Beispiel im Textilgewerbe, der Seifensiederei, Tischlerei etc., wodurch ihre Manufakturen nicht nur aus kameralistischen Gründen einen guten Ruf erhielten. Daß daraus auch Probleme entstanden, da als erster Beweggrund aus Herrnhuter Sicht natürlich der innige Glaube zu zählen hatte und weniger die geschaffenen ökonomischen Anreize, liegt auf der Hand. Interessant sind dabei die Parallelen zu den Missionsfeldern im West-Himalaya-Raum, wo die Missionare ebenso mit den als Namenschristen bezeichneten neukonvertierten Mitgliedern ihre Auseinandersetzungen hatten, welche vorwiegend des wirtschaftlichen Auskommens wegen in diese Kongregation eingetreten waren.

Als oberstes Leitungsorgan - über alle als Gemeinden und später als Provinzen geschaffene regionale Einheiten hinweg - bildete sich die Unitäts-Ältesten-Konferenz heraus, die im 19. Jahrhundert auch heimatlicher Ansprechpartner für die Belange der Missionare war (von 1769-1899). Die vornehmlichen Arbeitsgebiete der Brüdergemeinde werden im 19. Jahrhundert in drei Werke unterteilt: das Missions-, das Diaspora- und das Erziehungswerk, wobei nur der erste Schwerpunkt ihres Tätigkeitsspektrums weiter verfolgt werden soll.

Heute umfaßt die kleine evangelische Freikirche der Brüder-Unität weltweit 19 Unitäts-Provinzen bzw. selbständige Kirchen⁷⁶ mit ca. 750 000 Mitgliedern, wovon in den drei europäischen Provinzen lediglich 30 000 leben.⁷⁷ Dieses Zahlenverhältnis deutet bereits auf

⁷⁵ Die Idee, in einer geschlossenen Brüdergemeinde oder Ansiedlung sich von Mitmenschen und Nachbarn anderer Konfession zu segregieren, wurde schließlich Mitte des 19. Jahrhunderts aufgegeben (siehe Schattschneider 1987a: 107).

⁷⁶ Die anderen Provinzen befinden sich in der Karibik, in Mittelamerika, Nordamerika, in Südafrika und Tansania. Geschätzte 80% der Mitglieder der Brüdergemeinde leben heute in Afrika und im zirkumkaribischen Raum.

⁷⁷ Diese Provinzen sind die Tschechische, die Britische und die Europäisch-Festländische (Deutschland, Niederlande, Dänemark, Schweden, Schweiz, Estland).

den eigentlichen Wirkungsbereich der Brüder-Unität, dem außereuropäisch missionarischen, hin. Wie bei fast allen von westlichen Missionsgesellschaften gegründeten Missionskirchen seit den fünfziger Jahren geschehen, sind diese 16 Unitäts-Provinzen in die organisatorische Selbständigkeit 'entlassen' worden, womit die Mission im eigentlichen Sinn ihres Konzepts als Arbeitsgebiet der Brüder-Unität obsolet wurde.⁷⁸

1.3. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Mission

1.3.1. Das Konzept einer ‚Mission‘

Das originäre Motiv, den christlichen Glauben zu verbreiten, war maßgeblicher Anlaß für die Herrnhuter, sich dem West-Himalaya-Raum zuzuwenden. Dies bedeutet, daß ihr ur-eigenstes Anliegen die Missionierung war, dem alles weitere, wie die Beschreibung des Fremden, untergeordnet wurde bzw. alle anderen Tätigkeiten der Hin- und Ausführung dieser Grundidee dienten. Damit steht zunächst die Aufgabe an, definitorisch zu klären, was konkret eine Missionierung beinhaltet, was also den Missionar ausmacht, auch unabhängig der kirchlichen Ausrichtung. Zu ergründen gilt es dabei die tief verinnerlichte, teils unbewußte Grundhaltung der Missionare. Dafür ist es zunächst nicht relevant, darauf einzugehen, wie sie von der einheimischen Bevölkerung, den sogenannten Heiden, aufgenommen und betrachtet wurden. Für die autochthone und zu bekehrende Bevölkerung machte es, wie Ustorf (1995: 11) vermutet, wenig Unterschied, ob der Missionar sein Handeln vom Glauben an Gott oder von dessen Werk ableitete.

Wie Paventi (1949: 13f.)⁷⁹ herausstellt, wurden für die Sache der Mission bis zum 17. Jahrhundert sehr vielfältige Umschreibungen verwendet. Von Verbreitung des Glaubens, Bekehrung der Heiden, Verkündigung der Frohbotschaft in der ganzen Welt, Heilzuwendung, Ausweitung der Kirche, Ausbreitung des Reiches Christi, Vermehrung des Glaubens bis zur schlichten Sendung (legatio) reichen die Metaphern und Metonyme. Für die Herrnhuter könnte man für Asien das von ihnen selbst häufig eingebrachte Gleichnis hinzufügen: "in dem unermeßlichen Land mit seinen Millionen von Heiden das Netz des Evangeliums auszuwerfen" (MB⁸⁰ 1854/4: 58, siehe auch 1856/3: 56).

Intensiver als die Katholiken beschäftigten sich die Protestanten seit dem 17. Jahrhundert mit einer Begriffsbestimmung und dem Neubeginn von Mission, wobei die systematische Exegese des Missionsbefehls Christi in Matthäus 28,18-20 eine große Rolle spielt.⁸¹ Wenn die evangelische Mission als planmäßige Expedition in fremde Territorien auch besonders von den die Individualbekehrung überbetonenden Pietisten vorangetrieben wurde, ist sie

⁷⁸ Zu diesem Kapitel siehe: Bray (1985a: 27); Direktion der Brüderunität (1986: 9-20, 1997: 16-20); Meyer (1981: 226-232); Schattschneider (1987a: 107-108, 1987b: 569-570); Stoeffler (1983: 324-326); zur aktuellen Lage der Brüder-Unität siehe auch deren Homepage im Internet: <http://www.ebu.de>.

⁷⁹ Zitiert nach Müller (1985: 22).

⁸⁰ MB steht für die Herrnhuter Monatszeitschrift 'Missionsblatt der Brüdergemeine'.

⁸¹ Siehe Beck (2000: 83); Matthäus 28, 18-20: "Und Jesus trat zu ihnen, redete mit ihnen und sprach: / Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden / darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie / im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes / und lehret sie halten alles was ich Euch befohlen habe / Und siehe, ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende."

doch – worauf Ustorf (1995: 13) hinweist - nicht erst ein Kind dieser Strömung.⁸² Der Pietist Philipp Jakob Spener (1635-1705) spricht bezüglich der Mission von der Erweiterung des Reiches Gottes und der Beförderung der Ehre Gottes und Christi und stellt außerdem klar: "Gott wartet nicht, bis die Heiden kommen und seine Gnade suchen, sondern er trägt sie ihnen entgegen. Er besucht sie damit."⁸³ Heide sein heißt theologisch gesprochen, Jesus Christus nicht kennen. Interessant ist die Feststellung von Baumann (2000: 34), wonach Zinzendorf als *spiritus lector* der Herrnhuter Brüder-Unität den Heiden weder als ‚Barbaren‘ noch ‚edlen Wilden‘ aufzufassen scheint, sondern ihn über die Entfernung des Einzelnen zu Gott definiert. In den angeführten Beispielen wird deutlich, wie zentral die Vermittlung des christlichen Glaubens für die Mission steht, daß von ihr niemand auszuschließen ist und man sich den Nichtchristen hinzuwenden hat, um sie aus ihrer angenommenen heidnischen Unwissenheit herauszulösen.

Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Thema unter dem Namen Missions-theologie erfolgte erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Als ein Gründervater der modernen Missionstheologie gilt Gustav Warneck, welcher die ‚Allgemeine Missions-zeitschrift‘ (1874ff.) ins Leben rief und mit der fünfbändigen ‚Evangelischen Missionslehre‘ (1897-1903) das erste grundlegende Werk dazu verfaßte. Vom heutigen Standpunkt ausgehend, stellt Müller (1985: 39) folgende Grundelemente aller durchgeführten evangelischen Missionen heraus, welche man auf die Herrnhuter Missionare bezogen, ebenso als Internalisierungen oder eine Art Grundkonfiguration verstehen kann:

- a) die Mission liegt im ewigen Liebesplan Gottes mit der Welt beschlossen
- b) Gott will Menschen von Schuld befreien und an seinem Leben teilhaben lassen
- c) Gemeinschaft, kein Christentum von lauter Individuen
- d) Mission ist Begegnung Gottes und Welt, von Göttlichem und Menschlichem
- e) Mission kümmert sich um die, die das Evangelium noch nicht kennen

Das Handeln, Denken und Beurteilen der Herrnhuter Missionare im West-Himalaya-Raum kann als Rückbezug auf dieses Schema verstanden werden. Der Begriff des Missionars, als abschließende Bemerkung, kommend von ‚missionarius‘ resultiert aus der lateinischen Übersetzung des Griechischen ‚apostolos‘. Dieses Wort steht für das Verbreiten des christlichen Glaubens jenseits der Grenzen der organisierten Christenheit. Die Verwendung des lateinischen Begriffs ‚Missionar‘ für diese Aufgabe hat ihren Ursprung in den iberischen Überseemissionen zu Beginn der Neuzeit.⁸⁴ Als christlicher Missionar tätig zu sein, kann sich ebenso auf den ordinierten Geistlichen sowie den Laien beziehen. Es ist für diese Zuschreibung von Bedeutung, daß jemand als Send- und Glaubensbote zur Verbreitung der christlichen Lehre wirkte. Da dies für viele nichtordinierte Frauen der Herrnhuter Brüder-gemeine der Fall war, welche wie z.B. bei Maria Heyde ihren Ehegatten in den West-

⁸² Gedacht sei hier an missionarische Vorläufer ohne kirchlichen Sendungsauftrag, wie den Lutheraner Justinian Freiherr von Weltz (Beyerhaus 1987: 278).

⁸³ Müller (1985: 23, 68)

⁸⁴ Siehe Beyerhaus (1987: 278).

Himalaya-Raum folgten, werden sie entsprechend Missionarin genannt.

1.3.2. Anfänge und Grundzüge der Missionsarbeit

Nach einer ersten Konsolidierungsphase der erneuerten Brüdergemeine schälte sich schon bald unter der treibenden Kraft und Ägide von Zinzendorf⁸⁵ heraus, daß ihre Berufung nicht allein nach innen - im Sinne einer die evangelische Kirche inspirierenden Zelle - gerichtet ist, sondern daß sie den Christusglauben nach außen zu tragen habe. Zwei wesentliche Momente scheinen diesen Richtungssinn im Frühstadium begünstigt zu haben: Zinzendorf kam in seiner Studienzeit nicht nur mit dem Halleschen Pietismus in Berührung, sondern ebenfalls mit der Dänisch-Halleschen Mission, die im südindischen Tranquebar 1706 aktiv wurde. Nach der Überlieferung soll ihn die persönliche Begegnung mit den dort tätig gewordenen Missionaren sehr beeindruckt haben.⁸⁶ Ein zweites wichtiges Moment war die über lange Zeit währende Ungewißheit der mährischen Exilanten, ob sie in Sachsen und damit in Herrnhut bleiben durften. Über das weitere Schicksal dieser zwei Drittel der Einwohnerschaft Herrnhuts befanden sächsische Untersuchungskommissionen in den Jahren 1732 und 1736.⁸⁷ Der ungewisse Ausgang in dieser Angelegenheit begünstigte auf jeden Fall die fortdauernde Mobilität der Mähren, selbst in die ungewisse Zukunft einer Mission in unbekannte Gefilde.

Als schließlich das missionarische Engagement auslösende Episode wird immer wieder Zinzendorfs Besuch 1731 am dänischen Königshof in Kopenhagen erwähnt, auf dem er einen ehemaligen westindischen Sklaven kennenlernte, der am Hof als Kammermohr beschäftigt war. Diesen stellte er auch der 500-Seelen Gemeinde in Herrnhut vor,⁸⁸ bei welcher Gelegenheit von den desaströsen Lebensumständen in der Sklaverei und von der schweren Arbeit auf den Zuckerrohrplantagen berichtet wurde. Kurz darauf, 1732, schickten sich die beiden ersten Missionare der Herrnhuter an, Handwerker ohne theologische Grundausbildung, den Heiden auf der karibischen Jungferninsel in Sant Thomas ‚Jesus Christum vor Augen zu malen‘, so die häufig zitierte Umschreibung von Zinzendorfs Auffassung einer Mission.⁸⁹ Damit rief die Herrnhuter Brüdergemeine, nach der Dänisch-Halleschen Mission im ostindischen Tranquebar, die zweite evangelische Missionsgesellschaft überhaupt ins Leben.

Mit dieser ersten Entsendung entwickelte sich in der neuen Brüdergemeine ein enormer

⁸⁵ Wie zentral die Persönlichkeit des Grafen gerade die frühe Phase der Brüder-Unität überstrahlt, wird besonders in dem Resümee Becks (1981: 19) deutlich: "Die Geschichtsschreibung der Brüdergemeine hat sich gewöhnlich für die Zeit bis zu des Grafen Tod 1760 stark an dessen Lebenslauf orientiert."

⁸⁶ Siehe Beck (1981: 30f.; 2000: 83) und Ustorf (1995: 14).

⁸⁷ Siehe Beck (1981: 18, 26; 2000: 84).

⁸⁸ Beck (1981: 34f.; 2000: 83)

⁸⁹ Zu diesem für die Herrnhuter Mission so wichtigen Ereignis - vom am dänischen Hof tätigen Kammermohren in Herrnhut bis zu Erfahrungen auf St. Thomas - ist in den USA 1982 ein 60minütiger Spielfilm mit dem Titel 'Erste Früchte, über den Beginn der Herrnhuter Mission 1732' entstanden (archiviert in der Bildstelle der Herrnhuter Missionshilfe in Bad Boll). In seiner religiös-geistlichen bis naiven Ästhetik stellt er sehr gut die Herangehensweise während der Christianisierung, den Umgang mit kolonialen Mächten usw. heraus.

Missionseifer, der dazu führte, daß zu Lebzeiten des *spiritus lector* insgesamt 226 Herrnhuter ihren Dienst außerhalb Europas antraten.⁹⁰ Viele Missionsanfänge, so vor allem jene, welche sich auf die überseeisch dänischen Kolonialgebiete erstreckten, gehen auf Initiativen Zinzendorfs selbst zurück. Der dem Hochadel angehörende Zinzendorf besaß und pflegte vor allem in seiner Jugendzeit die verwandtschaftlichen Beziehungen zum Kopenhagener Königshof.⁹¹ Ebenfalls gute Kontakte nach Amsterdam brachten die Herrnhuter Missionare auf niederländische Kolonien wie Surinam (1738), Kapland in Südafrika (1737) oder nach Ceylon (1739-41).⁹² Das gleiche betrifft die Beziehungen zu England,⁹³ wodurch viele aus Mähren gekommene Mitglieder der Brüdergemeinde sich in Nordamerika niederließen (Georgia 1735, 1740 Indianermission bei New York).⁹⁴ Über die Jahre hinweg entwickelte sich ein großes Missionsnetz, vor allem wenn man das Verhältnis von in Europa verbliebenen Herrnhutern und ausgesandten Mitgliedern in Betracht zieht, wie dies Bray (1982: 4) tut:

It is characteristic of the Moravian Church that it tends to produce long and distinguished dynasties whose members may be scattered all over the world in mission service or in other fields. They have been small in numbers but great in faithfulness. In 1896 hundred and forty home congregations supported 400 missionaries.

Zinzendorf änderte seine anfängliche Auffassung von Missionierung, nach der es allein um die Verkündigung der Frohbotschaft ging. Mit einiger Erfahrung mußte er erkennen, daß es in den fernen Ländern kein Christentum ohne Gemeinschaft geben kann. So galt schließlich ebenfalls für die West-Himalaya-Mission, daß die Gemeinschaft und das Zusammensein ein wichtiger Bestandteil des Alltages und nicht nur der liturgischen Feste ist.

Für die Herrnhuter Brüdergemeinde bestand die Aufgabe, jeden Einzelnen zu bekehren, ihn in die christliche Gemeinde zu integrieren und des rechten Weges halber im Auge zu behalten. Nichts war für sie unannehbarer, als Namenschristen um sich zu scharen, Gemeindeglieder also, die nur, wenn überhaupt, mit halbem Herzen an die gemeinsame Sache glauben. Daß diese Gefahr aufgrund ökonomischer Pull-Faktoren in allen Niederlassungen immer bestand, darauf wurde bereits hingewiesen. Eine Volkskirche zu sein und Massenbekehrungen vorzunehmen war nicht Ziel der Herrnhuter, wie es auf einer Generalsynode

⁹⁰ Zinzendorf selbst visitierte bei den Missionaren in St. Thomas (1739) und in Nordamerika (1741-43) (Beck 2000: 85) und galt generell als einer der größten Reisenden seiner Zeit (siehe Podmore 2000: 55).

⁹¹ Dazu gehören die Entsendung 1732 auf die Karibikinsel St. Thomas, 1733 nach Grönland und 1760 nach Tranquebar und den Nikobaren in Indien (siehe Beck 2000: 85). Zur verwandtschaftlichen Beziehung Zinzendorfs zum dänischen Königshaus und der Herrnhuter Brüdergemeinde zu Dänemark und ihren Kolonien siehe Bøytler (2000: 73-81).

⁹² Zur Beziehung zwischen Zinzendorf, der 15mal das Land besuchte, und der Brüder-Unität auf der einen Seite und den Niederlanden auf der anderen siehe zusammenfassend Peucker (2000a: 60-64).

⁹³ Siehe Podmore (2000: 55-59).

⁹⁴ Zu den angeführten Punkten über die Anfängen der Missionsarbeit siehe: Beck (2000: 82-88), Bray (1982: 3-4, 1985a: 28); Direktion der Evangelischen Brüder-Unität (1997: 21-26); Meyer (1981: 231); Missionsdirektion der Evangelischen Brüder-Unität (1907: 3-16), Schattschneider (1987a: 107). Am ausführlichsten und viele Bereiche und Regionen abdeckend ist Becks (1981) monographische Darstellung der 250jährigen Missionsgeschichte der Brüder-Unität.

von 1848 noch einmal explizit fixiert wurde:

Wir halten fest an dem Grundsatz, daß wir es niemals vornehmlich auf eine große Zahl dem Namen nach zum Christentum herübergeführter Leute antragen; sondern daß wir vermittels der Predigt des Evangeliums und der mitwirkenden Kraft Gottes unsere Pflegebefohlenen wirklich von der Finsternis zum Lichte und aus der Gewalt des Satans zu Gott zu führen suchen.⁹⁵

Dieser Grundsatz schließt, wozu sich bereits Zinzendorf bekannte, aus der Sicht der Brüdergemeine die Volkschristianisierung als Fernziel keinesfalls aus. Jedoch sollte der entscheidende Impuls für diesen letzten Schritt von den Neubekehrten selber ausgehen, sollten sie als Neugewonnene der Brüdergemeine daran entscheidend mitarbeiten. Dementsprechend war es allen Missionsfeldern gemein, die neuen Gemeinden so schnell als möglich in ihre Selbständigkeit zu führen, was sowohl die finanzielle Lage als auch die Entscheidungen ihrer Angelegenheiten betrifft. Frühzeitig wurden deshalb sogenannte 'National-Gehilfen' von den Missionaren eingestellt.⁹⁶ Dies sollte ebenfalls für den West-Himalaya-Raum gelten, auch wenn die ersten einheimischen Christen erst im Laufe des 20. Jahrhunderts verantwortungsvolle Aufgaben übertragen bekamen.

The aim of the missionaries was to develop a self-sufficient community structured after the pattern of other Moravian communities all over the world, able to exist without the help of permanently residing European missionaries in Leh.⁹⁷

Da es aus verschiedenen Gründen, wie dem einer sich selbst erhaltenden und finanzierenden Haushaltswirtschaft, vor allem Handwerker waren, die als Missionare ausgesandt wurden, richtete man sehr früh ein Ausbildungszyklus explizit für dieses Klientel ein.⁹⁸ Die angehenden Emissäre wurden auf die bevorstehenden Aufgaben im Missionsfeld durch Lektionen in Lesen, Schreiben, Sprachen, Geographie ebenso instruiert, wie sie über anwendungsorientierte Ausbildungszyklen in Medizin, der Gewinnung und Verarbeitung von Heilpflanzen, Baukunst etc. auf ihre Mission vorbereitet wurden.⁹⁹ Gute Lese- und Schreibkenntnisse in einer Zeit, in der Analphabetentum die Regel war, hatten große Wichtigkeit für die umfangreich zu führende Korrespondenz. Schon auf Anweisung Zinzendorfs sollten die Missionare ausführliche Diarien führen, die auf Gemeindetagen verlesen wurden und heute eine bedeutende Quellengattung darstellen.¹⁰⁰ Die aus dieser Grundausbildung gewonnenen Kenntnisse sollten im zweiten Schritt den Missionar befähigen, einer für die Herrnhuter Brüdergemeine wichtigen Missionsstrategie

⁹⁵ Zitiert nach Schulze (1932: 675), siehe auch Hirsch (1999: 61).

⁹⁶ Siehe Schulze (1932: 675-677) und Hirsch (1999: 64-71).

⁹⁷ Nach André und Dodin (2000: 28); teilweise aus der unveröffentlichten Arbeit von Diana Lipps (1995 'Die Anfänge der Herrnhuter Mission unter Zinzendorf', Heidelberg) entnommen. Leh ist die Hauptstadt Ladakhs im West-Himalaya-Raum.

⁹⁸ 1754 wurde im Schloß von Barby (nahe Magdeburg) dafür das 'Theologische Seminarium' etabliert (Augustin 1999: 217).

⁹⁹ Siehe Beck (1981: 28) und Meier (1997a: 179-180).

¹⁰⁰ Meyer (1981: 231; 2000: 77)

nachzukommen. Für die West-Himalaya-Region wurde die gezielte Bildungs- und Entwicklungsarbeit, wie es Beck (1981: 307) explizit herausstellt, ein fester Vorsatz und wesentlicher Inhalt jedes missionarischen Tuns.

2. Das Missionsfeld West-Himalaya-Raum

2.1. Quellenlage (edierte Beiträge)

Skizziert wurde bislang die Bedeutung der Missionierung in den entlegensten Erdteilen für die Herrnhuter Brüdergemeine, und die Idee einer christlichen Mission vom Standpunkt des Glaubens wurde konkreter gefaßt. Mit dieser Ausgangsposition soll auf den hier vorliegenden Fall, die Missionsarbeit im West-Himalaya-Raum, eingegangen werden. Dies folgende Kapitel entwickelt dabei ein chronologisches, räumliches und handlungsorientiertes Datengerüst für dieses Engagement. Bevor in einem historischen Abriss auf einzelne Etappen der räumlichen Hinwendung eingegangen wird, möchte ich die edierten Quellen benennen, aus denen sich die Kenntnis darüber speist. Diese sind von sehr unterschiedlicher Provenienz und werden immer wieder herangezogen.

Während zu dem frühen Engagement der Herrnhuter in Richtung Bevölkerungsgruppen tibetisch-buddhistischen Glaubens kaum Literatur eingehender darüber Auskunft gibt, ändert sich dies Mitte des 19. Jahrhunderts. Mit der Auswahl der ersten beiden Herrnhuter Gemeindeglieder, welche über den Seeweg nach Indien in die Mongolei vordringen sollten, mehren sich die Publikationen zu diesem Unternehmen, was gewiß für ein großes Interesse an diesem Projekt spricht.

Zu nennen sind dabei zunächst die in den Periodika der Herrnhuter Brüdergemeine veröffentlichten Berichte. Sie wurden zusammengestellt aus den handschriftlichen Darstellungen in Briefen und Diarien (auch Jahresberichte genannt), welche die Missionare vor Ort angefertigt und zur Rechenschaft ihres Tuns nach Hause gesandt haben. Besonders umfangreich finden sich solche Inhalte und Beschreibungen im monatlich erschienenen 'Missionsblatt der Brüdergemeine' abgedruckt wieder, weshalb sie von mir für den betreffenden Zeitabschnitt von 1854 bis 1900 durchgearbeitet wurde.¹⁰¹ Ihr Vorzug liegt im unmittelbaren Zugriff auf Daten, welche vom Redakteur der Zeitschrift den handschriftlichen Berichten entnommen und für die Publikation redigiert wurden. Wolfgang Friedls 1984 abgeschlossene ethnohistorische Arbeit über Ladakh, die eingehender im Abschnitt II.3.3. besprochen wird, basiert ca. zu 80% auf der Auswertung dieses einen Blattes (siehe vor allem seine Chronogramme).

In einigen Fällen wurde für die folgende Abhandlung Rückgriff auf die Archivalien, der

¹⁰¹ Das im folgenden 'MB' abgekürzte "Missionsblatt der Brüdergemeine" wurde von der Missionsverwaltung erst in Bautzen und ab 1869 in Herrnhut herausgegeben und erschien von 1837 bis 1939. Es stellt mit Abstand die geschlossenste und eloquenteste Quelle zu diesem Thema dar. Bei Walravens u. Taube (1992: 203-224) befindet sich eine Liste - sortiert nach Jahr und Seitenzahlen - aller im MB befindlichen Textstellen zu dieser Mission, außerdem sind einige dieser Passagen komplett wiedergegeben (S. 224-279). Eine andere Zeitschrift, in der sich Beiträge zum West-Himalaya-Raum finden lassen, sind die "Nachrichten aus der Brüdergemeine". Zur Herkunft und Charakteristik beider Organe siehe Meyer (1977: 54, 56).

Vorlagen der edierten Beiträge, genommen, insofern sie nicht ins ‘Missionsblatt der Brüdergemeine’ eingegangen sind oder unredigiert einen direkteren Einblick in Sachverhalte gewähren. Dies bezieht sich jedoch nur auf handschriftliche Darstellungen zu einem Missionsort, der später noch ausführlicher besprochenen Siedlung Kyelang in der Provinz Lahoul. Die Erläuterung zu diesen Unikaten erfolgt in Kapitel II.3.4.

Als zweites sind Abhandlungen und Monographien zu nennen, die von den dorthin ausgesandten Missionaren selbst oder in anderer redaktioneller Regie für eine Publikation außerhalb der missionseigenen Periodika verfaßt wurden. Darunter fallen kurze Zustandsberichte, wissenschaftliche Abhandlungen und romanhafte Erzählungen.¹⁰²

Einige Bücher und Hefte wurden von Mitgliedern der Herrnhuter Brüdergemeine verfaßt, die selbst zu keinem Zeitpunkt im West-Himalaya-Raum gewesen waren und alle ihre Informationen aus schriftlichen Darlegungen oder persönlichen Gesprächen mit zurückgekommenen Missionaren bezogen. Ebenfalls in diese Gruppierung fallen die Autoren, welche aus jubilaren Anlässen heraus die gesamte Missionsgeschichte der Herrnhuter aufarbeiteten.¹⁰³

Eine an die letztgenannte Gruppe von Autoren angelehnte Textgattung stellt belletristische Literatur, als Mischung aus Fakten und Fiktion, von Nachfahren der dorthin ausgesandten Emissäre dar. Teilweise, wie Gerhard Heyde, verbrachten sie ihre Kindheit im fernen Missionsfeld, bevor sie mit Erreichen des Schulalters nach Deutschland geschickt wurden. Andere, wie Ruth Schiel, schöpfen dagegen für ihre Erzählungen aus Nachlässen und Berichten von früheren dort tätig gewesenen Missionaren.¹⁰⁴

Aus nahezu ausschließlich dieser eben dargelegten Literaturlage erwachsen modernere Abhandlungen über das Herrnhuter Missionsprojekt im West-Himalaya-Raum. Es fand insofern keine Neuschreibung statt, sondern eher einer konziseren Darlegung der Ereignisgeschichte, verknüpft mit neuen Interpretationsansätzen.¹⁰⁵

2.2. Die Geschichte der räumlichen Hinwendung

2.2.1. Die Mongolei als primäres missionarisches Ziel

Eines der vielen potentiellen Missionierungsfelder im Fernen Osten zu sehen, zeichnete sich für die Brüder-Unität bereits in der Frühphase ihres nach außen hin gerichteten Engagements ab. Für erste Verhandlungen ausgesandte Herrnhuter trafen bereits 1735 in Petersburg ein. Bis 1750 wurden dreimal Sendboten zu den Kalmücken und westlichen Mongolen gesandt, ohne jedoch mit Erfolg belohnt worden zu sein. Erst mit der Inthronisation der väterlicherseits aus Anhalt-Zerbst stammenden Zarin Katharina II. 1762

¹⁰² Siehe Francke (1898), Marx (1905), Pagell und Heyde (1860), Ribbach (1900, 1934, 1936, 1940), Schreve (1898, 1902), Vittoz (1958). Eine nicht ganz vollständige Liste findet sich bei Walravens u. Taube (1992: 178-197).

¹⁰³ Zu Beiträgen zu keiner Zeit im West-Himalaya-Raum gewesener Herrnhuter Brüder siehe: Bechler (1904a+b, 1914, 1916, 1925), Kluge (1897), Reichelt (1896, 1901), Schneider (1880, 1905). Zu den Festschriften siehe Beck (1981) und Schulze (1905, 1932).

¹⁰⁴ Gerhard Heyde schrieb als Sohn des Missionspaares August Wilhelm und Maria Elisabeth Heyde im Jahr 1921 das Buch '50 Jahre unter Tibetern'. Ruth Schiel als Enkelin desselben Missionspaares verfaßte 1961 'Hochzeit in Tibet' und zwei Jahre darauf 'Das Haus unter den Sieben Buddhas'.

¹⁰⁵ Siehe Bray (1982, 1983, 1985a+b, 1992, 1994, 1997a+b, 1999), Christian Heyde (1999), Hirsch (1999), Meier (1997a+b), Walravens (1992).

zeitigten die Bemühungen der Herrnhuter Fortschritte. Katharina die Große verfolgte eine Öffnung Rußlands, und damit einher ging ihre neue Besiedlungspolitik, wozu sie seit 1763 viele Kolonisten aus Südost- und Mitteleuropa ins Land kommen ließ. Unter ihnen befanden sich die sogenannten Wolgadeutschen als älteste Gruppe deutscher Siedler in Rußland, welche an beiden Ufern der unteren Wolga Fuß faßten. Dreiviertel dieser Wolgadeutschen waren Protestanten. 1765 gelang es der Brüder-Unität in Sarepta, gleichfalls an der unteren Wolga gelegen, eine Missionsstation zu gründen und von ihr aus mit den wenig seßhaften Kalmücken¹⁰⁶ in Kontakt zu treten. Ihr Hauptmotiv lag keineswegs in der geistlichen Versorgung der deutschen Kolonisten, wie man zunächst vermuten könnte. Festzuhalten für die Missionsgeschichte der Brüder-Unität ist, daß sie über den Kontakt mit den Kalmücken erstmals in ihrer Geschichte mit dem tibetischen Buddhismus in Berührung kamen. Der missionarische Erfolg in Bezug auf Konvertiten fiel allerdings ebenso gering aus, wie später im West-Himalaya-Raum. Geblieben sind jedoch linguistische Studien, wie jene von Isaak Jakob Schmidt (1779-1847), der nicht nur eine mongolische Grammatik und ein Wörterbuch hinterließ, sondern ebenfalls eine Grammatik (1839) und ein Wörterverzeichnis (1841) für das Tibetische. Nach Sarepta berufen wurde auch Heinrich August Zwick (1796-1855). Er verfaßte für das kalmückische Mongolisch ein Wörterbuch (1852) und eine Grammatik (1851) und sollte für die beiden ersten in den West-Himalaya-Raum entsandten Missionare Lehrer für diese Sprache werden. Insofern kann man Brays (1982: 4, 1985a: 29) Auffassung folgen, wonach diese Mission der 'forerunner of the Himalayan Mission' war. 1822 verbot die russische Regierung jegliches Missionieren in Sarepta und verstärkte den Druck auf die Gemeinde, der russisch-orthodoxen Kirche beizutreten.¹⁰⁷

Ein anderer Weg, um ihre christliche Sendung abermals an die Mongolen - dem vielleicht nie ganz aufgegebenen Missionsziel - zu richten, zeichnete sich durch die politischen Veränderungen in China Mitte des 19. Jahrhunderts ab. Der Opiumkrieg und der Vertrag von Nanking brachten 1842 eine erzwungene Öffnung von vormals für Europäer verschlossenen Gebieten an der Küstenlinie. Mit diesen Ereignissen setzte das lebhaftere Interesse vieler Missionsgesellschaften ein, in China aktiv zu werden. Für die Brüder-Unität gab Freimissionar Dr. Karl Friedrich August Gützlaff den Ausschlag, der seit 1831 vor und an der Küste Chinas tätig war.¹⁰⁸ Bei seinem Besuch Herrnhuts 1850 gelang es ihm, die Brüder-Unität für die Mongolei erneut zu begeistern. Seinem Plan zufolge sollten sich die Missionare der Brüdergemeinde von der kontinentalen Seite kommend an China heran-

¹⁰⁶ Die Kalmücken, Nomaden des westmongolischen Stammesverbandes der Torgut-Oirat, siedelten seit dem 17. Jahrhundert auf dem von den Flüssen Wolga und Don sowie dem Ural-Gebirge eingegrenzten Gebiet (Augustin 1999: 218).

¹⁰⁷ Zu der Geschichte von Sarepta, 25 km südlich vom heutigen Wolgograd gelegen, und den neuesten Stand der Forschung siehe den Aufsatz von Augustin (1999). Sarepta blieb bis 1892 ein Ort der Brüder-Unität in Rußland und erhielt 1894 Anschluß an die Evangelisch-lutherische Kirche.

¹⁰⁸ Siehe seinen Beitrag zu einer allgemeinen landeskundlichen Bestandsaufnahme zu Tibet, Mongolei und China (Gützlaff 1851).

tasten.¹⁰⁹ Auch wenn es anders kam, war der Grundstein für das erneute Engagement der Herrnhuter in Richtung Mongolei mit dem Appell Gützlauffs und der positiven Aufnahme seitens der Unitäts-Ältesten-Konferenz gelegt.

2.2.2. Aufbruch der ersten beiden Missionare in den West-Himalaya-Raum

Eduard Johann Louis Pagell (1820-83) und August Wilhelm Heyde (1825-1907)¹¹⁰ waren die ersten Mitglieder der Brüdergemeine, welche für den Dienst im West-Himalaya-Raum auserkoren wurden. Beide Handwerker - Tischler und Klempner - von Beruf durchliefen zunächst eine intensive Vorbereitungsphase, welche sowohl Unterrichtseinheiten in der mongolischen Sprache beim ehemaligen Sarepta-Missionar Zwick, als auch in der Medizin enthielt.¹¹¹ Da sie aufgrund russisch-chinesischer Verträge keine Erlaubnis seitens der zaristischen Regierung erhielten, über Rußland in die Mongolei vorzudringen, reisten die frisch ordinierten Missionare 1853 über England auf dem Seeweg nach Indien. Nach neunmonatiger Reise erreichten sie im Frühjahr 1854 die Ausläufer des Himalaya-Gebirges in Kotgurh, unweit Simla, der alten Sommerresidenz und 'Hill Station' der englischen Kolonialregierung und heutigen Hauptstadt des indischen Bundesstaates Himachal Pradesh. Für längere Zeit fanden dort beide bei einem befreundeten Missionar der anglikanischen 'Church Missionary Society' Unterkunft und mußten auch bald feststellen, daß die Händler der vorbeiziehenden Karawanen das von ihnen gelernte Mongolisch nicht verstanden, da sie tibetisch sprachen. Somit blieb ihnen wie auch der späteren Generation von Missionaren nichts anderes übrig, als sich neben der englischen und Hindi-Sprache auch mit dem Tibetischen eingehend zu beschäftigen. Dreimal, erstmals von Ladakh kommend 1855, versuchten sie Tibet zu durchqueren, um ihre Reise in die Mongolei fortzusetzen, ohne dabei genaue geographische Vorstellungen ihres Ziels besessen zu haben.¹¹² Die Versuche scheiterten schon an den tibetischen Grenzen, welche ihnen wie allen anderen Europäern gegenüber verschlossen blieben. Ein Grund für diese Haltung der tibetischen Administration lag darin, daß frühere gegen sie gerichtete politisch-militärische Aktionen, die vom heutigen Nepal ausgingen, die Tibeter mit der britischen Kolonialmacht verknüpft sahen.¹¹³ Durch

¹⁰⁹ Zu diesem Abschnitt siehe Beck (1981: 299-311); Bray (1982: 4-5, 1985a: 28-29, 53); Doerfel (1989: 238), Hirsch (1999: 25-26); Reichelt (1896: 5-7); Schulze (1932: 538), Walravens (1992: 159). Außerdem die Archivalie Kyelang (Nr. 1/Teil I, S. 1-2).

¹¹⁰ Der Familienname 'Heyde', wie er heute in der Literatur über die Familie und ihre Nachfahren einheitlich geschrieben wird, erscheint in einigen Manuskripten in der orthographischen Variante: 'Heide'. Spätere Dokumente des 19. Jahrhunderts legen sich auf die 'Heyde'-Form fest (siehe Gerhard Heyde 1960: 10).

¹¹¹ Nach Pagell und Heyde (1860: 5), Schneider (1880: 48) und Gerhard Heyde (1960: 15), dem Sohn des gleichnamigen Missionars, zu urteilen, erhielten sie eine recht umfangreiche medizinische Ausbildung. Neben dem dreiviertel Jahr (1852/3) für die Aneignung allgemeiner medizinischer Kenntnisse in einem Dorf im Schwarzwald kamen noch einmal fast zwei Monate an der Berliner Charité hinzu, wobei sie Lektionen in Chirurgie und Geburtshilfe erhielten.

¹¹² Passend umschreibt dies Christian Heyde (1999: 2): "It was still a long way to Mongolia. Big parts of central Asia were still white spots on the map and there was no description how to reach the Mongolians. But it was for sure that the two young brothers had to travel for several months, or even years, through Tibetan land."

¹¹³ Siehe Kyelang (Nr. 3 Teil II, S. 29, 41). Zu überlieferten Reaktionen der tibetischen Grenzposten siehe Bray (1982: 17). Das damalige Tibet hatte sich noch im 18. Jahrhundert den Briten gegenüber offen gezeigt, was sich aber unter anderem durch die Invasion und kriegerischen Auseinandersetzungen mit den

diese Grenzsperrung fanden sich die beiden ersten Herrnhuter Missionare in die Lage versetzt, um überhaupt etwas zu erreichen, nach einem günstigen Ort unter der tibetisch-buddhistischen Bevölkerung außerhalb des eigentlichen Tibets Ausschau zu halten. Der Blick fiel auf die unter britischer Kolonialherrschaft stehenden West-Himalaya-Regionen. Denn der unter dieser Suzeränität stehende indische Subkontinent bot im 19. Jahrhundert aufgrund relativ stabiler politischer Verhältnisse im Rahmen der Konsolidierung der Kolonialmacht, dem zielgerichteten Ausbau der Verkehrswege sowie der zunehmenden Vereinheitlichung in der Verwaltung heterogener politischer Einheiten ein günstiges Klima für westliche Missionen.¹¹⁴ Die angedachte mongolische Mission mutierte damit zu einer, wie die Mitglieder der Brüdergemeine es verstanden, tibetischen.¹¹⁵ Die in der Provinz Lahoul, im heutigen indischen Bundesstaat Himachal Pradesh gelegene größere Siedlung Kyelang wurde von Pagell und Heyde wegen seiner Lage an einem stark frequentierten Handelsweg zwischen Ladakh und dem indischen Tiefland sowie an einer Pilgeroute von Tibet und Ladakh zum Wallfahrtsort Triloknath als günstig auserkoren.¹¹⁶ Der Vorschlag fand die Zustimmung der sächsischen Zentrale (Unitäts-Ältesten-Konferenz und Missions-Departement), welche über alle Tätigkeiten im fernen Missionsfeld von Baumaßnahmen, Missionsreisen bis Beurlaubung befand. Unter dem Protektorat der Britisch-Ostindischen Handelsgesellschaft begannen die beiden Herrnhuter im Sommer 1856 die Missionsstation Kyelang nahe des Bhaga-Flusses zu errichten und bezogen die Einrichtungen im darauffolgenden Jahr.¹¹⁷

2.2.3. Missionsstationen der Herrnhuter Brüdergemeine im West-Himalaya-Raum

nepalesischen Gurkhas 1788 und 1792 stark änderte. Die Briten wurden von den Tibetern verdächtigt, mit den Gurkhas gemeinsame Sache gemacht zu haben, was mit dazu führte, daß die tibetischen Grenzen für alle Europäer geschlossen blieben. Erst die militärische Expedition der Briten nach Lhasa unter Sir Francis Younghusband 1904 öffnete zumindest für einige Handelsposten und eine Vertretung in Tibets Hauptstadt die Tore für wenige Briten.

¹¹⁴ Siehe weitere Ausführungen und Literaturangaben dazu in Kapitel III.3.2.

¹¹⁵ Von Heyde ist noch Jahre später zu lesen (siehe MB 1868/5: 105), daß er Händler nach dem Aufenthaltsort der Mongolen befragte. Die Änderung des Klientels hinderte aber auch den Herrnhuter Reichelt (1896: 9) nicht daran, bezüglich des tatsächlichen Arbeitsfeldes der Brüder Pagell und Heyde von den 'mongolischen Buddhisten im westlichen Himalaya' zu sprechen, obwohl ihm bewußt war, daß die Mongolei nicht erreicht wurde. Anklang findet hierbei vermutlich die noch lange aufrechterhaltene Hoffnung, den noch vorzustellenden Missionsort Kyelang nur "as an outpost to reach Mongolia at a later date" (Heyde 1999: 2) anzusehen (zu Pagell im Missionsort Poo siehe Meier 1997b: 299). 'Tibet' als von den Herrnhutern wenig differenziertes Schlagwort, worunter auch heute noch im Unitäts-Archiv in Herrnhut alle betreffende Literatur subsumiert wird, ist angelehnt an sprachlichen, religiösen, kulturellen Ähnlichkeiten mit den in Tibet lebenden Gesellschaften.

¹¹⁶ Ähnliche Lagevorteile gaben auch für die Gründung anderer Missionsstationen den Ausschlag, wie zusammenfassend André und Dodin (2000: 27) festhielten: "The mission stations were established at the crossroads of caravan trade which enabled the missionaries to reach a great number of people from different regions."

¹¹⁷ Zur Frühgeschichte der Herrnhuter Mission im West-Himalaya-Raum siehe: Beck (1981: 300-3001); Bray (1982: 5-6, 1983: 81-82, 1985a: 29-31), Doerfel (1989: 246-247), Gazetteer (1994b Part III: 22), Heyde (1960: 14-31); Hirsch (1999: 26-27); Kyelang (Nr. 5, S. 1-2), Reichelt (1896: 7-15); Schneider (1880: 47-50); Schulze (1932: 534, 538-539), Taube (1987: 1). Bezüglich der beiden ersten Himalaya-Missionare sind die Schilderungen durch sie selbst (Pagell und Heyde 1860, siehe auch neuere Teiltranskription von 1984) und durch Gerhard Heydes Buch (1960) über seine Eltern die ausführlichsten.

Kyelang war somit die erste Missionsstation der Herrnhuter Missionare im West-Himalaya-Raum und gleichzeitig Ausgangspunkt für weitere Missionsgründungen und -reisen. Waren die Herrnhuter Missionare nach den deutlich werdenden Problemen, die Mongolei jemals zu erreichen, anfangs mit Blick auf ihre Zielgruppe noch recht offen, sozusagen jede 'Hindu- oder Tartaren-Seele' (MB 1856/3: 56, s.o.) zu gewinnen bereit, schälte sich bald ein besonderes Interesse gegenüber der buddhistischen Bevölkerung heraus. Vor allem in den Anfangsjahren wurden die Tibeter häufig als Tartaren bezeichnet. Sie als Zielgruppe zu haben wird stellvertretend an der Stelle besonders deutlich, als die ausgesandten Missionare den Vorschlag britischer Beamter, im hinduistisch geprägten Kulu-Tal das Evangelium zu verkünden, mit den Worten ablehnen: "unser Auftrag geht an die Buddhisten" (MB 1856/8: 131). Ein Grund für die Fixierung auf ausschließlich eine Zielgruppe lag in den sprachlichen Barrieren vor. Bereits die sehr unterschiedlichen tibetischen Dialekte, welche allein in Lahoul in Gebrauch waren und deren Aneignung unumgänglich war, stellten bereits für die Missionare eine große Herausforderung dar.¹¹⁸ Selbst in späteren Jahren, als der quantitative Mißerfolg bei den Bekehrungen sich nicht mehr leugnen ließ, wies man den Vorschlag, sich z.B. in Richtung Baltistan zu betätigen, deutlich ab:

Davon ist zur Zeit indes ganz abgesehen worden, denn das hieße unsre Thätigkeit in ein ganz anderes Religionsgebiet (in dem übrigens auch wieder ganz andere Dialekte gesprochen werden), hineintragen, nämlich in ein muhammedanisches Land. Da aber unsre Mission von Anfang an und bisher einzig unter tibetisch-buddhistischer Bevölkerung gearbeitet hat, wollen unsre Brüder auch in Zukunft in erster Linie den von Buddhisten bewohnten Landstrichen ihre Aufmerksamkeit zuwenden und in diesen, d.h. Unter-Ladakh, Spitti, Nubra u.a., festen Fuß zu fassen suchen, zumal sie von evangelischer Mission noch völlig unberührt geblieben sind. (MB 1897/4: 123)

Die zweite Missionsstation wurde von Pagell 1865 im Ort Poo der Provinz Kinnaur (oder Kunawur) gegründet. Die Provinz gehört ebenfalls zur britischen Einflußsphäre. Nur zwei Tagesreisen von Tibet entfernt liegt der Ort am oberen Sutlej-Fluß auf einer alten Handelsroute zwischen Tibet und Indien.¹¹⁹

Bereits 1855 gelangten Heyde und Pagell erstmals nach Ladakh und in dessen für dortige Verhältnisse dicht besiedelte Hauptstadt Leh. An diesem Handelsort trafen mehrere für den zentralasiatischen Handel wichtige Routen zusammen, weshalb Leh bereits auf vielen älteren großmaßstäbigen Karten berücksichtigt wurde. Früh entstand deshalb das Interesse, auch dort wirksam zu werden, schon allein der weitreichenden Kanäle wegen, z.B. für die

¹¹⁸ Siehe zur dialektalen Landkarte im Missionsfeld den Beitrag von Francke (1898). Eine Ausnahme allerdings bildete die Schulgründung im vorwiegend hinduistisch geprägten Teil von Lahoul. Im Pattan-Ort Chot gründeten die Herrnhuter 1895 eine Schule und versuchten generell ihr Engagement in dieser Richtung zu verstärken (siehe Kyelang Nr. 41, S. 6-7, 17-18, 20; Nr. 42, S. 2-3, 8, 19 etc.)

¹¹⁹ Zur Lage von Poo am Handelsweg, der Entwicklung der Station, der anfänglichen Feindschaft zwischen der einheimischen Bevölkerung und den Missionaren, Zugang zu Tibet, den Problemen bei der Bekehrung, Gründen des späteren Scheiterns und weiteren Details siehe als frühesten Bericht den von Reichelt (1896: 50-65), später die von Bray (1992) und Meier (1997b: 299).

Verteilung schriftlicher Traktate ins sonst verschlossene Tibet. Auch wurde der Wille sich mehr noch in Ladakh zu engagieren in späteren Jahren dadurch verstärkt, da die in Kyelang konvertierten Buddhisten hauptsächlich aus Ladakh gekommene Flüchtlinge waren, die es bald wieder in ihr Heimatland zurückzog.¹²⁰ Allerdings stand dieses heute zum indischen Bundesstaat Jammu&Kaschmir gehörende Gebiet, im Gegensatz zu Lahoul und Kinnaur, zu jener Zeit weniger unter der Kuratel britischer Kolonialherren. Ihr Einfluß auf diese Region gewann erst mit den Jahren deutlich an Konturen. Die politische Führung und Herrschaft übte das hinduistische Dogra-Regime bzw. der Maharadscha von Kaschmir, Gulab Singh, aus. Dieser wie sein Nachfolger verwehrten den Herrnhutern trotz mehrerer Gesuche, bei denen sie auch persönlich beim Maharadscha vorstellig wurden, sich in Ladakh niederzulassen. Ausschließlich in den Sommermonaten war es ihnen und allen anderen Europäern erlaubt, Ladakh aufzusuchen.¹²¹ Dies änderte sich erst 1885, als sie unter verstärktem britischem Einfluß auf die kaschmirische Regierung sowie durch das Eintreten des britischen Vizekönigs Lord Ripon die Erlaubnis zur Gründung einer Missionsstation in Leh erhielten.¹²²

Nahe dieser drei Zentren - Kyelang, Poo und Leh - entstanden von Herrnhutern sowie von einheimischen Christen betreute Außenstationen. Indusabwärts und 70 km von Leh entfernt entstand z.B. 1899 die Missionsstation Khalatse. In dieser wirkte nicht nur der später bekannte Tibetologe August Hermann Francke, dort spielt auch die halbfiktive romanhafte Erzählung 'Droga Namgyal' des Missionars Samuel Heinrich Ribbach.¹²³ Unabhängig an welchem Ort eine Missions- oder Außenstation gegründet wurde, die Zielgruppe blieb immer die gleiche, die der 'Tibeter'.¹²⁴

Abgesehen von dem Intermezzo zwischen 1888 und 1898, währenddessen eine römisch-katholische Mission in Leh Fuß zu fassen versuchte,¹²⁵ blieben die ganze Zeit über von der zweiten Hälfte des 19. bis frühen 20. Jahrhunderts die Herrnhuter Missionare die einzigen christlichen Bekehrer in diesem Teil West-Himalayas. Dies betrifft die Regionen Ladakh, Zaskar, Nubra, Rupshu und Changtang im heutigen indischen Bundesstaat Jammu&Kaschmir, sowie die Regionen Lahoul, Spiti und Kinnaur im heutigen indischen

¹²⁰ Zu dem aufkommenden Wunsch, in ihre alte Heimat nach Ladakh zurückzukehren und zu den ersten Rückwanderungen siehe folgende, im Abkürzungsverzeichnis bzw. Anhang II ihre Erläuterung findenden Archivquellen: Kyelang (Nr. 27, S. 21; Nr. 29, S. 9; Nr. 31, S. 8), Konferenz (Nr. 10, S. 6), Maria Heyde (22.7.86, 13.9.91), Reise (Nr. 16, S. 1).

¹²¹ Siehe Kyelang (Nr. 3 Teil II, S. 25). Missionar Heyde hielt sich nahezu jedes Jahr bis zur Gründung der Missionsstation von Leh in Ladakh auf (siehe Bray 1983: 82).

¹²² Zu den Missionsstationen siehe: Beck (1981: 302-303), Bray (1982: 10-15, 1983: 82-83, 1985a: 36-43), Reichelt (1896: 16-24, 48-72), Taube (1987: 1). Auch die nahe Poo gelegene Chini-Missionsstation (1900-1909) und jene in Simla (1899-1905) seien der Vollständigkeit halber erwähnt (siehe Beck 1981: 308, Bray 1982: 12-13, 1985a: 38, Reichelt 1896: 64-65). Zu einer Zweigstation von Kyelang siehe Reichelt (1896: 48-49).

¹²³ Zu Khalatse, wie der indusaufwärts 1892 gegründeten Station Sheh, siehe Beck (1981: 308).

¹²⁴ Eine der letzten Stationsgründungen, welche im weiteren West-Himalaya-Raum durchgeführt wurde, betraf den vorwiegend von Hindus und Briten als Hill-Station bewohnten Ort Simla. Dies geschah nach Fichtner auch nur deswegen, da sich dort 500-800 Tibeter, wie sie immer genannt wurden, aufhielten (MB 1900/2: 54-55, siehe auch Schulze 1932: 546-547). Bereits früher (MB 1859/5: 102-103) wurde berichtet, daß sich vor allem zum Überwintern viele Händler und Geschäftsreisende mit ihren Familie aus Ladakh in Simla aufhielten.

¹²⁵ Siehe zur römisch-katholischen Mission Bray (1997a).

Bundesstaat Himachal Pradesh. In all den genannten Regionen waren die Herrnhuter wenn nicht über eine Missions- oder Außenstation vertreten, so zumindest über periodisch wiederkehrende Missionsreisen präsent.

Jede Missionsstation war durch mindestens ein Ehepaar der Brüder-Unität besetzt gewesen, welches über mehrere Jahre hinweg dort ihrer Aufgabe nachging.¹²⁶ Bezüglich des personellen Aufwandes zählte Beck (1981: 307) für die ersten 75 Missionsjahre 25 Missionsehepaare und 9 ledige Frauen. Eine Zäsur bekam die West-Himalaya-Mission durch den Ersten Weltkrieg, der es für die deutschen Missionare unmöglich werden ließ, auf britischem Hoheitsgebiet ihrer Tätigkeit nachzugehen.¹²⁷ Die Missionsstationen wurden ab diesem Zeitpunkt ausschließlich von schweizerischen und britischen Mitgliedern der Brüdergemeine betreut.

Aus ganz unterschiedlichen Ursachen mußten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die beiden ersten Missionsstationen, Poo 1924 und Kyelang 1940,¹²⁸ geschlossen werden, so daß bis zum heutigen Tag allein die von Ladakh der Brüder-Unität erhalten blieb. 1956 verließ Pierre Vittoz als letzter europäischer Missionar Leh.¹²⁹ Somit fand zumindest aus europäischer Sicht die Mission West-Himalaya ein Ende. Die Brüdergemeinen von Leh, She und Khalatse wurden im selben Jahr in die Vereinigte Kirche von Nordindien aufgenommen. Die Verbindung zur Brüder-Unität, besonders zur britischen Provinz, blieb erhalten.

Eine Art Neugründung oder Fortsetzung fand die tibetische Mission der Brüdergemeine - und nun im eigentlichen Sinn des Wortes Tibeter - im Jahr 1963 mit der Gründung einer Schule für tibetische Flüchtlingskinder. Die im indischen Bundesstaat Uttar Pradesh in Rajpur bei Dehra Dun gegründete Bildungs- und Herbergseinrichtung geht auf das Engagement eines aus Leh stammenden Pfarrers zurück.¹³⁰

2.3. Missionsstrategien

"Ein anderer[Lama], der ebenso unaufrichtig war, sagte
sie könnten unsre Bücher nicht verstehen weil ihre Ohren zu lang seien.
Diesem sagte ich, das sich mühen mit unsern Büchern verkürze lange Ohren."
Jäschke 1863¹³¹

Nach der skizzenhaften Darstellung der institutionellen Ereignisgeschichte des Engagements der Herrnhuter Brüdergemeine im West-Himalaya-Raum gilt es in diesem Abschnitt die Ebene des direkten Kontaktes der Missionare mit der ortsansässigen Bevölkerung zu

¹²⁶ Warum in aller Regel nicht einzelne Missionare, sondern Ehepaare zu den Stationen entsandt wurden, wird in einem Antwortschreiben von Herrnhuter Emissären an ihre Zentrale bezüglich der Entsendung eines Missionars besonders deutlich: "Ob er dann ledig oder verheirathet hierherzukommen habe? Ist er ledig, so kann er natürlich hier ganz und gar seinen Beruf leben, er wird aber gewiß bald das Alleinstehen fühlen, und vielleicht die Einsamkeit schmerzlich empfinden. Ist man verheirathet, so findet man Ersatz für die Einsamkeit in dem Familienleben..." (Konferenz Nr. 6, S. 10).

¹²⁷ Siehe Bechler (1916).

¹²⁸ Siehe, auch zu den Gründen der Auflösung, Beck (1981: 308) und Bray (1982: 9-10, 12; 1985a: 36-38).

¹²⁹ Beck (1981: 303)

¹³⁰ Siehe Bray (1982: 35-36), Doerfel (1989: 256-257) und Meier (1997b: 300).

¹³¹ Siehe Reise (Nr. 12, S. 6). Zur Erläuterung der bibliographischen Angabe siehe Abkürzungsverzeichnis bzw. Anhang II.

thematisieren. Die neuen Kolonisten visierten mit allem Selbstverständnis die Gewinnung der vorwiegend buddhistisch-gläubigen Bevölkerung für den christlichen Glauben an. Damit dieses Ziel erreicht werden konnte, waren geplante konkrete Handlungsabläufe zur Kontaktaufnahme notwendig, welche unter dem Begriff der Missionsstrategie erfaßt werden. Herrnhuter Autoren benutzen dafür ebenfalls synonyme Begriffe wie Missionsarbeit oder Missionsfeld.¹³² Missionsstrategien beinhalten neben der Zielorientierung und den Handlungsantrieben auch Programme und die Durchführung konkreter Operationen, sowie ebenfalls das Eingehen auf sich verändernde Bedingungen durch eine zweckdienliche Effektivitätskontrolle.¹³³ In die Tat umgesetzt heißt dies, daß zunächst ein gemeinsamer Kanal, ein direkter, wenn möglich alltäglicher Kontakt hergestellt werden mußte. Hierfür erlernten die ausgesandten Herrnhuter zum einen die gesprochenen Sprachen und Dialekte,¹³⁴ fügten sich bis zu einem gewissen Grade in die ihnen fremde Kultur ein, und versuchten zum anderen diese Kenntnisse so vielfältig wie möglich für ihr Missionsziel einzusetzen. Dies konnte über mündliche oder schriftliche Kommunikation, ob auf Reisen oder im Kontakt mit den ortsansässigen Nachbarn geschehen. Sie entwickelten in den verschiedenen Missionsgebieten ganz ähnliche, den natürlichen sowie kulturellen Gegebenheiten angepaßte Strategien, welche die Missionare räumlich und sozial näher an die lokale Bevölkerung brachten. Diese Missionsstrategien sollen im folgenden behandelt werden, um damit die Einflußsphäre der Missionare abzustecken. Denn diese Einflußsphäre oder unmittelbaren Kontaktflächen als aus Sicht der Einheimischen direkte Konfrontation mit dem Fremden gilt es, dem Hauptzweck der Arbeit folgend, später als ein Bündel von Reaktionen darauf genauer zu betrachten. Eine Aufgliederung allein in 'medical and educational work', wie sie Meier (1997b: 297) u.a. vornehmen,¹³⁵ erscheint mir nicht ausreichend, um die wesentlichen Strukturen missionarischen Handelns herauszustellen. Deshalb stellt die anschließende Auflistung einen detaillierteren Vorschlag der Auffächerung missionarischen Handelns dar. Unterscheidungsmerkmale für die Gliederung können nach meiner Ansicht sein:

- Dauer des Kontaktes: Auf der einen Seite passierten Händler und Pilger die Missionsstationen bzw. der Missionar war selbst als Reisender unterwegs. Auf der anderen Seite lebten die Herrnhuter permanent mit den gebürtigen Lahoulern als Nachbarn zusammen.
- Medium: Neben der christlichen Verkündigung vor öffentlichen Versammlungen und den geistlichen Gesprächen wurden schriftliche Traktate und Bildmaterialien im Rahmen der 'Laterna magica' Abende verwendet.
- Den betreffenden Lebensbereich bei ständiger Nachbarschaft: Der Kontakt der

¹³² Der Begriff 'Missionsfeld' wird außerdem für die Benennung im Ausland liegender Missionsstationen von den Herrnhutern benutzt.

¹³³ Siehe hierzu Baumann (2000: 14-18), der sich konkret auf die Herrnhuter Verpflichtung bezieht.

¹³⁴ Daß das Erlernen der vor Ort gesprochenen Sprache immer erstes Lernziel und Aufgabe war, siehe Hinweise im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' (1855/6; 1856/8; 1857/10, 11) und Bechler (1914: 27-28). Die erste Etappe der Sprachaneignung schien erreicht, wenn eine öffentliche Predigt (MB 1859/8: 169-172) in der Landessprache gehalten werden konnte.

¹³⁵ Als weiteres Beispiel André und Dodin (2000: 27): "The main institutional pillars of the mission were the hospital and the schools."

Missionare mit der Lahouler Bevölkerung wurde auf ökonomischer, liturgischer bzw. geistlicher, medizinischer, die Ausbildung betreffender Ebene gesucht.

Aus der Kombination dieser Merkmale können Missionsstrategien auf ihre Wirkung und in Abgrenzung zu anderen sinnvoll differenziert werden. In folgender Abhandlung soll die West-Himalaya-Mission zunächst als Gesamtwerk betrachtet werden, d.h. daß die herausgearbeiteten Strukturen für alle drei genannten Missionsstationen im West-Himalaya-Raum (Kyelang, Poo, Leh) Gültigkeit besitzen.

a) Neue Techniken des Wirtschaftens und Wohnens

Auch wenn zur Zeit Zinzendorfs im 18. Jahrhundert durchaus noch darüber gestritten wurde, ob mit der Missionierung eine Subsistenzwirtschaft seitens der Herrnhuter einhergehen muß, so hatte sich mit den ersten gesammelten Erfahrungen aus der Praxis diese Symbiose als ein selbstverständliches Miteinander durchgesetzt. Die Bedenken dagegen richteten sich auf zwei Punkte. Zum einen bestand durch die Führung einer sogenannten Ökonomie die Gefahr, aus Zeitnot vom eigentlichen Christianisierungsauftrag abzukommen. Zum anderen, und der Punkt beschäftigte bereits die erneuerte Brüder-Unität in ihren Anfangsjahren, schuf man damit nicht gewollte wirtschaftliche Anreize zum religiösen Übertritt. Auf die Gefahr, Namenschristen um sich zu scharen, wird in der Literatur aus dem West-Himalaya-Raum häufig hingewiesen. Jedoch war die Selbstversorgung zur Finanzierung des Unternehmens unerlässlich und somit prägte sie auch den missionarischen Alltag im West-Himalaya-Raum.¹³⁶ Das Errichten einer Missionsstation ging immer einher mit dem Pachten oder Erwerben von Ackerfläche. Oft wurden die kultivierten Flächen über die Jahre hinweg in ihrem Ausmaß um einiges erweitert. Die damit verknüpfte Intention blieb, wie Redslob 1875 noch einmal bekräftigte:

Durch die Arbeiten in unserer neuen Oeconomie ist die Berührung mit den heidnischen Landbewohnern eine viel häufigere geworden; dies soll ein Mittel sein, um uns mehr Gelegenheit zu geben, auch in mittelbarer Weise den Segen des Evangeliums unter unserm Volk zu verbreiten. (Kyelang Nr. 25, S. 3)¹³⁷

Missionare wie Heyde scheinen mit ihren landwirtschaftlichen Aktivitäten abseits der genannten Intention weitere Absichten und Ziele verfolgt zu haben, wie Bray (1985a: 51) vermutet:

The mission farm in Kyelang was Heyde's speciality. He had several reasons for setting it up. First he wished to establish a model farm to demonstrate new, more rational ways of farming, introduce new crops and thus raise the material standards of the Lahulis. Secondly, however, he had a specifically missionary purpose: he

¹³⁶ Siehe Kommentar von Heyde 1890 (Kyelang Nr. 36, S. 12): "Die äußere Existenz unsrer Station Kyelang ist durch den Betrieb unsrer Farm eine viel leichtere, wenn auch arbeitsvollere, geworden, als es in den Anfangsjahren der Fall war."

¹³⁷ Siehe ebenfalls die Einschätzung von Gill (1979: 17): "From the beginning it was run on practical as well as spiritual lines, and they entered into the agricultural life of the peasants."

wanted to demonstrate that crops could flourish without the ministrations of the lamas. He also hoped that through its secular activities the mission would come into contact with local people who would otherwise have nothing to do with it.

Besonders im ältesten Missionsort, Kyelang, nahm sich Heyde dieser Maxime an. Mit der im Vergleich zu den Feldern der Einheimischen ertragreicheren Bewirtschaftung der Mustergärten hoffte man zu zeigen, daß auch ohne 'Segnung' der Scholle durch die Lamas und deren zeitlicher Bestimmung von Aussaat und Ernte ein gutes Gedeihen der Nutzpflanzen erreicht werden kann.¹³⁸ Mit der Art ihrer erfolgreicherer Bestellung landwirtschaftlich genutzter Flächen stellten sie den einheimischen Bauern natürlich ein Alternativmodell zu deren Wirtschaftsweise vor. Im Einzelnen betraf dies sowohl von den Herrnhutern neu eingeführte Kulturpflanzen wie Roggen, Kartoffeln,¹³⁹ Blumenkohl, Kohlrüben, Kopfsalat, Spargel, als auch die Baumveredelung und die Art der Bewässerung. Gleichfalls führten die Emissäre neue Konservierungsmethoden ein, z.B. das Lagern von Gemüse im gefrorenen Boden.¹⁴⁰ Dies alles schuf direkte Berührungspunkte und zeigte der autochthonen Bevölkerung Alternativen zu tradierten Wirtschaftsweisen auf. Diese Konfrontation verlangte von ihnen eine Antwort ab, ähnlich bei heutigentags umgesetzten Entwicklungshilfeprojekten.¹⁴¹

Erst im 20. Jahrhundert erfolgte innerhalb der Brüder-Unität eine Neubewertung hinsichtlich der Einstellung zur landwirtschaftlichen Produktion. Unter anderem hatten die Erfahrungen vor Ort gezeigt, daß wirtschaftlicher Wohlstand bei den Herrnhuter Gemeinden mehr Anreize zum Religionswechsel schuf, als das neue Glaubensbekenntnis. Die letzten Missionare im Untersuchungsgebiet werteten daher dieses ökonomische Engagement als die falsche Missionsstrategie und stellten es ein.¹⁴²

Ein anderer Bereich betrifft neueingeführte Geräte wie das Bleilot, in dessen Handhabung Ortsansässige eingeweiht wurden. Von den baulichen Veränderungen her betrachtet, auch die Herrnhuter besaßen kein anderes Baumaterial als ihre Nachbarn, wird auf die größeren Fenster, welche die Missionare in ihre Gebäude einließen, verwiesen. Die Mitglieder der Brüdergemeinde benutzten nicht, wie die einheimische Bevölkerung, das offene Feuer in der Küche, sondern setzten einen eisernen Herd mit nach außen gehendem Ofenrohr ein.¹⁴³ Die

¹³⁸ Siehe auch die Bemerkung Bechlers (1914: 22): "Ja, die europäisch-christliche Landkultur hat noch ihren ganz besonderen missionarischen Zweck. Sie ist eine Predigt gegen den Aberglauben und ein Schlag gegen die Macht der Mönche. Diese bestimmen ja (nach ihren astrologischen Büchern!) die Zeit der Aussaat und der Ernte." Zu dem Thema siehe ebenfalls MB (1873/8: 191, 1876/9: 232, 1877/10: 305).

¹³⁹ Gerade die Einführung der Kartoffelpflanze sollte im 20. Jahrhundert die sozioökonomische Entwicklung Lahouls nicht unwesentlich bestimmen. In großer Zahl im milderen Pattan-Tal angepflanzt, wurde sie zum Exportschlager dieses Gebietes und führte zur Gründung sozialer Verbände wie der 1966 ins Leben gerufenen 'Lahaul Potato Society' (siehe Baumann und Singh 2000).

¹⁴⁰ In Maria Heydes Tagebüchern wird dies jeden Spätsommer umschrieben mit 'Gemüse in die Grube schaffen' (siehe z.B. Maria Heyde 8.10.84, 27.10.91).

¹⁴¹ Siehe zu neu eingeführten Kulturpflanzen, Bewässerungstechniken etc. Bajpai (1987: 91-92), Baumann und Singh (2000: 10), Bechler (1914: 20-23), Beck (1981: 307), Bray (1982: 26-27), Gazetteer (1994b Part III: 12, 45), Gill (1979: 182), Harcourt (1972: 55), Hirsch (1999: 57), Meier (1997b: 298), Reichelt (1896: 38), Schulze (1932: 542-543), aber auch Reiseführer wie Roulin (1977: 24-32) weisen darauf hin.

¹⁴² Bray (1985a: 52, 1985b: 209)

¹⁴³ Bajpai (1987: 23), Bechler (1914: 18-19), Gill (1979: 18, 57), Kyelang (Nr. 6, S. 22)

Aufzählung an neuen Techniken des Wirtschaftens und Wohnens, welche die Missionare einbrachten, ließe sich gewiß mit weiteren Details fortführen. Wichtig ist es mir allein darauf hinzuweisen, auf welcher vielfältigen Weise die einheimische Bevölkerung mit Neuem konfrontiert wurde und was letztendlich ihre Reaktion darauf erforderlich machte.

Es sei an dieser Stelle angemerkt, da der Einschub sehr aufschlußreich zum Thema Konstruktion und Imagination von Wirklichkeiten ist, daß sich sowohl bei Zeitgenossen der Missionare als auch bei späteren Betrachtungen gerade durch das Wirtschaften und Einbringen diesbezüglicher Innovationen in Kyelang/ Lahoul ein guter Ruf der Herrnhuter etabliert hatte. Es gibt keinen Autoren, der über Lahoul schreibt und nicht diesen als Verdienst angesehenen Beitrag der deutschen Missionare anpreist:

While the Mission failed to spread Christianity, it showed impressive results in improving and developing the economy of Lahaul. (Gill 1979: 182-183)

The Missionaries have done a lot good to the people of Lahaul. They introduced simple habits of hygiene and smokeless stoves (chulhas) etc. (Bajpai 1987: 23)¹⁴⁴

Folgt man der Einschätzung des Lokalhistorikers Tsering Dorje, so hält sich diese Auffassung auch heutigentags noch unter der angestammten Bevölkerung Lahouls.¹⁴⁵ Weder die von ihnen eingebrachten Neuerungen im Bildungssektor, noch ihre wissenschaftlichen Leistungen finden einen solch nachhaltigen Anklang, obwohl sich auch auf diesen Ebenen Persistenzen nachweisen lassen.

b) Missionsreisen

Wie die 'Missionsordnung' es vorschrieb, sollten in jedem Jahr für ein bis zwei Monate Missionsreisen durchgeführt werden.¹⁴⁶ Dieser Forderung kamen die Emissäre im West-Himalaya-Raum nach und zogen weite Kreise vor allem in Richtung Tibet, durch Zanskar, Ladakh, Rupshu usw. Geistliche Gespräche mit der ortsansässigen Bevölkerung wurden im direkten Dialog oder durch die öffentliche Predigt auf dem Dorfplatz bzw. in einer zu Feierlichkeiten versammelten Menschenmenge gesucht. Außerdem wurden ins Tibetische übersetzte christliche Traktate auf diesen Reisen verteilt, womit man auch hoffte, über dieses Medium den christlichen Gedanken dorthin ausbreiten zu können, wohin ihnen als Europäer der Eintritt verwehrt war.¹⁴⁷ Nach einigen Jahren versuchten sie, die Reisen in dieselben Gebiete zu wiederholen, um zu überprüfen, ob die verteilten Traktate gelesen wurden.¹⁴⁸ Ähnlich wie bei dem landwirtschaftlichen Engagement stellten sich auch auf

¹⁴⁴ Neben anderen berichtet dergleichen auch Bruce (1914: 149-150).

¹⁴⁵ 'People speak about them very high, particularly about Heyde. He came from the background of farmers, so he revolutionized the Lahouli system of farming.' (Norbu 2001: 8)

¹⁴⁶ Bray (1982: 9, 16-17), Hirsch (1999: 48)

¹⁴⁷ Während Heyde auf einer seiner ersten Missionsreisen 250 Traktate verteilte (MB 1862/5: 92), waren es knapp zehn Jahre später schon 600 (MB 1871/3: 79-87).

¹⁴⁸ Dazu siehe Schneider (1880: 65-70).

diese Missionsstrategie bezogen andere Erfahrungen als erwartet ein, so daß mit dem Herannahen der Jahrhundertwende diese Aktivitäten abnahmen. Bray (1982: 29) resümiert:

The preaching tours meant that everyone heard about Christianity but the contact was relatively superficial. This was recognised at the time.

Dennoch verdanken wir heute dieser Missionsstrategie die besondere Quellengattung der Reiseberichte. Sie fanden als geschlossenes Genre in einer Rubrik versammelt im Unitäts-Archiv Eingang, worauf weiter unten ausführlich eingegangen wird. Auf jeden Fall ist der Einfluß der Herrnhuter, wie Bray es bereits für die religiöse Ebene ansprach, auf diesen nicht in Lahoul ortsansässigen Personenkreis durch die Kürze des Kontaktes ein ganz anderer, als zu den Nachbarn in Lahoul selbst. Zusammen mit der Tatsache, daß die auf Reisen aufgesuchten Buddhisten durchaus Unterschiede in Sprache und kulturellen Eigenheiten mit denen von Lahoul aufweisen, wird diese Missionsstrategie weniger in die anstehende Untersuchung einfließen. Relevant ist diese Quellengattung allein für Reflexionen über Lahoul, die aus Vergleichen mit anderen Gegenden erwachsen, oder die aus Ladakh stammende Christen in Kyelang behandeln.

c) Veranstaltungen

Unter diesem Stichwort sei auf die an keinen festen Ort gebundenen und regelmäßig gehaltenen öffentlich Predigten verwiesen (engl. oft 'open-air preaching'), auf die die Herrnhuter immer wieder zur allgemeinen Verkündigung des Glaubens zurückgriffen. Solche Strategien für die sommerlichen Missionsreisen fanden selbstverständlich auch in der eigenen Region, in Lahoul, Anwendung.¹⁴⁹ Außerdem hielten die Herrnhuter in ihren Räumlichkeiten offene Versammlungen für Nichtchristen ab. Diese christlichen Veranstaltungen richteten sich nach den Terminen des christlich-liturgischen Kalenders, z.B. auf die Sonntagsmessen, die Wiederauferstehung oder auf die Christnacht bezogen. Ende des 19. Jahrhunderts kamen die 'laterna magica' Abende hinzu, bei welchen Bilder mit biblischen Ereignissen gezeigt wurden.¹⁵⁰ Diese Form des Näherbringens der christlichen Religion war sehr wichtig für die Missionare; in den Dokumenten sind Hinweise dazu vorhanden, wie diese Art der Verkündigung aufgenommen wurde.

d) Schriftproduktion

Bereits während der sprachlichen Aneignung des Tibetischen stellte sich für die Herrnhuter

¹⁴⁹ Siehe z.B. aus dem Tagebuch Maria Heydes zu den Predigten ihres Mannes in Lahoul selbst in nur einem Jahr (Maria Heyde 8.1.70, 28.1.70, 21.2.70, 3.3.70, zur Komplettierung der bibliographischen Angabe siehe Abkürzungsverzeichnis bzw. Anhang II).

¹⁵⁰ Bray (1982: 15)

die Aufgabe, dem eine Schrift besitzenden 'tibetischem' Volk ihre christliche Lehre auch über Traktate zugänglich zu machen. Dieses Vorgehen unterschied sich deutlich von der Herangehensweise in anderen Missionsgebieten, wie es indirekt aus z.B. folgenden Zitaten hervorgeht:

Die Brüdermission bekam es hier zum erstenmal bei den Tibetern mit einem Volk zu tun, das auf verhältnismäßig hoher Kulturstufe stand. Die Kunst des Lesens und Schreibens war zwar nicht allgemein bekannt, aber doch so weit verbreitet, daß es sich lohnte, literarische Arbeit als einen selbständigen Zweig der Missionsarbeit zu pflegen.¹⁵¹

Das Missioniren unter einem Volk, das so viel liest und schreibt, wie das tibetische, läßt viel zu wünschen übrig, so lange man das, was man mündlich sagt, nicht auch schriftlich vorlegen kann. (MB 1859/5: 102)

Aus dieser Einsicht heraus entsandten die Herrnhuter als dritten Missionar einen Mann in die West-Himalaya-Region, dem vorwiegend die Aufgabe zukam, die sprachlichen Eigenheiten herauszuarbeiten und dieses Wissen anschließend zur Übersetzung christlicher Traktate in Anwendung zu bringen. Heinrich August Jäschke wurde in seinen letzten Jahren vor Ort ausschließlich für diese linguistische Arbeit freigestellt. Dennoch scheint diese Zuwendung kein einhelliges Echo in Deutschland gefunden zu haben, wie es die folgende spätere Erörterung des Redakteurs der Missionszeitschrift zeigt, der dabei nochmals die Differenz dieses von anderen Missionsfeldern hervorhebt:

Gerade diese schwierige, geräuschlose schriftstellerische Arbeit wird häufig ihrem Werte nach nicht genug geschätzt in den Kreisen unsrer Brüdergemeine und ihrer Freunde. Und das hat seinen Grund darin, daß unsre Missionsarbeit sonst sich nur verhältnismäßig rohen und ungebildeten Naturvölkern zugewandt hat; bloß in den Thälern des Himalaya haben wir's zum ersten Mal mit einem auf höherer Stufe stehenden Kulturvolk zu thun, und da muß eben die Arbeit anders betrieben und am anderen Ende angefangen werden. Naturvölker haben überhaupt keine Literatur, weder eine heidnische noch eine christliche; bei ihnen darum die Arbeit zuerst lange Zeit nur praktisch und erst später eine christliche Litteratur in der Landessprache. Kulturvölker dagegen besitzen bereits eine heidnische Litteratur. Diese gilt es zu verdrängen und durch eine christliche zu ersetzen. Darum muß bei der Christianisierung solcher Nationen gleich von Anfang an die praktische Arbeit mit einer schriftstellerischen Hand in Hand gehen. Letztere macht durch ihren bleibenden Wert die in der Natur der Sache liegende Langsamkeit ihrer Fortschritte aber wirklich reichlich wieder wett. (MB 1890/5: 148)

Um das zeitaufwendige Abschreiben zu vermeiden, begannen in den ersten Missionsjahren die Bemühungen, Bedingungen für eine regelmäßige Drucklegung ihrer Schriften zu schaffen. Heyde bezog dafür im Winter 1858/59 sein Quartier in Simla und erlernte den Beruf des Drucksetzers. Im Frühjahr beschaffte er schließlich für die Kyelanger Station die wichtige lithographische Druckerpresse. Mit ihr wurden in den Wintermonaten nicht nur ins klassische Tibetisch übersetzte Bibelabschnitte vervielfältigt, sondern bald auch die

¹⁵¹ Schulze (1932: 532); zur sog. Schriftenmission 'noch ehe es Christen gab' siehe auch Schulze (1932: 541).

Lehrbücher für den Schulunterricht. Sogar eine von den Missionaren ab 1904 gestaltete ladakhischsprachige Zeitschrift ('Ladvags Agbar' bzw. 'Licht von Ladakh') fand ihren Weg in die Presse.¹⁵² Abschließend kann zu dieser Missionsstrategie resümiert werden, daß die Herrnhuter nicht wenig Zeit auf das Anfertigen von ganz unterschiedlichen Traktaten verwendeten. Auf die Bedeutung, welche man der Verbreitung von Schriften zumaß, wurde bezüglich der Missionsreisen bereits verwiesen. Dort wollte man auf der Durchreise etwas Bleibendes hinterlassen und mit Blick auf die verschlossenen Gebiete Tibets dadurch einen indirekten Zugang gewinnen. Ihre Wirkung zielte auf die Lesekundigen, d.h. buddhistische Mönche und Schüler der Herrnhuter Einrichtung.¹⁵³ Das Spektrum des auf dieser Weise Erreichten ist für Lahoul wesentlich kleiner, als auf der Ebene des Wirtschaftens, des öffentlichen Verkündens usw., was auch den Herrnhutern jederzeit bewußt war. Vielmehr hoffte man damit Multiplikatoren zu finden, ob unter den predigenden buddhistischen Mönchen im Dorf oder unter der von den Missionaren im Lesen ausgebildeten Jugend.

e) Ausbildung

Die ältere Bevölkerung versuchte man über allgemeine Aussprachen, das Verteilen von Traktaten (sofern des Lesens kundig), auf Veranstaltungen oder über die Landwirtschaft zu erreichen. Damit war natürlich nur ein Teil, zumeist der schwieriger zu überzeugende, der Bevölkerung bedient worden, nicht aber die Jugend. Noch weniger im traditionellen Rahmen sozialisiert und verankert, stellte gerade die Jugend das zukunftssträchtige Klientel der Missionare dar.¹⁵⁴ Außerdem betrachteten es die Herrnhuter als ihre Aufgabe, auch die Kinder, die nicht als Novizen die Mönchsschule besuchten, im Lesen und Schreiben zu unterrichten. Dementsprechend gestaltete sich der Unterricht in den seit 1861 gegründeten und nur in den Wintermonaten betriebenen Schulen. Gelehrt wurde den Knaben Lesen und Schreiben des Tibetischen, auch Englisch, sowie Geographie und Rechnen. Gleichzeitig wurde darauf geachtet, daß christliche Texte im tibetischen Lektüreunterricht behandelt wurden. Viele Schulen entstanden außerhalb Kyelangs, weshalb Einheimische, Mönche z.B., mit entsprechenden Fertigkeiten angestellt und nur von Zeit zu Zeit durch die Missionare visitiert wurden. Da in der Zeit von Frühjahr bis Herbst die Jugend mit den alltäglichen Geschäften vor allem im landwirtschaftlichen Bereich vollends beschäftigt war, blieb ihnen nur die kurze Zeitspanne von drei Monaten für den Besuch der Schule. Nach einigen Jahren beteiligte sich teilweise auch die britische Kolonialverwaltung an der Finanzierung der Bildungseinrichtung. Dafür überprüften britische Beamte jedes Jahr den Kenntnisstand der Schüler.

Um die jungen Frauen zu erreichen wurden Strickschulen ins Leben gerufen. Die Ehefrauen

¹⁵² Siehe Bechler (1914: 28), Beck (1981: 303); Bray (1981: 9, 1982: 25, 1983: 85); Gazetteer (1994b Part III: 23), Hirsch (1999: 33-44), Meier (1997a, 1997b: 297); Taube (1987: 2-5), Walravens (1992).

¹⁵³ Nach einem Zensus von 1868 konnten von ca. 6000 Einwohnern in Lahoul gerade 216 als des Lesens kundig bezeichnet werden (siehe Kyelang Nr. 20, S. 10).

¹⁵⁴ Siehe Auffassung von Rechler (Kyelang Nr. 22, S. 13): "wir haben die besten Hoffnungen, daß mit der Zeit diese Schulen ein Mittel werden können, dem Evangelium unter dem kommenden Geschlecht Eingang zu verschaffen."

der Missionare leiteten sie und brachten den Frauen nicht allein das Stricken bei, sondern sorgten ebenfalls dafür, daß Lese- und Schreibübungen durchgeführt und Bibelzitate aufgesagt wurden. Die Strickschulen blieben an den jeweiligen Missionsort gebunden. Anders als bei den Knabenschulen fiel bei dieser Art Unterricht ein Gewinn für die Teilnehmer ab. Vor allem Briten waren dankbare Kunden für Strickwaren wie Strümpfe und Handschuhe. Den Verdienst erhielten zum einen die Mädchen, ein anderer Teil floß in die Missionskasse.¹⁵⁵

f) Medizinische Betreuung

Hinsichtlich der Vorbereitungskurse für angehende Missionare wurde bereits auf die medizinische Kenntnis der Ausgesandten hingewiesen. Pagell und Heyde waren die ersten Laienärzte, welchen nach einiger Zeit (1886 in Leh) vollausgebildete Ärzte, gerade zur Behandlung des weithin verbreiteten Grauen Stars, folgen sollten. Sie erreichten über diese Ebene des Miteinander schnell und unkompliziert die einheimische Bevölkerung, welche auch mehrere Tage der Anreise nicht scheute.

Hat man täglich etwa mit 20 Patienten zu tun, so bedeutet das in der Woche eine Einwirkung auf reichlich 100 Heiden. Das ist mehr, als man mit den anstrengenden Hausbesuchen leisten kann. (Bechler 1914: 25)

Teilweise halfen die Fertigkeiten im medizinischen Praktizieren dabei anfängliche Hemmschwellen, wie in Poo vorliegend, zu beseitigen. Pagell wurde wegen seiner medizinischen Behandlungsmethoden auch außerhalb Pooos recht populär und erhielt 1867 die Einladung, in der Provinz Tsotso, einem im sonst für Europäer verschlossenen Teil Tibets, eine Pockenepidemie zu bekämpfen.¹⁵⁶ In den darauffolgenden Jahren erhielt er wie alle anderen Europäer keinen Einlaß mehr.

Mit Unterstützung der britischen Kolonialmacht waren Mitte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts alle Missionsorte mit einer kleinen Apotheke oder Krankenstation ausgestattet worden.¹⁵⁷ Dem Urteil von Bray (1985a: 47), wonach "in the Himalayas as in other mission fields medical work went hand in hand with evangelism from the very beginning" kann insgesamt nur beigepflichtet werden, auch wenn der große Patientenandrang deshalb keine Garantie für zahlreiche Bekehrungserfolge gab.¹⁵⁸

Wenn die eigentliche Zielgruppe immer die tibetischen Buddhisten waren, so trifft dies weniger für diese Missionsstrategie zu. Behandelt und therapiert wurden alle Patienten,

¹⁵⁵ Siehe André und Dodin (2000: 27-28), Bechler (1914: 23, 26), Beck (1981: 306-307), Bray (1982: 9, 13, 18-20, 1983: 87; 1985a: 49-53, 58), Gazetteer (1994b Part III: 22-23), Gill (1979: 18), Harcourt (1972: 89-90), Hirsch (1999: 54), Meier (1997b: 298-300), Reichelt (1896: 36-37), Schneider (1880: 57-64), Schulze (1932: 542, 555)

¹⁵⁶ Siehe Bray (1982: 10; 1992) und Schulze (1932: 544).

¹⁵⁷ Siehe Bechler (1914: 24-25), Beck (1981: 303), Bray (1982: 13, 27-29; 1983: 86 1985a: 47-49), Hirsch (1999: 52), Meier (1997a: 182), Reichelt (1896: 37-38), Schulze (1932: 553-555).

¹⁵⁸ Siehe André und Dodin (2000: 27): "Nevertheless, their success with this strategy remained near zero."

unabhängig von Provenienz und Glauben.¹⁵⁹ Mit ihnen wurde ebenfalls ein christliches Gespräch geführt, sie erhielten Traktate etc.

Wie anhand der unterschiedlichen Missionsstrategien gezeigt werden konnte, waren die christlichen Bemühungen sehr intensiv und vielseitig, um an den einfachen 'Tibeter', wie sie ihr Klientel immer nannten, zu gelangen und in ihm - in die Worte der Emissäre gekleidet - 'die verborgene christliche Seele wachzurütteln'. Unter diesem Aspekt stellt sich die Frage nach dem zahlenmäßigen Erfolg dieser Missionsstrategien. An einigen Stellen wurde darauf bereits hingewiesen. Dennoch soll im folgenden Abschnitt auf diesen für die Herrnhuter wie für die *ethnohistory of missions*¹⁶⁰ so wichtigen Punkt der Mission detailliert eingegangen werden.

2.4. Bekehrungserfolge

Nachdem 1856 die Missionsstation in Kyelang gegründet wurde, dauerte es zunächst elf Jahre, ehe die ersten Buddhisten getauft werden konnten. Diese kamen aus Stok in Ladakh und waren wie auch die folgenden Konvertiten nicht gebürtige Lahouler. Sie waren, wie die Herrnhuter einmal, Exilanten, worauf neben anderen auch der schon häufig zitierte Bray (1982: 9) hinweist:¹⁶¹

Almost all the few converts of the Kyelang congregation were Ladakhis who were in Lahoul either as refugees from the Dogra war and a particularly rapacious Kashmiri Wazir, Basti Ram, or as traders.

Vor allem die hohen Steuerabgaben seitens der neuen Regierung in Ladakh werden als Auslöser für Landflucht und Wüstungserscheinungen angegeben, worauf an späterer Stelle noch ausführlicher eingegangen wird. Mit dem ersten religiösen Übertritt setzte jedoch nicht wie erwartet ein großer Schub von Aspiranten für weitere Taufen ein. Daher muß Redslob 1875 (Kyelang Nr. 25, S. 1) resümierend melden, daß

... unser Werk hier bis heute noch über die ersten Anfänge nicht hinausgelangt ist, also von großen Siegen, die das Wort des Herrn an den Herzen der Buddhisten gefeiert hat, noch nichts zu melden ist.

Erst nach 25jähriger Missionstätigkeit in Kyelang konnte 1879 der erste aus Lahoul stammende Bewohner getauft werden.¹⁶² Läßt man außer Betracht, woher die neuen Christen ursprünglich kamen, so blieb dennoch der Fortgang allein an der Zahl von

¹⁵⁹ Siehe auch MB (1874/3: 81).

¹⁶⁰ Vergleiche Schröders (1999: 810) eingebrachten dritten Gliederungspunkt im hiesigen Kapitel I.2.3.

¹⁶¹ Siehe neben Bray (1983: 82, 1985b: 207) auch Hirsch (1999: 63) und Schulze (1932: 542).

¹⁶² Zu Dewazungs Taufe siehe Kyelang (Nr. 27, S. 17-18).

Bekehrten gemessen gering. Wie Beck (1981: 307) im Rückblick feststellt: "Es kam nicht zu sehr vielen Bekehrungen und Taufen. Die Christengemeine blieb klein.". 1907 zählt er 138 getaufte Mitglieder über alle Gemeinden in Kinnaur, Lahoul und Ladakh verteilt. Bis zum kriegsbedingten Abzug der deutschen Missionare stieg die Zahl auf 162.

Wie dies in der Zentrale aufgenommen wurde, scheint unterschiedlich gewesen zu sein. Vielleicht gerade im Hinblick auf den pietistischen Hintergrund, der einst die Brüdergemeine in Richtung individueller Bekehrung so sehr prägte, schälte sich eine Lobby innerhalb der Brüdergemeine für das Missionsfeld im West-Himalaya-Raum heraus. Schneider (1880: 71) als ein Vertreter dieser Haltung führt als Argument ein Gleichnis an und wirbt darüber um Verständnis:

Welche greifbaren Früchte habt ihr denn nun von eurer Arbeit aufzuweisen? Mit der Statistik, eine so nützliche Wissenschaft sie an sich auch ist, hats im Reich Gottes seine eigene Bewandniß; das Reich Gottes kommt bekanntlich nicht mit äußeren Geberden. Der, der es nur auf Grund statistischer Angaben wägen und messen will, gleicht einem Manne, der, um einen etwas alltäglichen Vergleich aufzustellen, den Ertrag seines Rübenfeldes nur nach dem sich über der Erdoberfläche befindlichen grünen Blattkraut beurtheilen wollte; manchmal sind die Rüben groß und schön, aber die grünen Blätter klein, manchmal die Blätter schön, und die Rüben klein.

Auf die geringe Zahl neuer Christen eingehend, rechnet Bechler (1914: 31) zur Verteidigung der Mission dagegen das zahlenmäßige Verhältnis vor. Nach seiner Gleichung sind mit den Konvertiten ca. ein Prozent der spärlichen Gesamtbevölkerung dieses Raumes christianisiert. Blickt man dagegen im übrigen Britisch-Indien auf das Verhältnis von Bevölkerungszahl und Christen, so sind es dort gerade einmal 0,5%, die bekehrt wurden. Dennoch täuschten diese Erklärungsversuche nicht darüber hinweg, daß sich in Deutschland Gedanken darüber entwickelten, das Missionswerk West-Himalaya wie auch schon die Missionsarbeit in anderen Weltgegenden einzustellen. Diskussionen darüber wurden seit den 70er Jahren¹⁶³ auf Konferenzen wie der Generalsynode von 1909 immer wieder geführt.¹⁶⁴ Diese skeptische Stimmung findet sich aber nicht allein in Deutschland wieder.¹⁶⁵ Selbst Missionare wie Rechler in Kyelang oder Weber in Poo zweifelten an der Richtigkeit ihres Missionsfeldes. Ihre von Pessimismus bis Resignation reichenden Ein-

¹⁶³ Siehe Redslobs Kommentar 1879 nach der ersten Taufe eines aus Lahoul stammenden Bewohners (Kyelang Nr. 27, S. 19): "Mußte doch die Freudenbotschaft von diesem Ereigniß grade zu der Zeit in die Heimath gelangen, als die zur Synode versammelten Brüder über unser in finanzielle Schwierigkeiten gerathenes Missionswerk berathen, und man sich dort schon fragte, ob nicht das bis daher so geringen Erfolg zeigende Werk im Himalaya unter den drückenden Zeitverhältnißen aufzugeben sei. Die Nachricht von der Taufe des Erstlings unter unserm Volk aber ließ die berathenden Brüder den Wink des Herrn deutlich erkennen..."

¹⁶⁴ Siehe zur daheim entstandenen Kritik Beck (1981: 309), Schneider (1905: 99) oder Bray (1985a: 63): "The slow pace of growth contrasted with that of more successful Moravian mission fields such as those in East Africa and the Mission Board several times considered withdrawing from the Himalayas altogether ..."

¹⁶⁵ Man vergleiche die im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' (1895/11: 339) wiedergegebene kritische Haltung.

schätzungen seien in gleicher Reihenfolge für den Eindruck der Stimmungslage wiedergegeben:

Ich glaube, daß viele andre heidnische Völker näher daran sein mögen, die Knechtschaft der Sünde und das Bedürfniß der Erlösung aus derselben zu fühlen, als diese Buddhisten, die alle ihre Sünden durch ihr eignes Verdienst tilgen können wähen. (MB 1867/2: 20)

Wenn ich nach mehr als 4 jährigem Aufenthalt in Poo ein Urteil über unser hiesiges Missionswerk abgeben soll, so beweist leider die Thatsache, daß trotz 20jähriger Unterweisung im Christentum noch kein Glied unsres Gemeinleins Abendmahlgenosse werden konnte, daß recht wenig erreicht worden ist. Es ist dies weniger Schuld der Personen, als der hiesigen Verhältnisse, die es mir manchmal fraglich machen wollen, ob die Zeit dieser Heiden jetzt schon gekommen ist. Benjamin, unser gefördertster Christ, war in seiner Jugend fast Idiot, und als Oriental noch um ein gut Stück stumpfsinniger als Idioten anderer Länder. - Unser Ort mit seinen 600 Einwohnern ist weit und breit der größte, und böte, wenn die Bewohner heilsbegierige Seelen wären, 2-3 Missionaren hinreichende Arbeit. Aber die Leute kümmern sich teils nicht um göttliche Dinge, teils suchen sie hartnäckig im Buddhismus ihre Erlösung aus dem irdischen Elend. Sie haben uns nicht gerufen, sondern wir haben uns ihnen, fast möchte ich sagen, aufgedrängt. ... Es fehlt mir überhaupt nicht an Arbeit, aber ein großer Teil meiner Thätigkeit berührt nicht den Kern des Berufes, in dem ich ausgesandt bin, dient höchstens als Mittel zum Zweck. Die geringe direkte Missionsthätigkeit, die ich hier entwickeln kann und die anscheinende Erfolglosigkeit meiner Arbeit macht mir oft das Herz schwer wenn ich lese, daß an anderen Orten sich Thüren aufthun und es dort an Arbeitskräften mangelt.

(MB 1888/11: 207f.)

Die Frage, warum der zahlenmäßige Erfolg sich nicht einstellte, beschäftigte immer wieder bis zur heutigen Zeit alle Autoren, welche sich als Herrnhuter oder Wissenschaftler mit dem Missionswerk auseinandersetzten.¹⁶⁶ Eine häufig von den Missionaren aus Sicht der Einheimischen angeführte Ursache hängt mit der angenommenen Ähnlichkeit beider Religionen zusammen, so daß sich in den Herrnhuter Schriften häufig der Hinweis finden läßt:

Die Schöpfungsgeschichte und die Erlösung durch Christum ist fast das einzige, womit man einem religiösen Buddhisten etwas Neues sagen kann; worauf er einem nicht erwidert: 'das steht auch in meinen Religionsbüchern'. (Kylang Nr. 3 Teil II, S. 21)

Die Gründe dafür in der geringen Bevölkerungsdichte, beim starken Lamaismus, an zu vielen Parallelen zwischen beiden Religionen zu suchen, vermehrt Bray (1983: 82) um einen weiteren:

One possible reason for these was that local people were most vulnerable to communal pressure not to become Christians.

Auf die soziale Isolierung der neugewonnenen Christen durch die in der Mehrheit

¹⁶⁶ Siehe zu Franckes Auffassung Bray (1999: 19); außerdem Reichelt (1896: 39-47 Kap. 'Der Lamaismus ein Haupthindernis', 83-87), Schneider (1880: 70-82), sowie aus aktueller Sicht Bray (1982: 9, 29-35; 1985a: 63-71; für Poo 1992) und Hirsch (1999: 29).

gebliebenen Buddhisten weisen auch André und Dodin hin (2000: 29). Den ausbleibenden Bekehrungserfolg aus theologischer¹⁶⁷ oder sozialer Perspektive zu analysieren, um zu einer Erklärung zu kommen, soll hier nicht geschehen. Wahrscheinlich lagen mehrere Gründe dafür vor, wie die eben vollzogene Aufzählung es nahelegt. Ob alle Ursachen den Schriften zu entnehmen sind, kann durchaus bezweifelt werden. Zu einseitig sind die Schuldzuweisungen der Missionare gegenüber den buddhistischen Mönchen, Lamas u.a. Amtsträgern. Für diesen Punkt macht sich umso schmerzlicher bemerkbar, daß eine Gegendarstellung durch einheimische Autoren fehlt.

Die auf alle Missionsstationen verteilte geringe Zahl war vermutlich mit ein Grund, weshalb an dem ursprünglichen Gedanken, die neue Gemeinde sich bald selbst zu überlassen, nicht festgehalten wurde. Die neugewonnenen Christen, in der Regel ohnehin von ihren Landsleuten unter Druck gesetzt, waren nahezu ausschließlich bei den Herrnhutern beschäftigt. Angefangen bei der landwirtschaftlichen Arbeit über die Mitarbeit in den Schulen bis hin zur Verwendung beim Druck der Traktate, für die Einkäufe usw. bildeten sie eine recht geschlossene Einheit im Alltag. 1921 kam es zu den ersten beiden Ordinationen von 'Tibetern' zu Pfarrern, die man auch als ersten Schritt in die Vollmündigkeit werten kann.¹⁶⁸ Nach Abzug des letzten Missionars Pierre Vittoz 1956 erhielt sich die Gemeinde in Ladakh. Die beiden ältesten in Kyelang und Poo waren bekanntlich aufgelöst worden. Nach Hirsch (1999: 32) umfaßt die Herrnhuter Brüdergemeine heute in Leh 110 Mitglieder, weiterhin fünf christliche Familien in She und drei in Khalatse dazukommen.

Das Fazit aller missionarischer Leistung allein aus der Zahl der Bekehrungen zu ziehen, wäre zu kurzgefaßt. Neben den von Herrnhutern eingeführten neuen wirtschaftlichen und haushaltstechnischen Methoden und Produkten, berufen sich gerade die Mitglieder der Brüdergemeine im Rückblick auf die wissenschaftlichen Leistungen ihrer Missionare. In der Tat stellte die linguistische und historische Forschung keinen geringen Anteil an der Missionsarbeit dar. Einige Emissäre wurden gerade deswegen für ausgewählt. Um ihr Erkenntnisstreben herauszustellen, wird in einem letzten Abschnitt zur Vervollständigung des Aufgabenbereiches und des Bildes von der Herrnhuter Mission auf ihren wissenschaftlichen Beitrag eingegangen.

2.5. Wissenschaftliche Leistungen

Das erste Interesse galt den Herrnhuter Missionaren der Sprache, der man sich zwecks Verkündigung des Wortes Christi bedienen mußte. Der Heyde und Pagell folgende Emissär

¹⁶⁷ Recht nachvollziehbar scheint mir Brays (1982: 30) Erklärung: "Tibetan Buddhism is difficult to assess because, like mediaeval Christianity, it is a diverse religion which includes both deep philosophy and also popular superstition."

¹⁶⁸ Siehe Beck (1981: 309), Bray (1998: 6), die beiden waren Joseph Gergan (geb. im Nubra-Tal) und Dewazung Dana.

Heinrich August Jäschke war, wie erwähnt, ausschließlich wegen der Erforschung der sprachlichen Eigenheiten auserkoren worden. Mit seiner tibetischen Grammatik von 1865 (überarbeitet 1883), dem Hindi-Urdu-Tibetisch Wörterbuch 1866 und dem Deutsch-Tibetischen Wörterbuch (1878) gilt er als einer der Gründungsväter der Tibetologie. Das sich stark am klassischen Tibetisch orientierende Wörterbuch wurde erstmals 1881 zum 'Tibetan-English Dictionary' umgearbeitet und fand bis jetzt mehrere Neuauflagen.¹⁶⁹

Jäschke, Heyde u.a. arbeiteten auf Grundlage dieser Studien an den Bibelübersetzungen, welche Abschnitt für Abschnitt den Weg in die Druckerei und damit zur Verbreitung fanden.¹⁷⁰

Auf der anderen Seite übersetzten die Herrnhuter Missionare tibetische Literatur in europäische Sprachen und trugen damit für das Bekanntwerden dieser Texte bei. Jäschke beschäftigte sich mit den '100 000 Gesängen Milarepas', die er teilweise in der 'Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft' publizierte. Heyde sammelte im lokalen Tibetisch (Bunan) gehaltene Pilger-Gebete, welche in die 'Gazetteers' von Punjab aufgenommen wurden. Der Arzt Marx widmete sich der Geschichte Ladakhs und verfaßte dazu Beiträge für das 'Journal of the Asiatic Society of Bengal'.

Der in der Wissenschaft bekannteste Herrnhuter kam erst am Ende des 19. Jahrhunderts nach Lahoul und Ladakh. Es war August Hermann Francke (1870-1930), der insgesamt über 170 wissenschaftliche Beiträge verfaßte. Sein spezielles Interesse galt den Lieder- und Geschichtssammlungen. Ebenfalls auf das ladakhisch tradierte Gesar-Mythos bezogen sich seine Arbeiten. Diese Beschäftigung brachte ihn letztendlich zu der Ansicht, entgegen der Praxis seiner Vorläufer wie Jäschke, Übersetzungen christlicher Traktate nicht ins klassische Tibetisch vorzunehmen, sondern in die Umgangssprache. Der ladakhische Dialekt des Tibetischen sollte zur Kirchensprache erhoben werden.¹⁷¹ Neben dem Sammeln und Aufzeichnen mündlich überlieferter Dichtung widmete er sich auch Steininschriften und der Archäologie. Seine bekanntesten Werke sind die 1907 erschienene 'History of Western Tibet' und das in den Jahren 1914 und 1926 in zwei Bänden edierte Material zu seinen archäologischen Untersuchungen unter dem Titel 'The Antiquities of Indian Tibet'. In Anerkennung seiner Beiträge erhielt er 1911 in Breslau die Ehrendoktorwürde verliehen und bekam 1925 an der Universität Berlin den Lehrauftrag für Tibetische Wissenschaft. Er gilt damit als erster deutscher Professor für das Fach Tibetologie.¹⁷²

¹⁶⁹ Der polyglotte Jäschke (1817-1883) hielt sich 1857 bis 1868 im West-Himalaya-Raum auf. Zu Literatur über ihn siehe Bechler (1914: 27-29), Beck (1981: 304), Bray (1982: 20-23, 1985a: 53-54, 1998: 4-5), Meier (1990); Reichelt (1896: 25-35); Schulze (1932: 540-541).

¹⁷⁰ Heyde verließ 1898 mit seiner Frau Kyelang und ging für vier Jahre nach Ghoom, nahe Darjeeling, wo er an einer Revision des Neuen Testaments mitwirkte, welches 1903 bei der 'British and Foreign Bible Society' publiziert wurde. Außerdem nahm er zusammen mit Graham Sandberg eine Überarbeitung Sarat Chandra Das' tibetischen Wörterbuchs vor. Zu den Bibelübersetzungen u.a. siehe Bray (1982: 21; 1983: 84-85; 1985a: 54-58, 60-63; 1985b: 209-211), Meier (1997a), Schulze (1932: 551-553).

¹⁷¹ Siehe dazu Bray (1999: 24).

¹⁷² Zu Francke, der 1896-1908 und noch einmal 1914 im West-Himalaya-Raum weilte, sind zahlreiche Schriften erschienen, somit sein Leben wie sein Wirken sehr gut bekannt ist. Siehe Beck (1981: 304-305), Bray (1982: 23-26, 1983: 85, 1985a: 54-60, 1998: 5-6, 1999), Hahn (1988), Walravens und Taube (1992), Schulze (1932: 548-549).

Neben den schwerpunktmäßig linguistischen Arbeiten lieferten meteorologische Beobachtungen Grundlagen für diese Disziplin.¹⁷³ Im Bereich der Botanik machten sich vor allem Heyde und Jäschke verdient. Sechs Wildpflanzen sind nach Jäschke als Entdecker benannt, vier nach Heyde.¹⁷⁴ Die Herrnhuter unterstützten zahlreiche Forscher, die ihre Region aufsuchten. Sven Hedin und die Brüder Schlagintweits seien als Beispiele genannt.¹⁷⁵ Nicht unerwähnt bleiben sollen die von den Missionaren nach Herrnhut ins heutige Völkerkundemuseum gesandten 400 ethnographischen Stücke und eine kleine Sammlung tibetischer Schriften.¹⁷⁶

Zusammenfassend läßt sich resümieren, daß die tatsächlich erbrachte Leistung der Herrnhuter Missionare entgegen ihrem eigentlichen Ziel nicht in der Bekehrung als erfolgreiche Verkündigung der christlichen Lehre zu suchen ist. Zu wenige ließen sich vom neuen Glauben überzeugen. Dagegen läßt sich ihre nachhaltige Wirkung in anderen Bereichen herausstellen. Zum Beispiel trugen die Missionare durch ihre wissenschaftliche Betätigung nicht unwesentlich dazu bei, daß sich die europäische Kultur intensiver als bisher mit dieser Weltgegend zu beschäftigen begann.

3. Quellenlage

3.1. Forschungsstand

Bislang wurde das missionarische Engagement im West-Himalaya-Raum in der Weise wiedergegeben, wie es sich in der Literatur über die Herrnhuter wiederfindet. Thematisiert wurden von den Autoren die Missionsgeschichte, die Herangehensweise der Herrnhuter, Ausbreitung, Probleme der Bekehrung, das Bleibende wie die wissenschaftlichen Ergebnisse usw. Auf zwei Punkte konzentriert sich im folgenden meine Kritik bzw. stellen sich Lücken dar: Es ist zum ersten der beengte Blickwinkel auf das Wirken allein der Missionare, ohne das Augenmerk intensiver auf diejenigen zu richten, auf die sich all das Bemühen der Mitglieder der Brüder-Unität bezieht. Der autochthonen Bevölkerung ihre Reaktionen auf das Einwirken des christlich Fremden fanden wenn überhaupt nur hinsichtlich des Glaubenswechsel eine eingehendere Betrachtung. Wie sie jedoch auf technische, landwirtschaftliche oder missionsstrategische Einflüsse reagierten, blieb in allen Darstellungen unterbelichtet, wie auch André und Dodin (2000: 30), nicht allein auf den Einfluß der Missionare beschränkt, für das angrenzende Ladakh feststellen mußten:

The confrontation with new ideas and cultural innovations thus initiated processes of change which can be assumed as having influenced the further history of the Ladakhi society. Unfortunately the information at disposal for this decisive era in the social and cultural history of Ladakh is far from satisfactory.

Beim Aufeinandertreffen des quellenproduzierenden europäischen Missionars mit dem

¹⁷³ Siehe Bray (1982: 26) und Meier (1997a: 180).

¹⁷⁴ Siehe Bray (1982: 26), Meier (1990: 16, 1997a: 180) und Uttendörfer (1913).

¹⁷⁵ Siehe Bechler (1904b) und Friedl (1990).

¹⁷⁶ Siehe Meier (1993).

'Tibeter' wird selten bei der Lektüre ihrer Schriften die Aufmerksamkeit vom Schreiber hin zum Beschriebenen verlagert. Den aktiven Part übernehmen allein die Missionare, dagegen die einheimische Bevölkerung als passiver Empfänger aller Maßnahmen dargestellt wird. Man gesteht ihnen keine aktive Auseinandersetzung mit innovativen Einflüssen zu. Auf diese Lücke und das daraus entstehende Desiderat für die aktuelle Forschung wies, wie gezeigt wurde, die *Ethnohistory of missions* hin. Auf den West-Himalaya- Raum und die Herrnhuter bezogen, finden im Gegenteil immer wieder ähnliche Gesichtspunkte in den zahlreichen Aufsätzen Erwähnung, basierend auf dem gleichen publizierten Material. Insofern ist die Aufforderung von André und Dodin (2000: 27) auch zu verstehen, das Augenmerk bei der Mission u.a. auf "its reception among the local population" zu legen. Und damit wurde bereits der zweite Kritikpunkt tangiert. Es wurde bislang versäumt, das eigentliche Handschriftentum, wie es von den dorthin ausgesandten Missionaren *en masse* produziert wurde und sich sozusagen in erster Lesung im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' partiell wiederfindet, aufzuarbeiten. In allen bislang genannten edierten Beiträgen wurde zum zweiten Mal verarbeitet, was bereits durch den Redakteur des 'Missionsblattes der Brüdergemeine' oder den Lektor der Missionsbuchhandlung redigiert und überarbeitet worden ist. Dieser Eingriff in den authentischen Text muß nicht allein auf stilistische Veränderungen beschränkt bleiben, sondern kann ebenso die Auswahl der dargestellten Themen betreffen, was insgesamt nicht weniger zur Konstruktion von realitätsfernen Wirklichkeiten führen muß, als heute das spezifische Profil einer Tageszeitung.¹⁷⁷ Auf dieses Defizit weist ebenfalls Bray (1997b: 49), wenn auch in anderer Erwartungshaltung, hin:

Archivquellen wie Briefe und Tagebücher ... könnten da vielleicht ein korrekteres Bild liefern, indem sie die Missionare als weniger perfekt, aber gleichwohl menschlicher erscheinen lassen, als uns die offiziellen Versionen glauben machen.

Ähnliche Gedanken stellen sich auch bei anderen Forschern wie Meier (1997a: 181) wieder, nur ist seitdem in dieser Richtung nichts weiter unternommen worden.

Im ersten, nun folgenden Schritt möchte ich auf die Differenz zwischen ediertem Missionsbericht und der Vorlage, dem Manuskript, hinweisen. Ein systematischer Vergleich zwei miteinander verwandter Texte soll die eingangs gestellte These von der starken Zensur durch eine Stichprobe untermauern helfen. Im zweiten Schritt findet die einzige bislang durchgeführte ethnohistorische Arbeit anhand dieses Materials eine nähere Betrachtung, da sie auf den ersten Blick für einen angrenzenden Raum, einen ähnlichen Zeitabschnitt und gleichen theoretischen Hintergrund steht, wie ich ihn für meine Arbeit zugrunde lege. Im

¹⁷⁷ Auf die eingeschränkte Darstellung in publizierten Beiträgen weisen auch André und Dodin (2000: 26) hin: "However, since the Missionsblätter were primarily an instrument of self-representation towards a wider public, they do not cover the whole scope of information provided by the internal mission sources upon which they were based, but by nature only a selected and "filtered" part of it. Much the same can be stated about certain books on Ladakh published by former missionaries or writers from the wider Moravian community on Ladakh."

letzten Schritt werden die handschriftlichen Quellen beschrieben, auf welchen die von mir vorangetriebene Untersuchung beruht. Damit einher geht auch die zeitliche und räumliche Eingrenzung dieser ethnohistorischen Studie.

3.2. Vergleich der Edition und handschriftlichen Vorlage des ersten im West-Himalaya-Raum produzierten Reiseberichtes von Pagell und Heyde

Wie bereits darauf hingewiesen wurde, liegen allen im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' dargelegten Berichte über den hier betrachteten Raum von den Missionaren angefertigte handschriftliche Beiträge zugrunde. Ich möchte nun aber nicht einen edierten Artikel mit seiner handschriftlichen, im Unitäts-Archiv in Herrnhut hinterlegten Vorlage vergleichen. Stellvertretend soll die früheste Monographie, der 1860 edierte Reisebericht von Pagell und Heyde, mit seinen Vorlagen verglichen werden. Begründet liegt diese Auswahl darin, daß zunächst vom Herausgeber des Reiseberichtes von 1860 implizit der Anspruch erhoben wird, getreu den Reisebericht beider Missionare wiederzugeben. Im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' geschieht dieser Umgang mit den Vorlagen nur in den Anfangsjahren, als wortwörtliche übernommene Zitate der Missionare durch Anführungszeichen als diese kenntlich gemacht wurden. Ein weiterer Vorzug liegt im 1860 edierten Reisebericht darin, daß ein längerer zusammenhängender Textabschnitt verglichen werden kann, was in den monatlich erschienenen West-Himalaya Beiträgen im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' lediglich wenige Seiten betrifft.

Die beiden erstausgesandten Missionare Heyde und Pagell schrieben teils zusammen, teils getrennt (wenn jeder allein reiste) ein Tagebuch. Diese Erstschrift wurde von ihnen kopiert und in Briefform ins heimatliche Herrnhut, laut Anschreiben an Ernst Friedrich Reichel, den Vorsitzenden des Missions-Departements in Herrnhut, gesandt.¹⁷⁸ Bis 1860 müssen sie von einem unbekanntem Herrnhuter bearbeitet und zusammengestellt worden sein, was schließlich zur erwähnten Publikation, fünf Jahre nach dieser Reise, führte. Nach meiner Quellenkenntnis liegen keine Angaben darüber vor, inwieweit die eigentlichen Autoren der Texte über die Publikation ihrer überarbeiteten Diarien informiert oder für die Bearbeitung der Korrekturfahnen mit einbezogen waren. Letztendlich fanden diese Briefe Eingang in das Unitäts-Archiv der Herrnhuter Brüdergemeine im sächsischen Ort Herrnhut, wo sie heutigentags unter der Rubrik 'R.15.U.b.1a' als Aktenbündel eingesehen werden können. Alle näheren Erläuterungen zur genauen Adressierung der Unikate folgen zusammenhängend im übernächsten Unterkapitel.

Der zeitliche Rahmen der Edition von 1860 reicht vom Jahr 1850, mit dem Auftreten Gützlaffs in Herrnhut und der damit geborenen Idee der Entsendung von Missionaren zu den Mongolen, bis Weihnachten des Jahres 1855. Es ist aber nicht das Ziel, das komplette

¹⁷⁸ Die Erstschrift bzw. das Original befindet sich laut Klingner (Pagell und Heyde 1984: 122) im Unitäts-Archiv in Leh (Provinz Ladakh/indischer Bundesstaat Kashmir & Jammu). Von einer Fotokopie dieses Originals fertigte Klingner eine Transkription an, die mir in einer Untersuchung zeigte, daß dieses Original und der nach Herrnhut gesandte Bericht durchaus Unterschiede in der Wortwahl und dem Abgehandelten aufweisen, was hier aber nicht im Detail debattiert werden soll.

Werk mit den dazugehörigen Manuskripten zu vergleichen und auf Parallelen wie Unterschiede zu untersuchen. Der Vergleich wird als Stichprobe durchgeführt und umfaßt die beiden Briefe 'R.15.U.b.1a Nr. 2 und Nr. 3 Teil I', welche einen Zeitraum vom 27. April bis 24. Juni 1855 abdecken. Im Umfang entspricht dies 45 Buchseiten (Pagell u. Heyde 1860: 84-128) bzw. 40 Manuskriptseiten. Eine genaue Konkordanztafel findet sich in Anhang I.

Folgende Ergebnisse hat diese Untersuchung zu Tage befördert, welche sich als Tabelle mit den Parallelisierungen *in extenso* in 'Anhang I' befindet.¹⁷⁹

Im Manuskript als 'Kuli' angesprochene Hilfsarbeiter für die beiden Missionare werden in der Edition relativ durchgängig mit 'Träger' wiedergegeben. Einheimische Begriffe scheinen nicht in jedem Fall von der Edition mit aufgenommen worden zu sein, wie auch andere Beispiele zeigen (siehe '3. Mai in Lehna Singh', '20. Mai in Kardang'). Systematisch in der Edition nicht Eingang gefunden haben alle Angaben zu getätigten Zahlungen der beiden Missionare (siehe '30. April in Jagat Sukh', '4. Mai in Koksar'). Einer auffällig längeren Auslassung unterliegt die Edition an der Stelle ('18. Juny in Reru'), als die Träger der Missionare sich nicht ausreichend für ihre Arbeitsleistung entlohnt sahen und die beiden Herrnhuter ihr Vorgehen rechtfertigen. Losungen wurden in der Edition ebenso wenig berücksichtigt (z.B. für den '6. Mai in Sisu' oder '7. Juny am Shing Kun Paß'), wie die Wetterdaten als Meßergebnisse (siehe '29. April in Nagar'). Manche Verkürzungen von Sachverhalten (siehe '4. Mai in Koksar' zur Paßüberquerung) in der Edition blenden Mißverständnisse seitens der Herrnhuter aus, welche von nicht geringer Bedeutung sind, hinterfragt man ihr Verständnis der Sprache und Kultur in diesem frühen Stadium der kommunikativen Auseinandersetzung.

Eine Glättung bzw. moderatere Ausdrucksweise kommt in der Edition besonders zum Tragen, wenn sich die Missionare zu der von ihnen zutiefst verachteten buddhistischen Religion äußern. Attribute wie 'garstig', 'erlogen', 'betrügerisch', 'tiefer Finsternis', 'lasterhaft', 'verdorren' werden in der Edition vermieden (siehe '13. Mai in Kardang', '27. Mai in Kardang', '14. Juny in Padum'). An einer Stelle mutiert sogar der im Manuskript mit 'ungebildete Religion' betitelte Buddhismus in eine schon 'sehr ausgebildete' (siehe '27. April in Sultanpur'). Da läßt der ungenannte Redakteur der Edition von 1860 die beiden Missionare lieber noch frömmlicher in Erscheinung treten (siehe '27. Mai in Kardang'), was ihn auch dazu bringt, vermeintliche Schwächen, wie den Genuß von Rum ('7. Juny am Shing Kun Paß') unerwähnt zu lassen. Die Liste ließe sich endlos fortführen, für den ersten Eindruck sei nochmals auf die Gegenüberstellung in 'Anhang I' hingewiesen.

Faßt man an der Stelle das Ergebnis zusammen, so wird deutlich, daß die Unterschiede zwischen diesen beiden Texten nicht unerheblich sind. Das betrifft nicht nur die Werte ebene, sondern gleichfalls die deskriptive Darstellung von Ereignissen. Der Redakteur der Edition von 1860 folgt offenbar einer eigenen oder von der Brüdergemeine vertretenen

¹⁷⁹ Die Tabelle ist unterteilt nach Stilistik und Auslassungen, die durch Kursivsetzung hervorgehoben sind.

Vorstellung von dieser Fremde, die ihn dazu bringt, den authentischen Text diesem Bild anzunähern. Insofern ist es auch vollends gerechtfertigt, von einer *editio castigata* zu sprechen. Die Eingriffe sind somit in vielerlei Hinsicht einschneidend für den Aussagegehalt der Passagen und es gibt keinen Grund, diese Erkenntnis nicht auch auf die Wiedergabequalität der Beiträge im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' zu beziehen. Hinsichtlich dieses Blattes bleibt als Eindruck zum Beispiel anzumerken, daß in den frühen Jahren dem Leser die Berichte oft in direkter Wiedergabe als Zitat vorgestellt wurden, dies später jedoch durch die eigenen Worte des Redakteurs geschah. Eventuell hängt dieser Wechsel im Umgang mit den Quellen auch mit dem Wechsel des Redakteurs dieser Zeitschrift zusammen.¹⁸⁰

Die Arbeit an den handschriftlichen Texten erscheint damit nahezu als Bedingung, will man sich nicht allein auf den Wahrnehmungshorizont und die Perzeption des die Urtexte bearbeitenden Redakteurs beschränken.

3.3. Anmerkungen zur ethnohistorischen Studie Wolfgang Friedls

Die einzige Arbeit, welche die Missionsberichte zum Anlaß für eine ethnohistorische Studie zu diesem Raum nahm, ist die 1984 in Wien eingereichte Dissertation Wolfgang Friedls. Diese unveröffentlicht gebliebene Untersuchung trägt den Titel "Die Kultur Ladakhs erstellt anhand der Berichte und Publikationen der Herrnhuter Missionare aus der Zeit von 1853-1914. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie des westlichen Himalaya."¹⁸¹ Dem Titel zufolge bezieht sie sich nicht nur auf ähnliche Quellen, wie ich sie verwende, sondern umfaßt auch einen ansatzweise deckungsgleichen Raum, die Zeitabschnitte fallen zusammen und auf den ersten Blick gleichen sich die theoretischen Ansätze. Es stellt sich hiermit die Frage, warum diese neue Abhandlung entsteht und wie sie sich gegenüber der von 1984 abzugrenzen meint. Eine wesentliche Differenz besteht freilich allein schon im Ziel der Untersuchung. Während die Studie von Friedl eine holistische Kulturbeschreibung bzw. eine historische Ethnographie zu erarbeiten versucht, liegt der Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung auf den Fremdheitserfahrungen. Dennoch soll auf die vorhandenen Parallelen und Abgrenzungen eingegangen werden.

Daß die hier gebrachte Darlegung unter dem Gliederungspunkt 'Forschungsstand' und auf der nächst höheren Ebene 'Quellenlage' behandelt wird, streicht bereits den wichtigsten Unterschied heraus. Friedl, der insgesamt knapp vier Monate im Unitäts-Archiv verbrachte (1984: 8), greift überwiegend auf gedruckte Berichte, von Zeitschriften bis Monographien, zurück. Er behauptet zwar, gerade das Gegenteil zu tun¹⁸² und handelt ausführlich den

¹⁸⁰ Diese waren laut Angabe in der jeweiligen Monatsausgabe der Zeitschrift: Römer bis 1875 - mit Unterbrechung 1856/57 durch Lindner - Glitsch bis 1889, Schneider bis 1897 und schließlich Bechler.

¹⁸¹ Das 700seitige Werk ist z.B. als Kopie in der wissenschaftlichen Bibliothek des Unitäts-Archivs in Herrnhut / Sachsen vorhanden.

¹⁸² Friedl (1984: 6): "Es kann gesagt werden, daß es Ziel dieser Arbeit ist, eine Rekonstruktion eines Kulturbildes der Bewohner von Ladakh aus der Zeit von 1853 bis 1914 vorzunehmen, wobei der Schwerpunkt der Darstellung auf Herrnhuter Archivmaterial beruht, das von den Missionaren nach Deutschland

Archivbestand der Brüder-Unität ab (siehe Auflistung S. 56-59, 530-533), tatsächlich jedoch greift er auf lediglich drei handschriftliche Berichte zurück. Diese drei, das kommt außerdem erschwerend hinzu, sind mit ihrer Signatur weder über seine Bestandslisten nach der Ablage im Archiv hin zu entschlüsseln, noch ist ihr genauer Ort bzw. Adresse auf anderem Wege rekonstruierbar.¹⁸³ Die ohnehin kaum hinzugezogenen Archivquellen und daraus resultierenden Daten entziehen sich dadurch der Nachvollziehbarkeit und sind damit letztendlich für die Forschung nicht existent.

Wie den eingebrachten Zitaten im Haupttext und den Chronogrammen im Anhang 4 als Matrix von Aussagen zu Sachgebieten und Herkunft dieser Information zu entnehmen ist, rangieren die Beiträge des 'Missionsblatt der Brüdergemeine' als Fundus an oberster Stelle, gefolgt von einigen anderen Periodika. Im Fazit bleibt festzuhalten, daß Friedls und die hier angelegte Studie zwar in ihrer Wurzel auf gleiche Informationsbestände zugreifen, jedoch er auf Daten im Zustand der Überarbeitung und Zensur der ursprünglich gegebenen Nachrichten Bezug nimmt. Nicht unbeachtet bleiben darf weiterhin, daß von allem handschriftlichen Material nur ein Bruchteil für Editionen in irgendeinem Organ verwertet wurde. Der Quellenfundus an Handschriften ist wesentlich umfangreicher, als der, welcher unmittelbar über Veröffentlichungen greifbar ist.

Geradezu als Paradoxon nimmt sich aus den angeführten Argumenten Friedls Behauptung (S. 69) aus, durch das Hinzunehmen einer Synopsis über den West-Himalaya-Raum von einem Autoren, der selbst nie dort gewesen ist, die Differenz zwischen dieser Berichterstattung und der der Missionare aufzuzeigen. Denn Fakt ist, daß auch die u.a. im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' abgedruckten Darstellungen von keinem anderen korrigiert und verändert wurden, als von jenem, der anschließend selber oder auf dieser Grundlage aufbauend zur Feder griff, ohne Augenzeuge gewesen zu sein. Der von Friedl angesprochene Fall, Schneiders 1880 entstandenes 'Missionsbild aus dem westlichen Himalaya', scheint diese Verbindung gerade noch zu betonen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Schneider kein anderer war, als derjenige, welcher dem 'Missionsblatt der Brüdergemeine' für den Zeitraum von 1890 bis 1897 als Redakteur vorstand. Dessen ungeachtet dürfte die Differenz zwischen den handschriftlichen Erzählungen und den anschließend abgedruckten Fassungen weit größer sein, als zwischen Beiträgen im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' und den daraus entstandenen monographischen Abhandlungen.

Im folgenden werden weitere Unterschiede angesprochen, um neben den bislang genannten Differenzen die Abgrenzung auch von anderen Seiten her deutlich werden zu lassen:

Als zusätzliche Quelle bezieht Friedl von im West-Himalaya-Gebiet tätig gewesenen Missionaren herbeigeschaffte Realien aus den Völkerkundemuseen in Berlin, Dresden und Leipzig mit ein, welche von mir nicht berücksichtigt werden. Das Hinzunehmen einer völlig anderen Quellengattung mit anderen Kontexten stellt ein eigenes Thema zur Bearbeitung

gebracht bzw. übermittelt und in Herrnhut archiviert wurde."
¹⁸³ Dies betrifft das Unikat R.15.U.2e (Friedl 1984: 189, 424, 461, 472, 474 und siehe 'Chronogramme' im 'Anhang 4'), und ausschließlich im 'Anhang 4' die Dokumente R.15.U.2d und R.15.U.14b.

dar.

Friedl begründet sein ethnohistorisches Vorgehen mit dem Hinweis auf die Wiener-Schule. Was diese konkret beinhaltet, abgesehen einer Kurzdefinition des Wiener Ethnologie-Professors Wernhart, erspart sich der Autor, "da diese in Wien hinlänglich bekannt" (1984: 7) ist. Meine Arbeit folgt keiner Schule, vielmehr einer Synthese sich über die Zeit hinweg etablierter Forschungsmethoden.

Worauf an anderer Stelle näher eingegangen wird, sind die Zeit- und Raumkoordinaten, die aus quellengegebenen und anderen Gründen mit denen von Friedl nicht übereinstimmen.¹⁸⁴

Das zu untersuchende Gebiet ist von mir enger gewählt und der Zeitabschnitt ist kürzer.

Ohne in eine detaillierte Buchbesprechung zu verfallen, die auch nur insofern mein Anliegen ist, wie sie strukturelle wie quellengenetische Divergenzen hervorhebt, muß sich diese Dissertation nicht wenig Kritik gefallen lassen. Als vorletzten Punkt zweifle ich die wesentliche These dieser Arbeit an, wonach es in Ladakh für den Zeitraum von Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Öffnung dieser Region für den Tourismus vor knapp 30 Jahren keinen nachweisbaren Kulturwandel gegeben habe (Friedl 1984: 4, 529). Mit anderen Worten würde seine auf alten Berichten fußende Ethnographie sich kaum von einer aktuelleren Feldforschung unterscheiden, die noch vor der Öffnung des Gebietes 1974 für den Tourismus betrieben worden wäre.¹⁸⁵ Seine Betrachtung dieses über einhundert Jahre großen Zeitabschnittes als eine Phase der Synchronität ist für ihn nicht allein Ergebnis gewesen, sondern gleichzeitig Ausgangspunkt. Denn nur dadurch war es gerechtfertigt, beim Fehlen von Informationen über bestimmte Kulturäußerungen und -praktiken in den Herrnhuter Berichten Rückgriff auf aktuelle Forschungsbeiträge zu nehmen (vgl. S. 9 oder das komplett anhand von Forschungsliteratur niedergeschriebene Kapitel 5.1.2.2).¹⁸⁶ Meine These geht genau in die andere Richtung: Unter anderem durch die permanente Anwesenheit der Herrnhuter kam es zu gesellschaftlichen Umgestaltungen. Diese These wird zum Schluß der Studie noch einmal aufgegriffen.

Die Aufbereitung allen Materials, das sei als letzter Kritikpunkt angeführt, bleibt bei Friedl auf die einzelnen Bestandteile hin sehr isoliert. Weder vereinen sich die aus den Realien und Schriftdokumenten gewonnenen Erkenntnisse, noch bringt er die vorangestellten Lebensläufe der Missionare mit ihren Aussagen in Verbindung. Ob eine quellenkritische Stellungnahme mit knappen Daten zur Vita überhaupt verknüpfbar mit der Aussagequalität ist, möchte ich ohnehin bezweifeln. Zwar ist jeder Bericht ebenso durch das Subjekt gefärbt, wie es einem zeitgemäßen und mehr noch konfessionellen Empfinden entspringt. Aber ersteres wirklich im Text zu erkennen, bedarf einer umfassenderen Einsicht in die betreffende Person, samt ihrer Haltungen zu speziellen Themen etc. Die noch zu

¹⁸⁴ Unter Ladakh subsumiert Friedl (1984: 87) die einst von Cunningham unter dem Terminus West-Tibet gefaßten Provinzen: das am Indus gelegen 'Kern'-Ladakh, dazu Rupshu, Zanskar, Lahoul, Spiti, Purig, Suru und Dras.

¹⁸⁵ Wolfgang Friedl (1983) verweilte selbst für einige Monate im Jahr 1977 und 1979 in Zanskar, einer politisch wie kulturell Ladakh eng verwandten Nachbarprovinz.

¹⁸⁶ Eine tabellarische Gegenüberstellung der Themen, welche von den Missionaren und in der aktuellen Forschung aufgegriffen wurden, befindet sich auf den Seiten 503-510.

erläuternden ‘Dienerblätter’, aus denen Friedl sein Wissen erlangt, reichen dazu nicht aus.

Ich glaube, mit meiner Kritik gezeigt zu haben, daß die vorliegende Untersuchung, die in so vielen Punkten verschieden von der Friedls ist, notwendig ist und sich ebenso aufgrund der dichten Quellenlage anbietet.

3.4. Die handschriftlichen Quellen und ihre daraus resultierend zeitliche wie räumliche Eingrenzung der ethnohistorischen Studie

3.4.1. Die offizielle Version aus den Archivquellen

Nach der Kritik besonders gegenüber dem bislang verwendeten Material wird in diesem Abschnitt auf die von mir herangezogenen Manuskripte eingegangen. Zuvor soll in groben Zügen der Aufbau und die Systematik des Unitäts-Archivs als Bewahrer der offiziellen Quellen eingegangen werden. Damit ist gewährleistet, daß die daraus entnommenen Zitate und Sinneinheiten jederzeit im Original eingesehen und nachvollzogen werden können und es nicht, wie nicht nur bei Friedl geschehen, zu weiteren unzureichenden und fehlerhaften Adressierungen der Materialien kommt.¹⁸⁷ Alle hier behandelten Manuskripte waren nicht nur als Kopie zugänglich, sondern konnten von mir persönlich in Augenschein genommen werden. Die im Unitäts-Archiv in Herrnhut aufbewahrten Unikate wurden als Original im Juli/August 2000 und Mai 2001 eingesehen.

a) Aufbau, Zuständigkeiten, Systematik des Unitäts-Archivs in Herrnhut

Die in den verschiedenen Erdteilen tätig gewordenen missionarischen Vielschreiber fertigten zahlreiche Berichte an, welche sie alle nach Herrnhut an die Zentrale der Brüder-Unität sandten. Dort fanden die Dokumente nach Bearbeitung Eingang in das seit 1820 in Herrnhut befindliche Zentralarchiv der Gesamt-Unität. Bis zum Ersten bzw. Zweiten Weltkrieg nahm das Archiv alle Akten der zentralen Behörden der Gesamt-Unität in sich auf. Heute in ihrer Zuständigkeit räumlich begrenzter, kommen dennoch insgesamt 800 laufende Meter an Bestandsaufkommen zusammen. Neben diesen handschriftlichen Unikaten, Zeichnungen, Fotografien fanden auch verschiedene Nachlässe einzelner Missionare Aufnahme im Archiv,¹⁸⁸ wie sich seit 1827 dort ebenfalls eine wissenschaftliche Bibliothek mit ediertem Schrifttum von der und über die Brüdergemeinde befindet (heutiger Gesamtbestand ca. 100

¹⁸⁷ André und Dodin (2000) geben ebenfalls ausschließlich den Nachnamen, das Jahr der von ihnen benutzten Quellen und die Seitenzahl an. Damit lassen sich ohne Zweifel edierte Beiträge auffinden, aber nicht die nach Sachbetreff oder Provenienz registrierten Aktenbündel, welche erst anschließend über Jahrgang und Autorschaft zu erschließen sind.

¹⁸⁸ Z.B. von August Wilhelm Heyde, seiner Frau Maria, geb. Hartmann, und ebenfalls von ihren Söhnen Gerhard und Paul Johannes. Außerdem von Ribbach, Reichelt und Jäschke. Siehe das von Ingeborg Baldauf 1987 angelegte 'Findbuch, Nachlässe von Himalaya-Missionaren' im Unitäts-Archiv Herrnhut (Signatur: Fb 103).

000 Bände).

Wie angeführt, war das Schriftmaterial an die Zentrale der Brüder-Unität gerichtet, welche für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts der 12 bis 13 köpfige sogenannte Unitäts-Ältesten-Rat (auch als Collegium bezeichnet) verkörperte. Ihr angegliedert war das Missions-Departement (bis 1899) bzw. die Missions-Direktion,¹⁸⁹ in der alle Fäden der über die Welt gezogenen missionarischen Tätigkeiten zusammenliefen. An die Vorsitzenden dieser Abteilung (bis 1878 Ernst Friedrich Reichel, bis 1896 James Connor, bis 1917 Benjamin La Trobe) waren sehr oft die Briefe persönlich gerichtet. Sie waren damit vermutlich die direkten Ansprechpartner für missionarische Belange.¹⁹⁰ Bis zum 1. Weltkrieg wurde alles angekommene Material aus dem West-Himalaya-Raum konsequent in Herrnhut abgelegt. Ab 1918 bzw. 1923 fiel die Zuständigkeit für einzelne Missionsgebiete anderen Unitäts-Provinzen zu, für den West-Himalaya-Raum an England. Auf die Folgen des Ersten Weltkrieges, besonders das Verlassen deutscher Missionare dieses Gebietes, wurde bereits hingewiesen.

Alles Archivmaterial, welches die Himalaya-Mission von den Anfängen bis ca. 1897-1900 betrifft, ist unter der Archivrubrik 'R.15.U' als Altregistraturbestand abgelegt.¹⁹¹ Bis dahin erfolgt die Ablage von Handschriften nach dem sog. Pertinenzprinzip (Sachbetreff), somit handelt es sich um Mischbestände, d.h. Akten zur gleichen Angelegenheit aber unterschiedlicher institutioneller Herkunft flossen zusammen. Eingang unter der Rubrik 'R.15.U' fanden also auch Handschriften, die nicht dem Missions-Departement zugestellt wurden und trotzdem das Thema West-Himalaya-Mission tangieren. Mit der Jahrhundertwende folgen alle Archivalien dem Provenienzprinzip, auch Behördengrundsatz genannt. Alle aus dem West-Himalaya-Raum nach Herrnhut zur zuständigen Missions-Direktion (auf die Umbenennung von Departement zu Direktion 1899 wurde verwiesen) gesandten Berichte erhalten daraufhin das Kürzel 'MD'.

Zum Auffinden archivierter Literatur sind über die Jahre hinweg verschiedene allgemeine wie auf den hier interessierenden Raum bezogene spezielle Findbücher (auch Repertorien genannt) als Hilfsmittel angelegt worden, welche eine erste Orientierung in den Aktenbergen zulassen.¹⁹² Ein anderes Hilfsmittel stellen die sogenannten Dienerblätter dar. Diese aus 4000 losen Blättern bestehende Sammlung wurde in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts von Richard Träger und Charlotte Träger-Große zusammengetragen und liefert ein

¹⁸⁹ Für die finanziellen Belange des Missionswerkes der Gesamt-Unität war die Unitäts-Missions-Diakonie (bis 1894, anschließend die 'Missionsanstalt') zuständig, die einen eigenen Registraturbildner im Archiv stellt.

¹⁹⁰ Siehe auch Kyelang (Nr. 42, S. 7).

¹⁹¹ Der numerische Bestandteil in der Systematik geht auf den Unitäts-Archivar Plitt aus den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts zurück. Die Zahl '15' kennzeichnet im Schwerpunkt alle dem Missions-Departement zugekommenen Akten. Wie wichtig den Herrnhutern die Mission war, läßt sich auch an den ca. 65 m Aktenbestand für die Heidenmissionen im Altbestand erkennen. Keine andere Rubrik bringt es auf diese Quantität. Beiträge zu den Kalmücken sind unter 'R.15.R.' abgelegt.

¹⁹² Diese sind (teils datiert etc.): 'Findbuch Rubrik 15: Die Heidenmissionen J-W', 'Findbuch Nachlässe von Himalaya-Missionaren' (1987 von Ingeborg Baldauf angelegt, Signatur: Fb 103), 'Findbuch Archivbestand der Missionsdirektion 1899-1945' von 1996 (Signatur: Fb 33), 'Findbuch Missionsstationen Poo und Chini 1864-1923' (1999 von Paul Peucker angelegt).

biographisches Gerüst jedes deutschen Gemeindemitgliedes. Eine gebundene elfbändige alphabetisch geordnete Version ist in der Bibliothek des Unitäts-Archivs einsehbar.

Andere Quellen zur Geschichte der Brüdermission im Himalaya, darauf sei der Vollständigkeit wegen noch hingewiesen, befinden sich auch im Pfarramtsarchiv der Brüdergemeine in Leh¹⁹³ und im Archiv der britischen Provinzialbehörde der Evangelischen Brüder-Unität in London.¹⁹⁴

b) Zeitliche Eingrenzung der ethnohistorischen Studie

Alle vorhandenen Manuskripte zum West-Himalaya-Raum in die Untersuchung einfließen zu lassen, hätte allein schon wegen der langwierigen Bearbeitung für die Lektüre Jahre überdauert.¹⁹⁵ Da die Qualität der Originale und noch mehr die der Mikrofilmkopien teils sehr unzulänglich war und eine direkte Lektüre unmöglich machte, wurde der Anspruch erhoben, alle betreffenden Dokumente zu transkribieren. Dafür standen mir zahlreiche ehrenamtliche Helfer unterstützend zur Seite, die ich namentlich bereits in der Danksagung erwähnte. Trotzdem ließ es sich nicht vermeiden, um die Datenmenge im Rahmen des Projektes bewältigen zu können, sowohl den zeitlichen als auch den räumlichen Rahmen enger zu wählen, als Material Herrnhuter Provenienz zum gesamten West-Himalaya-Raum zur Verfügung steht.

Maßgebend für den zeitlichen Rahmen sollte die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts werden. Dieser resultiert zum einen aus den zeitlichen Parametern der im nächsten Unterkapitel behandelten Tagebücher Maria Heydes. Mit Blick auf die hier vorgestellten Archivalien bietet er den Vorteil, auf einen in seiner Systematik recht geschlossen angelegten Altregistraturbestand zurückgreifen zu können. Damit fallen fast alle Archivalien mit der Rubrik 'MD' (von 'MD.1565' bis 'MD.1578') heraus und bedürfen keiner weiteren Berücksichtigung. Ausschlaggebend sind die dem Altregistraturbestand zugeordneten Manuskripte, gekennzeichnet mit dem Kürzel 'R.15.U' (Rubrik, Heidenmission, West-Himalaya).

Dieser Bestand ist weiter untergliedert in 'R.15.U.a' mit Schriften zur Geschichte der Mission (R.15.U.a.1), Reiseberichten (R.15.U.a.2) und unter 'Verschiedenes' zugeordneten Briefen (R.15.U.a.3). Manuskripte unter der Rubrik 'R.15.U.b' beinhalten 'Fortlaufende Schriftstücke', teilweise bis zum Jahr 1908. R.15.U.b.1 sammelt Berichte aus Kyelang, R.15.U.b.2 aus Poo, b.3 aus Chini, b.4 aus Khalatse, b.5. aus Leh, b.6 aus Simla. Mitschriften von den an einzelnen Missionsstationen abwechselnd gehaltenen Konferenzen laufen unter R.15.U.b.7. Weitere Briefwechsel, Statistiken, Kirchenbuchnotizen etc. sind

¹⁹³ Unsignierte Inventarlisten befinden sich im Unitäts-Archiv in Herrnhut.

¹⁹⁴ Zu diesem Abschnitt siehe André u. Dodin (2000: 26), Baldauf (1980, 1990), Friedl (1984: 55-59, 530-534), Handbuch des kirchlichen Archivwesens (1997: 323-335), sowie im Archiv selbst.

¹⁹⁵ Eine erste Auswahl des zu bearbeitenden Materials traf bereits Karin André, indem sie 1998 während ihres Aufenthaltes im Herrnhuter Unitäts-Archiv festlegte, welche Manuskripte aus der West-Himalaya-Region zur weiteren Bearbeitung auf Mikrofilm kopiert werden sollten. Die in sieben Aktenordner abgelegten DIN A4 großen Kopien (auf Grundlage der Mikrofilme) umfassen sowohl Dokumente der Signatur 'R.15.U' als auch 'MD'.

bis R.15.U.b.19 aufgeschlüsselt abgelegt. Der weitaus größte Teil dieser Handschriften befindet sich auf sehr unterschiedlichem Papier, von transparent wirkendem bis pappkartonähnlichen dicken Lagen, von DIN A 5 bis DIN A 4 Format. Die Texte sind ausnahmslos in Deutscher Schrift gehalten, welche der heute noch recht bekannten Sütterlin-Schrift¹⁹⁶ sehr ähnlich ist.¹⁹⁷

c) *Räumliche Eingrenzung der ethnohistorischen Studie*

Würde man trotz der zeitlich genannten Eingrenzung alle drei Missionsstationen des West-Himalaya-Raumes gleichermaßen berücksichtigen, würde dies den zeitlichen Rahmen, der für diese Studie im Rahmen des in der Einleitung vorgestellten Gesamtprojektes zur Verfügung stand, sprengen. Denn die Arbeit wäre natürlich mit dem alleinigen Transkribieren diesbezüglicher Handschriften nicht getan gewesen. Vielmehr hätten die kulturellen und politischen Unterschiede zwischen den drei Regionen der Missionsstationen einer weiteren Aufarbeitung bedurft. Die Konzentration auf einen Ort verspricht eine intensive ethnohistorische Analyse. Ausgewählt wurde deshalb die zuerst gegründete Missionsstation der Herrnhuter im West-Himalaya-Raum in Kyelang im Gebiet Lahoul.

Verschiedene Gründe gaben dafür den Ausschlag: Erstens gelangten von dieser Station für den ausgewählten Zeitrahmen kontinuierlich die meisten Dokumente in das Archiv, da der Berichtszeitraum nahezu ein halbes Jahrhundert umfaßt. Zweitens lebten in Kyelang in der Regel zwei Missionsfamilien, womit angefertigte Schriften die Autorschaft und damit die Perspektive wechseln konnte. Weiterhin war es mein Anliegen, die Herrnhuter Schriften nicht ausschließlich im Zusammenhang mit der seit Öffnung 1974 ethnographisch und politisch vergleichsweise gut beforschten Region Ladakh zu betrachten. Bei allen für die edierten Beiträge zur Herrnhuter West-Himalaya-Mission genannten Autoren lag bislang eine Vorliebe für diese Region vor. Ein weiterer Grund, Kyelang die Aufmerksamkeit zu schenken, liegt in der Quellenlage für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Diese ist für Lahoul weitaus besser als für Ladakh, denn historische Abrisse enden für die letztgenannte Region mit dem Einfall der hinduistischen Dogras in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts.¹⁹⁸ Lahoul mit Kyelang dagegen ist seit der politischen Herrschaft durch die britische Kolonialverwaltung vergleichsweise gut erfaßt worden. Deren Verwaltungsbeamte

¹⁹⁶ Die vom Graphiker Ludwig Sütterlin (1865-1917) gegebene letzte Form der Deutschen Schrift setzte sich erst um die Zeit des Ersten Weltkrieges durch. 1941 offiziell verboten, hielt sich die Sütterlin-Variante der Deutschen Schrift dennoch bis zu Beginn der 50er Jahre und teils noch später im familiären und Schulbereich. Die meisten Transkribenten, welche mich bei der Arbeit unterstützten, griffen auf diese Kenntnisse zurück.

¹⁹⁷ Zur Deutschen Schrift sind zahlreiche Abhandlungen erschienen, teils mit Schrifttafeln, unterschiedlichen Handschriften, Abkürzungsverzeichnissen, eingehend auf den geschichtlichen Werdegang - mit der gotischen Schrift beginnend - etc. (siehe Dülfer et al. 1992, Faulmann 1880, Gladt 1996, Grun 1935, Schneider 1999, Schriftbeispiele 1997, Seidl 1996, Verdenhalven 1989). Hinsichtlich der Möglichkeiten Schriften zu beschreiben, nach verschiedenen Gesichtspunkten zu interpretieren, sei auf die Aufsatzsammlung bei Rück (1999) verwiesen.

¹⁹⁸ Gedacht sei hierbei an Standardwerke wie August Hermann Franckes 'A History of Western Tibet' (1907) oder Luciano Petechs "The kingdom of Ladakh" (1977). Auch Friedl (1984: 81) wies bereits auf die Lücke hin.

erhoben für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts Daten und machten diese der Öffentlichkeit z.B. in den 'Gazetteers' zugänglich. Ein weiterer sehr wichtiger Grund liegt darin, daß neben diesen offiziellen Quellen für Kyelang ebenfalls eine private und außerdem aus dem Blickwinkel einer Frau verfaßte zur Verfügung steht, die Tagebücher der Maria Heyde.

d) Archivalien Kyelanger Provenienz

Da die Kyelanger Jahresberichte unter der Signatur R.15.U.b.1.a nicht weiter untergliedert wurden, führte Karin André, bevor ich diese Aufgabe übernahm, eine Numerierung der einzelnen auch Diarien genannten Dokumente ein (Nr. 1-43). Diese letzte Zahl der Signatur (z.B. R.15.U.b.1.a.43) ist damit nicht durch die Systematik des Archivs vorgegeben. In der Regel grenzt diese Nummernvergabe eingetroffene Briefe voneinander ab, womit nicht ausgeschlossen ist, daß erst mehrere Briefe einen Jahresbericht ergeben. Lose und die einzelnen Briefe oft ineinandergelegt werden alle Manuskripte in einem Archivkarton aufbewahrt. In der Regel liegen die Briefe in chronologischer Abfolge aufeinander. Ebenfalls ergänzt wurden die Seitenzahlen der einzelnen Jahresberichte, da sie in der Regel nicht numeriert wurden. Da das letzte Dokument in diesem Karton aus dem Jahr 1897 stammt und alle Diarien der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts berücksichtigt werden sollten, wurden die drei fehlenden Jahresberichte aus der neuen Signatur 'MD 1570' hinzugenommen. Insgesamt wurden damit ca. 940 Manuskriptseiten in die Untersuchung aufgenommen. Verwiesen wird in dieser Studie auf diese Jahresberichte durch die Abkürzung: Kyelang, Nummer und Seitenzahl, welche in Anhang II in einer Konkordanz-tabelle zur kompletten Archivsignatur inklusiv weiterer Angaben, Autorschaft wie Jahrgang und Umfang, ergänzt werden kann. Die Angabe 'Kyelang Nr. 25, S. 10' kann demnach als aus dem Aktenbündel 'R.15.U.b.1.a' stammend identifiziert werden. Aus dem Anhang II geht außerdem hervor, daß dieses 12seitige Manuskript 1875 von Redslob verfaßt wurde. Die Gliederung nach Jahreszahlen bot sich nicht an, da es manche Überschneidungen wie ebenfalls zwei Berichte zu einem Jahr, wie zu 1864 (Nr. 15 und 16) geben kann. Die drei letzten Jahresberichte, welche nach dem Provenienzprinzip eingeordnet wurden und eine andere archivinterne Signatur bekamen, erhalten Abkürzungen wie 'Kyelang 1898, S. 11'. Aus dem Anhang geht hervor, daß dieser Jahresbericht von Fichtner aus dem Jahr 1898 unter der Rubrik 'MD 1570' im Archiv abgelegt ist.

Neben den Jahresberichten wurden die in Kyelang angefertigten Konferenzprotokolle und die Reiseberichte als Ergänzung zu den Diarien für den ausgewählten Zeitraum ebenfalls berücksichtigt. Wie die Jahresberichte, so erhielten auch die Konferenzprotokolle neben der archivinternen (R.15.U.b.7) eine zusätzliche Zählung (Nr. 1-27). Untersucht wurden allerdings aus Gründen, die im nächsten Unterkapitel behandelt werden, nur die ersten elf Mitschriften, was für den Zeitraum 1865-76 ca. 100 Manuskriptseiten betrifft. Textliche Hinweise und Zitate, welche den Konferenzprotokollen entnommen wurden, werden ähnlich der Jahresberichte durch eine Abkürzung adressiert, die in Anhang II ihre Auflösung

findet. Die Abkürzung 'Konferenz, Nr. 2, S. 3' verweist demnach auf das Konferenzprotokoll aus dem Jahr 1866 mit der archivinternen Signatur 'R.15.U.b.7'. Auf der dritten, in der Regel nicht nummerierten, Manuskriptseite befindet sich die entsprechende Textstelle. Numeriert sind dagegen die Seiten der einzelnen Reiseberichte (R.15.U.a.2 Nr. 1-22). Mit knapp 450 Manuskriptseiten umspannen sie den Zeitraum von 1853-1900. Auf sie wird über die Abkürzung 'Reise, Nummer, Seite' Bezug genommen, wobei die komplette Aufschlüsselung wiederum über den Anhang II ermöglicht wird.

Alle erwähnten Transkriptionen werden dem Unitäts-Archiv in Herrnhut als Kopie nach Abschluß der Studie zur Verfügung gestellt, damit auch andere Benutzer einen leichten Zugang zu diesen Quellen erhalten.

e) Text- und quellenkritische Anmerkungen

Textkritisch bewertet, stellen die Unikate unzweifelhaft von den Missionaren persönlich angefertigte Berichte dar. Davon künden unter anderem die sich gleichenden Handschriften bei gleicher Autorschaft über alle Jahre. Sobald sich der Duktus ändert, ist ein anderer der unterzeichnende Schreiber. Allerdings weisen Doppelungen von Worten oder der Hinweis darauf, daß der christlichen Gemeinde im West-Himalaya-Raum das Diarium verlesen wurde, darauf hin, daß für manche Briefe Entwürfe existierten oder die Briefe selbst kopiert wurden. Explizit wird in keinem Bericht auf eine diesbezügliche Sammlung verwiesen. Unabhängig davon kann das im Archiv angelangte Dokument als Original gelten, da es vom Autor, ob in erster oder zweier Fassung, angefertigt wurde und seiner Intention entspricht. Eine quellenkritische Analyse der Dokumente unter dem Aspekt, die individuellen Züge der Darstellung zu bewerten, geschieht nicht. Erstens wäre es ein kaum zu leistender Aufwand, von allen in Kyelang gewesenen und schreibaktiv gewordenen Missionaren einen Lebenslauf zusammenzustellen, der Anhaltspunkte für eine kritische Betrachtung ihrer Schriften liefert. Eine kurze Vita den sogenannten 'Dienerblättern' zu entnehmen, wie dies Friedl tat (siehe Kapitel II.3.3.), ist dafür nicht ausreichend. Zum zweiten gehe ich von der Annahme aus, daß das individuelle Profil jeder Darstellung stark einem formalen Anspruch und einer inhaltlichen Ausrichtung, wie er von der Zentrale in Sachsen aber auch den missionarischen Mitstreitern vor Ort gefordert wird, unterliegt. Dieser Zwang dürfte eher eine homogene konfessionelle Konstante in den Berichten zum Vorschein bringen, denn persönliche Vorlieben. Ganz anders liegt dieser Fall freilich bei der Beschäftigung mit ganz persönlich gehaltenen Tagebuchaufzeichnungen, welche durch den zunächst fehlenden Adressaten außerhalb des eigenen Subjektes mehr Freiraum für persönliche Ansichten lassen.

3.4.2. Der intime Blick: Die Tagebücher von Maria Elisabeth Heyde

Im Januar 2001 bekam ich direkten Kontakt zu einem Nachfahren des ersten Missions-ehepaares im West-Himalaya-Raumes, Wilhelm und Maria Heyde. Freundlicherweise wurden mir von dem Urenkel Christian Heyde zur Transkription und Auswertung alle Tagebücher von Maria Elisabeth Heyde, geboren Hartmann, zur Verfügung gestellt. Dadurch änderte sich die anfängliche Quellenlage entscheidend.¹⁹⁹ Zunächst seien einige Informationen zur Missionarin gegeben, anschließend wird auf die Tagebücher eingegangen.

a) Maria Elisabeth Heyde, geb. Hartmann

Über die Missionarin Maria Heyde ist, abgesehen von ihren Tagebüchern, insgesamt wenig bekannt bzw. im Druck erschienen. Knapp sind die Hinweise in den 'Dienerblättern' bemessen. Hinweise ergeben sich aus einem 1917 erschienenen Nachruf von ihren beiden Söhnen Gerhard²⁰⁰ und Paul Johannes Heyde. Eine ausführlichere Fassung dieses Lebenslaufes kursiert unter den Nachfahren und wurde mir von Christian Heyde zur Verfügung gestellt.²⁰¹ Weiterhin vervollständigen ein knapper biographischer Abriß durch Gudrun Meier (1999: 144-147) und ein mir zur Verfügung gestellter Brief von Martin Klingner dieses Bild. Klingner bezog seine Informationen über einen Sohn Marias, Paul Heyde, den Klingner persönlich kannte.²⁰²

Eine Enkelin des Missionsehepaares Heyde und Tochter von Paul Johannes Heyde, Ruth Schiel, verfaßte zwei romanhafte Erzählungen, in der ihrer Großmutter große Aufmerksamkeit zukommt. Als Quellen standen ihr dabei mündliche Mitteilungen ihres 1863 im West-Himalaya-Raum geborenen Vaters Paul Johannes Heyde, Tagebuchaufzeichnungen ihrer Großeltern und nicht näher spezifizierte Berichte und Mitteilungen zur Verfügung.²⁰³ Das 1961 erstmals erschienene Buch "Hochzeit in Tibet" behandelt einfühlsam die Annäherung des von der Zentrale in Herrnhut füreinander bestimmten Brautpaares aus der Sicht Marias, welche ihren Bräutigam erst in Kyelang kennenlernte. Der zeitliche Rahmen fällt in die Jahre 1858/59. Das 1963 herausgekommene Buch der Enkelin Heydes mit dem Titel "Das Haus unter den Sieben Buddhas" beinhaltet nahezu die gesamte Zeitspanne, in der die Heydes sich im West-Himalaya-Raum bzw. zum Ende hin in Darjeeling (1899-1903) aufhielten. Für linguistische Arbeiten für die 'Royal Linguistic Society of Bengal' hatten sie

¹⁹⁹ Außerdem erhielt ich die von Benedikt Heyde angefertigte transkribierte Fassung eines über 46 Bogen gehenden Reiseberichtes aus der Feder von Maria Heyde. Von Februar bis August des Jahres 1881 hielt sich das Ehepaar zur Erholung in Kashmir auf. Da der räumliche Schwerpunkt dieser Studie auf Lahoul liegt, bleibt diese Quelle unberücksichtigt.

²⁰⁰ Von Gerhard Heyde stammt das erstmals 1921 edierte Werk "50 Jahre unter Tibetern". Es konzentriert sich inhaltlich jedoch mehr auf Wilhelm Heyde und die Mission in Kyelang. Er erwähnt allerdings darin, daß seine Mutter regelmäßig Tagebuch führte (1960: 97).

²⁰¹ Die auf DIN A4 über fünf Seiten reichende maschinenschriftliche Vita wurde 1992 von Benedikt Heyde in diese Form gebracht. Die handschriftliche Vorlage ist mir nicht bekannt.

²⁰² Der Brief des Herrnhuter Bruders Martin Klingner (Friedrichstraße 34, 56564 Neuwied) war am 3.4.2001 verfaßt und an Gerburg Carstensen gerichtet, die ihn mir zur Verfügung stellte.

²⁰³ Schiel (1961: 303 'Nachbericht'): "Der überkommene Stoff ist frei gestaltet, er gründet sich auf offizielle und private Berichte, Briefe und Mitteilungen.", außerdem siehe Vorwort von Doerfel in Schiel (1989: 7).

die letzten Jahre auf dem indischen Subkontinent in Darjeeling verbracht. Im wesentlichen behandelt das Buch die Missionierungsbemühungen der Herrnhuter im nahen Umfeld der Familie Heyde, mit all ihren Facetten und Gefühlen. Auch wenn viele Details in beiden Büchern dafür sprechen, sie als Fakten einzustufen, folgen sie dennoch dem künstlerischen Freiraum der Fiktion. Insofern gestaltet sich der Umgang mit den beiden Erzählungen als schwierig, sucht man darin authentische Hinweise.

Maria Elisabeth Hartmann wurde als jüngstes Kind des Herrnhuter Missionsehepaares Johann Gottlieb Hartmann und Maria Lobach 1837 in Paramaribo (Surinam) geboren. Wie bei den Herrnhutern zu dieser Zeit üblich, wurde sie mit 7 Jahren von ihren Eltern zur Ausbildung an die Herrnhuter Schule in Kleinwelka, später zum Erlernen des Weißnäbens nach Niesky, beide in Sachsen gelegen, geschickt. 1853 nahm sie eine weitere Ausbildung, u.a. in Französisch in Gnadenfrei auf.²⁰⁴ Ab 1855 lehrte sie in derselben Anstalt Rechnen, Geographie, Geschichte etc. Nachdem Wilhelm Heydes (1825-1907) erste Wahl, Maximiliane Adolfine Elisabeth Rosenberg zu ehelichen, ausgeschlagen wurde, da sie bereits einem Missionar nach Labrador folgte, kam die Wahl 1859 auf Maria Hartmann.²⁰⁵ Noch im selben Jahr gelangte die 22jährige mit zwei anderen Bräuten für die Missionare Pagell und Jäschke nach Kyelang, wo sie Heyde ehelichte.²⁰⁶ Aus dieser Bindung gingen insgesamt sieben Kinder hervor, wovon allerdings nur zwei Söhne und eine Tochter das Alter erreichten, um zur Ausbildung nach Deutschland geschickt zu werden. Elisabeth Heyde verstarb in Deutschland vor der Rückkunft ihrer Eltern aus Kyelang.²⁰⁷ Allein der 1863 geborene Paul Johannes (verstorben 1943 in Herrnhut) und der 1874 zur Welt gekommene Gerhard (verst. 1939 in Korntal-Münchingen bei Stuttgart) blieben ihren Eltern. In Kyelang verbrachte Maria den größten Teil ihrer Jahre. Sie besorgte während der Missionsreisen ihres Mannes oder seiner Einkäufe in Simla den Sommer über oft allein die alltäglichen aber auch geistlichen Verrichtungen. Während eines geschlossenen Zeitraumes von 15 Jahren verließ sie nicht den Ort Kyelang und seine nähere Umgebung. Neben der Betreuung ihrer Kinder leitete sie die Strickschule, half beim Anfertigen und dem Vervielfältigen von Missionsliteratur in der ihr gut von der Hand gehenden tibetischen Schrift. Auch half sie ihrem Mann bei Übersetzungsarbeiten, verstärkt seit der Zeit, als die Kinder aus dem Haus waren. 1898 verließen Heydes Lahoul, um zwecks linguistischer Studien ihr neues Quartier in Darjeeling aufzuschlagen. Als sie 1903 mit ihrem Mann nach Deutschland zurückkehrte,

²⁰⁴ Dieser Sprache scheint sie zeitlebens sehr zugewandt gewesen sein, trotz späterem englischen und tibetischen Umfeld. Siehe dazu ihre Anmerkungen zu französischsprachigen Briefen und Lektüre in ihrem Tagebuch (Maria Heyde 16.12.68, 16.1.79; siehe Anhang II bzw. Abkürzungsliste).

²⁰⁵ Um Gewißheit zu bekommen, befragte Maria, wie bei den Herrnhutern in schwerwiegenden Entscheidungen üblich, das Los. Auf diese Option wurde bereits hingewiesen. Dünne Blättchen tragen die Schriftzüge 'ja' oder 'nein' und gelten als von Christus gegebene letzte Entscheidungsinstanz. Meier (1999: 144) bemerkt jedoch, daß dieses Verfahren zu dieser Zeit schon nicht mehr unumstritten war.

²⁰⁶ Erste Reiseeindrücke schilderte sie in einem Brief, der ohne ihr Wissen im 'Missionsblatt der Brüdergemeine' 1860 im April-Heft abgedruckt wurde. Zur Heirat am 18.11.1859 siehe auch Kyelang (Nr. 8, S. 8).

²⁰⁷ Aus der Ehe von Elisabeth mit Erdmann ging eine Tochter Marlies hervor, welche den Herrnhuter Bruder Gormsen heiratete. Der weitere Verlauf der Verwandtschaftslineie ist mir unbekannt.

konnte sie auf 44 Jahre Lebenszeit im heutigen Indien verweisen (ihr Mann auf ein halbes Jahrhundert²⁰⁸). Aufgrund ihrer Mitarbeit an einem tibetisch-englischen Wörterbuch sowie an der Übersetzung des Alten Testaments wurde sie Ehrenmitglied der britischen Bibelgesellschaft. Maria Heyde verstarb fast achtzigjährig 1917 in Gnadau, bei Magdeburg.

b) Die Tagebücher Maria Heydes

Maria Heyde benutzte i.d.R. in Hartpappe eingeschlagene DIN A5 große Hefte für ihre in Deutscher Schrift gehaltenen Aufzeichnungen. Die Dichte der Notizen ist sehr unterschiedlich, mal schrieb sie täglich, dann wieder liegen Tage bis Monate zwischen den Aufzeichnungen. Für den Zeitraum von 1862 bis zum für die Untersuchung gewählten *terminus ad quem* 1900 bzw. 1898, so lange sie in Lahoul lebte, liegen mir 22 Tagebücher bzw. einzelne Hefte unterschiedlicher Blattzahl vor. Alle ca. 2000 Manuskriptseiten fanden für die Untersuchung Berücksichtigung. Wie diese Tagebücher zu Christian Heyde, einem Ururenkel des Missionsehepaars, gelangten und wer bereits daran partizipierte, soll kurz noch einmal nachgezeichnet werden. Ich stütze mich dabei auf Informationen von Christian Heyde:

Soweit bekannt, nahm Maria Heyde die Tagebücher 1903 mit nach Deutschland. Ihren Besitzer wechselten die Hefte vermutlich erst nach dem Tod Maria Heydes 1917. Wahrscheinlich gelangten sie komplett zu ihrem Sohn Gerhard Heyde nach Bad Boll und waren, auch wenn dies von ihm nicht vermerkt wurde, mit die Grundlage für das 1921 edierte Buch '50 Jahre unter Tibetern'. Nach seinem Tod 1939 gelangten die Tagebücher zu Ruth Schiel, der Tochter von Paul Johannes Heyde, also dem anderen Sohn des Missionsehepaars. Sicher ist, daß sie diese für ihre beiden in den 60er Jahren entstandenen Erzählungen heranzog. Anschließend gelangten sie in den Besitz von Markus Heyde in Haubersbronn (nahe Stuttgart). Markus Heyde ist, neben sechs Töchtern, der einzige Sohn von Gerhard Heyde. Gleichzeitig ist Markus Heyde der Großvater Christian Heydes, des jetzigen Besitzers der Tagebücher. Nach dem Tod Markus Heydes 1973 gelangten sie zunächst in den Besitz seiner zweiten Ehefrau und von ihr brachte sie Christian Heyde 1999 nach Berlin, dem vorläufigen Ende der Odyssee.

Alle herangezogenen Tagebücher sind mit Angaben zur Seitenanzahl und den abdeckenden Zeiträumen in Anhang II aufgelistet. Für die Adressierung aus ihrem Werk entnommener Zitate und Sinneinheiten entschied ich mich dafür, entgegen dem bisherigen Usus, das genaue Datum des Eintrages als Referenz anzugeben. Dies bietet sich an, weil die Seiten der Tagebücher nicht nummeriert sind, dafür aber jedem Eintrag ein Datum vorausgeht. In aller Regel faßt eine Seite mehrere Kalendereinträge. Der Vermerk 'Maria Heyde (18.6.62)' verweist mit Hilfe des Anhangs II auf das erste überlieferte Tagebuch von Maria Heyde, welches für den 18. Juni 1862 den entsprechenden Eintrag enthält. Ab 1887 ändert sich ihr

²⁰⁸ Der Missionar Marx überlieferte den ihm zu Ohren gekommenen Eindruck, den Heyde über die Jahre hinweg auf die Einheimischen machte (Reise Nr. 21, S. 9). Demnach sprach ein Ladakhi: "vom Kyelang Sahib, dem alten mit weißem Bart und im Auftreten wie ein König".

Rhythmus des Einschreibens. Sie faßt alle Geschehnisse einer Woche zusammen, dementsprechend wird auf relevante Passagen durch die Angabe von Wochenanfang bis -ende verwiesen.

3.5. Textsorten: eine deskriptive Annäherung

Zusammen stehen der Untersuchung ca. 3500 Manuskriptseiten zur Verfügung, die auf vier verschiedene Genres von Texten verteilt sind, verläßt man die bloße Trennung zwischen offiziellen und intimen Mitteilungen. Das Spektrum reicht, wie oben erläutert, von den Tagebüchern über die Reiseberichte und die Konferenzprotokolle bis hin zu den Jahresberichten. Alle vier Textsorten folgen in gewisser Hinsicht jeweils einem mehr oder minder genormten inhaltlichen Rahmen, der sie in Übereinstimmung mit der Zuschreibung bringen läßt bzw. die einzelnen Texte des einen Genres kohärenter gestaltet, als die verschiedenen Genres untereinander. An dieser Stelle soll eine kurze Beschreibung der wesentlichen Charakteristiken jeder Textsorte vorgenommen werden. Sie schafft einen gewissen Erwartungshorizont darauf, welche Art von Informationen innerhalb des einen Genres zu beziehen sind und außerdem wird damit der textliche - in gewisser Hinsicht situative - Zusammenhang erfaßt, aus welchem relevante Anhaltspunkte für die Studie entnommen werden.

a) Jahresberichte von Kyelang

Die Diarien, wie sie jedes Jahr an die Herrnhuter Zentrale nach Deutschland gesandt wurden, unterlagen keinem einheitlich eng gefaßten Standard. Dies betrifft sowohl den Umfang, der von zehn Seiten bis zu über vierzig reichen kann und dementsprechend inhaltliche Details anders gewichtet in sich aufnahm, als auch die generelle inhaltliche Ausrichtung. Eine Rechenschaft für das abgelaufene Jahr abzulegen, konnte sowohl anhand der Fakten erfolgen, als auch die innere Verfassung und den inneren Wandel nach außen zu kehren, letzteres z.B. bei Jäschke (Kyelang Nr. 6, S. 2):

Ich kann es bei einem solchen Werke wie das ist zu dem wir hier berufen sind, nicht für richtig halten bloß die Reihe der äußeren Thatsachen zu referieren, sondern bin der Überzeugung, das Diarium müsse sowohl unserer Oberbehörde als unsern etwaigen Nachfolgern im Amte eine klare und vollständige Darstellung des Ganges unserer Mission, des inneren und des äußeren, überliefert; das heißt aber namentlich auch eine offene Darlegung unserer eignen - meiner wie anderer - Fehler und Irrthümer, in welche wir theils in guter Meinung aus Kurzsichtigkeit theils aber auch auf der vielfach uns anklebenden und all unser Denken und Handeln befleckenden Sünde gefallen sind, ...

Im wesentlichen bleibt diese Einstellung zur Abfassung des Jahresberichtes auf Jäschke beschränkt und ist keineswegs repräsentativ für alle Diarien. Bis 1865 wechselten die verantwortlichen Verfasser des Jahresberichtes zwischen Pagell, Heyde und Jäschke. Von 1865 bis 1870 übernahm diese Aufgabe Rechler, 1871 Heyde, und von 1872 bis 1883

Redslob. Die Autorschaft der übrigen Diarien bis 1897 lag bei Heyde. Die letzten drei verfaßten die Missionare Fichtner, Schnabel und Peter (siehe dazu auch Anhang II).

Trotz der unterschiedlichen Autorschaften lassen sich Charakteristiken dieses Genre erkennen, die allen Berichte eigen sind und die damit vermutlich auch der Erwartungshaltung des Empfängers, dem Missions-Departement und der Muttergemeinde in Herrnhut, entsprochen haben.²⁰⁹

Jeder Jahresbericht ist stark chronologisch strukturiert und dokumentiert im wesentlichen die missionarischen Tätigkeiten, wie für die Erhaltung der Station notwendige Aktivitäten. Für den ersten Punkt werden damit alle Bemühungen und Missionsstrategien (Schulen, Übersetzungsarbeit, Predigten usw.) zur Heidenbekehrung aufgeführt. Der zweite Punkt umfaßt alle wirtschaftlichen Maßnahmen zur Subsistenz. Diese Ausführungen behandeln die von ihnen unterhaltene Landwirtschaft, Strickwaren, Wetterbeobachtung für die Briten usw. Neben diesen beiden Schwerpunktthemen finden außerdem die geführte Korrespondenz, die von ihnen und in ihrer näheren Umgebung ausgetragenen Krankheiten, Besuche durch Mönche aus Tibet und europäische Reisende etc. ausführlich Erwähnung. Gut versorgt waren die sächsischen Emissäre mit dem 'Missionsblatt', den 'Gemein- nachrichten' und anderen in Deutschland erscheinenden Periodika. Neben diesen recht kontinuierlich dargestellten Sachthemen finden durch den einen oder anderen Autor auch Geschehnisse Erwähnung, die z.B. die Bevölkerung mit ihren Traditionen aufzeigen, einzelne Rituale oder politische Verhältnisse im Land ausführlich beschreiben. Generell müssen die Jahresberichte immer im Spannungsbogen der Rechtfertigung seitens der Missionare an ihre Zentrale gesehen werden. Diese Aufgabe fiel umso schwieriger aus, da der nicht zu verleugnende ausbleibende Bekehrungserfolg aus Sicht der meisten Missionare nicht dazu verleiten sollte, die Weiterführung der Missionsstationen in Frage zu stellen.

b) Konferenzprotokolle

Die anonym verfaßten Konferenzprotokolle sind die am kürzesten gehaltenen Schrift- dokumente. Sie stellen Protokolle von monatlich durchgeführten Konferenzen unter den in Kyelang befindlichen Missionaren dar. Ein inhaltlicher Schwerpunkt liegt auf der Darstellung des wechselhaften Gemeindelebens mit den neugewonnenen Christen. Demnach begann man diese internen Protokolle erst dann zu führen, als die ersten Taufen unter den Bewohnern Lahouls vollzogen wurden, was 1865 geschah. Besprochen wurden weiterhin Fragen des liturgischen Ablaufs der religiösen Veranstaltungen, inwieweit übliche christliche Praktiken tatsächlich in der Fremde umgesetzt werden soll,²¹⁰ die Vorbereitung und

²⁰⁹ Daß keinesfalls immer die Erwartungen erfüllt wurden, zeigt die Randnotiz auf einem Diarium. Die in anderer Handschrift als der Haupttext in der Kopfzeile gemachte Notiz auf dem ersten Blatt (Kyelang Nr. 10) kritisiert: 'Man merkt aus dem Missionsbericht nicht daß es ein Missionsplatz ist'.

²¹⁰ Im Konferenzprotokoll aus dem Jahre 1875 wird sich z.B. damit beschäftigt, wie mit aus Krankheitsgründen von den Einheimischen verstoßenen Christen umgegangen werden soll. Gemäß dortiger Ansicht waren an Pocken erkrankte Leute fern der Dörfer als 'Aussätzigte' an einsame Orte gebracht worden, wohin niemand, auch kein ordnierter Herrnhuter für die Sterbebegleitung, Zugang gewährt bekam (siehe Konferenz Nr. 10, S. 5-6).

Glaubensverfassung der Tauf- wie Abendmahlsanwärter, Probleme der neuen Christen untereinander etc. Debattiert wurden ferner ob z.B. ein Christ eine Nicht-Christin ehelichen darf, oder ob die ladakhischen Christen von Lahoul zurück in ihre ursprüngliche Heimat gehen dürfen. Ebenso zur Sprache kamen die Jahresbezüge der Herrnhuter Missionare und es wurde genau Buch über die Ausgaben und Einnahmen, einzelne Wirtschaftsposten, inklusiv der Spenden von britischen Beamten, Reisenden, Offizieren usw. geführt. Erwähnt werden - wie in den Diarien - die eingetroffenen Briefe von der deutschen Zentrale, die eingegangenen Missionsblätter, welche wie die Diarien häufig innerhalb der Gemeinde verlesen wurden. Besonders hoch vor der Lektüre war von meiner Seite die Erwartungshaltung bezüglich Anmerkungen zu dem nicht ganz problemlosen Miteinander der neuen christlichen Gemeinde auf der einen und der Kyelanger Bevölkerung auf der anderen Seite. Dazu wurden leider nahezu keine Kommentare in den Dokumenten gemacht, weshalb nicht alle Konferenzprotokolle für die Untersuchung bearbeitet wurden.

c) *Reiseberichte*

Die in aller Regel über die Sommermonate hinweg durchgeführten Missionsreisen führten in die benachbarten buddhistischen Regionen wie Zanskar und Rupshu, sowie weiter nach Ladakh, ins Nubra-Tal und nach Changtang. Für diese sich über mehrere Wochen hinziehenden Touren wurden eigens Berichte angefertigt, welche nicht nur dem Muster eines Itinerariums folgen, auch wenn sich zum Beispiel Redslob dafür entschuldigt.²¹¹ Gerade die politische Situation im vom hinduistischen Dogra-Regime besetzten Ladakh und die Konsequenzen daraus für die Bevölkerung werden häufig reflektiert. Ähnliche Reflexionen hätte man sich für die Wechselbeziehung von Fremden und Eigenem zu Lahoul gewünscht. Im Mittelpunkt der Darstellungen stehen die geführten Missionierungsgespräche, das Verteilen christlicher Traktate. Die theologisch-geistliche Auseinandersetzung zwischen der buddhistischen und christlichen Lehre ist in ihren facettenreichen Disputen am ausführlichsten in diesem Genre wiedergegeben. Außerdem enthalten diese Berichte einige durchaus interessante Mitteilungen darüber, wie seitens der Einheimischen ihnen völlig unvertraute Informationen in die eigene Vorstellungswelt übernommen wurden. Aus einem Gespräch zwischen dem entmachteten König Ladakhs und Heyde (Reise Nr. 8, S. 4-5) geht folgende Mitteilung, welche die Anpassung eines fremden Gehalts an die eigene Sinnwelt unterstreicht, hervor:

So fragte er mich unter Andern, ob es wahr sei, daß die Königin von England nie sterbe, weil sie mit jedem Sonnenuntergang alt, und mit jedem Sonnenaufgang wieder jung werde! Nebenbei haben die Lamas herausgefunden daß die Victoria eine Incarnation einer unter den Buddhisten sehr angesehenen Göttin (Paldan Hlamo) ist, womit sie sich die große und weitreichende Macht derselben erklären!

²¹¹ "In Bezug auf die Schilderung dieser Missionsreise fühle ich mich gedrängt ein Wort der Entschuldigung beizufügen, daß nämlich der Bericht über die Missionsthätigkeit verhältnißmäßig einen so kleinen Raum einnimmt." (Reise Nr. 15, S. 38)

Da diese Missionsstrategien sowie die mitgeteilten Reaktionen auf ihr missionarisches Einwirken nicht in dem scharf eingegrenzten Raum Lahoul greifen, finden diese Informationen keinen direkten Eingang in diese Studie. Ausgangspunkt für die Hinzunahme dieser Textsorte war, daß sich in ihnen ebenfalls Reflexionen und Eindrücke zu Lahoul wiederfinden, die aus dem Vergleich mit anderen Regionen erwachsen. Außerdem konnte erhofft werden, zu den ladakhischen und zanskarischen Aussiedlern, die im 19. Jahrhundert als fremde Gruppe in Lahoul einwanderten und einen großen Teil der neugewonnenen Christen stellten, Aufschluß zu erhalten.

d) Tagebücher der Maria Heyde

Mit knapp 2000 Manuskriptseiten stellt das Genre der Tagebuchaufzeichnungen den größten Datensatz für diese Studie zur Verfügung. So groß ihr Umfang und Anteil am Untersuchungsmaterial ist, so vieles bleibt gleichzeitig im Unklaren. Für jedes nichtadressierte Tagebuch neu zu stellen ist sicherlich die Frage, für wen diese Aufzeichnungen angefertigt wurden, wem in diesem Fall Maria Heyde ein Bild von Vergangenheit vermitteln wollte. War es allein als mnemotechnisches Hilfsmittel von der Schreiberin angelegt worden, kam ihm die Funktion zu, sich selbst gegenüber Rechenschaft abzulegen bis dahin, über das Schreiben Trost in der Einsamkeit zu finden, oder sollte es ihrem Mann gar zur Anfertigung des rückwirkend niedergelegten Jahresberichtes dienen, oder den Kindern und Enkeln als Vermächtnis bleiben? Sie selbst gibt dazu keine Stellungnahme ab, lediglich eine kurze, keineswegs die aufgeworfenen Fragen erhellende Anmerkung reflektiert ihr Verhältnis zum zyklischen Niederschreiben:

Da soll nun also wieder einmal ein Anfang gemacht werden mit aufschreiben, nachdem ich über ein Jahr lang keine Silbe aufgezeichnet habe; ich habe nun auch wenig Zutrauen zu mir daß ich es fortsetzen werde; und weiß nach so langer Zeit auch kaum wo ich anfangen, und nachholen soll; es soll auch kein Tagebuch sein, sondern eigentlich nur ein Notizenbuch. (Maria Heyde 1.7.75 [recte: 1.6.75])

Daß es doch keine schlichte Kalendernotiz wurde, davon zeugen die phrasisch gehaltenen Mitteilungen, auch wenn nicht alle Sätze zur Vollständigkeit neigen und narrative Ausschweifigkeit mitnichten Maria Heydes' Naturell entsprach. Sollte von ihr ein Leserkreis außerhalb ihrer selbst anvisiert gewesen sein, so dürfte er recht klein ausfallen. Denn selbst mit dem Hintergrundwissen über die Verhältnisse in der Missionsstation in Lahoul erscheint es unmöglich, allen ihren Aussagen komplette Sinneinheiten zu entnehmen, ihren Worten eine außersprachliche Bedeutung beizumessen. Verständnisschwierigkeiten häufen sich bei der Lektüre, selbst unter Zuhilfenahme der anderen Textsorten. Zu speziell und kurzgefaßt sind viele Hinweise gehalten, ob zu räumlichen, situativen oder personenbezogenen Realitäten, als daß sie aus sich heraus erklärend wirken und nachvollzogen werden können. Die häufige Einflechtung tibetischsprachiger Termini, ob in tibetischer oder lateinischer Schrift, stellt dabei noch das geringste Problem der Identifizierung dar. Diese Vielzahl von Ellipsen dürfte demnach nur jemanden als möglichen Empfänger zulassen, der

zur gleichen Zeit wie sie selbst vor Ort war.

Die inhaltliche Ausrichtung ist stark an den unmittelbaren Alltag und das persönliche Umfeld Maria Heydes angelehnt. Gemäß ihren Hauptsorgen richtet die Missionarin ihre verschriftlichte Aufmerksamkeit nahezu ausschließlich auf die Tätigkeiten im Haushalt, angefangen beim Backen jedes einzelnen Gebäcks, dem Verarbeiten der Ernteerträge, dem Säubern und Waschen, ausgebrochene Krankheiten finden ihre ausführliche Erörterung, wie auch der Zustand völliger Gesundheit nicht unerwähnt bleibt. Den umsorgten Kindern wird reichlich Raum zugestanden, wie in gleicher problemorientierter Weise den Zwistigkeiten innerhalb der christlichen Gemeinde und zu anderen Missionaren. Feierlichkeiten, gegenseitige Einladungen, aber auch die Stimmungslage Maria Heydes selber stehen ebenfalls wiederkehrend im Mittelpunkt der Ausführungen. In ihren sehr sachbezogenen Darstellungen finden auch die vielen Besuche durch britische Reisende wie Kolonialbeamte, welche in aller Regel bei den Herrnhutern logierten, ausführlich Erwähnung. Dagegen fallen die Kommentare zu ihren 'heidnischen' Nachbarn regelrecht dürftig aus, was womöglich Rückschlüsse über die Intensität der Beziehung zu ihnen erlaubt. In der ihr eigenen konzisen Art verweist sie nahezu jedes Jahr auf das tibetische Neujahrsfest (Losar) als unkommentierten Einwurf zwischen ihren alltäglichen Verrichtungen. Eine Beschreibung findet nicht statt, wohl mit aus dem Grund, weil sie derartigen Zusammenkünften, wie es immer wieder durchklingt, fern blieb.²¹² Auch andere wiederkehrende oder einmalige religiöse Zeremonien finden kaum Wiederhall in ihren Schriften. Einige typische Beispiele sollen diesen Tatbestand veranschaulichen:

Von der Mondfinsternis konnte man der Wolken halber nur kurze Zeit etwas sehen; doch wars ganz interessant. In Kardang wurde arg spektakelt. (Maria Heyde 24.9.66)

Thee mit der kleinen Gemeine. Es wurde aus Anlaß von dem bak ston [tibet. Hochzeit] manches Interessante über die Lahoul Sitten bei solcher Gelegenheit mitgeteilt. (Maria Heyde 20-27.2.87)

Wirklich Ausnahmen sind es, wenn Maria Heyde, wie in dem Fall, als sich Lamas bemühen, durch Rituale den lange ausgebliebenen Niederschlag herbeizuführen (Maria Heyde 15.5.87), etwas ausführlicher auf die kulturelle Andersartigkeit ihrer Umgebung eingeht. Mit der Entsendung der ihr verbliebenen drei Kinder nach Deutschland findet sie zwar ab den 80er Jahren mehr Muße zum Schreiben ins Tagebuch, womit jedoch eine Änderung des Fokusses nicht einhergeht. Es scheint mir bezeichnend, daß man zum Beispiel über den

²¹² Siehe zu dieser ablehnenden Haltung die Weigerung, einem von buddhistischen Mönchen aufgeführten Maskentanz beizuwohnen (Maria Heyde 11.7.97). Selbst der ausdrücklichen Einladung des Lokaladels wie Devi Chand, der Einweihung einer neuen Devotionalie mit anschließendem Maskentanz in einem Kloster zuzuschauen, leistete sie nicht Folge (Maria Heyde 28.6.87).

Verlauf der Strickschule, der sie als Leiterin und Lehrerin vorstand, den Jahresberichten insgesamt mehr als ihren Ausführungen entnehmen kann. Der Wert dieser Quelle für volkscundliche Untersuchungen steht außer Zweifel, jedoch für den ethnohistorischen Ansatz besitzt sie nur eingeschränkten Wert, da sie zu sehr mit dem Eigenen, als mit dem Fremden beschäftigt ist. Wichtig ist die Lektüre jedoch für den Gesamteindruck des Lebens auf der Missionsstation. Man erhält eine Vorstellung von den jährlich sich wiederholenden Verrichtungen, den anstehenden Aufgaben. Diese Innenperspektive liefert eine wichtige Ergänzung für den familiären Kontext der missionarischen Arbeit und zu den offiziellen Mitteilungen der Missionsbrüder.

3.6. Transkription: Methode und Kriterien

Aufgrund der schwierigen Lesbarkeit stellte es sich als unumgänglich heraus, die in Deutscher Schrift angefertigten Manuskripte vor der Auswertung zu transkribieren.²¹³ Dazu standen mir seit Oktober 2000 zahlreiche, namentlich bereits in der Danksagung erwähnte Helfer zur Verfügung. Jeder von ihnen erhielt die Kopie eines Dokumentes zur Bearbeitung. Die daraufhin entstandene Transkription wurde von mir im letzten Arbeitsschritt korrektur gelesen. Alle bearbeiteten offiziellen Dokumente stehen als Textdateien zur Verfügung und werden nach Abschluß der Studie, worauf ich schon hinwies, im Unitäts-Archiv als Papiaerausdruck hinterlegt. Damit sind sie öffentlich für jedermann zugänglich und ersparen einen voluminösen Anhang bzw. eine zweite Transkription durch Dritte. Nicht betroffen sind davon die Umschriften der Tagebücher Maria Heydes. Eine Entscheidung dazu müssen deren Nachfahren noch treffen.

Die Transkription erfolgte nach festgelegten Kriterien, die von allen Transkribenten als Konvention eingehalten wurden und somit zu einer Standardisierung der Ergebnisse führten. Der Grundsatz war, so exakt wie möglich die Manuskripte in Texte mit lateinischer Schrift zu überführen. Dies bedeutet, daß keine Änderungen oder Ergänzungen an der noch wenig normierten Orthographie oder dem Satzbau vorgenommen wurden. Gleiches gilt für die aus heutiger Sicht arbiträre Verwendung der Interpunktion. Ebenfalls der Zeilenwechsel im Dokument wurde bei der Transkription berücksichtigt, nicht allerdings beim Zitieren in dieser Arbeit. Dieses Vorgehen war allein der schnelleren Kontrolle der Transkriptionen wegen favorisiert worden. Alle Ergänzungen unsererseits sind durch eckige Klammern, wie es allgemein Usus ist, kenntlich gemacht. Dies betrifft z.B. auch die Seitenzählung, welche in den meisten Originalen nicht vorhanden ist. Eindeutig zuzuordnende Abkürzungen wurden der Lesbarkeit halber ausgeschrieben, es sei denn, sie sind auch heutigentags laut Duden noch üblich, wie 'etc.' oder 'pp'. Für die Auflösung der Abbraviaturen, die speziell für die Herrnhuter Brüdergemeine gängig sind, war besonders das vom jetzigen Archivleiter Peucker (2000b) zusammengestellte Verzeichnis sehr hilfreich. Änderungen am Text durch

²¹³ Wie klagte doch der letzte europäische Herrnhuter in Leh, der Schweizer Pierre Vittoz (1958: 166): "Meine Vorgänger [in Leh] waren Deutsche, und ihre kleinen deutschen Schriftzeichen bereiten mir noch mehr Kummer als die Schrägschrift der Tibeter".

den Autor, sofern auf der Mikrofilmkopie feststellbar, oder von anderer Handschrift werden im Fußnotenapparat vermerkt.

In den Tagebüchern Maria Heydes finden sich nach einigen Jahren ihres Aufenthaltes dort verstärkt tibetische Schriftzeichen für Personennamen, Handelsartikel etc. wieder. Diese wurden nach Turrel Wylies (1959) Umschriftsystem transkribiert.²¹⁴

3.7. Quellenkritische Anmerkungen zum Umgang mit religiös beeinflussten Aussagen

Die mit Abstand häufigsten Hinweise, welche aus den offiziellen Dokumenten zum Verhältnis der Herrnhuter zu den Einheimischen hervorgehen, beziehen sich auf die Rezeption und die Reaktionen der autochthonen Bevölkerung gegenüber der ihnen fremden christlichen Glaubenswelt. Dies verwundert nicht, schließlich war die Verbreitung dieser Doktrin der primäre Sendungsauftrag. Dementsprechend kam diesem Themenkomplex besondere Aufmerksamkeit zu. Die Diktion, der die offiziellen Berichte folgen, unterstreicht diesen Fakt. Mit dem Verteilen von entsprechenden Traktaten, dem persönlichen Gespräch oder der öffentlichen Verkündigung durch einen Missionar wird die Bevölkerung Lahouls auf der kommunikativen Ebene mit dieser Lehre konfrontiert. Man kann wohl hinsichtlich ihres Nachdrucks auch 'bedrängt' sagen. Auf keiner anderen Ebene des Ideentransfers besteht eine solche Vehemenz, ein solcher Durchsetzungswillen. Insofern könnte diese Auseinandersetzung unter dem Fokus der Fremdheitserfahrung nicht allein der Quantität an Hinweisen wegen eine interessante und aufschlußreiche Ausgangslage für die Studie sein. Allerdings, und hier tritt die Crux zutage, gebieten gerade Abhandlungen zu diesem Thema größte Vorsicht. Äußerungen über das Verhältnis der buddhistischen Bevölkerung zum christlichen Glauben sind sehr stark von einer eigenen Vorstellungswelt und ungeduldigen Erwartungshaltung geprägt. Keineswegs unvoreingenommen begegneten die Herrnhuter ihrer Konkurrenz, dem tibetischen Buddhismus, bzw. schätzten sie die religiöse Lage ein. Es galt außerdem für die meisten Missionare (siehe Kapitel II.2.4.), den Empfängern der Schreiben in Deutschland ein Bild zu vermitteln, welches die Mission in günstigerem Licht erscheinen läßt, als die Zahl der Bekehrten nahelegte. Würde man schlußfolgern, daß die Beschreibung einer einzelnen Blume unabhängig jedweder Ideologie, der der Verfasser verpflichtet ist, kaum verfälschend wiedergegeben sein kann, dann wäre bei der Gleichsetzung einer Pflanze mit dem tibetischen Buddhismus diese für die Missionare trotzdem kariert. Woran diese Einseitigkeit deutlich wird und welche Aussagen auf der Ebene der Einschätzung und Deutung schwierig einzuordnen sind, wird im folgenden deutlich gemacht.

²¹⁴ Wylie (1959: 261) beginnt seinen Aufsatz mit der Bemerkung: "Every district its own dialect; Every lama his own doctrine. Every scholar his own transcription.". Und in der Tat ist eine Standardisierung des Bodyik-Umschriftsystems kaum auszumachen. Viele amerikanische und deutsche Wissenschaftler folgen dem Umschriftsystem von Wylie. Besonders Wissenschaftler der ehemaligen sozialistischen Länder folgten einem französischen Umschriftsystem. Ebenfalls in Benutzung ist ein 'Hamburger Transliterationssystem' der tibetischen Schrift.

a) *Verhältnis der Missionare zum buddhistischen Glauben*

Ausschließlich ihren Berufsgründen und ihrer verinnerlichten Leidenschaft der Christus-Lehre folgend, verbergen die Missionare keineswegs ihr Unverständnis, fehlendes Einfühlungsvermögen und Mißfallen der anderen Religion gegenüber. Auffallend ist dabei der häufig gezogene Vergleich dieser heidnisch empfundenen Glaubenspraxis mit der heimischen als Opposition, dem römischen Katholizismus.²¹⁵

So betrügt das buddhistische Rom seine Anhänger. (Reise Nr. 10, S. 7)

Später kamen zwei Lamas zu mir in mein Zelt, die sich im Dorf aufhielten, um für ihr Kloster milde Gaben zu sammeln (die Lamas treiben es damit fast ganz wie die Mönche der römischen Kirche zur Zeit der Reformation). (Reise Nr. 11, S. 16)

Der einzige positive Schluß, der aus den Anspielungen gezogen werden kann, ist jener der Parallelisierung von katholischer mit buddhistischer Glaubenspraxis. Zumindest eine eurozentristische Sicht kann den Missionaren an dieser Stelle nicht vorgeworfen werden. Ihr Unverständnis für alternative Glaubensrichtungen findet in vielen weiteren Bemerkungen Ausdruck. Ihre Wahrnehmung für das Andere wird teilweise so stark eingengt, daß dem tibetischen Buddhismus und seinen führenden Vertretern allein autopoietische Motivation bei Ausübung ihrer Rituale und Zeremonien unterstellt wird. Kommerz und Selbsterhaltung werden häufig den Lamas als alleinige Triebkräfte zuerkannt, wie das folgende Beispiel, ein Kommentar über die von Mönchen einer Bestattung beigegebenen Ingredienzen, zeigt:

... der Zweck der Erfinder derselben, d.h. der Priesterschaft, ist natürlich wie bei allen heidnischen Religionen, der materielle Nutzen den sie selbst davon zieht, nur die Erhaltung ihres Einflusses auf das Volk, ... (Kyelang Nr. 10, S. 9)

Die Nichtanerkennung des Anderen, das Reduzieren der Sinnhaftigkeit aller Kulturpraktiken auf Geldeintreiberei und Ablaßhandel²¹⁶ belegt ihr Unvermögen, das eigene Gedankensystem verrücken zu können. Ganz im Gegenteil ist es in dieser Hinsicht ein abgeschlossenes. Geschilderte Ereignisse, wie der hohe Besuch eines Kuschoks²¹⁷ aus Tibet, kommen ebenso unglücklich in der Darstellung der Missionare weg. Demnach kam dieser Würdenträger nur,

... um daselbst geraume Zeit zu hausen und das Volk auszusaugen. Die sogenannte, nur im Lamaismus sich findende Skushog Succession, ist ein Meisterstück des großen Lügengeistes. (Kyelang Nr. 41, S. 7-8)

Heydes Geständnis (Reise Nr. 8, S. 3): "Die Abscheulichkeit des Götzendienstes trat mir

²¹⁵ Siehe auch Kyelang (Nr. 2, S. 6).

²¹⁶ Siehe auch Reise (Nr. 16, S. 8-10).

²¹⁷ Kuschok bezeichnet einen reinkarnierten Lama.

hier sehr nahe.“ nimmt man keineswegs nur ihm als Missionar ab. Aber nicht nur die einfachen oder höher gebildeten Geistlichen werden so kritisiert. Ihr eigentliches Klientel, die einfache ländliche Bevölkerung der Region, wird in keinem anderen Licht gezeigt. Vielmehr wird der Anschein erweckt, daß an deren Geisteshaltung manchmal die Herrnhuter Zuversicht zu zerbrechen droht:

Der roheste Dämonendienst, wie er in Lahul noch besteht, machte sich den ganzen November hindurch im ganzen Thal sehr breit, und zeigte, wie sogar sehr das Volk mit seinen Oberen und Führern in den Fesseln der gottwidrigen Mächte der Finsternis liegt. (Kyelang Nr. 43, S. 21)

Selten stossen wir bei solcher Verkündigung auf Widerspruch, meist ist Gleichgültigkeit unser schlimmster Feind. Von alter Zeit her liegts den Leuten förmlich im Blut alles Nachdenken über religiöse Fragen den Lamas zu überlassen, und die thuns meist ebensowenig wie die Laien. (Kyelang 1900, S. 4)

Besonders Äußerungen des Missionars Redslob gewähren einen tiefen Einblick in ihr inneres Verhältnis zur fremden Religion und den davon eingenommenen Menschen. Tolerieren, akzeptieren oder gar sich Arrangieren mit der anderen Vorstellungswelt scheint unmöglich, alle Dimensionen der Fremdheit, bezüglich der Nichtzugehörigkeit bis Unvertrautsein, werden gegenüber der anderen Religion ausgelebt.

Bei den meisten ist da weniger die ehemalige heidnische Religionslehre ein Hinderniß, als vielmehr die nicht nur angeborene sondern auch anerzogene Gedankenlosigkeit hinsichtlich geistlicher Dinge. (Kyelang Nr. 25, S. 4)

Freilich ist ihr Fassungsvermögen, wie bei dem weiblichen Geschlecht unseres Volkes im Durchschnitt ein sehr geringes... (Kyelang Nr. 29, S. 4)

Gerade die letzte Invektive verrät zugleich, mit welcher Wertigkeit alles Weibliche bedacht wird. Man kann nur dankbar sein, neben diesen männerdominierten Ansichten ebenfalls über eine feminine durch die Tagebücher Maria Heydes zu verfügen.

Ich habe deutlich gemacht, daß die Herrnhuter Missionare die buddhistische Glaubenspraxis alles andere als unvoreingenommen wahrnahmen. Wenn es heutigentags nicht wenige christliche Mönche geben mag (siehe Kapitel I.2.3.c), welche anderen Vorstellungswelten offener gegenüberstehen, selbst ethnologisch aktiv werden, so trifft dies jedenfalls für die Herrnhuter nicht zu. Diese Haltung wurde von den deutschen Emissären auch nach Jahren des Nebeneinander mit der einheimischen Bevölkerung nicht abgelegt, auch wenn vereinzelt andere Akzente gesetzt wurden, wie im Fall Heydes, der sich gelegentlich mit dem Buddhismus eingehender beschäftigte.²¹⁸ Dies bleibt jedoch eine Ausnahme. Zu häufig trifft man in den Aussagen über dieses Thema immer wieder auf eine extrem verzogene Auffassungsgabe und ein bewußt eingesetztes Deutungsmonopol. Diese schräge Wiedergabe des anderen Glaubenssystems tritt noch relativ deutlich hervor und läßt die Frage aufkommen, inwieweit diese Verzerrung andere auf der Ebene der Religionen

²¹⁸ Siehe Maria Heyde (26.1.81).

gerichtete Mitteilungen betrifft? Welchen generellen Wert kommt den Informationen über die Wechselbeziehung beider Glaubensrichtungen zu?

b) Das Problem voreingenommener Einschätzungen und Interpretationen

In den Herrnhuter Berichten kommt der Widerstand, der ihnen hinsichtlich der Bekehrungsversuche von der Lahouler Bevölkerung entgegentritt, immer wieder zur Sprache. Diese eingenommene Grundhaltung gegenüber der Christianisierung in die Studie mit aufzunehmen wäre ein dankbarer Anhaltspunkt. Es ist aus meiner Sicht jedoch nur sehr schwer zu beurteilen, für wie wahrheitsnah solche Ressentiments zu gelten haben. Im folgenden Zitat wird auf den Widerstand eingegangen, der ihnen durch die lokalen Fürsten, auch Edelmänner oder 'jo' genannt, entgegentrat:

Die Jos bemühen sich, und dies oft mit Erfolg, dann und wann das Volk gegen uns aufzuwiegen. Denen, welche unsere Predigten besuchen oder sonst des öfteren zu uns kommen, sagt man: "Wenn euch der Sahib predigt und hernach über verschiedene Dinge fragt, so habt ihr weiter nichts zu antworten als: drig, drig – ganz recht! Dann aber geht stillschweigend weiter. Übrigens besuchen uns manchmal die Jos und stellen sich dann meist äußerst freundlich gegen uns. Wir müssen eben Geduld haben und nicht müde werden immer wieder anzuklopfen. (Kyelang 1899, S. 5)

Zunächst bleibt natürlich offen, ob die Herrnhuter nicht Schuldige für die Mißerfolge in der Bekehrung suchen, und meinen, in den lokalen Fürsten dafür jemanden gefunden zu haben. Für das dargebrachte Zitat muß ferner kritisch angemerkt werden, daß die Information zur Einstellung der 'jos' den Missionaren gegenüber von Dritten an sie herangetragen wurde. Die über diesen Umweg zu den Herrnhutern gelangte Einstellung der Edelmannen Lahouls zeichnet viele derartige Hinweise aus, wogegen das direkte Verhältnis, wie es im Zitat anklingt, in der Regel als recht unbelastet und frei von Friktionen wiedergegeben wird (siehe Kapitel IV.4.1.). Dennoch zeichnet es ohne Ausnahme alle Berichterstattungen aus, in den lokalen Fürsten keinen Förderer in eigener Sache, sondern ein Hemmnis für die Verbreitung christlichen Glaubens zu erblicken.

In gleicher Weise diffizil fällt die Bewertung jener Aussagen aus, die auf den Widerstand und sogar regelrechte Gegenbewegungen seitens der buddhistischen Mönche, Lamas und Klöster, bezug nehmen. Immer wieder wird ihnen ein geschlossener Protest zugeschrieben. Dieser reicht über eine eifrigere Befolgung ihrer Liturgie, strengere Durchführung ihrer Feste, bis hin zum lauterem Rezitieren der Mantras. Nach Herrnhuter Empfinden ging dieser 'stille' Protest sogar so weit, große finanzielle Reserven zur Revitalisierung des eigenen Glaubens aufzuwenden. In einem Fall wird berichtet, daß sich das buddhistische Kloster, welches oberhalb Kyelangs liegt, eine neue mehrbändige Ausgabe der Lehren oder Worte Buddhas, den Kandschur, zulegte. Gesponsert war dieses Unternehmen, für dessen Transport aus dem fernen Tibet immerhin 12 Lasttiere notwendig waren, von 12 Dörfern dieser Gegend. Bezeichnend für die Darstellung ist abermals, mit welchem Unverständnis die Missionare die Rezeption der neuen Bücher betrachten:

Was aber eigentlich diese theueren Bücher enthalten, das ist allen beim Kauf derselben Beteiligten die größte Nebensache, selbst die meisten der Lamas kümmern sich um den Inhalt gar nicht. Was bei besonderen Gelegenheiten von den Lamas davon gelesen wird, geschieht in völlig mechanischer Weise. Segen und Verdienst wird dabei nur dadurch verlangt daß so viel und so schnell als möglich daraus abgeleiert wird. Seine Hauptbedeutung beim Volk erhält dieser Haufen von Büchern dadurch, daß er als ein im Kloster ruhender Schatz betrachtet wird, der, wenn auch nicht daraus gelesen wird, dennoch ein Segen im Lande ist und segenskräftig wirkt. Das ist eben der große Betrug und Täuscherei des Lamaismus und des Buddhismus überhaupt, daß er seinen leicht und abergläubischen Anhängern vorspiegelt, durch solche äußeren Anstrengungen, wie die Anschaffung eines solchen Werkes, Gaben an die Lamas etc. etc. könne man hier zu äußerlichem Wohlstand und dort zum Heil gelangen ohne persönliche Herzens und Verstandes Thätigkeit. Dafür sind die stummen Bücher und geistlich todten Lamas da. (Kyelang Nr. 32, S. 9-10)²¹⁹

Vom quellenkritischen Standpunkt her betrachtet, gibt es zu diesem Zitat wohl wenig hinzuzufügen. Ihre Verslossenheit und Unbeweglichkeit von der eigenen religiösen Verortung weg, kommt deutlich zum Tragen. Die Frage, welche sich schließlich daraus ergibt, ist, ob aus diesem Unverständnis dem Fremden gegenüber eigentlich die Zusammenhänge, hier der Kauf des mehrbändigen Werkes als Gegenbewegung zur Christianisierung, überhaupt richtig gedeutet wurden. Gab es nicht andere Gründe für die Investition, muß der Erwerb wirklich als Protest über eine Revitalisierung verstanden werden? So nahe es liegt, diese Information als einen interessanten Aufschluß über die Fremdheitslast und -lösung zu werten, so ungewiß ist die Richtigkeit des Sachverhaltes. Vom angeblichen Wiedererwachen religiösen Eifers künden andere Anmerkungen:²²⁰

Der schon seit einigen Jahren bemerkte und in früheren Diarien schon erwähnte neuerwachte religiöse Eifer bei den Bewohnern der Dörfer um uns her scheint noch im Steigen begriffen zu sein, worauf nicht nur die kostspielige Anschaffung des großen schriftlichen Werkes im vergangenen Jahr, sondern auch der Umstand deutet, daß die Lamas immer wieder neue Weisen der Götzenverehrung auf die Beine zu bringen wissen, die vom Volk lebhaft ergriffen und mit Eifer, der sich auch etwas kosten läßt, geübt werden. (Kyelang Nr. 33, S. 2)

Nach Einschätzung Heydes von 1890 (Kyelang Nr. 36, S. 14) klingt dieser Eifer nach kurzer Zeit bereits wieder ab. Damit ist die Frage jedoch nicht beantwortet, wie mit dieser Information umzugehen ist. Wie bei den Anmerkungen zu Animositäten der 'jos' oder Edelmänner, so gestaltet sich in gleicher Weise die Bewertung dieser als Wiedererstarren buddhistischer Gläubigkeit veranschaulichten Geistesverfassung großer Teile Lahouls als schwierig. Zu nah liegen hierbei die Interessen der Herrnhuter mit dem wiedergegebenen Ereignis beieinander, als daß man ihnen nicht auch die Konstruktion von Trends

²¹⁹ Siehe dagegen die schlichte Bemerkung von Maria Heyde (14.9.86) zu dieser Anschaffung.

²²⁰ Siehe außerdem Kommentare der Missionarin Heyde wie zu einem jährlich stattfindenden Fest: "Der Lärm war geringer als sonst." (Maria Heyde 17.2.88) oder in Maria Heyde (10.97) "Es ist als ob die Lahouler wieder einmal einen neuen Anlauf nähmen sich in ihrer chos [tibet. Glauben] festzufahren als Abwehr gegen das Christentum."

unterstellen könnte. Abermals hätte man eine Ursache gefunden, weshalb die zahlenmäßig so gering ausfallende Bekehrung nicht mit den Erwartungen aus Deutschland mithalten kann. Eigene Schuldgefühle vor der sächsischen Zentrale vermeidend, überträgt man diese auf vorliegende Umstände. Nicht, daß die Verbreitung des christlichen Glaubens schlichtweg keine Früchte vor Ort trug,²²¹ nein, eine regelrechte Phalanx aus Edelmännern und Mönchen entwickelte sich zur wirksamen Opposition im Kampf um die eigenen Pfründe. Die Wechselwirkung zwischen Christianisierung auf der einen und Revitalisierung buddhistischer Glaubenspraktiken auf der anderen Seite kann aus den genannten Verdachtsmomenten durchaus bezweifelt werden.

Diese Unsicherheit in der Handhabung diesbezüglicher Informationen setzt sich ebenfalls auf der Ebene fort, wo die Rezeption der christlichen Lehre über den direkten Kontakt mit den Missionaren thematisiert wird. Häufig werden solche geistlichen Dispute wiedergegeben,²²² wie folgender, der mit einem Lama von Kardang, nahe Kyelang gelegen, geführt wurde:

Wie schon früher sprach er auch bei dieser Gelegenheit wieder aus, daß er an Christum glaube in seinem Herzen, aber er wage nicht es öffentlich zu bekennen, weil er mit seiner Familie im Äußeren sehr von Andern abhängt. Wie andere Lamas ist auch er oft tätig bei vermeintlichen Austreibungen böser Geister in schweren Krankheiten, oder bei anderen Gelegenheiten wo die Lamas von den Laien herbeigerufen werden, um Unglück abzuwenden oder geflohenen Segen wieder zu verschaffen, wobei für jeden einzelnen Fall vorhandene Gebete gelesen & in höchstem Grad abergläubische Gebräuche & Ceremonien in Anwendung kommen. "Wenn ich da so mithelfe", fuhr er fort "sind mir schon oft Zweifel aufgestiegen, indem ich dachte ob nur das was ich hier lese & mitmache wahr ist & irgend Nutzen machen kann." - Ich fragte ihn was andere Lahouler von dem Evangelium hielten. Er erwiderte, daß besonders dann oft davon gesprochen würde, wenn sich eine Anzahl Lamas in Klöstern oder anderswo zusammengefunden hätten. Da wäre schon manchmal Zweifel ausgesprochen worden, ob nicht doch die Lehre Christi, die viel Gutes habe, einmal an die Stelle der Lehre Buddhas treten würde, wenn letztere einmal unterginge (was Buddha selbst prophezeit haben soll); indessen einer scheue sich vor dem andern ja nicht zu viel zu Gunsten der christlichen Religion zu sagen. Ähnlich verhalten sich auch die Nichtlamas, sagte er. - Ein anderer Lama, der in unsrer Druckerei beschäftigt wird, erklärte mir einmal unverholen, daß ihnen (die Lamas) die Bauern zu Leibe gegangen seien, ihre Religion gegen uns öffentlich zu verteidigen. (Reise Nr. 11, S. 6-7)

Der Lagebericht enthält Details, die glaubhaft zu machen scheinen, daß die Missionare nicht nur in ihrer Physis wahrgenommen werden. Auf der einen Seite wird von unterschwelliger Auseinandersetzung gesprochen. Auf der anderen regte sich sogar Widerstand seitens der ländlichen Bevölkerung. Das im Gespräch mit dem Mönch Vernommene, stellt - da er

²²¹ Siehe dagegen die wertneutralere Ursachenforschung, sowohl aus Sicht der Missionare wie späterer Forschungen im Kapitel II.2.4.

²²² Siehe als weiteres Beispiel Heydes Erlebnis (Kyelang Nr. 16, S. 12): "Unterwegs wieder langes Gespräch mit den mit mir gehenden Lahoulern. Besonders einer von ihnen, namens Tsangdrug aus Ober Kyelang sagte, daß er, und mit ihm auch andere nicht mehr glaubten, was die Lamas sagten, aber sie fürchteten sich, das öffentlich an den Tag zu legen, weil es ihnen sonst schlecht gehen würde. Besonders, sagte er, fürchteten sie sich davor, daß ihnen die Lamas durch Zauberei Schaden zufügen würden, wenn sie merkten, daß sie nicht mehr glaubten."

selbst zugegen war - nichts von anderen Gehörtes oder etwas Interpretiertes dar. Dieser Umstand erzwingt damit keinesfalls die authentische Wiedergabe des Dialogs. Wie für die anderen gezeigten Beispiele gilt, daß Darstellungen vom verhinderten Übertritt zur christlichen Religion bis hin zu versammelten Protesten aus einem erweiterten Kontext heraus, sich mit den Interessen der bislang erfolglos missionierenden Herrnhuter decken.

Die Aufzählung weiterer den Buddhisten zugeschriebener Attitüden und Haltungen gegenüber der christlichen Religion läßt sich ebenso problemlos fortführen, wie die Aneinanderreihung von entsprechenden Handlungen, folgt man der Darstellung christlicher Schreiber. Während man den von ihnen dargelegten Beispielen für kulturelle Mißverständnisse, die aus der Konfrontation mit dem christlichen Glauben seitens der Buddhisten entwachsen, durchaus folgt, bleibt eine gesunde Skepsis für andere Aspekte bestehen. Aus meiner Ansicht kann Hinweisen darauf, daß die christlichen Traktate nicht gelesen, aber in Ehre gehalten werden und sie teils auf dem buddhistischen Schrein ihren Platz finden, durchaus gefolgt werden.²²³ Gleiches gilt für die Schilderung, wonach viele Buddhisten Lahouls die Herrnhuter für christliche Lamas einer anderen buddhistischen Schule halten und dementsprechend von ihnen astrologische Literatur fordern.²²⁴ Anders verhält es sich jedoch mit Hinweisen auf Gegenbewegungen oder darauf, daß einige Einheimische kurz vor dem Übertritt stehen. Die Gründe dafür sind mehrmals benannt worden.

c) Konsequenzen für die ethnohistorische Studie

Das Problem, wie mit diesen Aussagen verfahren werden kann, ist damit nach wie vor nicht gelöst. Wie kann die stark zur Subjektivität neigende Information auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft werden, der begründete Verdacht fehlerhafter Deutung in einem für sie äußerst sensiblen Bereich ausgeräumt werden? Mit dem vorliegenden Material gleicher Herkunft sehe ich dafür keine Möglichkeit. In der Konsequenz daraus werde ich dieses Thema der Fremdheitswahrnehmung nicht berücksichtigen. Zu einseitig erscheint mir die Darlegung und Deutung, welche, bedingt durch eine starre Konfiguration der Missionare in dieser Angelegenheit ohne Aussagen anderer Provenienz nicht zweifelsfrei eingeordnet werden kann. Konstruktion, Wunschvorstellungen und andere Absichten scheinen mir starken Einfluß auf die Texte gerade gegenüber dieser Thematik genommen zu haben. Deswegen sei es gerechtfertigt, um keinem falschen Mythos aufzusitzen, wie er vermutlich im gezeigten Fall von James Cook in Umlauf kam (siehe Kapitel I.2.2.), diese Daten bewußt aus der Studie herauszunehmen. Die Fremdheitswahrnehmung der buddhistischen Bevölkerung gegenüber der christlichen Lehre, welche nach Ansicht der Missionare von Protest bis hin zur unverrückbaren Bekehrung einiger weniger reicht, wird damit in dieser Studie nicht berücksichtigt. Und dies, obwohl sich - wie Schröder (1999: 810) betont - gerade in dieser

²²³ "Zwei Bücher die ich gestern einem Lama geschenkt hatte, sah ich hier zu meiner großen Betrübnis vor einer angezündeten Opferlampe liegen, die zu Ehren des Götzenbildes von Buddha brannte. Dieses Inehrenhalten unsrer Bücher kommt unter diesem in Finsterniß und Schatten des Todes sitzenden Volke oft vor. Sie meinen es damit gut, indem sie an den Tag legen daß sie den ihnen gepredigten Christum nicht verwerfen, sondern Ihn, wie einst jener römische Kaiser, unter ihre Götter aufnehmen und den Büchern die von Ihm handeln gern diese Ehre erweisen." (Reise Nr. 8, S. 3-4)

²²⁴ Siehe Reise (Nr. 11, S. 16).

Auseinandersetzung eine aktive Rolle der autochthonen Gesellschaft offenbart und in den missionarischen Texten hervortritt. Es bleibt allein die Erkenntnis, daß nur wenige konvertierten. Vage wäre es, noch andere Fremdheitsreaktionen dazu eruieren zu wollen.

Die vollzogene Einschränkung behält nicht ihre Gültigkeit für andere Bereiche des kommunikativen Miteinanders der Eigenen und Fremden. Die unter 'Missionsstrategien' im Kapitel II.2.3. genannten Zugänge zur Bevölkerung, über Bildungseinrichtungen, medizinische Betreuung, der Art des Wirtschaftens und Wohnens wie teilweise auch Veranstaltungen, können davon ausgenommen werden. Sie vermitteln subtiler und nicht allein den christlichen Glauben. Man sucht den Kontakt über gemein habende Pflichten und sich deckende Interessen, die im nächsten Schritt natürlich auf die Verbreitung der neuen Lehre abzielen. Im Vordergrund steht jedoch zunächst nicht das Infragestellen des Anderen, der Verweis auf einen religiösen Neubeginn. Betrachtet man die dazugehörigen Fremdheitsreaktionen, so richten diese sich nicht allein auf die christliche Religion aus, sondern auf den eigentlichen Inhalt der gemeinsam betriebenen Angelegenheit. Handlungen wie Reaktionen darauf unterliegen weiterhin einer anderen Qualität der Objektivation. Nicht steht jemand in seinem Willen auf der Schwelle zum Übertritt, wird dergleichen von anderen zugetragen usw., sondern Fakt ist, ob von den Herrnhutern eingeführte alternative Methoden angenommen oder abgelehnt werden, ihre Verbreitung fanden. Nicht allein Zahlenangaben suggerieren Wahrhaftigkeit, auch der andere Hintergrund, aus welchen diese Mitteilungen erfolgen. Sollte eine Missionsstrategie nicht die erhoffte Resonanz bringen, kann sie aufgegeben oder den Verhältnissen entsprechend adaptiert werden. Diese Erwägungen standen freilich für das grundlegende Ziel, zu christianisieren, nicht zur Disposition.

III. Das Fremde (Kulturraum Lahoul)

1. Quellenlage

1.1 Vor- und frühkoloniale Literatur

Nach den ausführlichen Abhandlungen über die methodischen Präampeln und den Hintergrund der Mährischen Brüder-Unität im Sinne von 'Eigenem' gilt im folgenden die Aufmerksamkeit dem kulturell Anderen, dem uns wie den Missionaren gegenüber Fremden. Als ersten Schritt bedarf es der Vergegenwärtigung des Siedlungsraumes und der Kultur Lahouls, bevor im nächsten auf das von der autochthonen Bevölkerung ausgehende Agieren im Zuge des interkulturellen Diskurses eingegangen wird. Da mir wie dem Leser Region und Kultur Lahouls weit unbekannter erscheint, als die 'eigenen' Herrnhuter, wäre eine umfangreichere Abhandlung darüber zu erwarten, als zu den deutschen Missionaren. Wie will man einen dynamisch verlaufenden Prozeß der Interaktionen verstehen, wenn schon die kulturellen Eigenheiten der zu betrachtenden Akteure unbekannt sind? Diesem hermeneutischen Bedarf steht jedoch der Forschungsstand zu den Verhältnissen Lahouls im zweiten Teil des 19. Jahrhunderts entgegen. Er ist zwar in mancher Hinsicht besser als zu Ladakh, schon weil von den Europäern viele Aufzeichnungen gemacht wurden, aber dennoch in einem lückenhaften Zustand. Weder existieren zusammenhängende noch systematisch angelegte historische, archäologische, ethnologische oder aktuelle linguistische Studien zu dieser Region. Insofern kann diese ethnohistorische Studie mit der Auswertung umfangreichen Schriftmaterials als ein kleiner Beitrag beim Lückenschließen gesehen werden.

Zuerst gilt es festzuhalten, daß von den schriftkundigen Einheimischen für den hier interessierenden Zeitabschnitt keine eigenen Niederschriften bekannt sind, die Auskunft über ihr Leben, Alltag oder sogar Fremdheitserfahrungen geben. Im Sinne einer schriftlichen Fixierung in der ihnen vertrauten tibetischen Schrift kann das übliche Kopieren der kanonischen Schriften angenommen werden. Möglicherweise wurden auch Abgabeleistungen an lokale Adlige notiert.²²⁵ Auf angefertigte Herrschergenealogien einzelner Lokalfürsten kann ebenfalls verwiesen werden.²²⁶ Ferner wurden vom Missionar Francke Aufzeichnungen zu oral tradierten Mythen und Geschichten dieser Zeit angefertigt.²²⁷ Dies täuscht aber nicht darüber hinweg, sich mit einer Schiefelage im Quellenfundus konfrontiert zu sehen. Alle bekannten Angaben über die Kultur Lahouls sind von außenstehenden Europäern eingebracht worden. Eine Innenansicht oder Gegendarstellung für das 19. oder frühe 20. Jahrhundert dagegen fehlt bislang, womit die grundsätzliche Existenz solchen

²²⁵ Tobdan (1984: 29-30) nennt als schriftliche Quellengruppen Chroniken von Nachbarstaaten, genealogische Aufzeichnungen lokaler Adliger sowie Reiseberichte, unterläßt es jedoch dabei, der Gliederung eine bibliographische Grundlage zu geben. Generell ist für den tibetischen Raum anzumerken, daß viele Akten angelegt wurden.

²²⁶ Francke (1972: 195-220) wertete verschiedene Familienchroniken aus, so von der Linie Tara Chand-Hari Chand aus Kolong, der Hira Chand Linie von Tinan bzw. Gondla und der Linie von Barbog. Zur Erläuterung dieser Adelsgeschlechter siehe Kapitel III.3.

²²⁷ Tobdan und Dorje (1996: 1-55) brachten von Francke aufgezeichnete historische und mythologische Vorstellungen der Lahouler heraus.

Materials nicht in Frage gestellt ist.

Mit Beginn der Zugehörigkeit Lahouls zum britischen Kolonialgebiet Mitte des 19. Jahrhunderts finden sich erste Abhandlungen von europäischen Reisenden z.B. Kolonialbeamten. Die ersten Berichte mit verstreuten Hinweisen stammen von Passanten, die von Abenteuerlust, Jagdfieber oder vom Forschungsdrang geprägt waren. Zu ersterem gehört als Beispiel die salopp gehaltene Reisedarstellung von Torrens (1862: 80-121), der dem Leser jedoch mehr die Herrnhuter Missionsstation nahebringt, als die fremde Kultur. Anders dagegen ging der Veterinärmediziner Moorcroft (1837/1989 Bd. 1: 192-222 bzw. Part I, Chap. VI) vor, welcher im Auftrag der 'East India Company' vom naturwissenschaftlich geleiteten Erkenntnisinteresse auf seiner Durchreise 1820 eine erste Bestandsaufnahme vornimmt. Cunningham (1848) reiste 1846 durch Kulu und Lahoul und gibt in seinem Itinerarium einen beredten Straßen- und Brückenzustandsbericht, gerade im Vergleich mit seiner ersten Transitreise von 1839.

Unabhängig dieser ersten sporadischen und die Kultur wenig erhellenden Notizen zu Lahoul, sind es zwei edierte Quellen,²²⁸ die eingehender über den Untersuchungsraum in der hier interessierende Zeitspanne Auskunft geben. Dies ist zuerst eine 1871 (Reprint 1972) erschienene Monographie des ehemaligen Assistant Commissioners Harcourt (1869-71). Seine nüchtern gehaltene Darstellung besticht durch Detailreichtum und gibt beredt Auskunft über viele interessierende Bereiche, welche von den Missionaren in ihren Darstellungen weniger Aufmerksamkeit erhielten. Einige Informationen zur Geschichte, den Religionen wie den Sprachen Lahouls gehen allerdings auf von den Herrnhutern eingeholten Auskünfte zurück.²²⁹

Die zweite Ressource zur Rekonstruktion der Verhältnisse Lahouls in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stellen die sogenannten 'Gazetteers of British India' dar, welche als Genre seit 1815 von der East India Company vorangebracht wurden. Die Schaffung solcher schematisierten Datengerüste über jede ihnen zugehörige Region ging mit der Erkenntnis einher, auch unter dem Blickwinkel der Gewaltprävention, mehr über die Eigenarten und Besonderheiten des jeweiligen Landes zu erfahren. Aufgenommen wurden darin sowohl alle Faktoren der natürlichen Umwelt, von Klima bis Landschaftsformen und Bodenqualität, wie die religiösen, politischen und kulturellen Verhältnisse. Auch dienten die 'Gazetteers' als Grundlage für Steuererhebungen, demgemäß genaue Angaben zur Bevölkerungszahl, dem Ausmaß der kultivierten Flächen, Viehbestand etc. gemacht wurden. Geschrieben wurden sie in erster Linie als Handbücher für die eigene Verwaltung, die eigenen Amtsträger. Bis 1947, dem Jahr der Unabhängigkeit Indiens, waren über eintausend Bände der 'District Gazetteers' entstanden.

²²⁸ Eine dritte wichtige Quelle stellt der zwischen 1865-72 angefertigte und von James Broadwood Lyall herausgegebene 'Report of the land revenue settlement of the Kangra District' (ediert in Lahore 1874 und 1889) dar. Leider war diese Literatur weder in Deutschland noch über eine Auslandsfernleihe, obwohl in der British Library und in Lahore nachgewiesen, beschaffbar gewesen und entfällt somit als wichtige Ressource für diese Abhandlung.

²²⁹ Siehe Harcourt (1972: 39, 42, 65).

Der 'Gazetteer of the Kangra District', welcher Bezirk Lahoul mit einbezieht, ist in vier Teilen erschienen. 1883/4 erschien der erste Teil zu Kangra und 1899 die fehlenden drei Teile zu Kulu, Lahoul und Spiti. Der ehemalige Settlement Officer des Kangra District Diack (1887-90) zeichnet sich für das Zusammentragen der Informationen zu den letzten drei Teilen verantwortlich. Wiederum dienten die Herrnhuter als Informanten, neben den bereits genannten Bereichen hier auch für klimatische Angaben.²³⁰ Allgemein zugänglich wurden diese 'Gazetteers' durch einen Reprint von 1994 (a+b).

Zu erwähnen ist weiterhin das Glossar von Ibbetson et al. (1980) über 'Tribes and Castes' im britischen Teil Indiens, welches in seiner Zusammenstellung auf den 'Census Report for the Punjab' der Jahre 1883 und 1892 basiert. Darin werden ebenfalls die 'Láhulas' und 'Láhulis' thematisiert (Ibbetson et al. 1980: 10-16). Man gewinnt dabei den Eindruck, wenn dies auch nicht explizit erwähnt wird, daß viele Informationen ihren Ursprung abermals bei den dort lebenden Herrnhuter Missionaren haben. Die Angaben darin decken sich sehr mit den Informationen, welche z.B. in den eben erwähnten 'Gazetteer' den Herrnhuter Missionaren zugeschrieben werden.

Damit endet bereits die Phase des ersten Reigens auskunftgebender Literatur, sieht man von weiteren Hinweisen der Missionare selbst ab. Der Schwerpunkt Herrnhuter Beiträge, die ihren Weg in die Druckerpresse fanden, ohne wieder gerade einmal auf Anfragen britischer Kolonialbeamter einzugehen, richten sich auf linguistische und historische Beiträge wie von Francke (1898, 1907 bzw. Reprint 1999 'Appendix II: The ancient history of Lahoul') oder später von Asboe (1933, 1936)²³¹. Andere von den Herrnhutern edierte Berichte beschränken sich auf die Missionsarbeit, das eigene wirtschaftliche Gedeihen etc. und thematisieren die natürliche Umwelt lediglich als Marginalie. Eine Ausnahme bildet lediglich Schneiders (1880: 1-23) leicht poetisch gehaltener Beitrag, dessen Autor jedoch selbst nicht im West-Himalaya-Raum tätig war. Insgesamt bieten die Herrnhuter Handschriften die ergiebigste Quelle, will man mehr über das Lahoul jener Zeit in Erfahrung bringen. Allerdings liegen derartige Hinweise weit verstreut und nicht kondensiert auf wenige druckreife Seiten vor.

Eine moderne Studie zur facettenreichen Geschichte Lahouls, welche die genannten, zunächst einmal edierten Quellen, systematisch aufarbeitet, ist bislang nicht betrieben worden. Vielmehr werden den vorgestellten edierten Abhandlungen einzelne Details für später erscheinende Werke entnommen.

1.2 Zweite Publikationswelle

²³⁰ Siehe Gazetteer (1994b Part III: 4-5, 16-19, 23)

²³¹ Der als Missionar noch nicht erwähnte Walter Asboe wirkte von 1921-47 abwechselnd in Kyelang wie Ladakh.

Eine Lücke klafft zwischen der eben erwähnten Publikationswelle und der im folgenden vorgestellten. Gefüllt wird sie mit einigen Informationen über Lahoul durch Reisende. Eine vielzitierte Lektüre stellt der im Expeditionscharakter gehaltene Erlebnisbericht von Bruce (1914) dar. Bruce hielt sich aus allein bergsteigerischen Ambitionen 1912 einige Zeit in Lahoul und Kulu auf und dementsprechend schimmert der gesunde britische Sportgeist mit zahlreichen Gletscher- und Gipfelbegehungen durch jede Zeile des dreihundertseitigen Buches. Auch die erste historische Abhandlung von Hutchison und Vogel (1919) ist zu erwähnen.

In jüngerer Zeit sind einige Monographien zu Lahoul entstanden, welche sich bei Einblendung der historischen Zustände *expressis verbis* der eben genannten Werke bedienen.²³² Eine geht auf Gill (1972/1979), der als Deputy Commissioner 1962 ein Jahr in diesem seit 1960/61 bestehenden Distrikt zubrachte, zurück. Neben der allgemeinen landeskundlichen Zustandsbeschreibung dieses neuen Distriktes stellt er in loser Folge von der lokalen Bevölkerung erzählte Mythen über den Rothang-Paß etc. zusammen.²³³ Informationen für seine Retrospektiven auf das 19. Jahrhundert entnimmt er nicht nur den oben vorgestellten Quellen, sondern gleichzeitig auch aus Erzählungen eines Lokalhistorikers namens Tsering Dorje, den 2001 auch ich kennenlernen sollte.²³⁴

Aus Lahoul stammend vermehrte Tobdan die bis dahin schmale Bibliothek zu Lahoul um zwei weitere Werke (1984 und 1993). Einmal widmete er sich nach eingehendem Quellenstudium der Geschichte Lahouls bis 1950 und einige Jahre später verfaßte er eine Ethnographie über die in Lahoul lebenden 'sTodpas'. Diese von ihm definierte Ethnie, welche von den Europäern in ihrer Eigenständigkeit unerkannt und unbenannt blieb, bewohnt den oberen Teil des noch vorzustellenden Bhaga-Tales von Darcha bis Karing (ca. 20 Km). Seine umfassende Bestandsaufnahme zum Haushalt, sozialen Leben etc. kann durchaus auf einen großen Teil Lahouls bezogen werden, da sie wesentliche Merkmale der gesamten Bevölkerung berührt. Denn Tobdan versäumt es, die Unterschiede der 'sTodpas' zu deren Nachbarn im übrigen Lahoul herauszustellen.²³⁵

Umfangreicher und sorgfältiger recherchiert ist das Buch von Bajpai (1987) über Lahoul. Der Schwerpunkt liegt auf der Gegenwart, auf das rezente soziale Leben, Bräuche, Kleidung, erzählte Geschichten usw. Gleiches gilt für die seitenstärkste Monographie über Lahoul von Sahni (1994), welche für den geschichtlichen Teil aber auf keine anderen Zeugnisse zurückgreift als ihre Vorgänger.

Neben den genannten Materialien und Forschungsergebnissen, die häufig monographisch

²³² Siehe Gill (1979: 13-14, 16, 18, 41, 51, 63, 71 usw.).

²³³ Zur Kritik an Gills Abhandlung siehe Bahadur (1974: 13-14).

²³⁴ Tsering Dorje scheint häufig als Informant gedient zu haben. So kommt er auch in den Interviews für die Radiosendung von Ingrid Norbu (2001) ausführlich zu Wort.

²³⁵ Alle Aussagen in ihrer Qualität zu bewerten ist kaum möglich, es sei denn man kann auf viele Forschungsjahre zu einem Gebiet verweisen, kennt den Autor, ist über eine gediegene Quellenkenntnis mit Einzelaspekten besser vertraut usw. In Bezug auf Tobdan (1984: 60-61) ist für mich zunächst nur augenfällig, wie abwegig seine Zahlenangaben und generellen Informationen - wie zum anfänglichen Missionierungserfolg - zu den Herrnhuter Missionaren sind. Offensichtlich wurde unzureichend recherchiert. Inwieweit dieses Manko auf für andere Aspekte gilt, muß offen bleiben. Die Skepsis jedoch bleibt.

angelegt holistischen Charakter haben, muß auch auf rezente Einzelstudien verwiesen werden, die in wissenschaftlichen Organen Eingang fanden. Themen wie Haushalt und Polyandrie, der Beitrag von Tanase (1991) sei stellvertretend genannt,²³⁶ werden darin aufgegriffen. Ihr Fokus liegt ohne Ausnahme auf der Gegenwart, insofern sie für die Untersuchung kaum relevant sind, da kein regressiver Ansatz verfolgt wird. Aus Tatsachen der Gegenwart soll nicht die Vergangenheit rekonstruiert werden. Dies soll jedoch kein Hinderungsgrund sein, bei Behandlung entsprechender Aspekte auf neuere Forschungsergebnisse wenigstens zur Kenntnisnahme zu verweisen, da keine aktuelle Bibliographie über diesen Raum vorliegt. Eine recht umfangreiche, jedoch ältere Bibliographie zu dieser Region brachte Bahadur (1974) heraus, dabei er auch Werke zitierte, die inhaltlich Lahoul lediglich tangieren.

Aktuelle Bildbände wie von Ham und Stirn (1999: 145-156) und Reiseführer mit teilweise recht brauchbaren Karten wie von Roulin (1977), Schmitt (1990: 218-302), sowie Allwright und Kanamaru (2000: 303-305) helfen das Bild Lahouls zu ergänzen. Daß über diese Region ebenfalls in Deutschland Anknüpfungspunkte geschaffen wurden, beweisen neben den Herrnhuter Berichten Beiträge wie die 2001 im Deutschlandfunk ausgestrahlte Radiosendung von Ingrid Norbu.

Auf Grundlage vor allem der älteren Literatur wird im folgenden eine landeskundliche Bestandsaufnahme im Sinne eines Abrisses zu Lahoul versucht. Insofern keine Daten zu gerade ablaufenden dynamischen Prozessen vorliegen, wie z.B. dem ephemeren Auftreten des Saphirhandels in den 80er Jahren,²³⁷ wird dieser zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine gewisse Synchronität unterstellt. Aussagen zu der Kultur Lahouls gelten damit für dieses komplette halbe Jahrhundert, ohne durch Wandlungsprozesse eine wesentliche Veränderung erfahren zu haben. Diachronie setzt ausschließlich dann an, wenn von Änderungen berichtet wird. Da eine recht vollständige Bestandsaufnahme angestrebt wird, verdienen neben einer landeskundlichen Beschreibung die politische Geschichte, Religion, Sprache, Kultur und Wirtschaft eine besondere Berücksichtigung, da sie in enger Wechselwirkung mit den Missionaren zu sehen sind.

2. Eine landeskundliche Skizze

²³⁶ Zum gleichen Thema, allerdings mehr auf aktuell gelebte Eheformen wie die Polyandrie in Lahoul gerichtet, siehe Nag (1959/60), Sharma (1987).

²³⁷ Kommentiert für 1883 und 1884 siehe Kyelang (Nr. 29, S. 4, 18; Nr. 30, S. 2).

Das heutige Gebiet Lahoul²³⁸ zählt zusammen mit Spiti zum flächenmäßig größten Verwaltungsdistrikt (ca. 12 000 km²) des seit 1966 bestehenden indischen Bundesstaates namens Himachal Pradesh. Vordem gehörte die Region zu Punjab, wobei die Grenzen Lahouls zu seinen Nachbarregionen unverändert blieben. Das besiedelte Lahoul erstreckt sich im wesentlichen entlang dreier Täler, die neben anderen Namen auch den der Gebirgsbäche annehmen. Der 70 km lange Bhaga-Fluß und der 110 km sich entlangziehende Chandra-Fluß entspringen beide den Gletschern unterhalb des Baralacha-Passes. Dieser 4900 m hohe nördliche Pass führt über die Hochebenen von Rupshu und Changthang weiter nach Ladakh und stellt ein wichtiges Verbindungsstück des alten Karawanenweges zwischen Leh und dem indischen Flachland dar.

Der Bhaga- und Chandra-Fluß umströmen in entgegengesetzter Richtung ein Gebirgsmassiv, welches bis zu 6500m hoch aufragt. In diesem Massiv befindet sich auch der von der Lahouler Bevölkerung als Gottheit verehrte Berg Gephan Lha.²³⁹ Der Chandra-Fluß windet sich südöstlich um das Massiv, der Bhaga-Fluß südwestlich. Beim heutigen Ort Tandī stoßen beide Gebirgsbäche zusammen und bilden gemeinsam den Chandra-Bhaga (übersetzt: Mond-Sonne-Fluß) oder auch Chenab genannten Gletscherfluß. Über das Chamba-Gebiet (Distrikt Udaipur) bahnt sich der Fluß sein Bett durch die Bergregion und wird schließlich zu einem der fünf großen Flüsse des heute zwischen Pakistan und Indiens geteilten Punjab. Die ersten 25 km des Chenab zwischen den Siedlungen Tandī und Thīrot gehören administrativ damals wie heute zu Lahoul. Chamba-Lahoul wird häufig das sich anschließende Gebiet genannt. Der hier interessierende zu Lahoul gehörende Flußabschnitt wird neben dem Flußnamen auch mit Pattan oder Rangloi angesprochen. Damit sind die drei wesentlichen Täler Lahouls, welche besiedelt und kultiviert wurden, benannt: das Bhaga, Chandra und Pattan-Tal. Die Talsohlen liegen alle mindestens 3000 m über dem Meeresspiegel.

Der obere Teil des Chandra-Tales ist unbewohnt bzw. wird von Nomaden aus Kulu (sog. Koli), Chamba und Kangra (sog. Gaddi) die Sommermonate über als Schaf- und Ziegenweide genutzt. Ungefähr auf der Hälfte dieser Strecke zweigt ein Weg zum 4600 m hohen Kunzam-Paß ab, der in die Nachbarregion Spiti führt.²⁴⁰ Weiter flußabwärts gelangt man zum mächtigen Shigri-Gletscher, der in vielen Reisebeschreibungen die Autoren faszinierte und außerdem für das Gedeihen vieler Grasmatten verantwortlich ist. Deshalb leben auch dort über die Sommermonate viele Hirten mit ihre Herden.²⁴¹ Im unteren Teil ist das Tal

²³⁸ Gängige Schreibweisen für diese Region sind neben 'Lahoul' im wesentlichen 'Lahul' oder 'Lahaul' (siehe auch Titel angegebener Literatur). In der nicht festgelegten Schreibung verbirgt sich auch das Problem der Herkunft und ursprünglichen Bedeutung dieses Namens. Während 'Lho-yul' auf das Land im Süden verweist, könnte 'Lhahi-yul' als Land der Götter übersetzt werden (siehe Ham und Stirn 1999: 147, Hutchison u. Vogel 1919: 163, außerdem Tobdan 1984: 7-9). Unabhängig davon zeichnet es alle Siedlungsnamen aus, mehrere Schreibweisen zu besitzen.

²³⁹ Wie sehr dieser auch Gaphan genannte Berg verehrt wurde, zeigen auch die zahlreichen Warnungen der Einheimischen gegenüber Bruce (1914: 78), als er diesen zu erklimmen beabsichtigte.

²⁴⁰ Die von Lahoul ausgehenden Anschlußmöglichkeiten in benachbarte Regionen hinein entlang schmaler Pfade und über hohe Pässe sind übersichtlich in dem Gazetteer (1994b Part III: 54-57) dargelegt.

²⁴¹ Siehe Reise (Nr. 8, S. 19).

permanent besiedelt und es wird Ackerbau betrieben. Ein serpentinreicher Weg führt im unteren Abschnitt des Chandra-Flußes durch den Ort Khoksar zum 4000 m hohen Rotang-Paß, der sich über die Gebirgskette des Pir Panjal hinweg ins Kulu-Tal mit seinem ersten Ort Manali (1900 m) fortsetzt. Mit Khoksar beginnt die dauerhafte Besiedlung des Chandra-Tales. Bedeutsame Orte, welche ebenfalls in den Herrnhuter Berichten Erwähnung finden, sind neben Khoksar flußabwärts vor allem Teling, Sissu, Gondla und Tinan.

Vom ebenfalls nicht permanent besiedelten oberen Bhaga-Tal aus, einige Kilometer flußabwärts vom erwähnten Baralacha-Paß, führt ein Weg von Darcha aus über den 5000 m hohen Shingo-Paß in die Nachbarregion Zaskar. Diese tibetisch-buddhistisch geprägte Region zählt administrativ heute zur Provinz Ladakh (Distrikt Kargil) innerhalb des indischen Bundesstaates Jammu & Kashmir. Weiter flußabwärts folgen Ortschaften wie Zingzingbar, Darcha,²⁴² Kangsar, Tayul, Jispa, Gemur, Kolong, Kyelang als heutige Distrikthauptstadt und gegenüberliegend Kardang, sowie als letzte vor dem Zusammenfluß von Chandra und Bhaga in Tandī die Siedlung Biling. Diese auf Grundlage Herrnhuter Erwähnungen entstandene Topographie findet sich in dieser Vollständigkeit auf keiner historischen wie rezenten Landkarte wieder. Der Siedlungsschwerpunkt liegt abermals in der unteren Hälfte des Gara (auch Gaar) oder Bhaga genannten Tales. Besonders die seichter abfallenden Ebenen von Kyelang, Kardang bis Biling bieten gut bestellbaren Boden auf einer angeschwemmten und fruchtbaren Terasse in ca. 3350 m Höhe.

Das Pattan-Tal, welches dem Chenab-Fluß folgend von Tandī bis Thiroṭ reicht, ist mit seinen nur 25 Km Länge das fruchtbarste und am dichtesten besiedelte Tal Lahouls.

Hinsichtlich des Erfassens der absoluten Bevölkerungszahl, ein erster Zensus fand 1868 statt, lag das Problem vor, daß es durch Handelsaktivitäten und dem Verdingen in benachbarten Tälern wie Kulu schwierig war, genaue Angaben darüber zu erhalten. Insofern waren sich auch die verantwortlichen britischen Amtsträger der Ungenauigkeit bewußt. Von annähernd 6000 Bewohnern Lahouls ist für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts auszugehen.²⁴³

Das Klima Lahouls ist wie für den gesamten zum Niederen Himalaya zählenden Raum typisch durch starke Gegensätze in den Tages- und Nachttemperaturen gekennzeichnet. Einem trockenheißen Sommer folgt ein frostiger, schneereicher Winter. Die hohen Gebirgsketten, wie vor Kulu liegend, bewahren Lahoul vor einem ungehinderten Einfluß der niederschlagsreichen Monsunwolken in den Sommermonaten. Durch den Niederschlagsmangel in der Vegetationsperiode bietet diese Region auch ein weniger flächendeckendes Pflanzenkleid, als noch das dicht mit Wäldern bestandene Kulu-Tal. Oasenhaft nehmen sich

²⁴² Nach Harcourt (1972: 7-8) sind Zingzingbar und Darcha nicht ständig bewohnte Orte.

²⁴³ Siehe dazu Gazetteer (1994b Part III: 1, 10), Harcourt (1972: 40), Kyelang (Nr. 20, S. 10; Nr. 28, S. 11). Die von Bray (1985a: 31) laut dem Zensus von 1891 eingebrachte Zahl von knapp 8000 Einwohnern ist zu hoch, ebenfalls die von den Herrnhutern zu Anfang der Mission eingebrachte Zahl von 7000 Einwohnern (Kyelang Nr. 2, S. 22). Hinsichtlich der Bevölkerungsdynamik stieg die Zahl der Einwohner bis 1961 auf mehr als das Doppelte an (siehe Gill 1979: 143). Zu aktuelleren Mikrozensusen wie dem zum Ort Tandī siehe Pabla (1963).

die wenigen dichtbestandenen Pappel- und Weiden-Haine in Lahoul aus. Hinsichtlich der Vegetationszone zählt Lahoul wie auch Spiti, Zanskar, Ladakh im West-Himalaya-Raum zu den trockenen Bergwüsten. Besonders wichtig für das Gedeihen jeglichen Pflanzenwuchses ist daher ein ausgeklügeltes System der Bewässerung, um die kultivierten Flächen in den trockenen Monaten des Sommers ausreichend mit Wasser zu versorgen. Die Flüsse wie später die Bewässerungskanäle speisen sich ausschließlich aus Gletscherwasser. Die Hauptniederschläge fallen in den Monaten Januar bis Mai. Durch die hohen Lagen der Pässe, besonders in beide Richtungen der Transversale Ladakh (Baralacha-Paß) und indisches Tiefland (Rothang-Paß), sind diese über die Wintermonate auch heutigentags nicht passierbar. Lahoul ist in der Regel für die Monate November bis April von der Außenwelt abgeschnitten.²⁴⁴

3. Politische Geschichte unter dem Aspekt der Fremdheitslage

3.1. Vor- und Frühgeschichte

Die von verschiedenen Autoren ausgewerteten archäologischen (Oberflächen- und Lesefunde), schriftlichen und oral tradierten Quellen geben für die Zeit bis kurz vor Übernahme des Gebietes durch die Briten 1846 ein inhomogenes, widersprüchliches Bild der Herrschafts- und Zugehörigkeitsverhältnisse dieser Region. Häufig wird zudem eine kritische Bewertung der Quellenaussagen vermieden, obwohl sie alles andere als in einem macht- und intentionsfreien Kontext eingebettet liegen.²⁴⁵ In Anbetracht dieses Forschungsstandes eine fundierte Synthese aufzustellen, ist hier nicht die Aufgabe. Bedeutung kommt dem historischen Werdegang in dieser Abhandlung zu, wenn er zum Verstehen der kulturellen und religiösen Verhältnisse beiträgt, wie sie von den Briten und deutschen Missionaren vorgefunden wurde.

Abgesehen von archäologischen Funden, auf die Vor- und Frühgeschichte zurückgehende Relikte in Kultur und Sprache, welche bis auf das 2. Jahrhundert n.Chr. zurückdatierbar sein sollen,²⁴⁶ ist anhand schriftlicher Quellen, die erste mit dem Reisebericht des Chinesen Hsuan-Tsang von 635 n.Chr., bekannt, daß Lahoul seit dem 7. Jahrhundert abwechselnd Ladakh, Chamba oder Kulu, eventuell auch Tibet, zugehörig war. Für diese Zeit ist demnach von einer kulturellen Beeinflussung aus allen nach Lahoul führenden Richtungen anzunehmen. Laut ladakhischen Schriftquellen gehörte es von 1150 bis 1647 in lockerer

²⁴⁴ Literatur zu diesem Abschnitt siehe: Bajpai (1987: 1-9), Bray (1985a: 31-33), Bruce (1914: 8, 58), Gazetteer (1994b Part III: 1-7, 48-49), Ham und Stirn (1999: 145-156), Harcourt (1972: 5-8, 55), Kyelang (Nr. 2: 22), Roulin (1977:1-10), Schmitt (1990: 12-14, 256-262), Singh (1979: 112), Tobdan (1984: 3-6)

²⁴⁵ Siehe z.B. den Kommentar zur neuen, der Hinduisierung angepaßten Geschichtsschreibung den Kommentar von Hutchison und Vogel (1919: 166): "Though all of Tibetan origin they began under Hindu influence to call themselves Rajputs and to claim that their ancestors entered Lahul from Bangahal. All except Barbog altered their chronicles to support this claim."

²⁴⁶ Je weiter Rekonstruktionsversuche zur frühen Besiedlungsabfolge in die Geschichte zurückgehen, desto weiter klaffen die Ansichten und Meinungen auseinander. Siehe z.B. die Rekonstruktion von Hutchison u. Vogel (1919: 162-163).

Anbindung zum direkten Herrschaftsbereich Ladakhs.²⁴⁷ Erst mit der Schwächung der machtpolitischen Stellung Ladakhs durch eindringende tibeto-mongolische Truppen im 17. Jahrhundert verlor Ladakh zumindest auf administrativer Ebene an Einfluß. Denn auf der anderen Seite war mit diesem Rückzug die religiöse Anbindung Lahouls an Ladakh keineswegs verloren gegangen. Viele buddhistischen Mönche in Lahoul waren gebürtige Ladakhis. Auch zahlte Lahoul jährlich einen Tribut an Ladakh, bis dies die Briten 1862 verboten.²⁴⁸ Die herrschende Elite dieser Region unterhielt zu Ladakh über Heiratsallianzen ebenfalls gute Beziehungen.²⁴⁹

Lahoul fiel anschließend unter den politischen Einfluß des hinduistisch geprägten Kulu und dessen Raja.²⁵⁰ Vermutlich in dieser Zeit bildeten sich kleine zentral verwaltete Gebiete (sog. 'kothi') innerhalb Lahouls heraus, die von lokalen Fürsten oder auch Thakure genannt, kontrolliert wurden (s.u.). Von einer kurzen Annexion des ca. 100 Km langen Kulu-Tals durch Sikhs 1840/41 abgesehen, was sich scheinbar auf Lahoul nicht auswirkte, gingen Lahoul wie die Nachbarregionen Kulu und Spiti 1846 unter die Kontrolle der britischen Kolonialmacht bzw. British East India Company. Nicht anders fanden es die Herrnhuter bei ihrem Eintreffen vor.

3.2. Kolonialgeschichte

Große Teile Indiens blickten, als die ersten Missionare der Brüder-Unität eintrafen, bereits auf eine lange britische Kolonialgeschichte zurück. Die britische Ostindische Handelskompanie hatte die Interessen des Mutterlandes sukzessiv in vielen Teilen des heutigen Indien durchgesetzt, womit allerdings die Missionierung nicht gleichzeitig einherging. Aus der Befürchtung heraus, durch die aggressive Verbreitung der christlichen Lehre für Unmut in einem Land zu sorgen, ohne dessen militärischer wie politischer Unterstützung die Briten nie ihren Einfluß hätten aufrechterhalten können, war Missionaren lange Zeit der Zugang zu diesem Subkontinent verwehrt worden. Dies änderte sich erst 1813 mit der Aufhebung des Missionsverbotes für britische und 1833 auch für alle weiteren Missionen. Eine spätere

²⁴⁷ Siehe Francke (1999: 191 Fußnote 1), Hutchison u. Vogel (1919: 165); nach Heyde gehörte dagegen Lahoul bis ins 17. Jahrhundert hinein zum heute zu Tibet zählenden Einflußgebiet Guges (siehe Harcourt 1972: 39, Kritik dazu Hutchison u. Vogel 1919: 165) und damit nicht genug, soll es nach Diack seit dieser Zeit zu Chamba gehört haben (Gazetteer 1994b Part III: 9). Die Frage der Suzeränität über Lahoul mit Diskussion der erwähnten anderen Vermutungen findet bei Tobdan (1984: 42-58) ihre eloquenteste Erörterung. Bajpai (1987: 10-11) bringt zudem die Bharata als weitere politische Macht ins Spiel, nicht unbedingt überzeugend, aber dafür in historischer Anbindung zum heutigen indischen Bundesstaat. Folgt man den Niederschriften der Missionare (Kyelang Nr. 3 Teil II, S. 39), so war es zumindest die Meinung der Lahouler Bevölkerung, einmal zu Ladakh gehört zu haben.

²⁴⁸ Siehe u.a. Hutchison und Vogel (1919: 166), sich beziehend auf Moorcroft und Trebeck (1989 Bd. 1: 198).

²⁴⁹ Ein lokaler Fürst, der noch näher vorgestellt wird, war Tara Chand. Er reiste häufig selbst nach Ladakh und verheiratete ebenfalls einige seiner Kinder dorthin (siehe z.B. Reise Nr. 8, S. 3, Nr. 12, S. 1). Eine Tochter von ihm wurde die Ehefrau des Königs von Ladakh (siehe Reise Nr. 17, S. 6). Zu weiteren Heiratsallianzen siehe Hutchison und Vogel (1919: 166).

²⁵⁰ Laut Hutchison u. Vogel (1919: 165) geschah diese Übernahme durch Bidhi Singh 1672. Nach Bajpai (1987: 20-21) pendelte Lahoul in seiner Zugehörigkeit auch in dieser Zeit zwischen Kulu, Chamba und Ladakh.

Einschränkung dagegen betraf die 1892 verfügte Anordnung der britischen Kolonialmacht, daß Christen keine Andersgläubigen mehr ehelichen durften.²⁵¹

Diese Politik der Öffnung Indiens setzte sich im Zuge einer allgemeinen Konsolidierung ebenfalls in anderen Bereichen fort. Das dort vorgefundene Bildungssystem wurde als Beispiel dem britischen angepaßt. In einer letzten expansiven Phase von ca. 1838-42 drangen die Briten weiter in den Norden, neben Lahoul bis ins heutige Afghanistan, vor und sicherten sich über verschiedene Verträge und Zugeständnisse ihre Einflußsphäre. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts waren die Grenzen Britisch-Indiens im wesentlichen erreicht, die anschließend knapp einhundert Jahre Bestand haben sollten. Eine Zäsur erfuhr die britische Kolonialpolitik durch den als Meuterei benannten Aufstand von 1857 im nördlichen Teil Indiens, der u.a. von einer zunehmend entmachteten indischen Oberschicht ausging. Die beiden ersten Herrnhuter Missionare waren davon zwar nicht direkt betroffen, aber vom Geschehen nicht weit entfernt. Schnell niedergeschlagen blieben die direkten Auswirkungen des Aufstandes auf die sich schnell wieder stabilisierenden Verhältnisse in Indien gering. Eine Konsequenz daraus war jedoch, daß die Ostindische Kompanie 1858 aufgelöst und im Zuge dessen das Kolonialgebiet direkt dem europäischen Mutterland unterstellt wurde. Aus dem Amt des Generalgouverneurs wurde ein Amt des Vizekönigs. Mit diesem Amtsinhaber traten auch die Herrnhuter in Kontakt. Außerdem scheint mit dem Vorfall eine Haltung in der britischen Verwaltung eingenommen worden zu sein, welche die traditionellen Führer einzelner Regionen im Kolonialisierungsprozess stärker berücksichtigt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sorgte die Kolonialmacht außerdem für den Ausbau der Verwaltung, des Infrastrukturnetzes sowie den effektiven Abbau von Rohmaterialien. In dieser makropolitischen Ausrichtung der Kolonialmacht ist das Wirken der Herrnhuter, auch bezüglich der Zusammenarbeit mit der britischen Verwaltung, zu betrachten.²⁵²

Eine Strategie der britischen Kolonialmacht war die Übernahme der lokalen Verwaltung und vorgefundenen Hierarchien, in diesem Fall auf der 'sub-division' Ebene. Lahoul zählte als eine 'sub-division' des Distriktes Kulu. Erst dieser Distrikt-Ebene stand direkt ein britischer Kolonialbeamter vor, hier der Assistant Commissioner. Anfangs hielt sich dieser nur den Sommer über im Kulu-Tal auf, womit die unmittelbare britische Wirksamkeit recht gering ausfiel. Die 'sub-division' Lahoul wurde vom Assistant Commissioner regelmäßig für einige Tage in den Sommermonaten aufgesucht, worüber auch in den Herrnhuter Schriften genau Buch geführt wurde. Das Amt des Assistant Commissioner wurde für zwei Jahre vergeben, wodurch der direkte Ansprechpartner für missionarische Belange immer wieder wechselte. Der Distrikt Kulu zählte wiederum auf nächsthöherer Ebene zum Kangra-Distrikt, dem ein britischer Deputy-Commissioner vorstand. Dessen Sitz war im entfernten Dharamsala vor den Shiwalik-Bergen gelegen. Der Kangra-Distrikt war einer der drei Bezirke der Jullunder (auch Jalandhar)-Division, dem der Commissioner vorstand. Alle genannten Amtspersonen

²⁵¹ Siehe Kyelang (Nr. 41, S. 13).

²⁵² Siehe u.a. Koschorke (1995: 110-111) und Rothermund (1995).

waren häufig Ansprechpartner der Herrnhuter, wie andersherum sich die Kolonialverwaltung ihrerseits an die Missionare wandte. Die genauen Zuständigkeiten der einzelnen Amtsinhaber hier abzugrenzen wäre mühselig. Jede Ebene hatte in groben Zügen eigene Zuständigkeiten in Rechtssprechung, Steuererhebung, Entscheidungsbefugnissen zum Ausbau der Infrastruktur usw. inne.

3.3. Politische Verhältnisse auf regionaler Ebene in Lahoul

a) *Gebietseinteilung in sogenannte 'kothi'*

Jedoch nicht nur auf den oberen Ebenen muß Lahoul eingeordnet werden. Die Region als Ganzes (sub-division) war bereits auf lokaler Ebene lange vor 1846 in einzelne Bereiche aufgeteilt gewesen. Diese Einteilung Lahouls in 'kothis' wurde in ihrer Struktur von der britischen Administration unangetastet gelassen. Unter Kothis können mehrere Dörfer inklusiv ihres kultivierten Landes und ihrer umliegenden Brach- wie Weideflächen zusammengefaßt verstanden werden.²⁵³ Die Gemeindevorsteher einer Siedlung, nicht des ganzen Kothi, wurden von den Briten 'lambardar' und von den Herrnhutern als 'gopa', in Anlehnung einheimischer Begrifflichkeit, oder Dorfschulze angesprochen.²⁵⁴ Lahoul war insgesamt in 14 Kothis eingeteilt gewesen. Davon fielen sechs auf Pattan²⁵⁵, vier auf das Chandra-Tal (Koksar, Sissu, Gondla, Ghushal) und die verbleibenden vier auf das Bhaga-Tal (Kardang, Barbog, Kolong, Gumrang). Die meisten dieser Kothis, auch 'khalsa kothi' oder 'royal kothi' genannt, unterstanden rechtlich und fiskalisch direkt einem aus Lahoul stammenden Stellvertreter des britischen Assistant Commissioner. Die anderen Kothis unterstanden lokalen Adligen, welche neben einer gewissen Autonomie wiederum dem besagten Stellvertreter unterstanden.

b) *Der einheimische Stellvertreter des britischen Assistant Commissioners*

Der Posten des Stellvertreters, der sich gut mit dem eines Landvogtes vergleichen läßt, geht vermutlich auf die Zeit der Suzeränität Kulus über Lahoul ab dem 17./18. Jahrhundert zurück. Im Namen des Raja von Kulu verwaltete seit jener Zeit ein aus Lahoul stammender Adliger in dessen Namen das gesamte Gebiet,²⁵⁶ mit gewissen Einschränkungen gegenüber

²⁵³ Bei Streitigkeiten um die Nutzung von Weideflächen, wie in einem von den Herrnhutern (siehe Kyelang Nr. 40, S. 5) überlieferten Fall, kommt deutlich heraus, auf wen die Zuständigkeit fällt, in diesem Fall auf den noch vorzustellenden Devi Chand, wie dadurch gleichfalls die Gemarkungsgrenzen deutlich werden.

²⁵⁴ Die verschiedenen Begrifflichkeiten zu einem Amt, Titel usw. immer exakt zuzuordnen, stellt sich als ebenso schwierig heraus, wie bei den vielen Synonymen für das gleiche Tal (z.B. Pattan gleich Chandrabhaga gleich Chenab gleich Rangloi-Tal). Hier liegt die Ursache in der Entlehnung aus unterschiedlichen Sprachen. Neben den Benennungen durch die lokale Bevölkerung in ihrer Sprache, die deutsche Umschreibung durch die Missionare stiften besonders die englischen wie der hindustanischen Sprache entnommenen Vokabeln ein Wirrwarr an Begrifflichkeiten.

²⁵⁵ Pattan ist aufgrund des später noch zu erörternden starken hinduistischen Einflusses von den missionarischen Bemühungen der Herrnhuter lange Zeit vernachlässigt worden. Ihre Zielgruppe waren bekanntlich die buddhistischen Bevölkerungsteile (siehe Kapitel II.2.2.3.). Daher wird auf diesen Teil Lahouls weniger eingegangen.

²⁵⁶ Nach Moorcroft und Trebeck (1989 Bd. 1: 206-207) verwaltete zur Zeit ihrer Durchreise 1820 der Thakur

den Kothis, welche keine 'royal kothi' sind. Zu Zeiten der Briten oblag ihm für kleinere Delikte außerdem die Aufgabe der Rechtsprechung, er hatte weitreichende Entscheidungsbefugnisse, zog die Steuern ein etc., da der britische Vorgesetzte wie schon der Raja von Kulu von Stippvisiten abgesehen selber kaum vor Ort war.

Aus den Herrnhuter Berichten geht allerdings auch hervor, daß selbst dieser Stellvertreter damals ein gewisser Tara Chand, wenn rechtzeitig vor dem Wintereinbruch am Rotang-Paß, nicht in Lahoul überwinterte. Daher machten die Briten seinem Nachfolger und Sohn Hari Chand 1871 auch zur Auflage, den Winter über in Lahoul zu verbleiben, wenn er das Amt übernehmen wollte.²⁵⁷

Dieser Stellvertreter aus den Reihen Lahouls wurde 'wazir', 'negi' (ab 1852) oder auch in Anlehnung zu ähnlichen Ämtern in anderen Teilen Britisch Indiens Tehsildar genannt und residierte einige Kilometer flußaufwärts von Kyelang entfernt in Kolong, wie ebenfalls häufig in Kangsar²⁵⁸. Tara Chand und sein Sohn Hari Chand, letzterer verstarb 1900, waren für den gesamten hier interessierenden Zeitraum die Ansprechpartner der Missionare. In den Herrnhuter Schriften wird auf sie über vielen anderen möglichen Bezeichnungen hinaus häufig als 'Ober Gopa' verwiesen.²⁵⁹ Die Einnahmen (sog. 'jaghir') aus dem Kothi Kolong (auch 'sTodpa' genannt)²⁶⁰ selbst gehörten ihm.

c) *Der Lokaladel: Die 'Jo'*

Neben diesem Tehsildar gab es drei weitere lokale Fürsten oder Adlige (engl. 'landlords' oder 'barons'), welche in den britischen Kolonialdokumenten auch als Thakur bezeichnet werden, sich selbst 'Jo' nannten und in der Übersetzung von den Missionaren häufig 'Edelmänner' genannt werden. Diesen drei Thakurs flossen die Einnahmen aus ihrem 'kothi' zunächst selber zu, bevor ein Teil über den Tehsildar an die Briten abgeführt werden mußte. Allen Adligen wie auch dem Tehsildar ist gemein, daß ihre Titel wie Funktionen vererbt wurden, teilweise unter Beibehaltung des Namens.²⁶¹ Dem lokalen Geburtsadel gehörten neben Tara Chand als Tehsildar an: der Thakur Devi Chand, der sich die im Bhaga-Tal gelegenen Kothis Gunrang (auch Gomrong oder Gumrang), Kardang und Barbok teils mit seinem Bruder, dem Thakur Moti Ram teilte. Letzterer residierte in Gunrang. Von beiden berichten übrigens ebenfalls die Missionare, daß sie wenn möglich in Kulu überwinterten²⁶², was sich

von Kolong namens Dharm Sinh den gesamten Distrikt. Seine Nachfolger als Thakure von Kolong wie Distriktvorsteher Tara Chand und Hari Chand werden noch häufig einbezogen werden.

²⁵⁷ Siehe Kyelang (Nr. 23, S. 15). Tara Chands Sohn Hari Chand muß das Amt bereits zu dessen Lebzeiten übernommen haben, denn Tara Chand verstarb erst 1877 (siehe Maria Heyde 10.11.77).

²⁵⁸ Von den Missionaren wurde Tara Chand häufig in Kangsar, flußaufwärts von Kyelang, angetroffen, obwohl dies nicht sein Hauptsitz war (siehe Reise Nr. 6, S. 2, Reise Nr. 11, S. 30).

²⁵⁹ Siehe als Beispiel Kyelang (Nr. 5, S. 19).

²⁶⁰ Nach Tobdan (1994), der ihnen ein ganzes Buch widmete, bezieht sich wie bereits erwähnt 'sTodpa' auf eine Gruppe, die oberhalb des Bhaga-Flusses ihr Auskommen findet.

²⁶¹ Lediglich beim Tehsildar ist ein Abweichen von dieser Regel der Vererbbarkeit bekannt. Allerdings erst 1941 erging diese Aufgabe an eine Person anderer Abstammung als von Tara Chand (siehe Tobdan 1984: 60). Eine Genealogie dieser Familie findet sich bei Sahni (1994: 296-297) und Tobdan (1993: 26).

²⁶² Siehe Kyelang (Nr. 7, S. 35); Devi Chand verstarb 1871 (siehe Kyelang Nr. 23, S. 3). Jedoch wird er in späteren Dokumenten weiterhin unter diesem Namen geführt, somit einer seiner Söhne als Nachfolger

besonders auf den später noch zu erläuternden Schulbesuch auswirkte.

Dem Thakur Hira Chand stand Gondla als Einnahmequelle zu, in dessen Zusammenhang die Thakurs auch als 'jagirdar' bezeichnet werden. Im 3110 m hoch am Chandra-Fluß gelegenen Ort Gondla zeugt heute noch ein für diese Region sehr auffallendes sechsstöckiges Bauwerk mit quadratischem Grundriß von der damaligen Präsenz des Thakurs.²⁶³

Der Thakur Devi Chand war der Ansprechpartner der Missionare, wenn sich Angelegenheiten wie die Landnutzung allein auf sein Kothi bezogen, worunter auch Kyelang fiel. Auch damit verbundene Rechtsbrüche wurden von ihm entschieden.²⁶⁴ An ihn als Gutsherr ergingen ihre Steuern.²⁶⁵ Für alle anderen Angelegenheiten mußten sich die Missionare an den Tehsildar als Stellvertreter des abwesenden Assistant Commissioner wenden, sollten Entscheidungen nicht von noch höherer Ebene erwartet werden. Aus den Berichten ist zu entnehmen, daß die Missionare sich zur Durchsetzung ihrer Angelegenheiten häufig an beide Amtspersonen wenden mußten. Manche Zuständigkeiten teilten sich zudem Tara Chand und Devi Chand, z.B. beim Bestimmen der Preise für Wolle, die für die Strickschulen so wichtig war, oder Salz.²⁶⁶

Alle genannten Kothis, deren Einnahmen zunächst den genannten Thakurs als 'jagir' zufflossen, wurden auch die 'jagir kothis' genannt, im Unterschied zu den 'khalsa' oder 'royal kothis', welche Tara Chand direkt unterstanden. Alle diese 'jagir kothis' und 'khalsa kothis' waren von ihrem wirtschaftlichem Aufkommen her wichtig für die britische Administration, galt es doch diese zwecks Steuererhebung genaustens zu erfassen. Deshalb wundert es kaum, nicht nur eine genaue Aufschlüsselung aller Siedlungen zum jeweiligen Kothi in den Gazetteers (1994b Part III: 64-68) wiederzufinden, sondern ebenfalls die häufige Überprüfung der Daten.²⁶⁷

Namentlich vorgestellt wurde die kleine Zahl der, wie sie die Herrnhuter nannten, Edelmänner oder Adligen. Besonders einer, der als Nachfolger seines Vaters Tara Chand 1871 die Geschicke des gesamten Lahouls als 'sub-division' übernahm, sollte das Land neu prägen. Der Tehsildar, Negi, Wazir oder schlicht Oberhaupt von Lahoul bezeichnete Amtsträger Hari Chand muß, folgt man den Berichten der Missionare, als Reformier eingestuft werden. Seine hinduistischen Ambitionen werden im Kapitel IV.3. über Fremdheitserfahrungen näher erläutert. Aber auch unabhängig dieser Haltung entpuppte er sich vor den Einheimischen als jemand, der Überkommenes in Frage stellt. Zum Beispiel

vermutlich nicht nur die Ämter, sondern ebenfalls den Namen übernahm.

²⁶³ Zur Ergänzung dieser verwirrenden Terminologie sei die konzise Beschreibung von Ibbetson et al. (1980: 11) eingebracht: 'The Thákurs hold certain *kothis* or groups of hamlets in fief [dt.: Lehen] or *jágír* and are owners of the waste within the limits of their *kothis*.'

²⁶⁴ Siehe Maria Heyde (24.6.75).

²⁶⁵ Siehe Kyelang (Nr. 37, S. 14).

²⁶⁶ Kyelang (Nr. 23, S. 9)

²⁶⁷ 1855 wurde das erste 'Assessment' durchgeführt, 1871 fand die erste 'Revision of Settlement', 1891 die zweite statt (siehe Bajpai 1987: 118-120), Gazetteer 1994b Part III: 60-61).

war es Tradition, daß nach dem langen Winter, während der knapp 4000m hohe Rotang-Paß verschlossen ist, zuerst Leute aus Kulu, also von der anderen Seite des Überganges, als erste ihn begehen. Hari Chand durchbrach diese Norm.²⁶⁸ Eine weitere Anmaßung aus Sicht der Traditionalisten betraf sein eigenmächtiges Vorverlegen des tibetischen Neujahrs um zwei Woche wegen einer ausgebrochenen Krankheit. Damit folgte er nicht den von den Lamas erlangten Berechnungen.²⁶⁹ Vermutlich sind die Beschwerden und Tumulte, welche unerläutert von den Missionaren vermerkt wurden, auf solche Einschnitte zurückzuführen.²⁷⁰ Woher seine Einstellungen kamen, wer oder was ihn beeinflusste, findet in den missionarischen Dokumenten keine Erwähnung.

d) Fortschreibung der von Europäern geprägten Lokalgeschichte

Hinsichtlich der wirklichen Einflußnahme britischer Beamter auf die Kultur Lahouls wurde bereits erwähnt, daß sie wenn überhaupt dann nur saisonal vor Ort wirkten. Dies betraf Kulu, wo in den Sommermonaten nur 18-20 englische Bewohner zusammenkamen, abgesehen von 50-60 Reisenden pro Jahr,²⁷¹ wie das noch abgelegene Lahoul. Neben den im Sommer durchreisenden Besuchern waren es allein die Missionare, welche als einzige Europäer in einem weiten Umkreis das ganze Jahr hindurch dort ihre Residenz bezogen. Insofern erklärt sich auch die finanzielle und materielle Unterstützung, welche sie durch britische Beamte sowie Militär erfuhren (siehe auch Kapitel IV.2.1.). Die Herrnhuter galten aus Sicht der Briten als Vorposten, der auf den Ebenen der Ausbildung, medizinischen Versorgung etc. einen positiven Einfluß ausübte und ebenfalls die 'supervision of Government works' übernahm, worauf bereits Harcourt (1972: 87-88) explizit hinwies.²⁷²

Nor must it ever be forgotten that it is an immense advantage, having the watchful eye of Europeans in a district so far from all authority.

Von außen durch die Briten hineingetragene Veränderungen, welche nicht über die Missionare zur Ausführung kamen, betrafen zusammengefaßt Projekte der Aufforstung, die Verbesserung der Infrastruktur, das Einrichten einer regelmäßigen Postverbindung über die Sommermonate ins Kulu-Tal (i.d.R. dreimal wöchentlich), die Etablierung einer Apotheke und als letzte Maßnahme im hier betrachteten Zeitraum das Einrichten einer lokalen

²⁶⁸ Siehe Kyelang (Nr. 26, S. 7).

²⁶⁹ Siehe Kyelang (Nr. 31, S. 1).

²⁷⁰ Siehe Kyelang (Nr. 27, S. 26) und Maria Heyde (2.5.86). Andere Unruhen gegen ihn, z.B. von Unter-Lahoul bzw. Pattan ausgehend, gingen von empfundenen Unrechtmäßigkeiten im Saphirhandel aus (Kyelang Nr. 30, S. 9).

²⁷¹ Siehe Harcourt (1972: 81, 88).

²⁷² Zu diesem Kapitel III.3.3 siehe insgesamt: Bajpai (1987: 10-24, 102-105, 111), Bray (1985a: 31-32), Bruce (1914: 96), Francke (1999: 187-191), Gazetteer (1994b Part III: 2, 8-9, 26, 35-36, 58-60), Gill (1979: 176-178), Ham und Stirn (1999: 147), Harcourt (1972: 3, 27-30, 39-41, 48, 100), Hutchison u. Vogel (1919), Sahni (1994: 49-81), Roulin (1977: 17-18), Schmitt (1990: 218-219), Tobdan (1984: 31-62).

Polizeistation im Jahr 1891.²⁷³

4. Das religiöse Spektrum

a) Eine 'Menage a trois'

Fährt man heutigentags durch Lahoul, wird einem sehr schnell bewußt, daß die Bevölkerung nach wie vor in einem engmaschigen Geflecht religiöser Bedeutungszusammenhänge den Alltag begeht. Pyramidenähnliche Chörten, teils mit Reliquien gefüllt, säumen wie die mit Mantra-Sprüchen versehenen Mani-Mauern die Straßen und Wege. Gebetsfahnen durchbrechen die Monotonie der flachen und aus Lehm gestampften Hausdächer. Vorwiegend ältere Frauen und Männer drehen die Gebetsmühle und Flüstern die für sie heiligen Sprüche vor sich hin, wenn sie nicht in die meist oberhalb der Siedlungen liegenden Klöster wallfahren. Dieser erste Eindruck eines gelebten tibetischen Buddhismus findet sich in gleicher Weise in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts und auch in den Missionsberichten wieder.²⁷⁴ Er betraf jedoch nur die beiden Siedlungsflure des Bhaga- und Chandra-Tales. Kolonialbeamte wie gleichfalls die deutschen Missionare bemerkten bald, daß neben der buddhistischen Religiösität zwei andere Glaubensrichtungen in Lahoul verbreitet waren. Für die Herrnhuter waren bekanntlich gerade die buddhistischen Gläubigen als Zielgruppe ihrer missionarischen Bemühungen auserkoren worden, wenn schon nicht die Mongolen oder Tibeter selber (siehe Kapitel II.2.2.3.). Im dritten Tal, Pattan bzw. Unter-Lahoul oder Manchat genannt, machte sich ein stark vom Hinduismus durchdrungenes Gebiet bemerkbar²⁷⁵, weshalb das Interesse der Herrnhuter dort zu missionieren, zunächst gering ausfiel. Die Bevölkerung von der gleichen tibetisch-mongoliden Physiognomie²⁷⁶ spaltet sich in Unter-Lahoul nach dem Kastensystem auf, sie verehren das Rind etc., wodurch für die Reisenden der andere Glauben spürbar wurde. Eine religionswissenschaftliche Analyse beider genannten Glaubensrichtungen, zu denen ohnehin auf eine Fülle von Literatur existiert, sei an dieser Stelle vermieden. In meinem ethnohistorischen Ansatz geht es mir hier allein um die daraus entspringenden Kulturpraktiken und noch selektiver um das, was von den Missionaren dokumentiert wurde.

Neben den buddhistischen und hinduistischen Weltanschauungen stießen die Herrnhuter bald auf Kulturpraktiken, die für sie unvereinbar mit einer der beiden Religionen waren. Bei derartigen Ritualen, die mit Tieropfern einhergingen, wurden keine Lamas oder Brahmanen hinzugezogen, welche sonst bei jedem gesellschaftlich sowie familiär getragenen sakralen Anlaß zugegen waren. Diese einer animistischen Vorreligion zugeordnete Bewußtseinsverfassung wurde von den beschreibenden Europäern vereinfachend die Religion des Tales

²⁷³ Siehe Kyelang (Nr. 37, S. 19).

²⁷⁴ Siehe als Beispiel Kyelang (Nr. 2, S. 22).

²⁷⁵ Nach Ibbetson et al. (1980: 10) leben ausschließlich in Pattan Brahmanen, welche Heyde in ihrer Anzahl auf 500 schätzt (siehe Kyelang Nr. 38, S. 11). Zu der Verschmelzung (Stichwort Synkretismus) beider Religionen siehe z.B. Heyde (Kyelang Nr. 38, S. 11).

²⁷⁶ Zur Physiognomie, gerade wenn man aus dem Flachland Teil British Indiens kommt, siehe Ibbetson et al. (1980: 12)

genannt.²⁷⁷ Große Bedeutung kam bei der Verehrung einzelnen zum Wacholderwuchs zählenden Bleistiftzedern²⁷⁸ zu, an denen zu festlichen Anlässen Rituale vollzogen wurden. Eine solche Zeder stand in der Nähe der Herrnhuter Ansiedlung in Kyelang.

b) Ausbreitung und Wirkungsstätten des tibetischen Buddhismus

Nach Franckes (1999: 190-191) Quellenstudium erfaßte Lahoul die erste buddhistische Welle im 8. Jahrhundert. Padmasambhava, der berühmte buddhistische Missionar, soll den Quellen zufolge in dieser Zeit das Kloster von Gondla (auch Gandola genannt, im unteren Teil des Chandra-Tales)²⁷⁹ gegründet haben. Die zweite Welle überzog Lahoul mit seiner nun engeren politisch Anbindung an Ladakh seit dem 12. Jahrhundert. Die buddhistische Religion war damit bereits lange Zeit vor dem Eintreffen der Missionare in Lahoul fest verankert.²⁸⁰

Vermutlich mit dem Wechsel der politischen und administrativen Zugehörigkeit Lahouls von Ladakh an Chamba oder Kulu ging die Hinduisierung des unteren Teiles Lahouls (sog. Chotta-Lahoul) bzw. des Pattan-Tales einher. Auch wenn sich eine genauere Datierung nicht eruieren läßt, muß festgehalten werden, daß sich diese Glaubensrichtung dort bis zur Gegenwart als vorherrschend erhalten hat.

Nach einem Zensus von 1891 fühlten sich von den zirka 6000 Bewohnern Lahouls nur ein Drittel dem Buddhismus zugehörig. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß Pattan Siedlungsschwerpunkt Lahouls war und deutlich mehr Bewohner in sich aufnahm, als das Bhaga- und Chandra-Tal zusammengenommen. Bezogen auf die flächenmäßige Ausbreitung vereinnahmten beide Religionen in etwa ähnlich große Gebiete, weshalb die beiden ersten Missionare anfangs zu der Auffassung gelangten: "das Volk fast ebenso viel Hindu wie Tatar" (Kyelang Nr. 2, S. 22).

Harcourt (1871/1972: 66) zählte zu seiner Zeit acht buddhistische Klöster in Lahoul, die sich scheinbar ausschließlich im Bhaga- und Chandra-Tal befanden. Alle buddhistischen Klöster, in der Landessprache auch Gompa genannt, gehörten ausschließlich der Drukpa-Kargyü Tradition, einer Unterabteilung der Kargyü-Schulrichtung des tibetischen Buddhismus, an. Diese Ausrichtung innerhalb des Lamaismus erlaubte den Mönchen im praktischen Leben u.a. in einer Ehegemeinschaft zu leben. So wundert es auch nicht, im Zensus von 1868 für Lahoul nur sieben Lamas angegeben zu finden, die sozusagen

²⁷⁷ Die 'Religion des Tales' nach der Umschrift von Wylie 'klung pa'i chos', in der Literatur des 19. Jahrhunderts häufig 'loong pai chos' transliteriert. Siehe zu diesem Glauben vor allem Harcourt (1972: 65-66), Heydes Ausführungen in der Gazetteer (1994b Part III: 17-18) und im Jahresbericht von 1897 (Kyelang Nr. 43, S. 21), Ibbetson et al. (1980: 14-15), Tobdan (1984: 73-75). Francke (1999: 188-190) und Hutchison u. Vogel (1919: 163) nennen diese Religion auch 'phallus and snake worship'. Von allen genannten Autoren in diesem Zusammenhang immer wieder diskutiert wird die Frage, inwieweit Menschenopfer in früherer Zeit dargebracht wurden. Zur Fortführung dieser Tradition in die jetzige Zeit hinein unter dem Terminus 'devta' für Gottheit siehe auch Gill (1979: 118-120).

²⁷⁸ Englisch 'pencil cedar', latein. 'Juniperus macropoda Boiss.' (siehe Polunin u. Stainton 1984: 390-391).

²⁷⁹ Hutchison u. Vogel (1919: 163) nennen diesen Ort 'Guru Ghantal', womit es sich um das hier genannte Gandola bzw. Gondla handelt.

²⁸⁰ Zu buddhistischen Kunstwerken aus dieser Zeit siehe Singh (1968: 101-118).

ganztägig religiösen Verpflichtungen nachgingen.²⁸¹ Die mit 1100 angegebenen weiteren Mönche waren verheiratet und gingen neben ihren religiösen Aufgaben auch der Bewirtschaftung der Felder nach.²⁸² Mit 71 Frauen in deutlicher Minderheit gab es dennoch Nonnen, welche laut Herrnhuter Berichte von ihren männlichen Kollegen sporadisch unterrichtet wurden.²⁸³ Zu welcher Zeit sich diese Schulrichtung des tibetischen Buddhismus in Lahoul ausbreitete und welcher Schule die Vorgänger angehörten, ist unbekannt. Vermutlich setzte sie erst im späten 18. Jahrhundert ein, als aus Bhutan kommend der Mönch Deva Gyatso mit der Aufgabe betraut wurde, diese Drukpa-Kargyü Schule in Lahoul bekannt zu machen. Im Königreich Bhutan ist die Drukpa-Kargyü Tradition seit dem 17. Jahrhundert Staatsreligion.²⁸⁴ Auf Deva Gyatso geht die Gründung des oberhalb von Kyelang liegenden Klosters Shashur zurück, mit deren Insassen die Herrnhuter häufigen Kontakt pflegten.²⁸⁵ Viele der heute noch bestehenden Gompas wie die von Gemur, Gurughantal, Tayul usw. lassen sich in ihrer Existenz bis ins 18. Jahrhundert zurückdatieren. Neueren Datums und für den betreffenden Untersuchungszeitraum nicht relevant ist jenes, welches auf der anderen Flußseite gegenüber von Kyelang liegt. Dieses oberhalb von Kardang liegende Kloster ist eine Gründung des frühen 20. Jahrhunderts.²⁸⁶

Allen Gompas beigeordnet waren Felder, die von Bauern angrenzender Flächen bewirtschaftet wurden. Die Aufgaben der Klostervorsteher und Mönche betraf die sakrale Begleitung aller gesellschaftlichen Ereignisse, begonnen bei den wichtigen Lebensstationen eines jeden Menschen von Geburt über Heirat bis zum Tod, wie sie ebenfalls für Rituale gemäß des landwirtschaftlichen Zyklusses zuständig waren.²⁸⁷ Viele Mönche, so wurde bereits weiter oben angedeutet, erhielten ihre Ausbildung in Ladakh bzw. Zanskar oder stammten sogar aus dieser Region.²⁸⁸ Divinatorische Aufgaben übernahm das Kloster-Orakel von Shashur und der psychosozialen Belange der Bevölkerung nahmen sich wie im tibetischen Buddhismus üblich die Schamanen an.²⁸⁹ Gegenüber Neuerungen waren die Mönche nach einzelnen Hinweisen aus Herrnhuter Berichten zu urteilen durchaus aufgeschlossen. So wird als Beispiel vom Nähen der Mönchskleidung mit Hilfe einer neu

²⁸¹ Nach Rechlers Jahresbericht (Kyelang Nr. 20, S. 10) erbrachte die Volkszählung die Anwesenheit von 110 Mönchen.

²⁸² Siehe dazu Bruce (1914: 142) und Harcourt (1972: 66-67).

²⁸³ Siehe als Beispiel Kyelang (Nr. 9, S. 10).

²⁸⁴ Siehe zur Kargyü Tradition und Untergruppierungen wie Drukpa, Karma etc. u.a. Saalfrank (1997: 153), aber auch Gill (1979: 130-131). Im allgemeinen Sprachgebrauch werden sie ebenfalls in Anspielung auf ihr Ornat mit 'Rotmützen' tituiert.

²⁸⁵ Andere Bezeichnungen desselben sind: Sheshu, Shaeshorgh, aber ebenfalls Tashi Chuckling (siehe u.a. Bruce 1914: 144, Gill 1979: 130-139).

²⁸⁶ Siehe Gill (1979: 59). Dagegen gewinnt man bei der Lektüre der missionarischen Handschriften den Eindruck (vgl. Kyelang Nr. 2, S. 20), auch wenn dies nicht explizit genannt wird, daß in der Nähe von Kardang doch ein Tempel vorhanden war.

²⁸⁷ Zu religiösen Zeremonien in Verbindung mit der Landwirtschaft siehe Ibbetson et al. (1980: 16), selbst zum Einreißen eines Hauses zog die Bevölkerung Lamas hinzu (siehe Maria Heyde 28.3.86).

²⁸⁸ Siehe z.B. die Anmerkung in Reise (Nr. 15, S. 11): "Der Abt des Bardanklosters hat unsere Lahouler Lamas in den religiösen Tänzen unterrichtet." Bardan befindet sich in Zanskar.

²⁸⁹ Zum in ganz Lahoul verbreiteten von den Herrnhutern 'Dämonendienst' genannten Schamanenwesen siehe Kyelang (Nr. 38, S. 11; Nr. 43, S. 21-22).

angeschafften Nähmaschine berichtet.²⁹⁰

c) *Hinduisierung Lahouls*

Ein Thema, welches von den Autoren des 19. Jahrhunderts immer wieder aufgegriffen wurde, betraf die zunehmende Hinduisierung Lahouls. Bereits Moorcroft und Trebeck (1989 Bd. 1: 206) bemerkten auf ihrer Durchreise 1820 über den Thakur von Kolong und Stellvertreter des Raja von Kulu namens Dham Singh:

Notwithstanding his Hindu name he spoke not a word of Hindustani, and in figure and countenance was much more of a Tartar; ...²⁹¹

Das Bewußtsein für Kastenzugehörigkeit und die Rinderverehrung waren den anderen Beobachtern wie Harcourt (1972: 40) die Indikatoren für dieses Vorrücken auch in die eigentlich buddhistisch geprägten Täler von Bhaga und Chandra. Gefördert auch von Thakurs schlachtete man als Beispiel im oberen Bhaga-Tal nur noch im Verborgenen Rinder.²⁹² Auf der anderen Seite schien es gleichzeitig Grenzen der Akzeptanz für den Hinduismus gegeben zu haben. Von der britischen Kolonialmacht bzw. dem Assistant Commissioner wurde als erster Tehsildar ein Brahmane aus dem Pattan-Tal eingesetzt. Da dieser von einer Mehrheit der Bevölkerung Lahouls jedoch nicht akzeptiert wurde, folgte kurz darauf der gebürtige Lahouler Thakur Tara Chand auf diesem Posten.²⁹³ Dennoch muß für den gesamten hier interessierenden Zeitraum auch seitens der Bevölkerung vom Bhaga- wie dem Chandra-Tal von einer unterschwellig und nicht immer als diese klar erkennbare Hinduisierung des buddhistischen Glaubens ausgegangen werden, wie ebenfalls Asboe (1936: 59) konstatiert:

During the course of the past hundred years, owing to political changes, and the consequent contact with peoples of Northern India, there has grown up a strange admixture of Tibetan and Aryan customs, so that the task of the anthropologist to determine which customs are purely Tibetan is not always an easy one. The Lahoulis have for many years mixed freely with the Aryan peoples of Kulu and Chamba, with the result that many Hindu rites and customs have been introduced.

Aufschlußreichere Informationen über Herkunft, Akzeptanz, die Verbreitung einzelner Elemente des hinduistischen Glaubens darf man sich von den deutschen Missionaren zumindest für das Bhaga-Tal erwarten. Dieser Fremdheitsfaktor wird Thema des Kapitels IV.3. sein.

²⁹⁰ Siehe Kyelang (Nr. 34, S. 8).

²⁹¹ Hindustani ist mit dem heute in Pakistan gebräuchlichen Urdu und in Indien Hindi verwandte Sprache. Seit dem 16. Jahrhundert bis 1947 war sie *lingua franca* im Norden des damaligen Britisch-Indiens.

²⁹² Siehe Gazetteer (1994b Part III: 11, 26), ebenfalls Bajpai (1987: 31-33) und Ibbetson et al. (1980: 13-14).

²⁹³ Siehe Gazetteer (1994b Part III: 59-60). Nach Bajpai (1987: 104) scheint jedoch der wahre Grund für die Demission nicht bekannt zu sein.

Ein in den Herrnhuter Berichten immer wieder erwähnter Ort ist Triloknath, welcher sich kurz hinter der Grenze Pattans bereits auf dem Chamba-Gebiet, im sogenannten Chamba-Lahoul, des Chenab-Tales befindet. Die Ausstrahlung dieses von Hindus wie Buddhisten gleichermaßen besuchten Wallfahrtsortes, soweit es sich aus den missionarischen Dokumentationen herauslesen läßt, war enorm. Pilger aus allen angrenzenden Regionen bis nach Tibet reichend passierten Kyelang auf ihrem Weg dorthin. Triloknath ist einer der ältesten Pilgerorte im westlichen Himalaya. In dem Tempel, welcher in seinen Ursprüngen auf das 2./3. Jahrhundert zurückgehen soll, wird ein Standbild als Avalokiteshvara (tibetisch auch Chenresig genannt) bzw. Shiva verehrt.²⁹⁴

5. Sprachen und Dialekte

Im Gegensatz zur tibetischen Schriftsprache, welche als Sprache aufgrund der Schriften des lamaistischen Buddhismus allen Himalaya-Gruppen gemein ist, unterscheiden sich die gesprochenen Varianten des Tibetischen erheblich.²⁹⁵ Dies stellte die Herrnhuter Missionare vor eine große Herausforderung, da bereits im dünnbesiedelten Lahoul mindestens drei Dialekte oder Sprachen zur Verständigung dienten.²⁹⁶

Eine erste zusammenfassende Abhandlung über die verschiedenen in Lahoul gesprochenen Dialekte geht auf Francke (1898: 443-445) zurück.²⁹⁷ Danach wird im gesamten Bhaga-Tal inklusiv Kyelang als eine Variante des Tibetischen das Bunan gesprochen. Roerich (1933: 2) nennt diese Variante 'sTod-skad', die Hochlandssprache,²⁹⁸ im 'Linguistic Survey of India' wird sie einer Eigenbezeichnung der Bewohner folgend auch mit 'Ghari' angegeben.²⁹⁹ Nach einem Vergleich von Francke (1898) steht das Bunan dem 'Hoch'-Tibetischen nicht näher

²⁹⁴ Zu diesem Kapitel über die Religionen Lahouls siehe: Gazetteer (1994b Part III: 14, 16, 19-21, 26, 37, 40), Francke (1999: 187-191), Harcourt (1972: 65-67), Hutchison u. Vogel (1919: 163), Schmitt (1990: 257-262), Tobdan (1984: 73-87). Zu Triloknath siehe: Schubert (1935), Vogel (1902) und Maxwell (1981).

²⁹⁵ Einem tibetischen Sprichwort gemäß, gilt 'every district its own dialect' (Wylie 1959: 261).

²⁹⁶ Die Abgrenzung zwischen 'Dialekt' und 'Sprache' gestaltet sich schwierig, daher behandle ich beide sprachwissenschaftlichen Termini im vorliegenden Fall synonym. In den noch zu benennenden Varietäten Dialekte zu sehen, folgt man dafür ausgewiesenen Indikatoren (siehe Bußmann 1990: 177-178), dafür sprechen die starke kleinräumige Gebundenheit, fehlende Schriftlichkeit der Mundarten, bis die Missionare begannen, christliche Traktate und lokale Mythen in deren Dialekt mit tibetischen Schriftzeichen festzuhalten. Zieht man als Maß das untereinander Verstehen zweier Sprecher unterschiedlicher Varietäten in Betracht, so erhält man in der sich dazu äußernden Literatur den Eindruck, daß dies nicht möglich war, sondern dies über eine dritte Varietät, dem Tibetischen aus Ladakh (Leh-Dialekt) als *lingua franca* geschah.

²⁹⁷ Zu den drei Dialekten oder Sprachen siehe außerdem Francke (1907/1999: 181-187), Bajpai (1987: 34-35), Bruce (1914: 141-142), Roerich (1933), Sharma (1982: 12-13) und die mit Hilfe der Herrnhuter Missionare erstellten Abhandlungen im 'Linguistic Survey of India' (Grierson 1909: 69-71, 453-478). Heydes frühe Dialektologie, welche jede Gebietseinheit (sog. 'kothi') als unterste Verwaltungseinheit Lahouls berücksichtigt, findet sich bei Harcourt (1972: 42) wieder. Auf Heyde geht im wesentlichen ebenfalls der linguistische Beitrag im Gazetteer (1994b Part III: 23-24) zurück. Sharma (1982: 12) und Tobdan (1984: 11-13) unterscheiden sogar insgesamt sechs Dialekte. Die einzige aktuelle Sprach- oder Dialektstudie bezieht sich auf die von den meisten Bewohnern Lahouls gesprochene Pattan-Variante (siehe Sharma 1982).

²⁹⁸ Der mit von Roerich 'sTod-skad' assoziierte Raum deckt sich nicht komplett mit dem von Tobdan (1993), welchen er für seine Hochlandleute ('sTod-pas') vorsieht.

²⁹⁹ Grierson (1909: 469)

als das Italienische dem Deutschen. Eine Verständigung in diesem Bunan genannten Dialekt war mit den Bewohnern des angrenzenden Spiti-Gebietes möglich. Die Männer des Bhaga-Tales benutzten neben dem Bunan außerdem als eine Art Geheimsprache, vor allem gegenüber ihren Frauen, den Leh-Dialekt des Tibetischen. Dies resultierte daraus, daß viele männlichen Bewohner Lahouls sich als Träger und Reisebegleiter bei Händlern aus Ladakh mit der Hauptstadt Leh verdingten. Ohne daß dieser Punkt in den Herrnhuter Schriften konkret angesprochen wird, scheint das als *lingua franca* benutzte 'Tibetisch' diesem Leh-Dialekt zu entsprechen. In diesem Dialekt kommunizierten die Lahouler Männer mit durchreisenden Händlern und Pilgern.

Im unteren Chandra-Tal von Lahoul wird als tibetischer Dialekt das Tinan, auch Gondla oder Rangloi genannt, gesprochen.³⁰⁰ Eine direkte Verständigung mit den Bewohnern vom angrenzenden Bhaga-Tal war ihnen nicht möglich.

Im Bhaga-Chandra oder auch Chenab genannten Tal herrscht das Mandschat vor. Weder Sprecher der Bunan noch der Tinan-Varietät des Tibetischen konnten sich mit den Bewohnern im Chenab-Tal in ihrer Muttersprache verständigen.³⁰¹ Den Mandschat-Sprechern war eine unmittelbare Verständigung mit den weiter flußabwärts wohnenden Einwohnern von Chamba möglich, weshalb die dortige Sprache Chamba-Lahuli genannt wurde.

Für Roerich (1933: 2) stellen die beiden tibetischen Varianten des Bunan und Tinan eine Übergangsform zwischen den in Lhasa gesprochenen Hoch-Tibetischen und dem West-Tibetischen, wie es u.a. in Ladakh gesprochen wird, dar. Unabhängig jeder verwandtschaftlichen Ableitung und des Verständigungsgrades von dem einen zum anderen Dialekt wird deutlich, wie anspruchsvoll die Aufgabe war, in verbale Kommunikation mit der gebürtigen Lahouler Bevölkerung zu treten. Und damit nicht genug, bedienten sich Reisende, Händler und Besucher aus dem indischen Flachland des Hindustanischen und Englischen. Von keinem Missionar oder seiner Frau ist bekannt, daß er diese sprachlichen Barrieren nicht in kürzerer Zeit zu meistern wußte. Der Wille über sprachliche Fertigkeiten den christlichen Glauben direkt der autochthonen Bevölkerung nahe zu legen, wie auch die sonst zu erwartende kommunikative Isolation dürften der wesentliche Antrieb für eine schnelle Sprachbeherrschung gewesen sein.

Ein mit der Sprache verknüpft Problem, welches in den späteren Schriften aufgegriffen wird, betrifft die Entscheidung, in welche der vielen Sprachen man die christlichen Traktate zu übersetzen hatte. Mit Jäschke wurde sich auf das klassische Tibetisch konzentriert und nur vereinzelt fanden die lokalen Dialekte als Schriftsprache Berücksichtigung. Erst viel

³⁰⁰ Die Verwirrung über die Besetzung der Namen dürfte hier ihren Höhepunkt erreichen. Der Begriff 'Rangloi' steht neben der Sprachbezeichnung im unteren Chandra-Tal auch für die geographische Bezeichnung des Pattan-Tal. Die Missionare benutzen i.d.R. Tinan, welche auch von mir der Klarheit wegen bevorzugt wird.

³⁰¹ Heyde hatte auf seiner kurzen Missionsreise ins Pattan-Tal 1892 mit dem dortigen Mandschat enorme Sprachprobleme, trotz seiner zu dieser Zeit vielen Jahre an Spracherfahrung (siehe Kyelang Nr. 38, S. 10). Dies zeigt eindrücklich die Verschiedenheit zumindest dieser beiden Sprachen.

später, mit Franckes Auftreten im West-Himalaya-Raum, lenkte man die Aufmerksamkeit auf diese regional begrenzt gesprochenen Varietäten. Zunehmend wurde nämlich erkannt, daß die im klassischen Tibetisch gehaltenen christlichen Traktate und Bibelübersetzungen nur von sehr wenigen, in der Regel gut ausgebildeten Mönchen, verstanden wurden. Zu weit hatte sich die als klassisches Tibetisch bezeichnete kodifizierte Version eines in Lhasa im 8.-12. Jahrhunderts gesprochenen Dialektes von den Umgangssprachen entfernt, was auch heutigentags noch ein großes Problem für die Schriftsprache darstellt.

6. Weitere kulturelle Merkmale

Wohl keine Ankündigung, wie sie der Überschrift dieses Unterkapitels zu entnehmen ist, kann ambitionierter aufgefaßt werden, als wenn sie neben den bereits behandelten Glaubensvorstellungen, historisches Bewußtsein und Sprachen in Lahoul verheißt, weitere kulturellen Ausprägungen einer Kultur darzulegen. Man erwartet eine komplette Kulturbeschreibung, eine Ethnographie, welche keinen Aspekt ausklammert. Dies kann hier natürlich nicht geleistet werden. Zu wenig wurde dazu von den Missionaren und anderen Europäern schriftlich festgehalten. Auch soll zum Füllen dieser vielen Lücken kein Rückgriff auf aktuelle Studien, wie von Friedl (1984) betrieben (vgl. Kapitel II.3.3.), vorgenommen werden. Dies ist teilweise auch nicht notwendig, da nicht alle Eigenheiten dieser Kultur von weiterem Interesse sind. Im Mittelpunkt stehen hier die von den Herrnhutern dokumentierten Merkmale, auf welche sie oder andere Fremde in irgendeiner Weise eingewirkt haben. Im Mittelpunkt steht das Erwähnte, nicht das für eine Komplettierung Wünschenswerte.

Wenn die Bevölkerung Lahouls in der Physiognomie mit ihren tibetisch-mongoliden Zügen größtenteils gleichen Ursprungs ist, so lassen sich innerhalb dieses Gebietes kulturelle Bruchlinien feststellen, welche sich beim Aufzeigen der vorherrschenden Religion und Sprache bereits ankündigten. Generell kann von einer Zweiteilung ausgegangen werden. Während das Bhaga- wie das Chandra-Tal kulturell enger an Ladakh orientiert waren, richteten sich die Bewohner Pattans in erster Linie nach Chamba und Kulu aus. Vielleicht auch aus diesem Grund fiel die Grenzziehung zwischen Unter- und Ober-Lahoul mit dieser, keineswegs einer natürlichen Sondierung entspringenden Trennlinie zusammen. Der Chotta-Lahoul (Hindi: Klein-Lahoul) genannte untere Teil schloß allein Pattan ein, während der obere und damit der flächenmäßig größere Teil, Bara-Lahoul (Hindi: Groß-Lahoul) bezeichnet, das Bhaga- wie Chandra-Tal umfaßt.

In Bara-Lahoul waren als Eheformen zum Beispiel die fraternale Polyandrie ebenso verbreitet, wie monogame oder auch polygyne Ehen geführt wurden. In Chotta-Lahoul dagegen scheint sich allein die Monogamie als Form für ein Familienbündnis durchgesetzt zu haben.³⁰²

Gleiches betrifft das Erbrecht. Wie in Ladakh so galt für das Bhaga- und Chandra-Tal das

³⁰² Zu den gängigen Eheformen im rezenten Lahoul siehe Nag (1959/60) und Sharma (1987).

Anerbenrecht, auch Primogenitur genannt. Der älteste Sohn erbte als Hausvorstand den gesamten Besitz seiner Eltern. Seine jüngeren Brüder konnten mit ihm nicht nur die Frau teilen, sondern ebenfalls für seinen Hof arbeiten. Viele jüngere Brüder wurden Mönche, was ihre Arbeit auf dem Feld des ältesten Bruders keineswegs ausschließt. In Pattan dagegen hatte das Realerbrecht Bestand, womit jeder Sohn einen gerechten Teil des Besitzes seiner Eltern übernahm.

Da die deutschen Missionare eher im Bhaga- und Chandra-Tal tätig waren, soll sich wie bei der Gebietsaufteilung in Kothis im folgenden auf diesen Teil Lahouls beschränkt werden.

Wie in Bezug auf die Geschichte, die Religion und eben die Polyandrie bereits erwähnt, lassen sich besonders für Merkmale wie Kleidung bis zum Haushalt viele Parallelen zur ladakhischen Kultur finden. Dies beginnt bei der Goncha-ähnlichen Kleidung, oder dem aufwendig mit wertvollen Steinen besetzten Kopfputz - dem sogenannten Perak - bei Frauen,³⁰³ und reicht bis hin zu Ähnlichkeiten in der Architektur beim Hausbau. Die Häuser sind aus gestampften Lehm und mit flachen Dächern versehen und zählen zwei bis drei Etagen, wobei in der unteren die Haustiere ihre Ställe haben und oben die Wohnräume angeordnet sind.³⁰⁴

Feierlichkeiten in den Sommermonaten sind häufig mit dem landwirtschaftlichen Zyklus verbunden. In den arbeitsärmeren Wintermonaten finden ebenfalls zahlreiche Feiern wie das Neujahrsfest (Losar) statt, wobei häufig das begehrte Getränk Chang eine Rolle spielt. Der aus Gerste hergestellte leicht vergorene Saft ist schwach alkoholisch und lud die Missionare immer wieder zu herber Kritik ein.³⁰⁵ Andere Feste schließen Wettkämpfe wie das Bogenschießen und Pferdewettrennen mit ein.³⁰⁶

Ein ganz wichtiger Punkt betrifft die Mobilität der Lahouler Bevölkerung, welche vermutlich nicht unerhebliche Auswirkungen für das soziale Leben den Familienhaushalt hatte. Von den Auswirkungen auf den Zensus wurde bereits berichtet. Ein nicht geringer Teil der Bevölkerung Lahouls, Harcourt (1972: 75) spricht sogar von dem größeren Teil, darunter auf jeden Fall der Lokaladel, wandert über die Wintermonate ins Kulu-Tal ab. Sie entzogen sich damit der mehrmonatigen Isolation durch die verschneiten Pässe und verdingten sich dort für einfache Arbeiten oder mit dem Herstellen des begehrten Lugri genannten alkoholischen Getränks, welches guten Absatz fand.³⁰⁷ Die Auswirkungen dieser

³⁰³ Stolz berichten die Missionare, als eine neu gewonnene Christin als erste ihren Perak ablegt, dem bald weitere Christinnen folgen (Kyelang 1898, S. 6-7). Zur Kleidung einer Lahoul-Frau siehe Gazetteer (1994b Part III: 12), Harcourt (1972: 44), Ibbetson et al. (1980: 14), Moorcroft u. Trebeck (1989 Bd. 1: 199-202); eine kurze Beschreibung der heutigentags gängigen Kleidung in Kyelang siehe Singh (1979: 113)

³⁰⁴ Siehe die Beschreibung bei Ibbetson et al. (1980: 14) und Moorcroft u. Trebeck (1989 Bd. 1: 192). Dagegen unterschieden sich die Häuser Lahouls deutlich von denen im Kulu-Tal (Kyelang Nr. 2, S. 16). Eine aktuelle Studie von Tanase (1991: 178-180) zur Siedlung Kardang dokumentiert sehr gut den heutigen Aufbau sowie Zusammenhalt und die Hierarchien eines solchen Haushaltes.

³⁰⁵ Siehe dazu vor allem Asboe (1933).

³⁰⁶ Siehe Maria Heyde (20.9.75).

³⁰⁷ Bruce (1914: 14), Gazetteer (1994b Part III: 52). Diese saisonale Wanderung wird auch im 20. Jahrhundert beibehalten (siehe Singh 1979: 114-115). Nag (1959/60: 186) schätzt, daß 25 bis 40% der Bevölkerung Lahouls über den Winter nach Kulu emigrieren. Folgt man den Aussagen von Leuten aus

saisonalen Migration für das soziale und kulturelle Leben Lahouls sind bislang allerdings weder für diesen Zeitraum noch für die Gegenwart erfaßt worden.³⁰⁸

7. Wirtschaftliche Grundlagen

Betrachtet man die Gesamtwirtschaft Lahouls, so läßt sich diese in zwei große Bereiche trennen, in den der landwirtschaftlichen Produktion, inklusiv eines kleineren Viehbestandes, und den des Handels. Wie bereits Harcourt (1972: 74) bemerkte, lebt der größere Teil der Lahouler Bevölkerung von der Landwirtschaft, womit dieser eine größere Bedeutung zukommt. Laut einer Schätzung in den Gazetteers (1994b Part III: 51-52) leben ein Drittel zuerst vom Handel und dann von Landwirtschaft.

Das karge Land Lahoul, welches nur auf wenigen Flächen und in Bachnähe einer spärlichen Pflanzendecke die Möglichkeit des Gedeihens gibt, ist durch seine geringen Niederschlagsmengen in den Sommermonaten und durch die Höhe wenig für eine ertragreiche Ernte begünstigt. Dies bedeutet, daß Land nur mit einem aufwendig zu verlegenden Bewässerungssystem landwirtschaftlich genutzt werden kann. Lange offene Wasserkanäle, abgezweigt von Gletschern oder Gebirgsflüssen, sind insofern noch heute kennzeichnend für diese Region. Sie sorgen in den niederschlagsarmen Sommermonaten für das lebenswichtige Naß zum Gedeihen der Pflanzen. Nur ein kleiner Prozentteil der Gesamtfläche Lahouls kann trotz unterstützender Maßnahmen wie Melioration, Terrassierung oder dem Anbau auf Schwemmflächen ackerbaulich genutzt werden. Aus diesem Grund wurden im 19. Jahrhundert viele Lebensmittel aus Kulu eingeführt.

Vor allem zwei Getreidesorten setzten sich durch: die Gerste mit ihren drei Arten und Buchweizen. Laut den Gazetteers (1994b Part III: 45) waren 85% allen kultivierten Landes in Lahoul allein diesen beiden Getreidesorten vorbehalten.³⁰⁹ Im klimatisch günstiger gelegenen Pattan gedeiht als weitere Getreidesorte außerdem Weizen und ebenfalls Aprikosen können geerntet und in die anderen Täler Lahouls gehandelt werden. Während im oberen Lahoul die Äcker im Mai bestellt und im September abgeerntet werden, erlauben die gemäßigten Gefilde Pattans teilweise sogar zwei Ernten im Jahr. Dies erklärt die hohe Besiedlungsdichte im unteren Lahoul. Die bewirtschafteten Böden kennen keine Brache, sondern werden jedes Jahr mit einer anderen Getreidesorte bestellt.

Die am vielfältigsten genutzte Kulturpflanze ist die Gerste. Als tägliche Nahrung werden die Körner, gemahlen, geröstet und in Wasser o.ä. angerührt als Tsampa verspeist. Die Verwendung der Gerste zur Herstellung des leicht alkoholischen Getränkes Chang wurde bereits angesprochen. Verwendung kann für dieses Getränk auch der Buchweizen finden.

Lahoul, so liegt der derzeitige Anteil an Familien, die in Manali im Kulu-Tal überwintern, sogar bei 50% (Norbu 2001: 16).

³⁰⁸ Zu all den Aspekten kulturellen Lebens im damaligen Lahoul siehe: Bray (1985a: 31-32), Gazetteer (1994b Part III: 11-13), Ham und Stirn (1999: 145-156), Harcourt (1972: 48), Roulin (1977: 24-52). Eine interessante aktuellere Studie zum sozialen sowie kulturellen Leben in dem Ort Tandi, welche auch Rückschlüsse auf das 19. Jahrhundert nahelegt, brachte Pabla (1963: 44-56) heraus.

³⁰⁹ Zur in Lahoul vertretenen Ursprungsmythe gerade dieser beiden Getreidesorten siehe Heydes Reisebericht (Reise Nr. 7, S. 2).

Ein weiteres Getränk ist der Buttertée, der aus importierten Teeblättern mit Salz und Butter vermischt genossen wird. Die tägliche Nahrung bietet aus heutiger Sicht wenig Abwechslung.

Bezüglich der Verrichtung aller landwirtschaftlichen Arbeit wird häufig davon berichtet, daß allein der Frau diese Aufgabe zukommt.³¹⁰ Andere Tätigkeiten wie das Weben scheinen keine Trennung zwischen Männerarbeit und der von Frauen erfahren zu haben.³¹¹ Von den Familien wurden ebenfalls kleine Viehherden gehalten. Als Zugtier für die Landwirtschaft dient das Dzo (oder Churu genannt), eine Kreuzung von Rind und Yak.³¹² Weitere Angaben zum Tagewerk und Leben der von Landwirtschaft geprägten Bevölkerung sind den Beschreibungen aus der damaligen Zeit nicht zu entnehmen.

Lahoul erlangte Bedeutung als Durchzugsgebiet nicht nur für Pilger auf dem Weg nach Triloknath, sondern mehr noch für Handelskarawanen. Händler aus dem Punjab und Kashmir von der einen Seite und Ladakh mit Leh auf der anderen benutzten diese Transversale, zwischen Rotang und Baralacha-Paß gelegen, als Verbindungsstück für den zentralasiatischen Handel. Neben dem Fernhandel, bis aus Yarkand kamen Händler,³¹³ durchzogen Lahoul auch Karawanen mit Gütern von überregionaler und regionaler Bedeutung. Tibeter aus Rudok boten als Beispiel ihr Salz zum Tausch gegen Gerste feil, Nomaden aus Rupshu brachten im Herbst die auch für die Herrnhuter Strickwaren so begehrte Wolle zum Tauschen.³¹⁴ Von den Leuten aus Zanskar wurde die begehrte Butter, aber auch Gerste bezogen.³¹⁵ Aus Ladakh wurden Äpfel gebracht.³¹⁶ Borax,³¹⁷ Gewürze und getrocknete Früchte wurden aus dem unteren Lahoul stammend exportiert. Arbeitskräfte aus Baltistan zogen jährlich hindurch, um in der alten Hill Station Simla eine Beschäftigung zu finden, oder sie durchquerten das Gebiet auf ihrem Rückweg nach Skardu.³¹⁸ Auch von ihnen ging eine Belebung des Verkehrs aus. Ein anderer ökonomischer Aspekt dieser Handelsaktivitäten betrifft das Anheuern der Leute aus Lahoul zum Transportieren der Waren, was recht extensiv die Region betroffen haben muß.³¹⁹

Die Bedeutung dieser Transversale erkannten schon bald die Briten, woraufhin sie ab den 60er Jahren begannen, die Infrastruktur Lahouls sukzessiv zu verbessern.³²⁰ Ehemals aus geflochtenen Seilen errichtete Brücken, wie die 1865 bei Khoksar über den Chandra-Fluß führende, ersetzten sie mit festen Brücken. Damit waren diese Übergänge auch von Lasttieren begehbar. Auch wurden Herbergsstationen errichtet und eine Höhenstraße durch

³¹⁰ Siehe Asboe (1937) und Gazetteer (1994b Part III: 26).

³¹¹ Siehe Gazetteer (1994b Part III: 11) und Harcourt (1972: 77).

³¹² Siehe Asboe (1937) und Gazetteer (1994b Part III: 11, 43-48).

³¹³ Siehe Maria Heyde (27.9.78).

³¹⁴ Zum Handel zwischen Lahoulern (Getreide) und Nomaden (Wolle und Salz) des Changtang, Rupshu flußaufwärts von Darcha siehe als Beispiel Reise (Nr. 18, S. 5).

³¹⁵ Maria Heyde (9.6.65; 9.9.66, 20.10.72, 4.11.72, 20.10.77, 5.11.78, 11.10.79, 30.10.81)

³¹⁶ Siehe Maria Heyde (20.10.72).

³¹⁷ Zu den Borax-Lagerstätten in Rupshu siehe Reise (Nr. 11, S. 6).

³¹⁸ Missionarin Heyde berichtet davon, daß sie bettelnd durch Lahoul zogen (siehe Maria Heyde 10.10.69).

³¹⁹ Siehe Moorcroft und Trebeck (1989 Bd. 1: 198-199): "The inhabitants of this part of the country are much employed as carriers between Chamba, Kulu, and Ladakh ...".

³²⁰ Siehe zum Straßenbau, wovon die Missionare ebenso berichteten, Reise (Nr. 14, S. 1)

Lahoul geführt.³²¹ Die Folge dieser Maßnahmen war eine Zunahme des Handelsvolumens. Dies wurde zum Beispiel auch daran ersichtlich, daß in den Kothis, welche an der Transversale lagen, die Anzahl der gehaltenen Lasttiere deutlich zunahm.³²² Diese Belegung wurde zusätzlich durch das Entdecken von Saphirlagerstätten im benachbarten Zanskar 1883/4, genauer in Padal, gefördert. Auch wenn der Maharadschah des hinduistischen Dogra-Regimes, dem dieses Gebiet samt Ladakh unterstand, es zu verhindern suchte, bewegten sich große Mengen dieses Minerals durch Lahoul.³²³

Ein anderer Punkt, welcher die Wirtschaftskraft Lahouls neben Landwirtschaft und Handel betrifft, war das Leisten kostenloser gemeinschaftlicher Arbeiten. Jeder Kothi hatte zur Aufrechterhaltung der Infrastruktur und anderen Baumaßnahmen Arbeitskräfte zur Verfügung zu stellen, was, in Anlehnung ähnlicher Dienste in Britisch-Indien, 'begar' genannt wurde. Entsprechend abgestellte Arbeitskräfte waren ebenfalls für die Beförderung des Gepäcks von Reisenden zuständig. Mit der Zunahme an durchreisenden Europäern und dem Ausbau der Höhenstraße in den 60er Jahren waren diese oft unvergütet gebliebenen Leistungen ohne erhebliche Einschnitte in die landwirtschaftlich Produktionsleistung nicht mehr zu erbringen. Dies führte 1870 zur Aufstellung einer Liste, welche festlegte, zu welchem Zweck, zu welcher Zeit und zu welchem Preis Leistungen im Rahmen des Begar ausgeführt werden mußten. Damit sollte Mißbrauch gleichfalls eingedämmt werden.³²⁴ Für größere Projekte wie den Straßenbau wurden die Arbeiten bereits vorher entlohnt.³²⁵

8. Einwanderung

Auf einen Aspekt, den der Immigration ländlicher Bevölkerung aus Zanskar und Ladakh nach Lahoul, ist in keinem edierten Beitrag eingegangen worden. Bray u.a. (siehe Abschnitt II.2.4) erwähnen im Zusammenhang der neubekehrten Christen in Lahoul, daß viele Proselyten gebürtige Ladakhis waren. Außer diesem schlichten Kommentar sind Untersuchungen zu der Anzahl wie dem Miteinander dieser Fremden mit den gebürtigen Lahoulern bislang nicht durchgeführt wurden. Leider geben, ähnlich der Berichte von britischen Augenzeugen, auch die Missionsberichte wenig Auskunft darüber. Sie vermögen jedoch eine Vorstellung des Ausmaßes und der Ursachen für diese Wanderung zu geben. Immer wieder wird von wüst gelassenen Feldern und Dörfern berichtet, gleiches gilt für Klöster:

Unter der Regierung der Könige von Ladak waren die Klöster alle voll, weil sie viel

³²¹ Ein ausführliches Itinerarium befindet sich bei Harcourt (1972: 17-18) und ebenfalls in den Gazetteers (1994b Part III: 54) mit Angaben zu Entfernungen zwischen den Dörfern, Brücken und Herbergen.

³²² Siehe Gazetteer (1994b Part III: 47-48).

³²³ Die Missionarin Maria Heyde berichtet in den 90er Jahren von einem vermehrten Eintreffen Yarkander Kaufleute (Heyde 10.92). Womit dies zusammenhängt, läßt sich allerdings nicht sicher rekonstruieren.

³²⁴ Siehe Harcourt (1972: 85-86 und 116 zur 'Porterage Hire') und Gazetteer (1994b Part III: 41-42), außerdem siehe zu Herkunft und Handhabung des 'begar' die Archivalie (Reise, Nr. 18, S. 1-3).

³²⁵ Zu allen, in diesem Unterkapitel genannten wirtschaftlichen Bereichen siehe Gazetteer (1994b Part III: 47-48) Harcourt (1972: 15-18, 55, 74) und Moorcroft (1989 Bd. 1: 192).

Vortheile und Unterstützungen von der Regierung genossen, was unter Gulab Singh nun nicht mehr der Fall ist, sondern im Gegentheil hat er schwere Steuern auf alle Klöster gelegt, weshalb in den letzten Jahren mehre [sic] tausend Lamas nach Groß Tibet ausgewandert sind. Dasselbe ist unter den Landleuten der Fall. Wir haben ganze Dörfer von 20-30 Häusern buchstäblich leer und die Felder wüst gefunden, in den die Einwohner alle davongelaufen waren und nun auf englischem Gebiet leben. (Kyelang Nr. 3 Teil I, S. 6-7)

Das hinduistische Dogra-Regime unter Gulab Singh drang in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts bis nach Ladakh vor, womit die Zeit des unabhängigen Königreiches für Ladakh endete.³²⁶ Zahlreiche neue fiskalische wie religiöse Zwänge stellten sich ein, die, nach den Berichten der Missionare, zum Verlassen der heimatlichen Region veranlaßten. Zog es jedoch die Mönche und Lamas eher nach Tibet,³²⁷ so lag bei der Landbevölkerung britisches Hoheitsgebiet hoch in der Gunst. Folgt man den Ausführungen der Missionare, so müssen der Druck durch das neue Regime wie die Zahl der wegziehenden Bevölkerung sehr groß gewesen sein. Redslob berichtet (Reise Nr. 15, S. 17):

Obschon ich absichtlich nicht viel auf diese Verhältnisse einging, bekam ich doch unwillkürlich den Eindruck, daß das Volk unter dem harten Druck einer entsetzlich habsüchtigen Regierung seufzt, die sich um das Wohl ihrer Unterthanen nicht im geringsten kümmert. Das ist auch der Grund, warum ich schon in Padum so viele Felder, die bebaut gewesen waren, brach liegen und nicht nur hier in Nyerag, sondern fast überall auf meinem Weg durch Ladak, verlassene und eingestürzte Wohnungen traf. Die Bewohner, des Druckes von Seiten ihrer Regierung müde, lassen Häuser und Felder im Stich, und ziehen wandernd umher.

Ähnliches vermehren andere Berichte.³²⁸ Fast gewinnt man den Eindruck, daß es ein Daueranliegen der Herrnhuter ist, auf diese bedauernswerten Verhältnisse hinzuweisen. In einigen Fällen, wie in Heydes Niederschrift, scheuen sie sich sogar nicht davor, von folgenden ihnen gegenüber vorgebrachten Anliegen Mitteilung zu geben:

Einige frugen uns ob die englische Regierung nicht bald ihre Herrschaft werden würde - es herrscht große Unzufriedenheit unter dem Volk mit der Regierung Gulab Singh's. (Kyelang Nr. 3 Teil II, S. 2)

Hanupata liegt sehr lieblich in dem engen Flußthal und hat etwa 20 Häuser, welche aber bis auf 2 ganz leer stehen - die Besitzer der andern sind alle auf Englisches Gebiet geflohen, weil, wie die Leute sagen, sie die hohen Abgaben an Gulab Singh nicht aufbringen konnten. Solche verlassenen Dörfer haben wir in Gulab Singh's Gebiet bis jetzt 3 getroffen. Die Häuser sind meist noch in gutem Stand, aber die mit so großer Mühe hergestellten Felder liegen wüst. Die Leute sagen uns oft, wenn sie englische Regierung hätten, würden sie nicht davon laufen. (Kyelang Nr. 3 Teil II, S. 12)

Nicht genug damit, daß sich zanskarische Landsleute auf eine britische Invasion freuen würden. Durch den enormen Druck der hinduistischen Machthaber in Ladakh lassen sich

³²⁶ Siehe u.a. Rizvi (2001: 80-88).

³²⁷ Siehe Kyelang (Nr. 3, Teil II, S. 17).

³²⁸ Siehe Reise (Nr. 10, S. 3).

Bewohner selbst dazu bewegen, mit den Missionaren mitgehen und konvertieren zu wollen.³²⁹ Auch wenn der Fakt, daß eine unbekannte Anzahl von Bewohnern der genannten Gegenden nach Lahoul vordrang, scheinbar unverrückbar in den Bereich der Tatsächlichkeit geführt werden muß,³³⁰ darf Skepsis gegenüber den weiteren Deutungen als durchaus angebracht gelten. Das Ausmaß findet sich weder in Abhandlungen über Ladakh wieder, noch waren die expatriierten Ladakhis Thema in den kolonialen Dokumenten zu Lahoul. Damit darf freilich nicht darüber hinweggesehen werden, sich für diesen Zeitraum keineswegs mit einer lückenlosen Dokumentation konfrontiert zu sehen.

Bei der kritischen Bewertung der missionarischen Aussagen ist ein wichtiger Aspekt ihr Verhältnis zum dargestellten Objekt. Die hinduistische und teils muslimische Fremdheit in Ladakh waren ihnen ebenso suspekt, wie der buddhistische Glauben. Insofern überträgt sich dieses Mißtrauen, die grundlegend negative Konnotation ebenfalls auf die Machthaber, die ohnehin auf sie keinen positiven Eindruck machen konnten, verwehrten sie den deutschen Missionaren schließlich lange Zeit erfolgreich, in Leh die Gründung eine Niederlassung.

Das Phänomen, daß vorwiegend ladakhische Personen zum Christentum wechselten, ist nicht von der Hand zu weisen. Jedoch ob es solche Auswanderungen nicht auch aus anderen Gründen immer schon gegeben hat, muß ebenso dahin gestellt bleiben, wie deren Ausmaß. Betrachtet man die Mobilität der Lahouler Bevölkerung, von denen einige nicht nur im Winter ihrer Heimat fernblieben, so darf man gleiches für Leute aus angrenzenden Gebieten mit ähnlichen kulturellen Ausprägungen vermuten. Ein Paradoxon tritt selbst bei der alleinigen Betrachtung der Herrnhuter Mitteilungen hervor, vergleicht man die eben angeführte ladakhische und zanskarische Zuneigung der Briten gegenüber mit den Klagen der Einheimischen über die schlechte Behandlung durch britische Offiziere, wie es im Kapitel IV.2.2. herausgestellt wird.

Als Fazit bleibt, ähnlich der quellenkritischen Evaluierung von Aussagen zum Buddhismus und Verhältnis zur christlichen Lehre in Lahoul (siehe Kapitel II.3.7.), daß diesen Informationen höchste Sensibilität beigemessen werden muß, da das Urteilsvermögen der Quellenproduzenten aus einer intentionalen und konfessionellen Grundkonstellation heraus stark beeinträchtigt ist.

³²⁹ Siehe zu einem Bewohner aus Gya in Ladakh (Reise Nr. 14, S. 5) und einem aus dem Nubra-Tal (Reise Nr. 14, S. 21-22).

³³⁰ Siehe dazu auch die Anmerkungen im Tagebuch Maria Heydes (6.7.75) "überhaupt giebs' jetzt gerade viel Ladager"; (Maria Heyde 25.11.77) "Seit einer Woche ist eine Ladaker Familie aus Gya hier wohnhaft"; (Maria Heyde 12.6.86) "Im Lauf dieser Woche um den 10.[?] herum kamen neue Leute aus Ladak ein junger Mann und seine Frau von She, die aus ihrer Heimat geshor't [dt. geflohen] sind, mit dem Wunsch hier zu bleiben."

IV. Fremdheitserfahrungen der tibetisch-buddhistischen Bevölkerung Lahouls

1. Einleitung

Eine zentrale Aufgabe dieser Studie ist es, neben der Aufarbeitung der missionarischen Wirkungsbreite und Lokalgeschichte Lahouls, zu untersuchen, wie das Eigene mit dem Fremden seinen Umgang in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fand. Dazu verkehren sich nun die Zuordnungen, was ist fremd, was ist eigen.

Vom europäischen Standpunkt aus betrachtet, womit der Verfasser dieser Studie ebenso einbezogen ist wie der Leser und der aus der ethnologischen Fachdisziplin resultierende Blickwinkel, wurde das als das Eigene deklariert, was uns selbst am nächsten stand: es sind die im zweiten Kapitel behandelten deutschen Missionare der Herrnhuter Brüdergemeine. Quellenkritisch gestimmt und mit allem nötigen Hintergrundwissen versehen wurden sich deren Aufzeichnungen zu eigen gemacht. Der Blickwinkel, der von den Autoren der Handschriften eingenommen wurde, verschmolz mit unserem eigenen kulturellen Standpunkt zu einem Subjekt, und damit zum Ausgangspunkt der deiktischen Perspektive. Von dieser deiktischen Sichtweise aus kam der Lahouler Bevölkerung als Untersuchungsobjekt dieser Studie die Position des Fremden zu.

Weit größer war die kulturelle Differenz zur Bevölkerung Lahouls, weshalb sie unter dem Kapitel über das Fremde nahegebracht wurde. Reizvoll wäre es, der Frage nachzugehen, wie bei dieser Rollenbesetzung das Eigene, die in die Fremde gegangenen Missionare, mit dieser Fremdheit zurecht kamen, sich diese Andersartigkeit bei ihnen auswirkte. Eine Antwort konnte bislang nur in Bezug auf die christliche Religion, ihren unverrückbaren Fixpunkt, gegeben werden. Aber diesem Fokus gilt nicht die Aufmerksamkeit dieser Untersuchung. Leitende Fragestellung ist, wie die buddhistische Bevölkerung am Beispiel Lahouls sich mit fremden Einflüssen und Gruppen, wertneutral formuliert, arrangierte. Es verkehrt sich demnach die Rollenbesetzung: Das Eigene sind nun die Bewohner Lahouls. Ihr Blickwinkel steht im Zentrum des Interesses. Die Position des Fremden kommt dagegen den Herrnhuter Missionaren und außerdem natürlich anderen Gruppierungen zu. Der Ausgangspunkt der Betrachtung bzw. des Blickwinkels verlagert sich vom Subjekt hin zum Objekt, von einer deiktischen hin zu einer intrinsischen Sichtweise. Nach wie vor von den Herrnhuter Materialien ausgehend, wird diesen zugetraut zu ermitteln, wie die Lahouler Bevölkerung ihr Umfeld unter dem Aspekt des Fremden wahrnahm und darauf reagierte.

Die Fremdheitslage, wie sie der Lahouler Bevölkerung vorlag, wurde bereits erörtert: es sind dafür neben den Quellenproduzenten, die nicht in den Herrnhuter Dokumenten reflektierten Ladakher Immigranten, der hinduistische Einfluß und britische Beamten sowie Reisenden als politische Machthaber hierfür bestimmend. Da die ladakhischen Immigranten nicht erfaßt wurden, bleiben drei Fremdheitseinflüsse, nach denen hin die Dokumente auszuwerten sind. Jede der drei erwähnten Fremdheitsgruppen wird einzeln behandelt, währenddessen auch immer quellenkritisch das Verhältnis der Missionare zu ihnen

berücksichtigt wird und ebenso die Fremdheit gegenüber Lahoul. Erwartungsgemäß am häufigsten wurde von den Quellenproduzenten das direkte Verhältnis der Missionare zur lokalen Bevölkerung reflektiert, weshalb auf sie zuletzt und am ausführlichsten eingegangen wird. Zur Untermauerung der Ergebnisse und Argumentationen wird selbstverständlich auf entsprechende Textstellen in den analysierten Dokumenten verwiesen. Damit ist jedoch nicht der Anspruch auf Vollständigkeit, bezüglich des Referierens aller entsprechenden Zitatstellen, Rechnung getragen. Es sind in aller Regel besonders prägnante Beispiele herausgezogen worden, die allerdings nicht ersetzen können, den gesamten Korpus als Datengrundlage zur Kenntnis zu nehmen.

2. Fremdheitserfahrung durch die britische Kolonialregierung

2.1. Das Verhältnis der Herrnhuter zur britischen Administration und Reisenden: Ein quellenkritischer Blick

Die Herrnhuter Missionsstation in Kyelang wären ohne die Tolerierung und die Unterstützung der britischen Kolonialmacht undenkbar gewesen. Bereits für die Gründung der Station bedurfte es einer britischen Genehmigung, welche sie auch bereitwillig und ohne Verzögerung gewährten.³³¹ Von Beginn an erhielten die deutschen Emissäre in vielerlei Hinsicht Zuwendungen, welche über den gesamten hier interessierenden Zeitraum keine wesentlichen Einschnitte erfuhren. Auf politischer Ebene begünstigten die Briten die Ausgesandten, wenn, wie anfangs nicht selten geschehen, Klagen der Lahouler Bevölkerung gegen die Missionare vorgebracht wurden. Alle Beschwerden, die besonders das Holzfällen der Herrnhuter und die Waldgemarkung betrafen, wurden im Sinne der Missionare entschieden.³³² Gleichfalls wandten sich die Missionare an die Briten, wenn sie Probleme mit dem Lokaladel hatten.³³³ Zahlreich waren die jährlich eingenommenen Spenden und Geldgeschenke von Beamten, Offizieren wie britischen Reisenden, worüber mindestens so genau Buch geführt wurde, wie die Missionare es der buddhistischen Geistlichkeit bei Entgegennahme der Zuwendungen von Gläubigen vorhielten.³³⁴ Neben den sehr benötigten Finanzspritzen empfangen die Missionare von ihren europäischen Nachbarn viele andere nützliche Präsente, seien es Kulturpflanzen, Haustiere, Medikamente oder Haushaltsgegenstände wie Küchenherde usw.³³⁵ Britische Beamte gingen selbst so weit zu erfragen, welche Dinge des täglichen Bedarfs sie den Missionaren zukommen lassen könnten.³³⁶ Als Gesamteindruck bleibt, daß die Missionare von den Briten sehr wohlwollend in deren Hoheitsgebiet aufgenommen und akzeptiert wurden, und daß man sie von allen Seiten her - rechtlich bis monetär - zu unterstützen trachtete. Was beinhaltete aber ihre Gegenleistung,

³³¹ Siehe Kyelang (Nr. 5, S. 2).

³³² Siehe Kyelang (Nr. 5, S. 9; Nr. 31, S. 10; Nr. 43, S. 10) und Konferenz (Nr. 2, S. 9).

³³³ Maria Heyde (8.7.86)

³³⁴ Siehe (Kyelang Nr. 5, S. 16; Nr. 6, S. 16; Nr. 8, S. 4; Nr. 10, S. 7; Nr. 11, S. 6-7; Nr. 17, S. 12; Nr. 21, S. 11) und Reise (Nr. 12, S. 10). Eine genaue Abrechnung der finanziellen Zuwendungen findet sich in den Konferenzprotokollen.

³³⁵ Zu Medikamenten siehe Kyelang (Nr. 5, S. 16; Nr. 6, S. 27; Nr. 15, S. 4), zu anderen Geschenken siehe Kyelang (Nr. 7, S. 15, 44; Nr. 20, S. 12).

³³⁶ Siehe Konferenz (Nr. 3, S. 1, 4).

welche Funktion nahmen die deutschen Kolonisten aus Sicht der britischen Verwaltung ein, auf welchen Ebenen fand eine Reziprozität statt?

Angesprochen wurde bereits (s. Kapitel III.3.3.d) ihre Aufgabe der Supervision in einem Gebiet, welches zwar dem britischen Vizekönig unterstand, wo jedoch kein direkter Vertreter physisch anwesend war und die Oberaufsicht führte. Dieser Kontrollfunktion kam der Assistant Commissioner nach, wenn er zu Besuch in Kyelang die Missionare nach den zurückliegenden Ereignissen befragte. Der Kontakt gestaltete sich, wie es allen Dokumenten, die sich dazu äußern, zu entnehmen ist, sehr intensiv.

Auch scheute sich die britische Administration nicht, die Herrnhuter für Unternehmen heranzuziehen, welche kaum mit ihrem eigentlichen Missionsauftrag in Zusammenhang zu bringen waren. Deshalb hielten die Missionare in solchen Fällen immer erst Rücksprache mit ihrer Zentrale in Deutschland, bevor sie ihre Zustimmung gaben. So übernahmen die Herrnhuter die an sie delegierte Oberaufsicht über die Waldnutzung angrenzender Haine, über einige von den Briten angeregte Baumaßnahmen oder als weiteres Beispiel über die 1891 durchgeführte Volkszählung.³³⁷ Durch ihre sprachlichen Fähigkeiten und durch eine detaillierte Ortskenntnis dank ausgedehnter Missionsreisen hervorragend geeignet, waren sie mehrmals gebeten worden, britische Beamte auf ihren Inspektionsreisen, z.B. nach Spiti, zu begleiten und zwischen ihnen und der lokalen Bevölkerung als Dolmetscher zu vermitteln.³³⁸ Vor allem ihre sprachlichen Fertigkeiten nutzten die britischen Bevollmächtigten nicht selten zur Beilegung von Mißverständnissen und Streitigkeiten zwischen ihnen und dem lokalen Adel, besonders mit Tara und später Devi Chand.³³⁹ Aufgrund des britischen Wunsches zur Versorgung von Reisenden und der Anwohner übernahmen die Missionare die Unterhaltung einer Apotheke.³⁴⁰ Gleichfalls kamen sie deren Anregung nach, aufgrund des Lebensmittelmangels in Lahoul mehr Land zu kultivieren und zu bewirtschaften.³⁴¹ Auf die nicht hinreichende Selbstversorgung in Lahoul und diesbezüglich notwendige Importe vor allem aus Kulu wurde im Kapitel III.7. hingewiesen.

Diese Aufzählung der Gegenleistung durch die deutschen Missionare läßt sich um einige weitere Beispiele bereichern. In Maria Heydes Tagebuch erfährt man, mit welcher Selbstverständlichkeit britische Reisende und Beamte von ihnen Gemüse, Obst, Brot etc. verlangten. Geschildert wird dies von Maria Heyde, ohne dabei in einen kritischen Ton zu verfallen. In diesen intimen Quellen kommen auch mit wiederkehrenden Briten geknüpft Freundschaften zum Vorschein, wodurch der Eindruck von diesem Verhältnis komplettiert wird. Es wird deutlich, was aus allen Dokumenten unzweifelhaft hervorgeht, daß die Ver-

³³⁷ Siehe Kyelang (Nr. 17, S. 12; Nr. 18, S. 12; Nr. 37, S. 3, 16), Maria Heyde (30.11.86); zum Zensus siehe Maria Heyde (15.8.90): "Seit Freitag den 15ten ist Wilhelm beschäftigt große Uebersetzungsarbeiten für den Census aus dem Hindustanischen ins Tibetische fertig zu stellen, auf Wunsch des Assistant Commissioners und Government.", außerdem zur Auszahlung an die daran involvierten Mitarbeiter und dem Dank seitens der britischen Administration siehe Maria Heyde (5.9.91).

³³⁸ Siehe Kyelang (Nr. 7, S. 47; Nr. 12, S. 6; Nr. 13, S. 16, 22; Nr. 18, S. 11).

³³⁹ Siehe als Beispiel Kyelang (Nr. 23, S. 13) und Maria Heyde (8.7.66).

³⁴⁰ Siehe Kyelang (Nr. 39, S. 5; Nr. 40, S. 3).

³⁴¹ Siehe Kyelang (Nr. 24, S. 9-10).

netzung der gegenseitigen Interessen und des Wohlwollens zueinander stark ausgeprägt war. Dementsprechend verwundert es nicht, aus den vorliegenden Quellen kaum kritische Kommentare den britischen Machthabern gegenüber zu vernehmen, was für Missionare im Zeitalter europäischen Expansionsstrebens keinesfalls eine Selbstverständlichkeit war. Auch von Unannehmlichkeiten oder Entscheidungen, mit denen die Missionare weniger einverstanden waren, wird kaum berichtet.³⁴² Als Anlaß zur Kritik wurde gelegentlich die tolerante Einstellung der Briten zu den verschiedenen Glaubensrichtungen genommen, welche - wie Heyde und Pagell frühzeitig erkennen mußten - sich ebenfalls auf Lahoul bezog:

Jenkins', obgleich er hervorhob daß es Grundsatz der britischen Regierung sei Toleranz gegen alle Religionen, auch die hindische, zu üben und deren Interessen bis zu gewissem Grade zu wahren, und das auch wir daher den Aberglauben der Bewohner Lahouls somit möglichst berücksichtigen möchten, was wir versprochen.
(Kyelang Nr. 5, S. 5)

Ein Beispiel und damit gleichzeitig eine Ausnahme bildet Jäschkes kritische Haltung zu dieser von den Briten vertretenen Religionspolitik:

Ob die englische Regierung, die politische Staatsgewalt, verbunden war oder auch nur recht daran that, die ganze vergangene Zeit hindurch bei all der übrigen Schonung und Zartheit, ja dem Schutze und der Unterstützung die sie dem Heidenthum wie dem Islam gewährte, auch noch solchen deutlich ausgesprochenen Hohn gegen das Christenthum zu gestatten, das ist allerdings wohl zweifelhaft.
(Kyelang Nr. 7, S. 34)

Kritik außerhalb dieses sensiblen Themas der ungehinderten Religionsausübung trifft in wenigen Fällen durchreisende Briten, z.B. dann, wenn sie ihrem Sportsgeist folgend allein mit Jagdabsichten in diese Region vorstießen.³⁴³ Das Einnehmen einer kritischen Position zu den kulturell ihnen nahestehenden Briten schimmert selten und nur sehr vereinzelt durch die Zeilen. Es sei denn, wie im Fall Ladakhs, die Interessen der Herrnhuter werden abermals aufs Empfindlichste berührt. Der britische Ingenieur und vom Maharadscha des Dogra-Regimes als Gouverneur von Ladakh eingesetzte Johnson gab dazu Anlaß, weil er die Repatriierung der ladakhischen Christen aus Lahoul nicht unterstützen wollte.³⁴⁴ Derartige Anklänge täuschen jedoch nicht über das als generell harmonisch zu bewertende Verhältnis zu den Briten hinweg.

2.2. Reaktionen der Bevölkerung Lahouls auf die Anwesenheit britischer Reisender und Beamter

³⁴² Siehe zu solch einem knappen Kommentar Maria Heyde (18.6.71).

³⁴³ Siehe als Beispiel Kyelang (Nr. 27, S. 26). Redslob (Reise Nr. 15, S. 16) ließ sich auf seiner Durchreise durch Zanskar diesbezüglich zu folgender köstlich zu lesenden Anmerkung verleiten: "Die Gegend ist auch von Europäern nicht viel bereist, darum ist das Wild durchaus nicht scheu." Ab 15.4.1889 galt für Lahoul wie die angrenzenden unter britischer Hoheit stehenden Gebiet ein Jagdverbot für Geflügel und Wild (Maria Heyde 19.4.89).

³⁴⁴ Siehe Reise (Nr. 17, S. 6; Nr. 18, S. 11-12).

Ohne das Auftreten der britischen Reisenden und Kolonialbeamten für das ganze heutige Indien reflektieren zu wollen, dürfte außer Zweifel stehen, daß ihr Umgang gerade mit der 'einfachen' Bevölkerung trotz mancher humanistischer Grundsätze auf dem Verhältnis Obrigkeit und Beherrschte beruhte. Auf der Ebene der Fremdheit betrachtet bedeutet dies, daß sie im wesentlichen ihre kulturell wie politisch opportun erscheinenden Vorstellungen durchsetzten. Das Tolerieren der buddhistischen Religion unter anderen Konfessionen und der lokalen Hierarchien bleibt nahezu die einzige kulturelle Annäherung von ihrer Seite. Die Briten und die lokale Bevölkerung bleiben einander fremd. Die Verbindung der Briten zur autochthonen Bevölkerung im hegemonialen Diskurs ist fast ausschließlich auf die Durchsetzung ihrer fiskalischen und anderen merkantilen Interessen beschränkt.

Aus dieser Konstellation heraus erscheint es geradezu als zwingend, von aufgebauten Spannungen innerhalb der Lahouler Gesellschaft berichtet zu bekommen. Andeutungsweise kommt die angesprochene Rollenzuteilung von Obrigkeit und Untergebenen in den Herrnhuter Berichten zum Vorschein, wenn sie sich auch nicht ausschließlich auf den Raum Lahoul einengen läßt. Ihre Gültigkeit für den gesamten West-Himalaya-Raum, ob annektiert oder nicht dürfte für diesen Aspekt außer Frage stehen, wie es auch weiter unten deutlich wird. Pagell und Heyde berichten auf ihrer ersten Reise nach Ladakh vom schlechten Leumund der dort nicht einmal regierenden Briten.

Diese Furcht vor den Sahibs hat leider guten Grund. Denn besonders die englischen Officiere behandeln das arme Volk nicht selten sehr unchristlich während ihrer Reisen in Ladak ("they are cursed dogs", sagte ein englischer Officier einmal in Bruder Prochnows Gegenwart als letzterer in Ladak reiste). (Kyelang Nr. 3 Teil II, S. 12-13)

Auch einige Zeit später, 1861, greift Heyde in seinem Reisebericht die Klage der Einheimischen in Rupshu - auf dem Weg von Lahoul nach Ladakh über den Baralacha Paß gelegen - auf, welche unter der Willkür britischer Machtentfaltung zu Leidtragenden werden:

Mehrere der Anwesenden klagten sehr über englische Ingenieure und deren Dienerschaft, von welchen letzteren noch einige sich hier befanden. Cashmir und Ladag wird nun schon 4 Sommer hindurch behufs einer Specialkarte für die Indobritische Regierung von 12 Ingenieuren mit zahlreichem Gefolge bereist und sehr genau ausgemessen. Jeder dieser Herren braucht oft mehr den[n] 100 Kulis, die ihm Gepäck, Instrumente, Holz und Lebensmittel auf die hohen Berggipfel, wo sie oft wochenlang sich niederlassen, nachtragen müssen, wobei es leider ohne Prügeln und Arbeiten ohne Bezahlung nicht abgeht. Drei von ihnen waren für diesen Sommer eben in Rupshu angekommen und die Bewohner des hiesigen Zeltplatzes hatten sie zu begleiten, und waren ihrer Aussage nach in den letzten Tagen bei diesem Geschäft hart mitgenommen worden. Ich suchte die Leute so gut ichs vermochte darüber zu trösten. Mein Hiersein veranlasste einen meiner Zuhörer zu der Bemerkung: "Einer prügelt uns und der Andere bringt uns Religion." (Reise Nr. 7, S. 5)

Der hier genannte kostenlose Dienst der einheimischen Bevölkerung gegenüber den Macht-

habern wurde unter dem Begriff 'begar' (siehe Kapitel III.7.) bereits behandelt. Es wird im Zitat kein Zweifel daran gelassen, daß gerade diese Dienste als Fremdheitslast empfunden werden. Im gleichen Atemzug mit den Prügelknaben die Religionsbringer genannt zu bekommen, gibt der Zitatstelle nicht nur eine pikante, sondern gleichfalls eine besonders authentische Note, wie sie sonst den Berichten in dieser Hinsicht selten anhaftet. Wurden damit etwa die britischen Ingenieure den Missionaren aus der Innenansicht eines Einheimischen gleichgesetzt? Unterschied sich die Wahrnehmung der Fremden nicht, obwohl die einen dort als Nachbarn residierten und deren Sprache verstanden, während die anderen nur Besucher waren? Die Frage nach der mehr oder weniger differenzierten Wahrnehmung von den Missionaren im Vergleich zu den Briten dürfte letztendlich mit dem vorliegenden Material europäischer Provenienz kaum sicher beantwortet werden können. Daß eine Darstellung aus der Innenperspektive heraus fehlt, macht sich gerade hierzu schmerzlich bemerkbar. Aber zumindest die Frage sollte gestellt worden sein. Solange es an einer eloquenteren Gegendarstellung, als sie dem Zitat im Zitat zu entnehmen ist, fehlt, richtet sich die ethnohistorische Studie in ihrem Vorgehen an der angenommenen Unterscheidung beider Fremdgruppen durch die einheimische Bevölkerung aus. Zu deutlich sind die äußeren Differenzen zwischen den Deutschen und den Briten.

Einige Ansatzpunkte, daß die Missionare nicht in jedem Fall mit den Briten gleichgesetzt wurden, liefern ihre Berichte. Im Gegensatz zur schlagenden Neigung der Briten fiel den Ortsansässigen auf, wie anders sich die Missionare ihnen gegenüber verhielten, was sie z.B. in Lamayuru ihnen *expressis verbis* mitteilten:

Sie sagten auch daß wir nicht so unfreundlich seien wie andre Sahibs, die wenn sie in die Nähe ihrer Zelte kämen, sogleich mit Stöcken fortjagten. (Kyelang Nr. 3 Teil II, S. 15)

Auffallend ist in den Missionarsberichten, daß die ohnehin nur wenigen Anmerkungen zu dem nicht spannungsfreien Verhältnis zwischen lokaler Bevölkerung und britischen Amtspersonen sowie Reisenden sämtlich aus der Frühzeit der Mission stammen. In keinem späteren Bericht wird sich dieses Themas angenommen. Darin eine Verbesserung des Umganges miteinander zu sehen, wäre eine, aus meiner Sicht aber keinesfalls die plausibelste Antwort. Die Verflechtung britischer mit missionarischen Interessen wurde im Laufe der Zeit stärker, und mit diesem Verwobensein entstand gleichfalls ein veränderter Kontext für die Abfassung schriftlicher Mitteilungen. Dieser dürfte schließlich für den freundlichen Ton gesorgt haben, der die britischen Maßnahmen in Lahoul, wie sie von den Missionaren dargestellt werden, umweht. Denn es ist kaum anzunehmen, daß das verstärkte Eindringen auch britischer Reisender, im Sommer 1875 wird Kyelang erstmals als Luftkurort während der Monsunzeit genutzt,³⁴⁵ auf völlige Akzeptanz stieß. Gerade im Bereich der Trägerdienste, auch wenn diese später entlohnt wurden, dürften damit nicht wenige Friktionen entstanden sein.

³⁴⁵ Siehe Kyelang (Nr. 25, S. 10). Ein Herbergssystem für durchreisende Briten u.a. Europäer war schon vorher aufgebaut worden, siehe zu Kardang (Kyelang Nr. 2, S. 18).

Unter einem Aspekt werden die lokalen Adligen in den Berichten als aktiv Handelnde vorgestellt. Sie, die ihre Privilegien auch von britischer Seite her bestätigt bekamen, nutzten das ihnen oktroyierte System vor allem zur Rechtsfindung. Das betraf zuerst die Herrnhuter Missionare, gegen deren Absicht Holz zu fällen, wie erwähnt, sie beim britischen Assistant Commissioner Beschwerde einlegten.³⁴⁶ Zwar bekamen sie in keinem geschilderten Fall, welcher mit den Missionaren im Zusammenhang steht, Recht zugesprochen, interessant jedoch ist, daß sie sich zügig in das neue Rechtssystem einfügten und dieses auch zur Durchsetzung eigener Interessen zu nutzen suchten. Neben diesen Rechtsstreitigkeiten ist in den Berichten der Vorfall wiedergegeben, daß ein englischer Offizier 1863 dafür bestraft wurde, den Sohn Tara Chands, Hari Chand, geschlagen zu haben.³⁴⁷ Die Anmerkung zu diesem Vorfall, daß er früher noch ungeahndet geblieben wäre, zeigt neben dem Selbstverständnis dies anzuklagen, auch die veränderte Einstellung der britischen Kolonialverwaltung gegenüber der ortsansässigen Bevölkerung. Vermutlich muß diese Änderung mit als Folge des Aufstandes von 1857 gesehen werden.

Aber nicht nur die Adligen verwendeten das Prinzip der Rechtssprechung gegen jene, die es einführten. Die britische Rechtsauffassung wurde ebenso von der ländlichen Bevölkerung in Anspruch genommen und zwar nicht, um sich über die Europäer zu beschweren, sondern über ihre eigene Obrigkeit, den Lahouler Adel. Von regelrechten Sammelklagen, die sie dem Assistant Commissioner vortrugen, wird berichtet.³⁴⁸

Zieht man aus den wenigen Hinweisen ein Fazit, dann muß festgehalten werden, daß die Informationen aus früherer Missionszeit auf Reaktionen schließen lassen, die im Bereich einer Fremdheitslast liegen. Es wird als drückend empfunden, wogegen man sich nicht wehren kann, dem man aufgrund makropolitischen Verhältnisse ausgeliefert ist. Inwieweit der ausufernde 'begar' bzw. hier umgesetzte Trägerdienst über alle Jahre unregelmäßig in Anspruch genommen wurde, sich die Freiheiten britischer Reisender gegenüber der lokalen Bevölkerung im Laufe der Zeit änderten usw., läßt sich mit den dürftigen Angaben darüber nicht eruieren. Das erzwungenermaßen Miteinander bleibt von den Verfassern der uns zur Verfügung stehenden Berichte eindeutig unterbelichtet. Kein Hinweis ist zum Beispiel zu entnehmen, wie die sukzessive Verbesserung der Infrastruktur von der Lahouler Bevölkerung aufgenommen wurde. Sehr aufschlußreich sind dagegen die Hinweise, welche der autochthonen Bevölkerung eine aktive Rolle über die des ewigen Leidtragenden hinaus zugestehen. Unter Ausnutzung eines neuen politischen Systems ordneten sie ihre Interessen in das neue legislative Schema ein.

3. Fremdheitserfahrung durch die Hinduisierung

3.1. Ursachen und Gründe

³⁴⁶ Siehe Kyelang (Nr. 5, S. 9).

³⁴⁷ Siehe Kyelang (Nr. 12, S. 4).

³⁴⁸ Siehe Kyelang (Nr. 32, S. 6) oder auch die Klage der Leute aus Mandschat gegen Hari Chand (Maria Heyde 22.7.84).

Es wurde bereits im Kapitel III.4.c die Hinduisierung Lahouls als Aspekt der Fremdheitslage angesprochen, da sie schon in den ersten britischen Reiseberichten vermerkt wurde. Welche Umstände zu dieser Hinduisierung führten, die offenbar von keiner bestimmten Bevölkerungsgruppe in die Teilregionen des Chandra- und Bhaga-Tales hineingetragen wurde, ist bislang kaum versucht worden, für Lahoul zu ergründen. Aus der Geschichte über diese Region ist bekannt, daß sie seit dem 17. Jahrhundert vom hinduistisch geprägten Kulu-Tal aus regiert wurde. Bemühungen oder gar ein Drängen des Raja von Kulu, die buddhistische Glaubensverfassung durch eine hinduistische zu ersetzen, sind nicht überliefert. Der Kontakt und die Bekanntschaft der Lahouler Bevölkerung mit hinduistischen Elementen dürfte auf anderem Wege vorangetrieben worden sein, zum Beispiel durch die alljährliche Überwinterung im Kulu-Tal. Es wurde bereits darauf verwiesen, daß neben dem Lokaladel kein geringer Teil der Bevölkerung Lahouls jedes Jahr aufs Neue in den Wintermonaten nach Manali u.a. Orten abwanderte, um im Frühjahr zurückzukehren (siehe Kapitel IV.6.). Damit geht nicht automatisch einher, daß der eigene Glaube zugunsten des anderen aufgegeben wird. Aber periodisch wiederkehrende Berührungspunkte waren geschaffen worden. Hutchison und Vogel (1919: 166) stellen heraus, daß sich eine stärkere Orientierung Lahouls nach Kulu abzeichnete, nachdem die britische Kolonialmacht von beiden Besitz ergriffen hatte:

The people look more and more to India year by year, and the Thakurs have adopted Hindu customs and connections.

Von Heiratsallianzen wird ebenfalls berichtet. Ob diese räumliche Hinwendung jedoch gleichzeitig die religiöse forcierte oder nicht noch andere Ursachen, Anpassungsdruck o.ä., dafür vorliegen, muß zunächst offen bleiben, da keine weiteren Anhaltspunkte den edierten Quellen zu entnehmen sind. Interessant ist weiterhin, daß sich der Hinduismus vorwiegend im Pattan-Tal bzw. Chotta-Lahoul ausgebreitet hatte. Eventuell hängt dies mit den dort lebenden Brahmanen zusammen³⁴⁹ sowie mit dem hinduistisch geprägten Chamba-Lahoul in direkter Nachbarschaft.

Die Einstellung der christlichen Missionare gegenüber dieser Religion unterschied sich freilich um nichts von der zum tibetischen Buddhismus, weshalb sie dem 'Götzenglauben' zugerechnet wurde.

3.2. Internalisierung hinduistischer Glaubenspraxis

a) Rinderverehrung und Kastenzugehörigkeit

Bereits in ihren ersten Jahren in Lahoul sahen sich die Missionare nicht anders als die britischen Reisenden mit einer buddhistischen Bevölkerung im Bhaga- und Chandra-Tal

³⁴⁹ Heyde schätzt ihre Anzahl auf 500 (siehe Kyelang Nr. 38, S. 11). Leider wird zu ihnen in keiner mir bekannten Quelle ausführlicher auf die Brahmanen Bezug genommen. Die Frage nach ihrer Herkunft, ihrem Grund in Pattan zu sein etc. muß damit unbeantwortet bleiben.

konfrontiert, welche Elemente hinduistischen Glaubens verinnerlicht hatte. Für die europäischen Beobachter manifestierte sich diese Infiltration hinduistischer Elemente vorwiegend über zwei Beobachtungen: der Rinderverehrung und die eingenommene Kastenzugehörigkeit. Wie auch aus anderen Quellen (siehe Kapitel III.4.c) hervorgeht, so wird ebenfalls in Kyelang festgestellt, daß mehr oder minder dem Tabu Rinder zu schlachten entsprochen wird.³⁵⁰

Wegen der unsinnigen Annahme heidnischer Gebräuche nun halten die Lahouler das ganze Jahr hindurch das Töden einer Kuh für eine Todsünde: nur in der Zeit wo die Pässe vollkommen unzugänglich sind, schlachten sie solche ohne Bedenken. (Kyelang Nr. 6, S. 28)

Für die Missionare manifestierte sich jedoch die Hinduisierung vorwiegend über das Durchsetzen der Kastenzugehörigkeit, weshalb darauf häufiger eingegangen wird. Einige Konsequenzen, die sich daraus für den persönlichen Umgang ergaben, hatten auch sie zu tragen. Selten allerdings wurden Gründe für diese Entwicklung gesucht, wie im folgenden Zitat:

Unser Volk bekennt sich ja eigentlich völlig zur buddhistischen Religion, aber aus Rücksicht auf den lebhaften Handelsverkehr zwischen hier und dem hinduischen Kullu hat das Volk viele Gebräuche der Hindus angenommen, so zum Beispiel die Kaste, in Folge deren sie mit uns jede Tischgemeinschaft verabscheuen. (Kyelang Nr. 27, S. 6)

Das hieße, allein den merkantilen Erwägungen die Verantwortung dafür zu geben, warum man sich der Etablierung eines Kastensystems bemühte. Die damit anvisierten Vorteile im Umgang mit den Hindus im Kulu-Tal scheinen in anderen Kommentaren der Herrnhuter indirekt ihre Bestätigung zu finden. Missionar Heyde vermerkt im Zusammenhang mit der buddhistischen Nachbarregion Spiti:

Einen Vortheil hat man bis jetzt in Spiti noch darin, daß dort das thörigte Kastenwesen bei weitem nicht so Eingang gefunden hat, als das in Lahoul der Fall ist. In Kulu werden die Spitier als kastenlos betrachtet und dürfen nicht in die Häuser der Hindus kommen, während das die Lahouler nach Belieben thun können. (Kyelang Nr. 13, S. 24)

Hätte man damit also wirklich den Grund dafür gefunden, warum hinduistische Glaubenspraktiken an Einfluß gewonnen hatten? Betrachtet man auch die Hindernisse, welche vor allem gegenüber den buddhistischen Händlern erwachsen, kommen Zweifel auf, diesen Punkt als den einzig ausschlaggebenden zu betrachten. Selbst die Missionare sehen die Hinduisierung bald nicht mehr nur aus diesem Blickwinkel.

b) Das Einwirken Hari Chands

³⁵⁰ Siehe Kyelang (Nr. 2, S. 22).

Bis in die 60er Jahre hinein wird dieser Synkretismus³⁵¹ von den Missionaren als ein sich nicht verändernder Status quo betrachtet und beschrieben, ohne daß sie von einer weiteren Dynamik in die eine oder andere Richtung berichten. Dies ändert sich nach ihrer Auffassung durch die Heirat Hari Chands, dem Sohn Tara Chands, mit einer Hindu-Frau 1866.³⁵² Schon kurz darauf wurde Hari Chand von den Missionaren attestiert, selbst hinduistischer als seine Umgebung in Erscheinung zu treten. Als er zu Beginn der 70er Jahre für knapp dreißig Jahre das Amt des Tehsildar von seinem Vater übernahm, gab er dem Hinduismus nach Aussagen der Herrnhuter endgültig den Vorzug. Seine gesamte Amtszeit ist mit diesbezüglichen Kommentaren von den deutschen Emissären bedacht worden.

Eine seiner ersten Amtshandlungen war das 1872 ausgesprochene Verbot, das tibetische Neujahrsfest zu begehen. Wie spätere Jahresberichte allerdings zeigen, scheint er sich damit nicht durchgesetzt zu haben,³⁵³ auch wenn auf längere Sicht hin betrachtet Heyde 1886 einige damit zusammenhängende Veränderungen notiert:

Am 21ten [Januar] hatten die Dorfbewohner ihr Neujahr. Dabei war anmerklich, daß der alte Aberglaube, nach welchem die erste Woche des neuen Jahres ganz still im Haus verbracht werden muß, weil sonst alle möglichen Schutz und andre gute und böse Geister beunruhigt würden, so ziemlich aufgegeben worden ist. Schon am 2ten Tag kamen mehrere aus dem Dorf Schneeschaukeln, ja schon am ersten Tage ging es ziemlich bunt zu, woran sonst nicht zu denken war. (Kyelang Nr. 32, S. 1)

Nahezu für alle Jahresanfänge dokumentiert Maria Heyde in ihren Tagebüchern durch das knappe Erwähnen des damit verbundenen Trommellärms, daß das tibetische Neujahrsfest begangen wurde. Aber auch sie vermerkt für die 80er Jahre, daß die Sitte der einwöchigen Zurückgezogenheit nach dem Fest im Aufgeben begriffen ist. Die von ihr geführte Strick- schule ist davon als Beispiel kaum noch betroffen.³⁵⁴ Inwiefern diese Anordnung Hari Chands tatsächlich unter dem Blickwinkel einer gesteuerten Hinduisierung betrachtet werden muß, bleibt zudem offen, zieht man seine im Kapitel III.3.3.c angesprochenen reformatorischen Bemühungen mit in Betracht. Seine generelle Ausrichtung, hinduistische Elemente, einschließlich der Festivitäten,³⁵⁵ zu fördern, wird damit nicht angezweifelt. Weitreichender dagegen wirkte sich das Gebot Hari Chands aus, demnach das Verhalten eines jeden Lahouler Bewohners der Kastenzugehörigkeit anzupassen war. Davon kündigt der Jahresbericht von 1877:

Dieses Jahr nun mißbrauchte Hari Tschand das ihm von der britischen Regierung verliehene Ansehen dazu, durch das ganze Land den strengen Befehl zu erlassen,

³⁵¹ Der *terminus technicus* für die Verschmelzung zweier Religionen wird hierbei ganz wertneutral verstanden und impliziert auch keine als 'rein' zu bezeichnende Ausgangsreligionen. Zu der sehr unterschiedlichen Rezeption des Synkretismus-Begriffes als Prozeß und Ergebnis dieser Verschmelzung in der *scientific community* siehe Rösing (2001: 2-7).

³⁵² Kyelang (Nr. 18, S. 2)

³⁵³ Siehe zum Verbot Kyelang (Nr. 24, S. 2) und zur späteren Durchführung Kyelang (Nr. 28, S. 1) und Maria Heyde (28.1.93).

³⁵⁴ Siehe Maria Heyde (5.2.82, 17.1.89, 12.1.91), für 1883 dagegen vermeldet sie noch das Fehlen der Schülerinnen anlässlich des tibetischen Neujahrsfestes (siehe Maria Heyde 28.1.83).

³⁵⁵ Siehe Maria Heyde (1.3.93).

daß kein Lahouler einen Spitier oder Ladaker oder irgendeinen anderen seiner buddhistischen Glaubensgenossen in sein Haus aufnehmen dürfe oder mit ihm essen. (Kyelang Nr. 27, S. 6)

Im Gegensatz zu den Anordnungen zum Neujahrsfest wurde dieser Anweisung Folge geleistet. Ihre im Zuge des regionalen Handels jährlich wiederkommenden Nachbarn fanden keine Aufnahme, sie wurden deklassiert. Diese neue Identität wurde von der Lahouler Bevölkerung auch dann nicht abgelegt, wenn sie sich in Nachbarregionen aufhielten, die wie Spiti buddhistisch und damit kastenlos waren. Redslob gab im Jahr 1878 folgende Notiz, als er im Dorf Kargyag ankam, dem ersten Dorf auf zanskarischer Seite nach Überschreiten des Shingo-Passes von Lahouler Seite:

Bis Kargyang waren meine Lahouler Träger mit mir gegangen. Bis vergangenes Jahr hatte zwischen ihnen und den Zanzkarern ein freundschaftlicher Verkehr bestanden, Lahouler fanden in Zanzkar und Zanzkarer in Lahoul Obdach und Lebensmittel. Diesen Verkehr hat Hari Tschand zerstört, indem er unsere Lahouler mit Gewalt hinduisiren will, und ihnen den Verkehr mit den Leuten der Nachbarprovinzen untersagt. Darum hielten sich auch hier unsere Lahouler ganz abgesondert, und hatten von den Kargyagern einige bissige Worte mitzunehmen. (Reise Nr. 15, S. 6-7)

Die Anordnung, strikte Kastenzugehörigkeit zu befolgen, bezog alle mit ein. Das folgende lange Zitat aus Heydes Reisebericht von 1877 sei beispielgebend dafür, daß dem Wunsch Hari Chands auf breiter Basis entsprochen wurde. Wie es die zanskarischen Bewohner betraf, so ebenfalls die in und aus Ladakh. Selbst gegenüber dem britischen Gouverneur von Ladakh wurde keine Ausnahme gemacht, nicht einmal gegenüber Hari Chands Schwester.

In Lahoul ist es dem Hari Tschand mit seinem Einfluß gelungen dem Volk beizubringen, daß durch das Essen mit Herrn Johnson jener Ladaker Christen, und darum unrein geworden seien.³⁵⁶ Der Verkehr mit den Einwohnern von Ladak könne ferner nicht mehr so bestehen wie früher. Händler und andre aus Lahoul, die mit Ladak in Familien- und Geschäftsverbindung stehen, haben daraufhin wirklich nun angefangen bei ihren Besuchen in Ladak den früher durch Kastenbedenken in nichts gehinderten Umgang mit ihren Religionsgenossen aufzugeben, essen nicht mehr mit ihnen wenn sie dort sind usw. Und Leute aus Ladak, die in Lahoul Geschäfte zu besorgen haben, werden zurückstoßend behandelt, dürfen nicht mehr in die Häuser kommen usw. Der genannten Schwester von Hari Tschand³⁵⁷, die einen Besuch bei ihrer Familie in Lahoul machen, und namentlich ihren alten Vater, Tara Tschand, noch einmal sehen wollte, wurde durch besonders an sie geschickte Boten zu wissen gethan, daß sie in dem Hause ihres Vaters keine Aufnahme finden könne. Andre nahe Verwandte, die dennoch kamen, hatten sich vor dem Hause ihr Essen selbst zu bereiten und in einem Zelt zu wohnen." (Reise Nr. 17, S. 9)

Diese offensichtlich von Hari Chand angestoßene Entwicklung findet immer wieder ihren

³⁵⁶ Diese Anmerkung bezieht sich auf die Notwendigkeit des Treffens der ladakhischen Christen mit Johnson (siehe Reise Nr. 17, S. 4) "Wegen unsern Christen, die dem größten Theile nach aus Ladak gebürtig sind, und noch Ansprüche auf Häuser und Felder hier haben, ist es wichtig, seine Bekanntschaft zu machen."

³⁵⁷ Diese Schwester hatte den König von Ladakh gehehlicht und lebte seitdem dort.

Niederschlag in den Dokumenten.³⁵⁸ Die Erklärung dafür allein auf die Heirat mit einer Hindu-Frau zu beschränken oder gar in merkantilen Erwägungen zu sehen, erscheinen kaum hinreichend. Hier ist von Interesse, daß dieser Vorstoß in Richtung Hinduisierung der Lebenspraxis von einer breiten Mehrheit mit getragen wurde. Nicht nur befolgten sie die Anweisungen ihres Tehsildar, sondern nahmen sich der Konsequenzen ebenfalls auf anderen Ebenen an. Mag Hari Chand zumindest von den Missionaren als Initiator betrachtet werden, gingen deswegen nicht alle Anstöße nur von ihm aus.

c) *Intragesellschaftliche Konsequenzen aus der Kastenzugehörigkeit*

Der zum Lokaladel gehörende Devi Chand findet häufig die Aufmerksamkeit in den Dokumenten, da er als Thakur gerade dem Kothi vorsteht, auf welchem die Missionare ihr Land und Grundstück besitzen. Über Kyelang liegt das Kloster Shashur, womit auch eine enge Anbindung der Dorfbevölkerung an das buddhistische Kloster vorliegt. Von den Herrnhutern wird berichtet, daß dieser Devi Chand 1871 den Einwohnern des zu ihm gehörenden Anwesens verbietet, mit jeglichen Lamas von buddhistischen Klöstern zusammen zu sein, mit ihnen zu speisen.³⁵⁹ Das bedeutet, es waren nicht nur die Personen angrenzender Regionen betroffen, sondern selbst innerhalb der Lahouler Bevölkerung breitete sich eine Ausdifferenzierung aus. Wie weit dieser Anordnung entsprochen wurde, ist leider nicht übermittelt worden. Daß sich jedoch ein genereller Trend zu dieser intragesellschaftlichen Unterscheidung nach Kastenzugehörigkeit Bahn brach, davon künden ebenfalls andere Meldungen.

Auf der Ebene der ländlichen Bevölkerung wird von Veränderungen berichtet, die durch verstärktes Kastenbewußtsein hervorgerufen wurden. Heiratet als Beispiel ein Ehepaar unterschiedlicher Kastenzugehörigkeit, so mußte der oder die Niedrigkastigere eine Entschädigung (sog. 'rus-rin') an die Eltern der oder des Höherkastigen zahlen.³⁶⁰

Kurz vor der Jahrhundertwende wird davon berichtet, daß während der tibetischen Neujahrsfeiern die Einwohner Unter-Kyelangs, wo auch das Anwesen der Missionare liegt, Eintrittsgeld von jungen Frauen verlangen, die zur Herrnhuter Strickschule gehen wollen. Durch das Betreten des Dorfes würde es unrein, daher diese Gebühr, die auch Devi Chand befürwortete.³⁶¹ Bei diesem Beispiel tritt besonders die Verschmelzung beider Religionen auf der Ebene ihrer Gläubigen zutage. Lehnen sie es auf der einen Seite ab, dem tibetischen Neujahrsfest zu entsagen, befürworten sie dagegen die Kastenzugehörigkeit.

d) *Friedliebende Koexistenz*

Nach der Schilderung dieser Vehemenz beim Durchsetzen hinduistisch verursachter neuer

³⁵⁸ Siehe Kyelang (Nr. 39, S. 9).

³⁵⁹ Siehe Kyelang (Nr. 23, S. 13).

³⁶⁰ Siehe Kyelang (Nr. 41, S. 12).

³⁶¹ Siehe Kyelang (1899, S. 15-16). Davon betroffen waren die Frauen aus Biling (einige Kilometer flußabwärts von Kyelang gelegen), nicht aber die vom auf der anderen Flußseite liegenden Kardang. Der Assistant Commissioner verbot schließlich diesen Tribut nach Einwand der Missionare.

Attitüden und Sinnwelten fällt es auf den ersten Blick schwer, die folgende Bemerkung einzuordnen, derzufolge sich dieser Trend nur oberflächlich und aus Opportunitätsgründen durchsetzt. Heyde bemerkt von Ladakh ausgehend 1877:

Immerhin aber kann man sich darüber freuen, wenn man unsre Lahouler damit vergleicht, die blos um äußeren Vortheils willen dem Kastenwesen das Wort reden, und dabei doch auch für Buddhisten gelten wollen, die ohne die Lamas weder leben noch sterben zu können meinen. (Reise Nr. 17, S. 10)

Im merkantilen Vorteil den einzigen Beweggrund für die Akzeptanz zu sehen, ist, wie weiter oben bereits bemerkt, äußerst zweifelhaft. Aber auf den letzten Teil des Zitates kommt es mir an. Obwohl sich das Kastenbewußtsein der Bevölkerung Lahouls bemächtigte und sogar zum Ausschluß von Lamas führen sollte, wie in der Anweisung Devi Chands deutlich wird, sind sie weiterhin Buddhisten. In dem von Devi Chand verwalteten Ort Kyalang wird 1885 sogar der Bau eines neuen Klosters in Angriff genommen.³⁶² Nicht weniger Engagement brach sich bei den Bewohnern des Bhaga-Tales (auch Bunanpa genannt) Bahn, als sich ein Jahr darauf ein hoher Lama zu Besuch ankündigte.³⁶³ Aus Sicht der Lahouler Bevölkerung scheint ihrem Glauben kein hinduistischer gegenüberzustehen. Wie sie gemeinsam, Hindus wie Buddhisten, den Wallfahrtsort Triloknath für sich in Anspruch nehmen, differenzieren sie sich weniger gegenüber diesen Elementen aus. Die Hindus sind den Buddhisten weniger fremd, als die Briten und Missionare. Denn sieht man von kleineren Hinweisen ab, ist nichts von Gegenbewegungen bekannt. Tumulte gegenüber Hari Chand, wie sie im Kapitel III.3.3.c ihren Niederschlag finden, müssen nicht zwangsläufig auf die Hinduisierung zurückzuführen sein. Ebenso kann die Absetzung des ersten Tehsildars von Lahoul, einem Brahmanen aus Pattan, dem schließlich Tara Chand folgte (siehe Kapitel III.4.c), andere Gründe gehabt haben.

Diese gebrachte Darstellung liefert eine mögliche Interpretation des Datenmaterials. Die andere ist jene, würde man die von den Missionaren als Revitalisierung buddhistischer Glaubenspraktiken erkannte Entwicklung, wie im Kapitel II.3.7. behandelt, auf eine andere Ursache zurückführen. Nicht die Christen waren die Auslöser dafür. Die Hinduisierung der beiden buddhistischen Täler von Lahoul betraf weit mehr Personen als diejenigen, welche sich mit der christlichen Religion befaßten. Dementsprechend könnte die Anschaffung einer neuen Ausgabe des Kandschur, die strengere Befolgung buddhistischer Feste usw. auch als Protest gegenüber der Hinduisierung verstanden werden. Es wird nicht das Herrnhuter Material mit dieser neuen Deutung strapaziert, vielmehr läßt es beide Interpretationen zu. Die Gegensätzlichkeit beider Deutungen kann hier nicht aufgehoben werden, da aus dem Blickwinkel der Missionare die Hinduisierung auf breite Akzeptanz stieß und die

³⁶² Siehe Maria Heyde (1.5.85).

³⁶³ Maria Heyde (27.9.86) berichtet: "... wir hatten Stunden lang recht gemütliche Ruhe und Stille, da die Bunanpas scharenweis nach Gungrang geströmt waren, um den neuen Skushog zu zhal'en [tibet.: sehen] und sich segnen zu lassen. Seit gestern ist derselbe von Stod kommend in Gungrang. Gegen Abend kamen die Leute zurück, alle im besten Staat, meist mit schmalen weißen Kattunstreifen um den Hals gebunden, die sie vom Skushog erhalten, und womit sie aufs Neue an die Tschos [tibet. Glauben] festgebunden worden!"

Revitalisierung der buddhistischen Glaubenspraxis auf sie selbst zurückzuführen ist. Das Herrnhuter Material in seiner Wahrhaftigkeit anzuzweifeln ist zwar möglich, jedoch auf demselben Fundus fußend mehr als nur eine Antithese zu errichten nicht.

4. Fremdheitserfahrung durch die permanente Anwesenheit der Herrnhuter Missionare

4.1 Von der *persona non grata* zum Schlichter und Arbeitgeber

Mit der Aufnahme des ersten Missionspaares in Unter-Kyelang, welches zehn Minuten Fußweg vom oberen Teil des gleichen Ortes entfernt liegt, nahm eine sehr wechselvolle Beziehung ihren Anfang. Damit soll nicht nur die gegenseitige Wahrnehmung von Missionsstrategie und christlichem Glauben umrissen werden, sondern das ganz alltägliche Leben, fern von jeglichem Idealismus und Religionseifer. Die erste Absicht der Missionare war nicht auf dem Missionierungsgedanken ausgerichtet. Als Fremde wählten die Missionare ihren sozialen Ort in der buddhistischen Siedlung und wurden zusammen mit ihren Sprachkenntnissen und dem Drang zur Kommunikation ein Teil davon. Freilich gingen sie nie vollends in der buddhistischen Gemeinschaft auf. Sie verloren nicht ihre Identität, sondern folgten einer in Herrnhut angelegten Lebensaufgabe. Die erste Sozialisierung ist durch die zweite nicht *ad absurdum* geführt worden. In gleicher Weise darf der Lahouler Bevölkerung unterstellt werden, in den Missionaren nie Eigene gesehen zu haben. Zu sehr unterschieden sich die Missionare von ihnen selbst, waren eng mit den fremderen Briten verflochten, welche zu Hauf jeden Sommer bei ihnen logierten. Die Aufnahme und den Umgang besonders der Kyelanger Bevölkerung mit den ihnen fremden Missionaren auf profaner Ebene zu beleuchten, soll das Anliegen dieses Abschnittes sein.

Bereits in den ersten Jahren ihres Daseins schlug den Herrnhutern nicht wenig Widerstand entgegen. Dies begann mit dem Hausbau, als dafür von den nicht zahlreich vorhandenen Bäumen einige gefällt werden mußten. Für die Kyelanger war es Anlaß genug, sich darüber beim Assistant Commissioner zu beschweren. Aus ihrer Sicht drohte mit der Auslichtung des Baumbestandes der natürliche Lawinenschutz seiner Funktion beraubt zu werden.³⁶⁴

Zu wessen Gunsten derartige Rechtsfindungen entschieden wurden, war bereits beim Aufzeigen des Verhältnisses zwischen den Briten und Deutschen dargelegt worden.

Ein weiterer Fall aus den ersten Jahren in Kyelang, der überliefert ist, betrifft die Nutzung des Trinkwassers. Die Dorfbewohner verboten den ersten Missionaren, das Trinkwasser aus ihrem Dorfbrunnen zu entnehmen. Daran hielten sich die Herrnhuter allerdings nicht und nutzten den Brunnen, ohne dadurch weiteren Widerstand produziert zu haben.³⁶⁵

Diese beiden Ereignisse deuten darauf hin, daß das erste Auftreten der Fremden in Kyelang nicht ausschließlich auf ein Tolerieren ihrer Anwesenheit gestoßen ist. Ob wirklich Ressourcenknappheit und ob tatsächlich eine Lawinengefahr bestand, sei dahingestellt. Die Missionare gehörten nicht zum Dorf und wurden dementsprechend behandelt. Es regte sich

³⁶⁴ Kyelang (Nr. 5, S. 5-9)

³⁶⁵ Kyelang (Nr. 7, S. 34-35)

leichter Widerstand, der aber nicht bewirken konnte, sie zu Ausgestoßenen im selben Ort werden zu lassen, was eine weitere Konsequenz gewesen wäre.

Schwierigkeiten über die Nutzung natürlicher Ressourcen und ihre Grenzziehung gaben über die ganze Zeit hinweg immer wieder Anstoß zu Streitigkeiten, die auf lokaler Ebene teils mit dem Thakur Devi Chand oder dem Tehsildar Tara bzw. Hari Chand verhandelt wurden. In letzter Instanz wurde der Assistant Commissioner hinzugezogen. Ein Fall sei als letztes eingebracht, um zu zeigen, daß solche Probleme nicht nur in den frühen Jahren der Mission vorkamen.

... die Dscho's [Thakurs, der Lokaladel] bringen wieder allerhand Klagen gegen die Mission vor. 9. September Mittwoch. Früh um 1/2 8 machte sich Wilhelm auf um mit Mr. Anderson herauf zu reiten, und die gestern erwähnten Klagen zu besichtigen und berichtigen. Daß der Dscho Hari Chand und Dewi Chand in der Nacht! die Dörfler zusammen gerufen und aufgestachelte hatte, alles was sie nur könnten gegen die Mission namhaft zu machen aber wenig Anklang bei ihnen gefunden - hörten wir am Morgen durch Sherab Kundsom, und Dana. Die Hauptanklage erfuhr Wilhelm aber erst unterwegs nämlich daß er die Grenzen des Grundstücks erweitert, und beliebige Grenzsteine gebaut haben soll!! Gottlob wurde er durch Mr. Lyalls Karte und Maßangaben der Grenzen völlig gerechtfertigt! Dem Herrn sei Dank! Was hätte durch diese abscheuliche Verläumdung die Mission für einen garstigen Fleck bekommen können, wenn die Sache von der Wilhelm nichts ahnte- nicht aufgeklärt worden wäre! Auch über die Bäume beruhigte sich Mr. Anderson da er eine Menge von den Dörflern gefällte, auf unserm Land vorfand! Die Baumfrage ist nun wol so festgestellt: daß die Lahouler für alle Stämme die sie brauchen, etwas zahlen müssen, die Mission aber auf ihrem Grundstück freie Hand hat.- (Maria Heyde 9.9.85)

Neben diesen Schwierigkeiten gesellen sich Aspekte hinzu, die von einer intensiven und von beiden Seiten getragenen guten Beziehung Zeugnis ablegen. Sehr früh wird von den Lahoulern erkannt, daß die Missionare zwischen zerstrittenen Parteien vermitteln können. Dies betrifft nicht allein die Differenzen zwischen der Lahouler Bevölkerung und der britischen Obrigkeit, dabei ihnen besondere Dolmetscher-Funktionen zukamen. Von dieser Fähigkeit zu schlichten machten gerade die Kyelanger sehr früh und häufig Gebrauch. Bereits für das Jahr 1857 wird mitgeteilt, daß Heyde von Ortsansässigen gebeten wurde, zwischen Tara Chand und seinem Sohn Hari Chand zu vermitteln.³⁶⁶ Besonders in Maria Heydes Tagebüchern wird die häufige Vermittlerfunktion ihres Mannes erwähnt. Er schlichtete sowohl innerhalb von Familien Streitigkeiten als auch die nicht selten entstandenen Dispute zwischen durchziehenden Händlern und der ortsansässigen Bevölkerung.³⁶⁷

Die Tagebücher der Missionarin dienen ebenfalls als Quelle, um nicht in die gleiche Kerbe schlagen zu müssen, welche die offiziellen Missionsberichte schufen, wenn es um das Verhältnis zur lokalen Obrigkeit ging. Tara Chand wie Hari Chand kommen in den offiziellen Quellen ausschließlich als Verfechter des Buddhismus oder des Hinduismus zur Geltung, sie behindern das christliche Unternehmen etc. Ihr Wirken ist vor allem negativ

³⁶⁶ Siehe Kyelang (Nr. 6, S. 24).

³⁶⁷ Siehe Maria Heyde (4.9.80; 9./10.1.86), zum Thema 'Vermittler' siehe Maria Heyde (10.11.71, 21.6.72).

besetzt. Vor solchen Bezeichnungen ist auch Maria Heyde nicht gefeit. Aber sie läßt in ihrer Darstellung gleichfalls Freiraum für andere Momente eines keinesfalls immer spannungsgeladenen Miteinanders. Sie berichtet oft von gegenseitigen Besuchen, die an kein festes Anliegen geknüpft waren und ebenfalls nicht zu Verstimmungen führten. Hari Chand war öfters ihr Gast gewesen.³⁶⁸ Ihm liehen sie auch den Kinderwagen für seinen jüngst geborenen Sohn, oder selbst Geld.³⁶⁹ Die Position, welche die Missionare in den offiziellen Berichten Hari Chand gegenüber einnehmen, erscheint einem geradezu als Paradox, bezieht man Maria Heydes Notizen mit ein. Noch häufiger, nahezu für jedes Jahr lückenlos, wird von ihr der zum Ritual gewordene Tausch von Geschenken erfaßt. Von den Thakurs - Devi Chand, Tara und Hari Chand - erhielten Heydes in aller Regel zu Anfang des christlichen Jahres als Neujahrs-Stag, wie sie die Geschenke bezeichnet, Güter wie Haustiere, Nahrungsmittel oder auch Textilien, für die sie sich mit Gegengaben erkenntlich zeigten.³⁷⁰ Leider nicht von ihr beschrieben ist, ob dieses Ritual als besondere Gunstbezeugung nur sie und vielleicht auch noch die britische Administration betraf, oder diese auch als Redistribution zu interpretierende Leistung der lokalen Herrscher ebenfalls an alle Lahouler Haushalte erging. An einer Stelle nur äußert sie diesen Verdacht:

... von Gungrang Geschenke man verfährt sehr freigebig, ich glaube alles Volk bekommt Essen, auch unsre Christen wurden reichlich bedacht, sie erhielten außer den Victualien wie wir, viele rama [tibet. Ziegen]. (Maria Heyde 23.10.81)

Unabhängig beider Auslegungen, die Handlung als besondere Gunstbezeugung oder üblichen Ritus der lokalen Obrigkeit gegenüber allen anderen zu betrachten, gelangt man zur grundlegenden Einschätzung, daß die Missionare als Ortsansässige in einen jährlich sich wiederholenden Zyklus fest involviert wurden. Sie wurden als ein Teil von ihnen, der Lahouler Bevölkerung, angesehen, ohne daß damit alle Differenzen ausgeräumt worden wären. Insofern sei es gerechtfertigt, die Hypothese aufzustellen, daß sie für die Lahouler Bevölkerung auf rein weltlicher Ebene vermutlich nichts anderes darstellten, als z.B. exilierte Ladakhis. Wenn sie sich aus der Herrnhuter Perspektive mit ihrer Umgebung arrangierten, sich sekundär sozialisierten, so ist dieser Weg der Annäherung ebenfalls von der lokalen Bevölkerung auf diese Weise betrachtet worden. Für diese Eingliederung der Fremden sprechen zudem manche Kommentare, wie sie teils in der offiziellen Fassung wohl kaum toleriert worden wären. Regelmäßig gibt Maria Heyde ihren 'heidnischen' Haushaltshilfen arbeitsfrei, wenn wichtige buddhistische Feste anliegen.³⁷¹ Von einer innigen Beziehung zeugen weiterhin Gefühle der Anteilnahme, wenn die aus ihrer Sicht heidnische Nachbarschaft von einem Vorfall schwer betroffen wurde.³⁷²

³⁶⁸ Maria Heyde (30.6.63, 3.5.72, 26.5.72, 29.10.72, 6.1.84, 8.6.90, 25.9.90, 29.3.-5.4.91, 22.9.91)

³⁶⁹ Maria Heyde (5.10.88, 16.7.89)

³⁷⁰ Siehe Kyelang (Nr. 24, S. 2; Nr. 34, S. 2; Nr. 37, S. 17; Nr. 38, S. 3) und mit teilweiser Aufzählung der einzelnen Geschenke Maria Heyde (5.10.62, 24.12.71, 10.1.74, 7.7.75, 14.1.76, 4.2.77, 16.1.78, 27.1.78, 1.2.80, 23.10.81, 25.12.84, 29.1.86, 13.1.87, 20.-27.2.87, 1.3.88, 4.3.88, 23.1.89, 17.-24.3.89, 26.1.90, 28.2.90, 25.10.92, 4.2.93, 5.-10.4.97).

³⁷¹ Siehe Maria Heyde (18.6.77, 11.6.78).

³⁷² Siehe Maria Heyde (30.3.72).

Die Missionare benötigten für Haushaltsdienste, den Postbotengang sowie natürlich auch für unter Missionsstrategien zusammengefaßte Aktivitäten, das Drucken und die Ausbildung seien stellvertretend genannt, Arbeitskräfte. Ordentlich entlohnt waren die ökonomischen Anreize scheinbar so groß, daß andere Berührungängste, die z.B. aus der Kastenzugehörigkeit resultierten, abgebaut wurden. Redslob berichtet 1868:

Nicht allein zu dieser Arbeit³⁷³ sondern überhaupt zur Arbeit bei uns drängen sich die Leute ordentlich und wir können 100 Leute beschäftigen. (Kyelang Nr. 20, S. 5)

Es mußte sogar von den deutschen Arbeitgebern darauf geachtet werden, die Arbeitsplätze mit Blick auf die zwei Teile Kyelangs paritätisch verteilt zu wissen. Von Protesten wird berichtet, wenn dies nicht geschah. Deshalb mußten von den Lehrern der Knabenschule, auf die weiter unten noch näher eingegangen wird, jeweils einer aus Ober- und der andere aus Unter-Kyelang stammen.³⁷⁴

4.2. Ausbildungseinrichtung

4.2.1 Knabenschulen

4.2.1.1. Phase I: Missionsschule bis Frühjahr 1866

Bei der Gewichtung aller gegebenen Informationen in den offiziellen Dokumenten fällt sehr schnell auf, daß den Ausführungen zum Werdegang der Bildungseinrichtungen viel Platz zur Darstellung eingeräumt wird. Dieses Missionswerk rangiert hinsichtlich des Anteils am insgesamt Mitgeteilten annähernd auf der gleichen Stufe wie Ausführungen zum Leben innerhalb der christlichen Gemeinde. Anhand dieser Quantität wird deutlich, daß der Aufbau einer schulischen Infrastruktur keineswegs unproblematisch verlief, was ebenfalls für das besagte Gemeindeleben gilt. Dieser erste Eindruck steht bereits der allgemeinen Auffassung in der edierten Literatur über die Herrnhuter entgegen, wonach dieser Teil ihrer zivilisatorischen Offerte von der lokalen Bevölkerung sofort akzeptiert wurde.

Im Januar 1861 wird erstmals für die kommenden drei Wintermonate die von den Missionaren geführte Knabenschule in Kyelang eröffnet. Für die Leseübungen hat man einen Lama engagiert und entlohnt, die Schreibübungen übernimmt Heyde. Von 8 bis 12 freiwillig und regelmäßig gekommenen Teilnehmern wird berichtet.³⁷⁵ Genaue Zahlen über den Andrang auf die für Lahouler Verhältnisse bislang unbekannte Bildungseinrichtung werden nicht für jedes Jahr mitgeteilt. Daß in einer Region, in der sonst nur buddhistische Novizen Unterricht erhalten, zunächst ein positives Echo zu verzeichnen war, tritt aus den Dokumenten deutlich hervor. Kurze Zeit nach Gründung der ersten Schule muß sie des

³⁷³ Gemeint ist der Postdienst, wozu Herrnhuter Leute aus dem Dorf ihre Depechen ins Kulu-Tal, zur nächsten Hauptpoststelle bringen ließen.

³⁷⁴ Siehe Kyelang (Nr. 10, S. 10).

³⁷⁵ Siehe Kyelang (Nr. 9., S. 8), zum Interesse an dem Salär für diese Tätigkeit siehe auch Kyelang (Nr. 18, S. 1).

Andrangs wegen in vier Klassen eingeteilt werden. Der Lehrkörper vergrößert sich. Zwei Lamas werden angestellt, einer aus Ober- und der andere aus Unter-Kyelang. Später gesellt sich ein Brahmane aus Kulu hinzu, der für die dort gebräuchlichen Sprachen Urdu und Hindi zuständig ist.³⁷⁶ In dieser Hinsicht kann den Missionaren keine Berührungsangst mit Anhängern anderer Konfessionen vorgeworfen werden. Die positive Aufnahme, welche die generelle Einrichtung einer Schule hervorrief, spiegelt sich weiterhin darin wieder, daß die Bevölkerung Lahouls kurz nach Gründung der Missionsschule selber einen Antrag für die Errichtung einer Schule stellte. Mit der Bitte um finanzielle Unterstützung wandte sie sich in dieser Angelegenheit an den Assistant Commissioner.³⁷⁷ Ein weiterer Hinweis auf die positiv verlaufende Rezeption wird darin deutlich, daß sich auch Einwohner anderer Dörfer bei den Missionaren um die Gründung einer Schule bemühen. Dem Wunsch kommen die Missionare in der Regel durch die Gründung von Außenschulen - derer insgesamt sieben - nach, welche von ihnen nur zur Supervision, zur Examinierung und zur Entlohnung des Lehrkörpers aufgesucht werden.³⁷⁸ Die Palette des Lehrstoffs und der Unterrichtsfächer wurde ständig erweitert. Bald gesellten sich den Lektüre- und Schreibkursen im Tibetischen und Urdu Unterrichtsfächer wie Mathematik, Geographie und englischer Sprachunterricht hinzu. Gerade bei den zuerst genannten Unterrichtsfächern wurde versucht, schon um dem eigentlichen Sendungsauftrag gerecht zu werden, mit der Behandlung biblischer Geschichten den Schülern die christliche Lehre näher zu bringen.³⁷⁹

Trotz der anfänglich guten Aufnahme wurde es zur sich jedes Jahr wiederholenden Erscheinung, daß im Verlauf der Wintermonate die Anzahl der Schüler kontinuierlich abnahm. Um diesem für sie zunächst unerklärlichen Trend entgegenzuwirken, warben die Missionare beim Lokaladel für Unterstützung. Ob aus eigener Einsicht oder aufgrund britischen Drucks kamen die Thakurs diesem Wunsch in mehrfacher Hinsicht nach. Tara Chand warb in seinem Gebiet für den Schulbesuch.³⁸⁰ Häufig wird davon berichtet, daß der Unterricht auch nur besucht wurde, wenn der Sohn des Tehsildar oder Ober-Gopa, Hari Chand, daran teilnahm.³⁸¹

Eine Wende zeichnete sich im Winter 1864/65 ab. Erstmals wird von einer Schulflaute berichtet. Selbst der Tehsildar Tara Chand zeigt weniger Neigung, für diese Sache zu werben. Von Widerwillen bei den Eltern ist die Rede.³⁸² Die sich auch für die ersten Monate im Jahr 1866 abzeichnende geringe Beteiligung am Unterricht kann nur über das Eingreifen Tara Chands als Oberhaupt der Region und seines Sohnes Hari Chand

³⁷⁶ Siehe Kyelang (Nr. 12, S. 11; Nr. 14, S. 2). Hindi und Urdu sind Sprachen gleichen Ursprungs und eine problemlose Verständigung zwischen Sprechern der einen oder anderen Sprache ist auch heute noch gewährleistet. Schwieriger ist seit 1947 die Verständigung über das Schriftsystem, da beide Sprachen unterschiedliche Notationen verwenden. Während sich die Sprachen in der Grammatik nicht unterscheiden, liegen die Unterschiede im lexikalischen Bereich. Das Urdu nahm vor allem im Zusammenhang mit der vorherrschenden Religion viele persische Wörter in die Umgangssprache mit auf.

³⁷⁷ Siehe Kyelang (Nr. 11, S. 8).

³⁷⁸ Siehe Kyelang (Nr. 12, S. 13; 15, S. 7-8).

³⁷⁹ Siehe Kyelang (Nr. 12, S. 11; Nr. 18, S. 1).

³⁸⁰ Siehe Kyelang (Nr. 12, S. 10-11).

³⁸¹ Siehe Kyelang (Nr. 12, S. 4; Nr. 14, S. 2).

³⁸² Siehe Kyelang (Nr. 15, S. 7-8).

abgewendet werden. Zunächst forderten diese die Bevölkerung mehrmals auf, ihre Söhne in die Schule zu schicken. Letztendlich verpflichteten sie jedes Dorf ihres Einflußbereiches, einen Jungen dafür zu stellen, wodurch insgesamt 17 zusammenkamen. Kost und Logis wurde den betreffenden Personen, um Anreize zu schaffen, erstattet. In einigen Dörfern, so wird berichtet, wurden zur Ermittlung des Betreffenden Losverfahren durchgeführt.

Mit der Zeit jedoch verringerte sich diese Zahl wieder bedeutend. Die Eltern sind entschieden dagegen, daß Kinder etwas lernen sollen. (Kyelang Nr. 18, S. 1)

So lautete trotz aller Unterstützung durch den lokalen Adel ihr Fazit für diese Schulsaion. Die Väter der entsandten 17 Buben waren zu ihnen gekommen und baten darum, ihre Söhne wieder ins heimatliche Dorf mitnehmen zu dürfen. Diese Bitte wurde natürlich erst an die Herrnhuter gerichtet, nachdem sich Tara und Hari Chand zur Überwinterung wie üblich nach Kulu begeben hatten.³⁸³ Mit diesen entschwand für die Lahouler Bevölkerung der Druck und die Pflicht, ihre Jungen am Unterricht teilnehmen zu lassen. Auf der einen Seite zeigt dieses Verhalten den Widerwillen der Bevölkerung, aber gleichzeitig wird auch deutlich, wie stark der Einfluß des Lokaladels auf die Bevölkerung war.

Die Gründe für den starken Rückgang der Schulbesucher werden in den Dokumenten dieser Jahre nicht benannt. Kein wirtschaftlicher Grund kann ausschlaggebend sein. Immerhin werden die Jungen für keine landwirtschaftliche Tätigkeit benötigt, zählen die Tage im tief verschneiten Tal, während derer man häufig nicht einmal zu den Nachbardörfern vordringen kann, zu den passiven. Das Fernbleiben der Schüler erklären sich die Missionare mit dem Hinweis, daß solch eine Einrichtung für sie neu ist, man sich erst an sie gewöhnen muß. Damit läßt sich die anfängliche Begeisterung natürlich nicht erklären. Daß es Auseinandersetzungen wegen der Inhalte des Unterrichtstoffes gegeben hatte, erfährt man erst im Rückblick nach einer noch zu erläuternden Zäsur. Ein derartiger Rückblick macht darauf aufmerksam, daß der christliche Einfluß subtil erfolgen muß, um den Widerstand der Eltern nicht zu provozieren.³⁸⁴ Dieses Argument, die Feindseligkeit der Lahouler Eltern gegenüber christlichen Lehrinhalten, erscheint plausibler, als der ebenfalls rückblickend erbrachte Vorwurf, wonach die angestellten Lamas nur auf den Verdienst aus waren und dementsprechend die Qualität darunter litt.³⁸⁵

Die Zäsur bildete das Aufgeben der missionseigenen Schule aufgrund der großen Widerstände und fehlenden Akzeptanz. Die Vorwürfe der christlichen Durchdringung des Unterrichtes ebten nicht ab, die Teilnehmerzahlen schrumpften. Wurde diese Schule geschlossen, gründeten die Briten in Fortsetzung des Bildungsangebotes eine neue. Ihr sollten zwar ebenfalls Herrnhuter Missionare vorstehen, jedoch wandelten sich die Lehrinhalte, und die Oberaufsicht unterstand dem britischen Assistant Commissioner. Entsprechend der Verlagerung der Lehrinhalte weg vom Erlernen des Tibetischen und hin

³⁸³ Siehe zu diesem Absatz Kyelang (Nr. 18, S. 2, 5), zum retrospektiv anerkannten Widerstand der Eltern Kyelang (Nr. 21, S. 13-18).

³⁸⁴ Siehe Kyelang (Nr. 19, S. 13; Nr. 36, S. 14).

³⁸⁵ Siehe Kyelang (Nr. 21, S. 13-18).

zur im Kulu-Tal und anderen Teilen des Vizekönigreiches gesprochenen Urdu-Sprache als *lingua franca* wird die neue Einrichtung in den Dokumenten kurz Urdu-Schule oder Regierungsschule genannt. Parallel zu diesem Neuanfang lief der Unterricht für christliche Kinder nach der alten Schulmethode weiter.

4.2.1.2. Phase II: Urdu Schule von 1867-91

Im Verlauf des Jahres 1866 wird beschlossen, daß der Assistant Commissioner für Knaben aus Spiti und Lahoul die kurz Urdu-Schule genannte Einrichtung ins Leben ruft. Im gleichen Jahr noch entstehen ein Schul- und ein Wohnhaus für zehn Spitier und fünfundzwanzig Lahouler Knaben.³⁸⁶ Die Schule untersteht nicht nur der britischen Administration, sondern wird von ihr im wesentlichen finanziert, sie examiniert regelmäßig den Kenntnisstand usw. Vom Unterricht ausgeschlossen sind jegliche christlichen Inhalte, nicht jedoch die Missionare selber, welche oft persönlich dem Unterricht vorstehen und die Schule leiten und betreuen.³⁸⁷ In dieser Zeit begannen die Missionare gleichfalls zur Standardisierung von Lehrmethode und -inhalten kurz vor Beginn der einsetzenden Schulmonate jeweils ein bis zweiwöchige Weiterbildungen für die Lehrer durchzuführen.³⁸⁸ Die 'auf Befehl der Regierung' entstandene Urdu-Schule läuft nach den Herrnhuter Berichten anfänglich ähnlich wie bei der Missionsschule gut an, trotz einigen Widerstandes der Bevölkerung:

... daß man dankbar sein kann, zu sehen, wie doch viele der Knaben jetzt anfangen, mehr Geschmack am Lernen zu finden. (Kyelang Nr. 19, S. 12)

Wiederum werden die Edelleute von der britischen Administration und den Missionaren angehalten, das Unternehmen zu unterstützen. Ebenfalls werden nach Bedarf mehrere Klassen gebildet und Außenschulen eingerichtet. Neuerungen sind, daß über den Sommer Kurse, wenn auch wenig besucht, angeboten werden und die Schuldauer auf drei Jahre begrenzt werden soll.³⁸⁹ Außerdem scheint sich die Auszeichnung der besten Schüler unter Anwesenheit lokaler Obrigkeit etabliert zu haben.³⁹⁰

Dennoch läßt sich auch dieses Mal nicht abwenden, daß die Zahl der Schulbesucher nachläßt, sobald die Adligen zur Überwinterung Lahoul verlassen haben. Als Reaktion auf diese Abwehrhaltung bestimmen die lokalen Adligen 1869 in jedem Dorf einen Verantwortlichen, der darauf zu achten hat, daß über alle Wintermonate eine gute Schulbeteiligung gewährleistet ist.³⁹¹ Die Maßnahme hatte Erfolg. 50 Knaben besuchen die Kyelanger Schule und 60 die Außenschulen. Tatsächlich scheinen die Zwangsmaßnahmen

³⁸⁶ Siehe Konferenz (Nr. 2, S. 9) und Kyelang (Nr. 18, S. 16). Daß der Einzugsbereich der Kyelanger Schule bis nach Spiti auch in späteren Jahren reichte siehe Kyelang (Nr. 32, S. 8) und Maria Heyde (19.8.66)

³⁸⁷ Siehe Konferenz (Nr. 6, S. 5; Nr. 8, S. 2-3) und Kyelang (Nr. 19, S. 8; Nr. 20, S. 5; Nr. 21, S. 13-18; Nr. 23, S. 10).

³⁸⁸ Siehe Konferenz (Nr. 6, S. 5) und Kyelang (Nr. 22, S. 12-13; Nr. 23, S. 6-7, 15).

³⁸⁹ Siehe Konferenz (Nr. 2, S. 5; Nr. 5, S. 4-5) und Kyelang (Nr. 20, S. 6; Nr. 21, S. 13-18; Nr. 22, S. 12-13; Nr. 23, S. 6-7).

³⁹⁰ Siehe Kyelang (Nr. 24, S. 11).

³⁹¹ Siehe Kyelang (Nr. 21, S. 13-18).

durchgehend zu greifen, geht ein neu erzeugter Schwung aus. Die Zahl der Schulknaben in Kyelang und den Außenschulen steigt zu Beginn der 70er Jahre bis auf 150 an.³⁹²

Diese Haltung muß sich jedoch bereits kurze Zeit darauf wieder geändert haben, zunächst auf der Ebene des lokalen Adels. Hari Chand, der mittlerweile die Nachfolge seines Vaters Tara Chand als Tehsildar angetreten hat, wird mangelndes Interesse an der Schultätigkeit vorgeworfen, was ihm eine Klage der Herrnhuter und damit Aussprache mit dem zuständigen Assistant Commissioner einbringt.³⁹³ Für den Grund seiner Abkehr werden zunächst keine Hinweise gegeben. Es läßt sich für die Herrnhuter aber beobachten, daß nicht nur bei ihm ein zunehmendes Desinteresse bis hin zu ablehnender Haltung festzustellen ist. 1876 wird berichtet, daß man sich abermals den Verdacht gefallen lassen muß, christliche Inhalte im Unterrichtsstoff mit einbezogen zu haben. Um diesen Vorwurf zu prüfen, nimmt Hari Chand persönlich am Unterricht teil.³⁹⁴ Obwohl die christlichen Elemente in der Urdu-Schule ausgeschlossen bleiben sollen, hält sich der Argwohn unter den Eltern der Schüler. Mitte der 70er Jahre wird mitgeteilt, daß sich die Eltern darüber beschwerten, daß christliche Texte als Lektüreübung verwendet werden. Andere wieder trugen offen ihre direkte Sorge darüber vor, daß aufgrund des Kontaktes der Jungen mit christlichem Gedankengut Konvertierungen zu befürchten seien.³⁹⁵ Mit der Umorientierung, dem Neubeginn der Schule, wich keineswegs die Skepsis, daß die für sie neue Einrichtung einer Lehranstalt zu unerwünschten Konsequenzen führen könnte. Die daraus entstehende erste Konsequenz von den Eltern wie dem Tehsildar folgte auf dem Fuße:

Eltern dieser Schulknaben nehmen ihre Kinder von der Schule, brachte alles großes Aufsehen, Hari Tschand erklärte zur Verteidigung: Muslime u. Christentum sehr ähnlich, deshalb äßen sie auch Rindfleisch. (Kyelang Nr. 26, S. 5)

Beide Schichten der Lahouler Gesellschaft, der Lokaladel und die bäuerliche Bevölkerung Lahouls, zogen am gleichen Strang, wollten sich nicht mit der Institution Schule und den daran geknüpften Inhalten einverstanden erklären, trotz britischen Drucks auf die Obrigkeit. Waren der Lahouler Bevölkerung die Missionare in so vielen Bereichen nahe gekommen, zählte dieser dazu, die Trennlinie zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu betonen. Während einer unterschwelligem Hinduisierung kaum Widerstand entgegengebracht worden scheint, baute sich eine Woge der Empörung schon allein gegen den Verdacht auf, die Knaben mit christlichem Gedankengut in Berührung zu wissen. In Bezug auf den Fremdheitsgrad wird das Christentum dem islamischen Glauben gleichgestellt. Diese Gleichstellung beider Religionen und der über Teilnehmerzahlen empirisch nachweisbare Widerstand liefern eine interessante Einsicht zur Bewertung anderer Quellenaussagen.

³⁹² Siehe Kyelang (Nr. 23, S. 6-7; Nr. 24, S. 6, Nr. 25, S. 7).

³⁹³ Siehe Konferenz (Nr. 8, S. 2-3).

³⁹⁴ Siehe Kyelang (Nr. 26, S. 10).

³⁹⁵ Siehe Kyelang (Nr. 25, S. 7; Nr. 26, S. 10; Nr. 27, S. 3). Maria Heyde (4.11.85) berichtet auch später von Umarbeitungen der Lehrbücher: "Wilhelm übersetzt den klog thabas ins Englische für den Assistant Comissioner, weil Hari Chand sich über christliche Schulbücher beklagt hat, die wir für die Schule liefern."

Könnten damit doch die von den Missionaren als Gegenbewegung aufgefaßten Maßnahmen der Revitalisierung des buddhistischen Glaubens, wie in Kapitel II.3.7. behandelt, als zutreffend gedeutet werden. Zumindest liegt dieser Schluß unter Einbeziehung dieses Abschnittes näher.

Als zweiter Grund dafür, daß die ortsansässige Bevölkerung eine kritische Haltung gegenüber dem Bildungssystem einnimmt, wurde vermerkt, daß einige Eltern den Schulbesuch ihrer Kinder als eine Tributleistung an die Kolonialregierung auffaßten.

Von nicht wenigen Eltern wird der Schulbesuch ihrer Knaben immer noch als eine Art Frohndienst, den sie der Regierung zu leisten haben, angesehen; doch gibt es auch solche, die unaufgefordert zugegen sind, wenn ihre Jungen examinirt werden, und sich sichtlich freuen, wenn sie gute Fortschritte im Lernen machen. (Kyelang Nr. 23, S. 15)

Das Verhältnis der Bevölkerung zur Bildungseinrichtung ist durchaus zwiespältig. In den Berichten werden immer beide Seiten wiedergegeben. Die, welche ihre Kinder auch den Sommer über in der Schule wissen wollen, und jene, welche den Schulbesuch als Tributleistung ansehen. 1879 wurde der Schulbetrieb auf Drängen Hari Chands eingestellt und fand keine finanzielle Unterstützung von seiner Seite mehr statt.³⁹⁶ Für den monetären Teil sprang abermals die britische Kolonialregierung ein und schuf somit Rahmenbedingungen, auch gegen den Willen des Tehsildar den Unterricht fortzuführen.³⁹⁷ Offenbar nahm jedoch mit diesem Wechsel die Qualität des Unterrichtes ab, was nicht nur die Missionare beklagten, sondern interessanterweise auch Hari Chand.³⁹⁸ Mit den Jahren wurde immer häufiger die Forderung an die britische Kolonialverwaltung gestellt, als Gegenleistung für das Entsenden der Kinder zur Schule die Befreiung von den Zwangsarbeiten und anderen Tributlasten für die Regierung zu gewährleisten. Auf diese Forderung einzugehen zog die Kolonialregierung keineswegs in Erwägung und löste die von ihnen finanzierte und auch anderweitig unterstützte Knabenschule 1891 auf.³⁹⁹

4.2.1.3. Phase III: Neue Missionsschule ab 1892

Die Schließung der Urdu-Schule gab den Missionaren wieder Gelegenheit sich ihrer eigentlichen Aufgabe zu besinnen, nicht allein profanes Wissen weiterzugeben. Neben dem einen Teil der Bevölkerung, welcher die Schulen nach wie vor ablehnte, gab es den anderen, welcher seine Kinder nicht ungern unter der geistigen, nicht geistlichen, Obhut der Missionare sah.

Einzelnen Familien scheint die gänzliche Schließung der Regierungsschule doch leid

³⁹⁶ Siehe Kyelang (Nr. 27, S. 14).

³⁹⁷ Siehe Kyelang (Nr. 31, S. 9).

³⁹⁸ Siehe Kyelang (Nr. 36, S. 14).

³⁹⁹ Siehe Kyelang (Nr. 37, S. 17, 24). Maria Heyde (29.12.91) berichtet von einer Unterredung mit dem Thakur von Tinan, Hira Chand: "Ein anderer Gegenstand der Besprechung war die Schule; von der Regierung ist neulich der Befehl so eben definitiv gekommen, daß die Lahouler Knabenschule aufgehoben wird."

zu thun, denn zwei Väter Unter Kyelangs kamen und baten, daß ihre Jungen mit unseren Christenknaben Unterricht haben dürften was wir ihnen natürlich gerne bewilligten. (Kyelang Nr. 38, S. 2)

Es sollte kein Druck mehr über die britische Administration oder den Lokaladel ausgeübt werden. Kommen sollte, wem der Unterricht zusagte. 1892 führten die Missionare in ihrem Jahresbericht die Knabenschule auf, welche mit je drei Christen und 'Heiden' ihren Neuanfang nahm.⁴⁰⁰ Ein Jahr darauf sind es über die Wintermonate schon 23 Knaben und selbst den Sommer über nehmen einige wenige Nichtchristen am Schulunterricht teil.⁴⁰¹ 1894 wird ein neues Schulhaus mit den die Intention klar erkennen lassenden Worten eingeweiht:

Wir hoffen, daß sich mit diesem neuen Anfang unsrer Schulthätigkeit eine ordentliche Missionsschule einrichten lassen wird, in welcher außer den gewöhnlichen Unterrichtsgegenständen das Wirken auf die Herzen der Kinder eine Hauptsache wird. (Kyelang Nr. 40, S. 1-2)

Trotz der nunmehr für alle bekanntermaßen zur Pflicht gewordenen Einbeziehung christlicher Elemente in den Unterricht, kamen im gleichen Jahr 20 bis 30 Knaben zusammen. Auch den folgenden Sommer über blieben einige dabei. Abermals wurden Außenschulen errichtet, Gehilfenschulen zur Unterweisung des angestellten Lehrpersonals unterhalten. Darüberhinaus wurden Anfragen zu neuen Schulgründungen vorgebracht.⁴⁰² Durch diese Freiwilligkeit kamen nur die Kinder, deren Eltern dies wollten. Der Erfolg bei den Teilnehmerzahlen auf der einen Seite wie die Erkenntnis, über die Einführung der Schulpflicht auf Dauer nichts zu erreichen, auf der anderen, ließ die Missionare dieses Mal darauf verzichten, für Nachdruck über die bekannten Instanzen - die Thakurs oder britische Administration - zu sorgen.

Vielleicht kein anderer Bereich missionarischen Bemühens zeigt so eindrücklich den beschrittenen Weg des interkulturellen Dialogs wie das Etablieren einer Knabenschule. Sie wird angenommen und wieder abgelehnt. Der Weg der Annäherung und Etablierung der Schuleinrichtung verläuft keineswegs geradlinig. Dieser Prozeß der allmählichen Annäherung spricht für die Offenheit und Gleichrangigkeit beider Seiten im Aushandeln der Bedeutung, welcher man der Schule beimißt. Die Missionare bieten an, nehmen Lehrinhalte zurück. Die Lahouler Bevölkerung hat Interesse, sieht es bald als unfreiwillige Pflicht und trägt den Argwohn christlicher Durchdringung der Lehrinhalte in sich. Ihre Reaktionen reichen vom Entsenden ihrer Knaben in die Schule bis hin zur Kritik und dem Herausnehmen ihrer Kinder aus dem Schulzyklus. Alle von den Missionaren initiierten Zwangsverpflichtungen tragen für die Dauer keine Früchte. Auf diesem Wege kann sich die Schuleinrichtung nicht durchsetzen. Voraussetzung ist die Freiwilligkeit und die gegenseitige Überzeugung, daß sich gemeinsame Interessen decken. Mit der letzten Schulgründung setzt sich diese

⁴⁰⁰ Siehe Kyelang (Nr. 38, S. 21).

⁴⁰¹ Siehe Kyelang (Nr. 39, S. 4).

⁴⁰² Siehe Kyelang (Nr. 41, S. 4; Nr. 42, S. 5; 1899, S. 13-14; 1900, S. 6).

Erkenntnis als Basis für weitere Zusammenarbeit fort. Die Herrnhuter bieten neben der christlichen Unterweisung Lektionen an, die für die Bevölkerung von profanem Interesse sind. Auf der anderen Seite nehmen die Eltern der Schüler die christliche Lehre in Kauf, wenn sie auf die Ausbildung ihrer Kinder nicht verzichten wollen. Für keinen anderen Bereich missionarischen Handelns findet sich solch eine dialogische Struktur in den Berichten wieder.

Ein weiteres Ergebnis stellt das klare Bekenntnis beider Seiten zu ihrer Position dar. Gerade das Thema Knabenschule läßt beide Seiten die Differenz in der Weltanschauung deutlich werden. Der eigenen buddhistischen Religion stand zunächst unvereinbar die christliche gegenüber. Beide Standpunkte ließen sich nicht in einer Einrichtung zusammenbringen, bis aus Sicht der buddhistischen Bevölkerung Berührungspunkte zu diesem Lebensbereich abgebaut werden konnten.

4.2.2. Strickschule

Erreichte man über die Missionsschule ausschließlich die männlichen Jugendlichen, galt es auch, den weiblichen Nachwuchs der Lahouler Bevölkerung anzusprechen. Missionarinnen initiierten hierfür seit Ende der 60er Jahre Strickschulen. Dem Namen entsprechend kam dieser Einrichtung zunächst die Aufgabe zu, diese handwerkliche Technik zu vermitteln. Erst im nächsten Schritt sollten Lektüre- und Schreibübungen und das Bekanntmachen mit der christlichen Lehre den Unterricht inhaltlich ausfüllen. Im Vergleich zur Knabenschule war diese Einrichtung jedoch nicht nur anders konzipiert, sondern ebenso auf eine ganz andere ökonomische Grundlage gestellt worden. Für das Anfertigen von Strickwaren wurden die Mädchen ihrer erbrachten Leistung gemäß entlohnt. Im Unterschied zu der Knabenschule mit ihren Außenstationen ist die Strickschule, von einer Ausnahme abgesehen, nur in Kyelang angeboten worden.⁴⁰³ Durchgeführt wurde sie gleichzeitig mit der Missionsschule vorwiegend über die Wintermonate hinweg. Dies schließt einige Versuche, sie auch den Sommer über zu etablieren, nicht aus.⁴⁰⁴

Mit dem großen Unterschied zu den Knabenschulen, den jungen Frauen über das Stricken von Strümpfen, Socken und Handschuhen sich ein Zubrot in einer ohnehin beschäftigungsarmen Zeit verdienen zu lassen, waren keine geringen Anreize geschaffen worden. Daß dieser ökonomische Faktor der für sie ausschlaggebende war, läßt sich daran erkennen, daß

⁴⁰³ Zur Ausnahme, dem Ort Chot in Pattan, siehe Kyelang (1899, S. 14). Zum Einzugsgebiet der Strickschule über die Ortsgrenzen Kyelangs hinaus und der teilweisen Trennung in zwei Abteilungen siehe Kyelang (Nr. 35, S. 5) und Maria Heyde (1.72, 13.-20.3.87).

⁴⁰⁴ Zunächst mit den christlichen Mädchen siehe Kyelang (Nr. 30, S. 12), später auch mit anderen siehe Kyelang (Nr. 32, S. 2-3; Nr. 33, S. 1; Nr. 42, S. 7-8). Die Zahl überstieg selten die Zehnpersonengrenze (siehe auch Maria Heyde 7.7.72, 3.8.-11.8.72).

bei Mangel an zu verarbeitendem Material, wenn die versponnene Wolle aus Rupshu aufgebraucht war, kein Interesse mehr von ihrer Seite an dem Schulbesuch bestand.⁴⁰⁵ Zu diesem Fazit gelangt gleichfalls der Missionar Peter:

Sie kommen zwar meist wohl nur um den Verdienst vom Stricken zu haben, aber es findet sich dabei doch Gelegenheit ihnen ein wenig von Gottes Wort nahe zu bringen. (Kyelang (1900, S. 7)

Der Herrnhuter macht hier deutlich, daß es den Leiterinnen der Strickschule nicht nur um das Lehren der in Lahoul bis dahin unbekanntem Technik des Strickens ging. Dem Missionierungsauftrag folgend sollte mit dieser Zusammenkunft den jungen Frauen der christliche Glaube nahegebracht werden. Die aus bis zu fünf Dörfern kommenden Frauen waren größtenteils Buddhistinnen.⁴⁰⁶ In der Regel erhielten sie, wenn es die Witterungsverhältnisse zuließen, viermal wöchentlich nicht nur Unterweisung im Stricken. Seit 1867 wurden Leseübungen mit eingeflochten, wofür eine buddhistische Nonne angestellt wurde.⁴⁰⁷ Ein weiterer Bestandteil des Unterrichtes, der die mit der Schule verbundene Intention der Missionare deutlich werden ließ, war das Erlernen von biblischen Sprüchen. Zitate aus der Bibel wurden hierfür extra in den lokal vorherrschenden tibetischen Dialekt, das Bunan, übersetzt und mußten von den Frauen auswendig gelernt werden. Das 'gebetsmühlenartige' Hersagen solcher Sprüche war Pflicht für jede Teilnehmerin und das somit Erlernte wurde von den Missionarinnen immer wieder abgefragt. Ähnlich den Herrnhuter Losungen wurde an jedem Unterrichtstag ein neuer Spruch in die sich damit beständig erweiternde Sammlung aufgenommen.⁴⁰⁸ Maria Heyde schreibt in ihren Tagebüchern die Fortschritte beim Lesen und Erlernen dieser Bibelzitate ebenso konsequent nieder wie die Zahl der gefertigten Strickwaren oder der Teilnehmerinnen.

Auf das Lesenlernen wurde mehr Zeit verwendet als früher, scheinbar mit etwas, wenn auch nur geringem, Erfolg; 8 Mädchen haben das Lesebüchel ganz durchgearbeitet. Mit Auswendiglernen wurde weniger geleistet, nur ein neuer Bunan Vers wurde gelernt, und die alten Sprüche repetiert. Möchte doch diese Schule nicht ganz ohne inneren Nutzen und Segen für die Mädchen sein! (Maria Heyde 19.3.72)

Neben den Zitaten wurden biblische Geschichten in den Strickunterricht eingebracht.⁴⁰⁹ Es war den Missionarinnen ernst, dem christlichen Anliegen nachzukommen.⁴¹⁰ Auch das folgende Zitat belegt dies eindrücklich. So schreibt z.B. Maria Heyde in ihrem Tagebuch, womit sie sehr gut die Stimmung einfängt:

⁴⁰⁵ Siehe Kyelang (Nr. 32, S. 2-3; Nr. 33, S. 1) und Maria Heyde (19.3.72); für die Sommerschule siehe Kyelang (Nr. 42, S. 7-8).

⁴⁰⁶ Als Beispiel für das Verhältnis von Christen und Heiden (6 zu 58) siehe Kyelang (Nr. 39, S. 6).

⁴⁰⁷ Zur Anstellung der Nonne siehe Maria Heyde (5.1.69) und zu den Lektüreübungen Maria Heyde (17.1.71, 1.72).

⁴⁰⁸ Zum Erlernen der Bunan-Sprüche siehe Maria Heyde (1.3.70, 16.1.71, 1.72, 12.3.85, 13.-20.3.87, 21.1.89).

⁴⁰⁹ Siehe u.a. Maria Heyde (12.3.85).

⁴¹⁰ Zu Häufigkeit und Unterrichtsplan siehe Kyelang (Nr. 21, S. 1-2, Nr. 24, S. 3) und Konferenz (Nr. 3, S. 16-17)

Schluß der "großen Strickschule", und Auszahlung. 44 Frauen und große und kleine Mädchen aus den 4 Nachbardörfern hatten die Schule regelmäßig besucht. Es herrschte im Ganzen ein Geist der Ruhe und Ordnung; die Bunan Bibelsprüche wurden oft und willig wiederholt, und neu gelernt; auch, (bei einer Abteilung besonders) biblische Geschichte erzählt. In den beiden letzten Stunden voriger Woche, wurden die biblischen Bilder durch die Magic Lantern gezeigt, was natürlich großes Interesse hervorrief. (Maria Heyde 24./25.3.90)

Faßt man das Strukturieren des Unterrichts und ihre Inhalte für die Strickschulen zusammen, so standen sie, gemessen an der Durchdringung der Lektionen mit christlichen Themen, den Missionsschulen in nichts nach. Damit wird es interessant, im Vergleich zu den Knabenschulen, die Aufnahme dieser christlich orientierten Schule zu betrachten. Konsequenter als zu den Knabenschulen sind die Teilnehmerzahlen dieser Einrichtung für jedes Jahr erfaßt worden, was eine recht lückenlose tabellarische Darstellung erlaubt.

Jahr	Teilnehmerinne n	Quelle (Kyelang ...)
1861/62	20	Nr. 10, S. 6
1862/63	20	Nr. 12, S. 11
1864/65	12-20	Nr. 15, S. 8
1865/66	15-20	Nr. 18, S. 2
1867/68	12	Nr. 20, S. 1
1868/69	30	Nr. 21, S. 1-2
1869/70	20-24	Nr. 22, S. 1
1870/71	30-40	Nr. 23, S. 2
1871/72	38	Nr. 24, S. 3
1880/81	35	Nr. 28, S. 7
1887/88	32	Nr. 34, S. 3
1888/89	32	Nr. 35, S. 5
1889/90	44	Nr. 36, S. 3
1890/91	50	Nr. 37, S. 4
1891/92	60	Nr. 38, S. 1-3
1892/93	64	Nr. 39, S. 6
1893/94	59	Nr. 40, S. 3
1894/95	69	Nr. 41, S. 3
1895/96	76	Nr. 42, S. 5
1896/97	70	Nr. 43, S. 3
1897/98	70	1898, S. 4
1898/99	79	1899, S. 14
1899/1900	72	1900, S. 7

Auffällig sind unter anderem die Schwankungen in den Teilnehmerzahlen. Von diesen unsteten Zahlen berichtet auch Maria Heyde. Die Gründe dafür können individueller Natur

sein, aber auch abhängig vom Wetter, von Festen usw. Sie müssen nicht Ausdruck dafür sein, daß eine Lahoulerin unschlüssig war, ob sie am Unterricht teilnehmen sollte oder nicht. Betrachtet man die Daten, so zeichnet sich über die fast vierzig Jahre, die berücksichtigt werden, eine allmähliche Steigerung der Teilnehmerzahlen ab. Verglichen mit der Klassenstärke zu Anfang vervierfacht sich nahezu die Teilnehmerzahl bis zum Ende des Jahrhunderts. Folgt man dem groben Datengerüst, so läßt sich daraus schlußfolgern, daß über die Jahre hinweg eine Etablierung dieser Institution in Kyelang stattfand. Über den zunehmenden Grad der allgemeinen Akzeptanz hinausgehend entwickelt sich ein regelrechter Andrang auf diese Schule. Von Maria Heyde wird auch berichtet, daß selbst ältere Frauen, die teilweise schon einige Strickkurse hinter sich gebracht hatten, wieder in die Schule aufgenommen werden wollten.⁴¹¹

Schwankungen und regelrechte Einbrüche in der Beteiligung derart, wie sie von den Knabenschulen mitgeteilt werden, treten nicht in Erscheinung. Woran dies liegen mag, da im Strickunterricht ebenfalls christliche Inhalte vermittelt werden, ist in den Dokumenten selber nicht diskutiert worden. Als Erklärung bietet sich nach Datenlage an, die ökonomischen Anreize dafür verantwortlich zu machen, daß es diese Gegenbewegung nicht gab. Einzig in einem Bericht von 1877 wird mitgeteilt, daß es Widerstand gab, die Bibelsprüche zu erlernen.⁴¹²

Eine andere Vermutung wäre aber auch, daß die Missionare derartige Auseinandersetzungen verschwiegen haben. Denn auffallend ist, daß abgesehen von einer Ausnahme für den Zeitraum zwischen 1871/72 bis 1887/88 keine konkreten Teilnehmerzahlen vorliegen, weder in den Jahresberichten noch Heydes Tagebüchern. Dafür den Grund allein darin zu sehen, daß diese Angaben einfach vergessen oder nicht aufgenommen wurden, erscheint kaum plausibel, betrachtet man die ansonsten konsequent durchgeführte Buchführung. Auf den Widerstand Bibelsprüche im Jahr 1877 zu erlernen, wurde eben aufmerksam gemacht. Im Jahresbericht zu 1879 wird lediglich erwähnt, daß die Teilnehmerzahl dezimiert war und man statt der sonst zwei Klassen nur eine eröffnete.⁴¹³

Im Winter 1883/84 werden für die geringe Beteiligung an der Strickschule als Begründung die veränderten ökonomischen Umstände aufgeführt. Zu Beginn der 80er Jahre wurde man im benachbarten Zanskar-Gebiet des Edelsteins Saphir fündig.⁴¹⁴ Der wertvolle Fund ließ den Handel damit auch in Lahoul florieren. Nicht wenige Kyelanger gelangten über dieses Handelsgut zu unverhofftem Reichtum, wodurch die Strickschule als ökonomischer Faktor für einige unattraktiv wurde.⁴¹⁵

Läßt man aber dieses Argument gelten, sind damit die fehlenden Angaben zu den 70er Jahren immer noch nicht geklärt. Zieht man die Darlegung über die Knabenschule hinzu, könnte dies zu einer Erklärung hinführen. Wie im oberen Abschnitt dargelegt, stieß die zu

⁴¹¹ Siehe Maria Heyde (8.1.72): "Die Großen alten dürfen nun nicht mehr kommen; es scheint ihnen leid zu sein wegen des Verdienstes, doch habe ich alle die bitten kamen abgewiesen."

⁴¹² Siehe Kyelang (Nr. 27, S. 5).

⁴¹³ Siehe Kyelang (Nr. 27, S. 15).

⁴¹⁴ Dokumentiert in den Jahresberichten von 1883 und 1884 (siehe Kyelang Nr. 29, S. 4, 18, Nr. 30, S. 2).

⁴¹⁵ Siehe Kyelang (Nr. 30, S. 2).

dieser Zeit laufende Urdu-Schule trotz britischer Oberaufsicht und der Herausnahme christlicher Bezüge aus dem Unterricht auf Widerwillen. Besonders die bezogene Position gegen den christlichen Glauben schuf bei keinem geringen Teil der Lahouler Bevölkerung Vorbehalte gegenüber diesen Einrichtungen. Diese Grundhaltung und Reserviertheit der Bevölkerung auch in den Teilnehmerzahlen der Strickschule wiederzufinden, kann nicht ausgeschlossen werden. Auf den einzig vermerkten Widerstand im Jahresbericht von 1877, den das Erlernen der Bibelsprüche hervorrief, wurde verwiesen. Würde man diese Diskontinuität in der Berichterstattung der Teilnehmerzahlen allerdings in die Bewertung der Fremdheitserfahrung nicht mit einbeziehen, könnte der falsche Eindruck entstehen, mit der Strickschule eine lange Erfolgsgeschichte vorliegen zu haben. Vorhandene Bruchlinien, die zunächst nur durch eine diskontinuierliche Berichterstattung vorliegen, zeigen ein anderes Bild.

Unabhängig dieses vermuteten Einbruchs in der wohlwollenden Aufnahme dieser Einrichtung bei den jungen Frauen Lahouls, scheint die Strickschule zu einer festen Institution im winterlichen Alltag der Bevölkerung in und um Kyelang geworden zu sein. Aber nicht nur im Rahmen des Unterrichtes ging man diesem neuen Handwerk nach. Es wurde nach anfänglichem Widerwillen der Missionarinnen⁴¹⁶ damit begonnen, bei schlechten Witterungsverhältnissen nicht nur die Hausaufgaben mitzugeben, sondern ebenfalls die begonnenen Strickwaren. Bald schon verbreitete sich das Stricken im ganzen Tal und wurden die dadurch gefertigten Erzeugnisse nicht nur für die Missionare eine neue Handelsware.⁴¹⁷

Mit Blick auf die Zahl der Bekehrten hat sich dieser Unterricht kaum ausgewirkt. Zieht man den Verdienst, den eigentlichen Anreiz, in Betracht, drängt sich unwillkürlich die Frage nach dessen Verwendung und dessen Auswirkungen auf das sozioökonomische Umfeld auf. Letzteres ist von den Missionaren nicht betrachtet worden, obwohl die neue finanzielle Autarkie innerhalb des Familienbündnisses sicherlich einige Auswirkungen nach sich zog. Aber Hinweise sind den Dokumenten zu entnehmen, wofür die Teilnehmerinnen der Strickschule das Geld verwandten. Neben dem Erwerb von Silberschmuck⁴¹⁸ stößt es bei den Herrnhutern besonders negativ auf, daß sie vom geistlichen Unterricht unbeeinflusst diesen Verdienst gerade zu dem verwenden, wogegen das Handeln der Missionare überhaupt steht.

Am 20. Juny war hier im Dorfe Kyelang große Festlichkeit. Ein neugebautes Götzenhaus wurde eingeweiht, und bei der Gelegenheit ein neu gemachter Götze in dasselbe gesetzt. Wie wir erfuhren, haben die Mädchen von Ober und Unter Kyelang diesen Götzen machen lassen, und nicht nur den das Bild herstellenden Lama während der ganzen Zeit mit Kost versorgt, sondern auch jetzt bei der Einweihung die Kosten des Biers bestritten. Da liegt dann freilich die Frage nahe, wo haben sie das Geld her, und es ist ziemlich gewiß, daß es eben das Geld ist,

⁴¹⁶ Maria Heyde (17.1.69)

⁴¹⁷ Siehe Kyelang (Nr. 36, S. 3), Konferenz (Nr. 3, S. 16) und Maria Heyde (3.2.70).

⁴¹⁸ Siehe Kyelang (Nr. 21, S. 1-2).

welches sie den Winter zuvor sich bei uns in der Strickschule verdient hatten. Dergleichen Erfahrungen sind dann allerdings sehr entmuthigend. (Kyelang Nr. 21, S. 4)

Dieses Beispiel unterstreicht einmal mehr, welche Bedeutung aus Sicht der Lahouler Frauen dem Verdienst und welche Ignoranz der christlichen Unterweisung zukommt. Das fremde Element wurde von einer großen Personenzahl zu eigen gemacht, da die ökonomischen Anreize die Berührungängste überwogen. Der direkten Konfrontation mit der christlichen Lehre wurde nicht ausgewichen, die Frauen ließen sie spurlos über sich ergehen.

4.3. Öffentliche Veranstaltungen

Die direkteste Möglichkeit, mit der christlichen Lehre bekannt zu werden, bot sich der einheimischen Bevölkerung über das Aufsuchen der öffentlichen Messen, Predigten und Feiern, welche die Missionare ihnen anboten. Ohne Verknüpfung mit anderen Tätigkeiten wie bei den Schulen oblag es diesen Veranstaltungen, für den christlichen Glauben unverhüllt zu werben. Die Teilnahme daran stand allen offen. Gemäß der britischen Doktrin zur freien Religionsausübung durfte niemand zur Teilnahme gezwungen werden. Britische Kolonialbeamte unterstützten auch nicht, wie bei der Knabenschule noch geschehen, durch Ausübung politischen Drucks auf den Tehsildar, daß solche Versammlungen regelmäßig von der Lahouler Bevölkerung besucht wurden. Berücksichtigt man die bislang aufgezeigten Ressentiments großer Teile Lahouls gegenüber dem christlichen Glaubenssystem, verwundert es kaum, wenn die Herrnhuter Dokumente zum Abhalten der wöchentlichen Messen von keiner Teilnahme durch Buddhisten zu berichten wissen. Lediglich verzeinzelt finden sich einheimische Besucher zur Sonntagsmesse ein.⁴¹⁹

Den eigentlichen liturgischen Höhepunkt des Kirchenjahres der Herrnhuter stellt die Karwoche mit den sich anschließenden Osterfeierlichkeiten dar. Die damit verbundenen zahlreichen Rituale und Zeremonien werden auch von den Missionaren fernab der heimatlichen Gefilde besonders begangen. Ostersonntag endet dieses Fest mit dem auch in Kyelang bei gutem Wetter durchgeführten Gang zum Gottesacker. Trotz der Besonderheit des Anlasses und allen Ausschmückens, was den Kyelangern nicht verborgen geblieben sein kann, fanden sich zu diesen Veranstaltungen kaum Interessenten ein.⁴²⁰ Gesellten sich doch neugierige Besucher meist aus näher gelegenen Dörfern hinzu, so geschah dies häufig aus dem Grund, weil sie sich wegen anderen Angelegenheiten nach Kyelang begeben hatten und nun diese ihnen sich bietende Abwechslung dankend annahmen.⁴²¹ Von einer Ausnahme muß

⁴¹⁹ Siehe z.B. Kyelang (Nr. 39, 8), als Ausnahme erscheint die gegenteilige Mitteilung in Kyelang (Nr. 33, S. 11), welche aber durch keine weitere Notiz über den regelmäßigen Besuch der Messen Bestätigung findet.

⁴²⁰ Siehe als Beispiel Maria Heyde (25.3.88).

⁴²¹ Siehe Kyelang (Nr. 24, S. 4; Nr. 33, S. 3; Nr. 36, S. 4) oder Maria Heyde (22.10.86) "In der Predigt waren aber heut eine ganze Anzahl Männer aus Koksar und Sisu, die im Thasil Klage-Angelegenheiten

ausgegangen werden, nämlich als man im Jahr 1870 die Dorfleute persönlich darum bat, an den Osterfeierlichkeiten teilzunehmen. Daraufhin erschienen 50 nichtchristliche Interessenten.⁴²² Dieser Andrang blieb jedoch eine Ausnahme und findet in keinem anderen Bericht Wiederholung.

Wider Erwarten völlig anders war das Verhalten der Einwohner zu drei anderen christlichen Veranstaltungen. Es waren die Christnacht, die Jahresschlußversammlung und die Neujahrspredigt. Seit Ende der 60er Jahre kann man in den Jahresberichten und in Maria Heydes Tagebuch für jedes Jahr neu lesen, wie groß der Ansturm und der damit verbundene Lärm zur Feier der Christnacht am 24. Dezember ausfiel:

Die Christnacht um 6 Uhr, wurde überaus zahlreich von den Garjaern [Bewohner des Bhaga-Tales] besucht; das Gedränge und der Lärm war kaum zu beschwichtigen; beinahe bis an den Liturgistisch hockten Leute; der arge Spectakel war ordentlich störend. (Maria Heyde 24.12.86)

Selbst Hari Chand als Oberhaupt wohnte der Veranstaltung bei, schenkte den christlichen Gesängen und der tibetischsprachigen Predigt des Missionars Gehör. Die Anwesenheit des Tehsildars ermunterte - gleich seinem Gang zur Knabenschule - viele andere mehr, dem Fest ebenfalls beizuwohnen.⁴²³

Was aber gab den Ausschlag dafür, an dieser äußerlich sich zunächst in nichts von der Ostermesse unterscheidenden Veranstaltung teilzunehmen bzw. überhaupt einer christlichen Unterweisung beizuwohnen? Erste Erklärungen zu den Gründen des Andrangs und einen Eindruck vom massiven Auflauf von Zuhörern vermittelt Heyde 1886:

Zur Christnacht war die Versammlungsstube durch einen Christbaum und sonstigem Lichterschein hell erleuchtet, was wie alle Jahre viele Besucher aus den Dörfern anzog, diesmal jedoch ungewöhnlich zahlreich, so daß der damit verbundene Lärm sich kaum beschwichtigen ließ. (Kyelang Nr. 32, S. 15)

Der bunt geschmückte Christbaum fand das lebhafteste Interesse der Beobachter. Einen gewöhnlichen Baum derart hergerichtet und illuminiert zu sehen, stellte das Besondere dar. Daß vor allem die Beleuchtung und der festlich geschmückte Rahmen die Besucher anzog, geht aus vielen weiteren Anmerkungen hervor. Missionar Fichtner resümiert 1898:

Wenn wir es uns auch nicht verhehlen, daß der geputzte Christbaum und der Lichterglanz hauptsächlich die Leute anziehen, so freut man sich doch, daß sie kommen. (Kyelang 1898, S. 10)

Es lag sicherlich kaum im Interesse der Missionare, nur über äußere Anreize Beobachter anzuziehen. Das Erkennen und Darlegen des wahren Grundes, warum so viele Lahouler zu

haben."

⁴²² Siehe Kyelang (Nr. 22, S. 5).

⁴²³ Siehe Kyelang (Nr. 18, S. 1; Nr. 21, S. 19; Nr. 30, S. 19; Nr. 31, S. 13; Nr. 33, S. 11; Nr. 34, S. 14; Nr. 42, S. 20; Nr. 43, S. 23) und Maria Heyde (24.12.71, 24.12.79, 24.12.82, 24.12.84, 24.12.85, 24.12.86, 24.12.87, 24.12.88, 24.12.92).

dieser Veranstaltung herbeiströmen, ist von den Herrnhutern in ihren Schriften erst sehr spät diskutiert worden. Erst in den letzten Jahren des 19. Jahrhundert finden sich Kommentare, die neben der Schilderung der Besucherzahlen auch Worte zur Ursache verlieren. Den erst in den 90er Jahren nach Kyelang gekommenen Missionaren scheint der Umgang mit dieser Erkenntnis kein Problem gewesen zu sein. Sie verloren nicht die Hoffnung, über von Requisiten angereicherten Messen einen Zugang zur Lahouler Bevölkerung zu erhalten, wie zum Beispiel Missionar Schnabel betont:

Zur Christnacht fanden sich wie alljährlich die Dörfler in großer Menge ein. Obschon zunächst nur äußere Dinge, wie Christbaum, Weihnachtssterne, Lichter usw. sie herbeiziehen mochten, so freut man sich doch aufs neue, wenn Freunde kommen und man ihnen das Heil in Christo anbieten darf. (Kyelang 1899, S. 23-24)

Eine Bereicherung fand die Veranstaltung, als die Missionare 1890 von einer britischen Reisenden eine *Laterna magica* geschenkt erhielten. Die mit dieser Apparatur projizierten biblischen Bilder stießen auf reges Interesse und scheinbar stieß sich niemand an deren christlichen Inhalt.⁴²⁴ Durch diese faszinierende technische Neuerung, auch 'Zauberlaterne' genannt, angeregt, blieb fast niemand mehr dem Weihnachtsfest und der Neujahrspredigt fern. Beide Feste waren nicht mehr ohne diese *Laterna magica* Projektionen denkbar:

... besonders darum weil einige Dörfler darum gebeten hatten. Es war ein großes Gedränge dabei, denn Ober & Unter Kyelang hatten sich beinahe ganz dazu eingefunden. (Kyelang Nr. 37, S. 24)

Projektionen dieser Art gab es natürlich auch außerhalb der genannten Feierlichkeiten, und sie lockten deswegen nicht weniger Schaulustige an.⁴²⁵ Ein weiterer Anreiz, die Messe zur Christnacht aufzusuchen, stellte der Brauch der Missionare dar, zum Schluß der Veranstaltung an jeden Teilnehmer kleine Geschenke zu vergeben. Sollten aus der eigenen Ernte noch genügend übrig geblieben sein, wurden Äpfeln und getrocknete Aprikosen verteilt.⁴²⁶ Zur Jahresschlußversammlung und zur Neujahrspredigt kamen in der Regel ebenso viele Interessenten.⁴²⁷ Wie aus einer Anmerkung hervorgeht, besuchten eine Jahresschlußversammlung sogar mehr Interessenten als die Christnachtsfeier.⁴²⁸ Dagegen resümiert Peter, die Jahresschlußsammlung ausnehmend:

Leider haben wir hier in Kyelang selbst wenig Gelegenheit den Heiden selbst nahe zu kommen, weil unsre Predigt nur sehr selten von solchen besucht wird. Unsre Dorfleute kommen eigentlich nur zu Weihnachten und Neujahr. (Kyelang 1900, S.

⁴²⁴ Siehe Kyelang (Nr. 36, S. 1) und Maria Heyde (18.11.89).

⁴²⁵ Siehe Maria Heyde (27.12.91): "Gegen Abend wurden die neuen Bilder in der Magic Laterne gezeigt einige Dörfler hatten neulich selber um dies Tadmo [tibet. Spektakel] gebeten. Die große Stube war gedrängt voll von Zuschauern aus den beiden Kyelang Dörfern."

⁴²⁶ Siehe Kyelang (Nr. 39, S. 15) und Maria Heyde (24.12.79, 24.12.84, 24.12.86).

⁴²⁷ Siehe Maria Heyde (31.12.88), wobei sich dieser Andrang daraus entwickelte, weil im Nachbarhaus gerade eine Totenfeier begangen wurde. Zur vorwiegend von Frauen aufgesuchten Neujahrspredigt, welche eine große Anzahl anlockte, siehe Maria Heyde (1.1.88).

⁴²⁸ Siehe Kyelang (Nr. 36, S. 16-17).

3)

Die Jahresschlußversammlung und die Neujahrspredigt sind insgesamt kaum mit entsprechenden Kommentaren von den Missionaren bedacht worden, weshalb kein Vergleich unter den drei Veranstaltungen gezogen werden kann. Die Anreize für die letzten beiden öffentlichen Feste dürften ähnliche gewesen sein, wie zur Christnacht.

Als Fazit bleibt für diese Missionsstrategie festzuhalten, daß die Lahouler Bevölkerung sich, wie schon im Fall der Strickschule, nicht völlig gegenüber den Veranstaltungen der Fremden verschloß. Waren viele derartige Angebote von den Buddhisten kaum beachtet worden, änderte sich ihre Einstellung, wenn aus ihrer Sicht Anreize, keineswegs nur ökonomische, von den Versammlungen ausgingen. Mit dem illuminierten Christbaum war ein solcher Anziehungspunkt geschaffen worden, neben sicherlich auch anderen zur Teilnahme Anlaß gebenden Faktoren, wie der Vergabe von Obst. Aus dem großen Angebot des am Kirchenjahr ausgerichteten Festkalenders der Herrnhuter suchten sie sich die passendsten und für sie attraktivsten aus. Sonst vorhandene Hemmschwellen der christlichen Lehre gegenüber wurden ihnen nicht zum Hindernis. Dieser unkomplizierte Zugang zu etwas Neuem und Fremden, was ihre Sinnwelt nicht in Frage stellt oder wenn ebendies für die eigene Sinnwelt zweitrangig wird, zeichnet die Lahouler Personen in diesem geschilderten Fall ebenso aus, wie es in Hinblick auf die Strickschule bereits herausgestellt wurde.

4.4. Haus- und Landwirtschaft

Als ein Nebenschauplatz für die Missionierung muß der Kontakt auf den Ebenen der Haus- und Landwirtschaft gesehen werden. Wie im betreffenden Abschnitt zu dieser Missionsstrategie geschildert (Kapitel II.2.3.a), galt es über diesen Bereich zunächst Anknüpfungspunkte zur Bevölkerung zu schaffen und ein Beispiel guten christlichen Lebens und Schaffens zu geben. Die direkte Verkündigung des Glaubens war nicht Aufgabe dieser Kontaktebene. In gewisser Hinsicht hätte diese verdeckte Missionsstrategie ebenso gut in das einleitende Kapitel IV.4.1. eingefügt werden können, als es um die alltäglichen, zunächst nicht vom Missionierungsgedanken getragenen Beziehungen zwischen den Herrnhutern und der einheimischen Bevölkerung ging. Insgesamt fallen Informationen zu dieser Missionsstrategie sehr knapp aus, wenn überhaupt Anhaltspunkte gegeben werden. Einzelnen Hinweisen wird im folgenden nachgegangen werden, dabei aber immer berücksichtigt sein sollte, daß die Beispiele nur ein sehr unvollständiges Bild wiedergeben.

Jede wirtschaftliche Handlung, die einen neuen Arbeitsgang erforderte, wurde traditionsgemäß von Mönchen und Lamas der buddhistischen Klöster mit einleitenden Ritualen begonnen. Die Missionare nahmen darauf natürlich keine Rücksicht und begannen ihre Verrichtungen ohne entsprechende Opferungen und Rituale. Die Reaktion der Dorfbevölkerung wird darauf teilweise als recht verhalten wiedergegeben. So wird zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Bau eines Brunnens berichtet, bei dem sich zuerst Skepsis ausbreitete, bevor einige schließlich mithalfen:

Von Seiten der Dorfbewohner wurde mit Scheu und Besorgniß auf diese Arbeit gesehen und eigentlich geglaubt, es müsse diese Frevler irgend eine Strafe treffen, da ein Unternehmen der Art nicht gut begonnen werden darf, ohne verschiedenen Hokuspokus zu machen. (Kyelang Nr. 17, S. 3)

Wiederholte Kritik durch die Missionare bezog sich auf das zeitliche Festlegen der Arbeitsgänge von Aussaat bis Ernte, welche von den Lamas nach astronomischen Berechnungen vorgenommen wurden. Im Gegensatz dazu orientierten sich die Missionare selbstverständlich an den Witterungsverhältnissen. Von lokaler Obrigkeit, dem als Reformere bekannten Hari Chand, und vom Assistant Commissioner wird berichtet, daß sie versuchten, die bäuerliche Bevölkerung von dieser Bindung an die Terminvorgaben der Lamas zu befreien, was ihnen aber nie gelang.⁴²⁹ Kurze Zeit nach den Anweisungen befolgten sie wieder ihre Tradition und befragten die Lamas nach den Terminen für die Feldarbeit.⁴³⁰

Eine von den Missionaren eingeführte Frucht war die Saatkartoffel. Von dieser wird mitgeteilt, daß sie nicht nur von einheimischen Bauern angebaut, sondern ebenfalls im ganzen Tal als Ergänzung des sonst spärlichen Speiseplans angenommen wurde.⁴³¹ Andere von den Missionaren angebaute Früchte wiederum haben sich zwar nicht in ganz Lahoul ausgebreitet, erfreuten sich jedoch beim Verkauf einer großen Beliebtheit. Maria Heyde (4.11.91) berichtet darüber knapp:

Nochmals ging der Aepfelverkauf los, diese Leute strömten auch ins Gehöft nach Aepfeln.

Vorwiegend im Spätsommer boten die Herrnhuter ihre überschüssigen Erträge wie Kartoffeln, Weizen, Äpfel, Aprikosen, Birnen und Gemüse zum Verkauf an, die schnell ihre Käufer fanden.⁴³² Oft gingen mit dem Verkauf auch Bitten und Betteln gerade um Äpfel einher.⁴³³ Fiel die Ernte schlecht aus oder mußte das Vieh lange in den Ställen über den Winter gefüttert werden und neigten sich die Reserven ihrem Ende, halfen auch hierbei die Missionare durch den Verkauf ihrer Überschüsse.⁴³⁴

Neben dem Verkauf fanden auch auf anderen Wegen Verschränkungen statt. Gerade durch den unterschiedlichen Beginn der landwirtschaftlichen Arbeit war es sowohl den Missionaren möglich, von anderen Lahouler Bauern deren Ochsen zum Pflügen zu erhalten,⁴³⁵ als auch andere bei ihnen darum ersuchten.⁴³⁶ Auch scheuten sich die Nachbarn

⁴²⁹ Siehe Kyelang (25, S. 6; Nr. 27, S. 7).

⁴³⁰ Siehe Maria Heyde (13.5. vs. 18.5.85, 29.4. vs. 5.5.89).

⁴³¹ Siehe Kyelang (Nr. 26, S. 9; Nr. 37, S. 7).

⁴³² Siehe Maria Heyde (29.4.90, 23.8.90, 3.9.90, 3.10.90, 9.5.91, 3.7.91, 14.9.91, 16.9.97).

⁴³³ Siehe Maria Heyde (5.10.85, 9.10.85).

⁴³⁴ Siehe als Beispiel Maria Heyde (3.91).

⁴³⁵ Siehe Maria Heyde (22.4.90), die geborgten Ochsen stammen aus dem Dorf Kardang, welches gegenüber Kyelang auf der anderen Seite des Bhaga-Flußes liegt.

⁴³⁶ Siehe Maria Heyde (19.5.91).

nicht, bei Bedarf die Missionare nach Werkzeug zu fragen.⁴³⁷

In der Landwirtschaft, dem Handwerk aber auch im Hausbau brachten die Herrnhuter neue Techniken und Gegenstände ein, welche der ortsansässigen Bevölkerung vorher unbekannt waren. Von einem solchen Fall berichtet die Missionarin in ihren Tagebüchern:

Die Garjaer [Bewohner des Bhaga-Tales] sind jetzt ganz versessen auf Fensterscheiben in den Räumen wo sie Eisen-Öfen haben; nicht wenige wollten in den vergangenen Wochen um jeden Preis Glasscheiben von uns kaufen, wurden zum Teil mit zerbrochenen abgefertigt. (Maria Heyde 21.1.91)

Das facettenreiche Bild über das Zusammenleben des Eigenen mit dem Fremden wird über die gezeigten Beispiele komplettiert und bezieht alle bereits angesprochenen Punkte mit ein. Das wechselseitige Verhältnis zeigt die Eingliederung des Fremden in Kyelang. Die im Unterschied zu den Lahouler selbst produzierten Waren und anderen Verfahrensweisen werden zur Kenntnis genommen und nachgefragt. Von Seiten der einheimischen Bevölkerung wird die Andersartigkeit nicht als anstößig empfunden, sondern man sucht seinen eigenen Vorteil darin, wie beim Ausleihen des Ochsenengespannes. Die Missionare werden in vielerlei Hinsicht nicht anders behandelt als die Lahouler Bevölkerung untereinander mit sich umgeht. Diese Integrationsleistung der Missionare gegenüber spricht deutlich dafür, daß deren Fremdheit zu den hier genannten Aspekten im Umfeld des sozialen Handelns der Einheimischen kaum noch wahrgenommen wurde. Dieser Eindruck, der durch das stark verflochtene Miteinander entsteht, wird durch die medizinischen Aktivitäten der Deutschen nur noch verstärkt.

4.5. Medizinische Behandlung

Die in Deutschland erhaltene medizinische Grundausbildung der Missionare sollte es vielen erst erlauben, über das praktische Umsetzen dieser Kenntnisse direkten Zugang zur einheimischen Bevölkerung zu erhalten. Auf die von Eduard Pagell in Poo/Kinnaur geführte Missionsstation sei in diesem Zusammenhang nur verwiesen. Für den West-Himalaya-Raum trafen die Herrnhuter auf eine Bevölkerung, die selbst über praktizierende Heiler und Ärzte verfügte. Sie wurden 'Amchis' genannt und nutzten ihre Kenntnisse der tibetischen Heilmedizin zur Therapie. Auf diese Situation trafen die Missionare und stellten mit ihrer Heilkunst zunächst einen Gegenpol dar. Das heißt für den Lahouler Patienten, daß er sich zwischen dem Herrnhuter als Arzt und dem Amchi entscheiden konnte. Die Einstellung beider Seiten zueinander dürfte mit der Umschreibung als Konkurrenten gut getroffen sein. So wie Amchis die Missionare an manchen Patienten nicht heranließen,⁴³⁸ beendete der Herrnhuter seine Therapie, wenn er erfuhr, daß gleichzeitig ein tibetischer Heilmediziner den Patienten versorgte.⁴³⁹ Dennoch konnte diese gegenseitige Auffassung nicht verhindern,

⁴³⁷ Siehe als Beispiel Maria Heyde (21.7.90).

⁴³⁸ Siehe Kyelang (Nr. 24, S. 4).

⁴³⁹ Siehe Maria Heyde (3.10.92).

daß sich nicht wenige Patienten mit ihren Problemen an beide Ärzte gleichzeitig wandten.⁴⁴⁰ Die Zuständigkeit der Amchis im Behandeln bezieht neben dem Menschen gleichzeitig die Tiere mit ein. In Übertragung dieser Verantwortlichkeit kam den Herrnhutern ebenfalls die Aufgabe zu, Tiere zu behandeln.⁴⁴¹

Die Wahl, an wen der Lahouler Patient sich wendet, lag immer zuerst bei ihm. In der getroffenen Entscheidung läßt sich erkennen, mit wem er seine Heilungserwartung am engsten verknüpft sieht, mit dem eigenen oder fremden Arzt. Eine Statistik darüber gibt es nicht, und ebenfalls sind Arztbesuche beim Amchi natürlich nicht von den Missionaren vermerkt worden. Daher darf die einseitige Berichterstattung zur medizinischen Versorgung von Patienten, welche die Herrnhuter bevorzugten, nicht vergessen machen, daß ein ungenannter Teil von Kranken entweder ausschließlich oder parallel dazu einen tibetischen Heilmediziner aufsuchte.

Die vorgetragenen Anliegen an das Missionsehepaar Heyde waren sehr vielfältig. Sie reichten vom Verabreichen von Medizin, dem bloßen Ausgeben von Medikamenten aus ihrer kleinen und von den Briten mit unterstützten Apotheke, bis hin zur Versorgung aller Arten aufgetretener Krankheiten.⁴⁴² Zu ihnen kamen Patienten, um sich Wunden nähen zu lassen, zum Aderlaß usw.⁴⁴³ Vor allem Maria Heyde, vielleicht durch die Sorgen um die Gesundheit ihrer Kinder besonders dafür empfindsam gemacht, führt recht genau darüber Buch. Zu ihnen kam mit der Bitte um Medizin auch die lokale Obrigkeit wie Devi Chand und Hari Chand, ebenso Bewohner des unteren Lahouls (Mandschat) und durchziehende Leute aus Baltistan.⁴⁴⁴ Das an die einheimische Bevölkerung gerichtete Angebot, deren Krankheiten mit den der westlichen Medizin bekannten Methoden und Mitteln zu behandeln, stieß nicht nur in Lahoul auf ein breites Echo. Ein ganz wesentlicher Grund für die breite Akzeptanz der für die Lahouler Bevölkerung neuen Heilmethoden dürfte gewiß der sich schnell einstellende Erfolg bei nicht wenigen Versorgungen von Krankheiten und Wunden gewesen sein. Eine bessere und schnellere Erreichbarkeit kann nicht den Ausschlag dazu gegeben haben, da auch "des Amtschis Götzenhaus", wie Maria Heyde (5.8.66) es bezeichnet, im erweiterten Siedlungsbereich Kyelangs lag. Beide Offerten zur medizinischen Behandlung, ob zum Missionar oder zum Amchi zu gehen, waren für die Patienten mit dem gleichen Aufwand verbunden.

Trotz der aus Sicht vieler Lahouler besseren Erfolgsaussichten nach einer Behandlung bei den Missionaren konnte sich diese Haltung verkehren, wenn genau das Gegenteil eintrat. Als 1885 in Lahoul die Pocken oder Blattern, wie sie in den Schriften noch genannt werden, grassierten, berichtet Maria Heyde von solch einem Vorfall. Ein Junge verstarb an dieser

⁴⁴⁰ Siehe Maria Heyde (12.3.89).

⁴⁴¹ Siehe Maria Heyde (22.7.89, 18.11.89).

⁴⁴² Siehe Maria Heyde (21.8.73, 2.5.85, 23.11.86, 24.7.87, 9.90, 31.12.91).

⁴⁴³ Siehe Maria Heyde (18.10.66, 30.3.70, 7.1.87, 5.11.88, 20.5.91)

⁴⁴⁴ Siehe zu Patienten aus Mandschat Maria Heyde (30.10.84), zu den Leuten aus Baltistan (14.6.72) und zum Lokaladel Maria Heyde (5.1.84). Für Devi Chand berichtet Maria Heyde aber auch, daß er Rat nicht nur bei ihnen (Maria Heyde 18.8.84) suchte, sondern in anderen Fällen auch einen Amchi zu sich kommen ließ (Maria Heyde 23.1.89).

Krankheit, nachdem ihn Wilhelm Heyde geimpft hatte.

Es brachte dies keine geringe Aufregung im Dorf zu Wege, die von Hari Chand angefacht wurde, doch beruhigten sich die Leute durch Wilhelms Vorstellung, daß die Krankheit schon vor dem Impfen in dem Jungen gesteckt habe.- Nun sind Alle versessen auf baldiges Impfen. (Maria Heyde 17.5.85)

Die ersten Wogen der Verunsicherung waren geglättet und in Maria Heydes Tagebuch läßt sich empirisch nachweisen, wie groß der Andrang war, um gegen diese Krankheit geimpft zu werden. Bis Ende Mai desselben Jahres hat Wilhelm Heyde 250 Personen geimpft, was sich für das ganze Bhaga-Tal noch bis auf 700 Leute steigert. Nur an einem Tag 150 Personen in Kardang zu impfen, ist nicht anders möglich, als daß sie zu ihm kommen.⁴⁴⁵

Die durch die autochthone Bevölkerung erfolgte Annahme des Angebotes, mit westlicher Medizin versorgt und mit westlichen Methoden behandelt zu werden, erzeugt ein ganz ähnliches Bild des Miteinander zwischen ihnen und den Fremden, wie es im vorangegangenen Abschnitt herausgestellt werden konnte. Die Möglichkeit, sich durch einen Missionar womöglich erfolgreicher behandeln zu lassen als von eigenen Medizinern, wird von ihnen vorbehaltlos wahrgenommen, zumindest von denen, die bekanntermaßen die Missionsstation aufsuchen. Es werden keine Stimmen gegen diese Einrichtung hervorgebracht, die aber trotzdem nicht vergessen machen dürfen, daß nach wie vor auch der ortseigene Amchi aufgesucht wurde. Eine Gewichtung, zu wem sich die Mehrheit hingezogen fühlt, kann nicht vorgenommen werden. Aber davon unabhängig wird gezeigt, daß die Fremden in das soziokulturelle System der Lahouler unter diesem Aspekt, ähnlich in Bezug auf das alltägliche Wirtschaften, integriert wurden.

4.6. Die neue Christengemeinde

Ein letzter Punkt, der unter dem Aspekt der Fremdheitserfahrungen betrachtet werden soll, betrifft weder eine Missionsstrategie noch die deutschen Missionare, sondern ein anderes, räumlich nahes aber dennoch fremdes Element in der Kyelanger Siedlung. Gemeint ist die kleine christliche Gemeinde innerhalb des Ortes, welche sich ab 1865 um den Kern von Missionaren zusammenfand. Zwar war ihre Anzahl immer gering geblieben, jedoch stellten die Konvertiten durch die Annahme des christlichen Glaubens wie die Missionare ein fremdes Element unter der sonst buddhistischen Gesellschaft dar. Im Kapitel II.2.4. über die Bekehrungserfolge wurde darauf verwiesen, daß erstens viele Ladakhis unter ihnen waren und zweitens der soziale Druck nach der Konvertierung vermutlich mit den Ausschlag dafür gab, daß die Zahl der Bekehrten gering blieb. Leider geben die vorliegenden Dokumente kaum Hinweise darauf, wie sich das Verhältnis zwischen der kleinen

⁴⁴⁵ Zu den Impfraten siehe Maria Heyde (26.5.85, 27.5.85, 2.6.85, 10.6.85). Sehr interessant ist auch die Reaktion der Bevölkerung angrenzender Gebiete, die nicht unter britischer Herrschaft stehen, auf das Impfen. Nach dem Impfen der Leute im benachbarten Spiti stellte sich folgende überlieferte Reaktion ein: "Dies hatte die Bewohner der nicht britischen Nachbarprovinzen Kunawar, Ladak und Tibet so in Furcht und Schrecken vor Ansteckung gesetzt, daß sie nun schon 3 Monate lang allen Verkehr mit Spiti abgebrochen und die Grenzen gesperrt hatten." (Kyelang Nr. 13, S. 28).

Christengemeinde und der Kyelanger Bevölkerung entwickelte.

Der erste Christ, welcher als gebürtiger Lahouler die Taufe erhielt, war Dewazung. Im Jahr 1879 konvertierte er. Es wird mitgeteilt, daß er infolge des Glaubenswechsels aus seiner Familie ausgeschlossen wurde.⁴⁴⁶ Weder mit ihnen noch mit Bekannten durfte er Kontakt aufnehmen. Er wurde zum Paria innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Es wird allerdings auch berichtet, daß diese harsche Reaktion in ihrer Wirkung bald nachließ und Dewazung mit Angehörigen seiner Familie wieder losen Kontakt aufnehmen konnte.⁴⁴⁷ Nicht anders erging es auch den Ehepartnern von Christen, welche selber nicht ihren buddhistischen Glauben aufgegeben hatten. Wie Dewazung so waren auch sie, zumindest am Anfang, strikt von der Familie und anderen Bekannten ferngehalten worden.

Auch wenn der soziale Ausschluß von den Kyelangern mit der Zeit lockerer gehandhabt wurde, so änderte dies nichts an der Lage der Betroffenen. Weder waren sie in irgendeiner Weise im Dorfleben integriert oder hatten erbliche Rechte, noch fanden sie eine Beschäftigung. Wollten sie im Dorf weiterleben, blieb ihnen nichts anderes übrig, als eine Anstellung bei den Missionaren anzunehmen. Für Kyelang ist kein einziger Christ bekannt, der nicht bei den Herrnhutern sein Auskommen finden mußte. Für die Missionare ergab sich damit die Notwendigkeit, den neu neugewonnenen Christen eine ökonomische Basis zu bieten. Um diese Basis zu schaffen, erwarben sie rechtzeitig unkultiviertes Land.⁴⁴⁸ Ein weiterer Grund für den Erwerb lag allerdings auch darin, die Christen eigenständiger werden zu lassen. Sie sollten in Eigenverantwortung ihre Felder bestellen und von den Ernteerträgen leben. Unter den Missionaren hatte sich nämlich auch der Verdacht eingestellt, daß manche der Bekehrten Namenschristen waren, die nur aus Gründen der sozialen Absicherung die christliche Doktrin hatten über sich ergehen lassen.⁴⁴⁹

Wie sich der Umgang zwischen den neuen Christen und Kyelangern ansonsten gestaltete, welche Kontakte bestanden, wird nicht mitgeteilt. Würde wirklich selbst die einfachste Kommunikation unterbunden gewesen sein, wären damit die Konvertierten in Kyelang mehr als Fremde behandelt worden als die Missionare selber. Solche Schlüsse zu ziehen, ist auf der Basis der wenigen vorhandenen Hinweise nicht möglich. Obwohl dieses Verhältnis zu beleuchten sehr aufschlußreich sein könnte, bleibt es im wesentlichen ebenso unterbelichtet, wie die Beziehung zwischen den ladakhischen Immigranten und der Bevölkerung Lahouls (vgl. Kapitel IV.1.).

⁴⁴⁶ Siehe Kyelang (Nr. 27, S. 25).

⁴⁴⁷ Siehe Kyelang (Nr. 27, S. 20).

⁴⁴⁸ Siehe Konferenz (Nr. 4, S. 12; Nr. 10, S. 1-2).

⁴⁴⁹ Siehe Konferenz (Nr. 10, S. 10; Nr. 11, S. 2-3, 11).

V. Zusammenfassung der Ergebnisse

Auf verschiedenen Kontaktebenen zwischen dem Fremden - hier die Briten, die Hinduisierung und die Missionare der Brüdergemeine - mit dem Eigenen - die Lahouler Bevölkerung - von der alltäglichen Lebenspraxis bis zu den einzelnen Missionsstrategien reichend, wurde versucht dieses Verhältnis aus der Perspektive des Eigenen heraus zu analysieren. Daß die Fremdheitserfahrungen der Lahouler Bevölkerung sehr unterschiedliche waren, nicht nur verglichen mit den einzelnen Fremdheitsgruppen untereinander, sondern selbst auf einen Fremdheitseinfluß beschränkt, wurde deutlich. Entsprechend der zentralen Perspektive aller vorliegenden Quellen, welche zunächst den Quellenproduzenten selbst in Szene setzt, findet sich für die Beziehung der autochthonen Bevölkerung mit den Missionaren die differenzierteste Betrachtung. Wie sind insgesamt die Herrnhuter Missionare als Fremde bei der Lahouler Bevölkerung aufgenommen worden?

Betrachteten die Einwohner Lahouls anfangs das Erscheinen der Missionare eher skeptisch als wohlwollend, verhalfen die Jahre interaktiver Nachbarschaft den Herrnhutern dazu, von Fremden zu Vertrauten und Bekannten zu mutieren. Viele Angebote der Herrnhuter wurden vorbehaltlos von den Lahouler Einwohnern angenommen, ob die medizinische Betreuung, der Ankauf von Lebensmitteln, Belegung von Arbeitsstellen, Ausleihe von Gegenständen usw. Die Missionare wurden von der Lahouler Bevölkerung in ihr eigenes soziales System gestellt. Das heißt, nicht nur räumlich befanden sich die Herrnhuter in Kyelang, sondern gleichzeitig in deren sozialem Netzwerk. Indizien dafür sind weiterhin der jährliche Akt des Gabentausches oder die Rolle der Missionare als Vermittler. Es erscheint als ungenau, wenn man von den Herrnhutern als Fremde spricht. Zutreffender scheint die Beziehungsqualität der einheimischen Bevölkerung zu den Missionaren mit der Betonung auf deren Andersartigkeit bezeichnet zu sein. In diesem Sinn dürften die Missionare von den Einheimischen wahrgenommen worden sein.

Die positive Rezeption der Herrnhuter durch die Einwohner Lahouls hatte allerdings auch ihre Grenzen. Unter einem Aspekt blieben sie ihnen fremd und wurden zur Last, unter dem der Religion. Geschilderte Widerstände, insofern sie nach quellenkritischer Prüfung in die Untersuchung mit einfließen konnten, betrafen fast ausschließlich diesen Bereich. Am anschaulichsten läßt sich diese Reaktion der Lahouler Bevölkerung bei den Schulen erkennen. Der Verdacht christlicher Infiltration des Unterrichts evoziert eine starke Gegenbewegung, die mit dem Boykott der Institution Schule endet. Trotz dieser Vorbehalte verschlossen sich viele Bewohner Lahouls nicht davor, christliche Veranstaltungen zu besuchen. Die Verkündigung des christlichen Glaubens spielte für sie dabei allerdings eher eine untergeordnete Rolle. Erschien den Lahouler Einwohnern ein Angebot attraktiv genug, nahmen sie es wahr und maßen der für sie nicht zu akzeptierenden christlichen Lehre weniger Bedeutung zu. Dies wird neben den Christnachtsfeiern auch bei der Strickschule und der später wieder eingerichteten Missionsschule deutlich. Der Widerstand, der sich besonders gegen die christlichen Unterweisungen richtete, legt weiterhin die Vermutung nahe, daß sich nicht nur aufgrund des sozialen Drucks, von der Gemeinschaft

ausgeschlossen zu werden, so wenige bekehren ließen. Ohne den Grund benennen zu können, scheinen die Ressentiments der Buddhisten gegenüber dem Christentum sehr groß gewesen zu sein. Interessant ist dabei, daß trotz dieser dauerhaften religiösen Konfrontation und den auf dieser Ebene entstandenen Spannungen, diese sich nicht auf alle anderen Bereiche des Zusammenlebens der Lahouler Bevölkerung mit den Missionaren auswirkten.

Als abschließende Bemerkung zu diesem Verhältnis sollte auch noch einmal explizit herausgestellt werden, daß gerade diese Beziehung ein Beispiel herrschaftsfreien Diskurses darstellt. Von wenigen, kurzzeitig wirkenden Momenten des politischen Drucks durch die britischen Kolonialherren und die lokale Obrigkeit abgesehen, war es der einheimischen Bevölkerung freigestellt, sich den ihnen Fremden anzunähern oder das Fremde weiterhin von der Ferne aus zu betrachten.

Die beiden anderen Fremdheitseinflüsse, die Briten als Machthaber und die Hinduisierung Lahouls, sind von den Missionaren in ihren Schriften mit weniger Aufmerksamkeit bedacht worden. Das gute Verhältnis der Herrnhuter zu den ihnen kulturell nahestehenden Briten und auch die Verschränkung der Interessen beider Gruppen führten zu einer kaum als kritisch zu bewertende Betrachtung der Kolonialherren als Fremde in Lahoul.

Die aus nicht völlig geklärten Beweggründen erfolgte Hinduisierung Lahouls wird von den Missionaren besonders unter dem Aspekt der Etablierung des Kastensystems betrachtet. Von einer ähnlich kritischen Reaktion darauf durch die Lahouler Bevölkerung, wie sie der Verbreitung der christlichen Lehre angedeihen ließen, wird zu diesem Hinduisierungsprozeß nichts mitgeteilt. Allerdings bleibt offen, ob erstens eine Revitalisierung des Buddhismus in Lahoul wirklich zu verzeichnen war, und zweitens, sollte es sie tatsächlich gegeben haben, diese sich gegen die Hinduisierung richtete oder das Christentum. Für beide Argumentationslinien können aus den bekannten Sachverhalten heraus plausible Gründe vorliegen.

Neben dem Schwerpunkt der ethnohistorischen Studie, über Herrnhuter Materialien Fremdheitserfahrungen der Lahouler Bevölkerung zu rekonstruieren, sind zwei andere Punkte angesprochen wurden, die kurz noch einmal aufgenommen werden sollen:

Es wurde beim Heranziehen des publizierten Materials zum Herrnhuter Engagement im West-Himalaya-Raum immer wieder ihre Wirksamkeit auf die Bereiche Bekehrung, wissenschaftliche Leistungen, Bildungseinrichtungen und landwirtschaftliche Neuerungen eingegrenzt. Daß es mit den handschriftlichen Berichten der Missionare als Grundlage außerdem möglich ist, andere Bereiche mit einzubeziehen, zeigt die vorliegende Studie. Diese Handschriften ermöglichen es, der Lahouler Bevölkerung als den zu Bekehrenden einen aktiven Anteil im Prozeß des interkulturellen Aushandelns von Bedeutungen zuzugestehen, wodurch sie aus der leidlichen Rolle des passiven Empfängers Herrnhuter Maßnahmen herausgelöst werden. Aber dieses Material liefert nicht allein Informationen zum Ergründen der in Lahoul gemachten Fremdheitserfahrungen. Es ermöglicht außerdem einen tieferen Einblick in die politische, wirtschaftliche und kulturelle Lage einer kaum

dokumentierten Vergangenheit.

In Bezug auf das Einbeziehen Herrnhuter Archivmaterials wurde ausführlich auf die Ladakh-Studie Wolfgang Friedls eingegangen. Die Grundthese seiner Arbeit lautete, daß die kulturellen Zustände in Ladakh sich für den gesamten Betrachtungszeitraum, der weiter in die Gegenwart reichte, als bei der von mir durchgeführten Studie, nicht änderten. Ein Teil dieses großräumig gefaßten Ladakh-Begriffs stellt das Gebiet Lahoul dar. Für diese Region konnte in der vorliegenden Untersuchung gezeigt werden, daß keineswegs von einem ewigen Status quo ausgegangen werden kann. Nachweislich von britischer wie deutscher Seite, auch Hari Chand sei genannt, wurden Veränderungen eingeleitet bzw. von der Lahouler Bevölkerung übernommen. Sie betrafen die Infrastruktur, das Wirtschaftsleben, den religiösen Bereich usw. Die Grundthese Friedls für diesen Raum kann mit dieser Studie als widerlegt betrachtet werden.

VI. Ausblick

Ein erster Schritt zur Hebung und Aufarbeitung umfangreichen handschriftlichen Materials Herrnhuter Provenienz ist gemacht worden. Dabei stand allerdings nur ein Gebiet des Missionsfeldes 'West-Himalaya' im Mittelpunkt. Zu den zwei anderen Gebieten, Kinnaur mit der Missionsstation Poo und Ladakh mit Leh und Khalatse, liegen die handschriftlichen Berichte teilweise noch ungesichtet im Archiv und harren ihrer Auswertung. Aus ihnen können sich wie in dieser Fallstudie wertvolle Hinweise zur bislang wenig bekannten Lokalgeschichte und der Auseinandersetzung mit den Fremden ergeben.

Eine für alle drei Missionsstationen geltende Erweiterung im Datenfundus könnte gemacht werden, wenn private Korrespondenzen mit einbezogen werden. Über verschiedene bekannte Nachlässe, die ebenfalls im Unitäts-Archiv in Herrnhut aufbewahrt werden, ist ein relativ schneller Zugang gewährleistet. Das Genre der privaten Korrespondenz läßt teilweise andere Informationen erwarten, als Tagebücher und offizielle Schriftstücke.

Eine weitere Forschungsinitiative könnte Lahoul stärker gewidmet sein. Die ethnographischen Daten, wie sie sich aus den edierten und handschriftlichen Quellen des 19. Jahrhunderts ergeben, stehen teilweise in Differenz zu heutigen kulturellen Ausprägungen. Ein Vergleich der historisch bekannten Fakten mit rezenten Erscheinungsformen würde unter dem Aspekt des Kulturwandels aufschlußreiche Erkenntnisse erwarten lassen.

Abkürzungsverzeichnis

- Konferenz Nr. ?? Unter der Signatur R.15.U.b.7 im Unitäts-Archiv in Herrnhut abgelegtes Konferenzprotokoll zwischen 1865-76 (siehe Anhang II)
- Kyelang ?? Unter der Signatur MD 1570 im Unitäts-Archiv in Herrnhut abgelegter Jahresbericht zwischen 1898-1900 aus Kyelang/Lahoul (siehe Anhang II)
- Kyelang Nr. ?? Unter der Signatur R.15.U.b.1.a im Unitäts-Archiv in Herrnhut abgelegter Jahresbericht zwischen 1853-97 aus Kyelang/Lahoul (siehe Anhang II)
- Maria Heyde ??? Tagebuch der Herrnhuter Missionarin Maria Elisabeth Heyde, geb. Hartmann (siehe Anhang II)
- MB Monatlich in Herrnhut erschienene Zeitschrift 'Missionsblatt der Brüdergemeine'
- Reise Nr. ?? Unter der Signatur R.15.U.a.2 im Unitäts-Archiv in Herrnhut abgelegter Reisebericht zwischen 1853-1900 (siehe Anhang II)

Anhang I

Vergleich der handschriftlichen Version des 1855 entstandenen Reiseberichtes von Pagell und Heyde (zu 'R.15.U.b.1.a Nr. 2 und 3 ' siehe Anhang II) mit der in Deutschland im Druck erschienenen Ausgabe von 1860 (siehe Literaturverzeichnis). Nicht alle, aber wesentliche Differenzen zwischen beiden Versionen werden durch Kursivsetzung entsprechender Textstellen kenntlich gemacht. Andere Differenzen werden auch dadurch deutlich, daß manche Textpassagen nur in einem Reisebericht erscheinen.

Konkordanztabelle

Datum und Ort	Manuskript Seitenzahl	Edition 1860 Seitenzahl
27.4.-8.6.1855	R.15.U.b.1.a Nr. 2	84-112
27. April in Sultanpur ⁴⁵⁰	1	84
26. April [sic!]	4	87
28. April in Nagar	6	91
29. April in Nagar	7	92
30. April in Jagat Sukh	8	93
1. Mai in Burua		
2. Mai in Burua	9	94
3. Mai in Lehna Singh ka Dehra	10	95
4. Mai in Koksar	12	96
5. Mai in Lisu/Koksar	14	98
6. Mai in Sisu		
7. Mai in Gandala	15	99
8. Mai in Kardang	16	100
13. Mai in Kardang	17	101
20. Mai in Kardang	19	102
27. Mai in Kardang	21	105
1. Juny in Kangsar	25	107
2. Juny in Kangsar	26	108
3. Juny in Kangsar		
4. Juny in Dareha		109
5. Juny [auf einem Platz ohne Namen]	27	
6. Juny	29	110
7. Juny am Shing Kun Paß		111
8. Juny in Sanskar	30	
9.6.-24.6.1855	R.15.U.b.1.a Nr. 3 Teil I	112-128
9. Juny in Kargya	15 ⁴⁵¹	112
11. Juny in Stase		113
12. Juny in Cha	16	114
13. Juny in Cha und Char	17	115
14. Juny in Reru		
15. Juny in Padum	18	
16. Juny in Tsasar	20	119

⁴⁵⁰ Die Bezeichnung und Orthographie der Ortschaften, welche in beiden Texten durchaus voneinander abweicht, richtet sich in der Orthographie nach den Herrnhuter Manuskripten und nicht nach der Edition von 1860.

⁴⁵¹ Die ersten 14 Seiten des Manuskriptes sind in die Edition von 1860 nicht einbezogen.

Datum und Ort	Manuskript Seitenzahl	Edition 1860 Seitenzahl
17. Juny in Sangla	22	121
18. Juny zwischen Sanglar und Nyerak	23	123
19. Juny zwischen Sanglar und Nyerak am Daktu Pass		
20. Juny in Nyerak	24	125
21. Juny Yulchung	25	
22. Juny in Potoksa	25	126
23. Juny in Hanupata	26	
24. Juny in Wanla	452	127

Beispiele für vorwiegend stilistische Veränderungen

Datum	Manuskripttext	Edition von 1860
27. April in Sultanpur	die wir nach <i>Vermögen</i> und im Vertrauen	die wir nach <i>unsern Kräften</i> und im Vertrauen
	Einen anderen Weg kann dieses arme Volk in seiner <i>falschen aber ungebildeten</i> Religion nicht finden.	..., einen anderen Weg bietet diese, obschon sehr ausgebildete, doch <i>traurige</i> Religion, dem Volke nicht dar.
	<i>Bemitleidenswert</i> war uns bei der <i>Ankunft</i> der Götzen deren Begrüßung	Es war <i>traurig anzusehen</i> , wie sich diese Götzen bei ihrem <i>Zusammentreffen</i> einander begrüßen mußten.
Gestern am 26. April	was unter einem ziemlich langwierigen Prozeß vorsich ging.	was eine geraume Zeit erforderte.
	Sein Benehmen in dieser Kleidung und überhaupt war äußerst abgemessen und <i>sehr gewissentlich</i> und besonders hatte auch sein Gesicht einen feierlichen <i>Ausdruck</i> .	Sein Benehmen war überaus abgemessen und <i>würdevoll</i> , und auf seinem Gesicht lag ein feierlicher <i>Ernst</i> .
28. April in Nagar	hohe Schneeberge haben, die <i>einen herrlichen Contrast</i> gegen das üppig grünende Thal <i>bilden</i> .	hohe Schneeberge, die <i>majestätisch</i> in das üppig grünende Thal <i>hinabschauen</i> .
30. April in Jagat Sukh	<i>Parterre</i> befindet sich in allen das Vieh.	<i>Zu ebener Erde</i> sind die Ställe für das Vieh angebracht.
	Das Thal <i>war</i> heute so schön,	Das Thal <i>dünkte</i> uns so schön,
13. Mai in Kardang	in Kullu war dies alles bedeutend <i>billiger</i>	in Kullu war dies Alles bedeutend <i>wohlfeiler</i>
16. Juni in Tsasar	Zum Schluß <i>bettelte</i> er um Pulver und Blei.	Zum Schluß <i>bat</i> er uns um Pulver und Blei.

Beispiele für Auslassungen (neben weiteren Merkmalen)

Datum	Manuskripttext	Edition von 1860
-------	----------------	------------------

⁴⁵² Der Kalendereintrag von Wanla endet auf Seite 27 abrupt und wird im 'Teil II' von R.15.U.b.1a Nr. 3 nicht fortgeführt.

27. April in Sultanpur	Es besuchten uns täglich Tataren bei den Zelten namentlich auch Kranke, die wir nach <i>Vermögen</i> und im Vertrauen auf den Segen des Herrn mit Medicin bedienten, <i>einige besuchte Bruder Heide auch in ihren Wohnungen.</i>	Es besuchten uns in unsern Zelten täglich Tataren, namentlich Kranke, die wir nach <i>unsern Kräften</i> und im Vertrauen auf den Segen des Herrn mit Medicin bedienten.
	Wir hatten die Freude, bei Vielen einen guten Erfolg zu sehen.	Wir hatten bei vielen die Freude guter Erfolge <i>und unsere Mühe geseget</i> zu sehen.
	Sie geben darum gar keine Hoffnung, gar keinen Trost weder im Leben noch im Sterben.	
	um bei fortwährender Musik einen neuen Anlauf <i>für die Liebkosungen dieser Ausgeburten des Heidenthums</i> zu nehmen	unter fortwährender <i>ohrenzerreißender</i> Musik von neuem auf einander zuzugingen
29. April in Nagar	Thermometer Morgens 49° abends 58° Fahrenheit - ganz klar	
30. April in Jagat Sukh	Die Kuli bekommen heute 2 Anna pro Mann.	
3. Mai in Lehna Singh	Hier ruhten wir eine zeitlang <i>und rauchten eine Hukka</i> bei einer Gesellschaft Tataren, die sich bei einem Feuer wärmten.	Wir ruhten hier bei einer Gesellschaft Tataren, die sich an einem Feuer wärmten, eine Zeit lang.
		Immer rauher und gewaltiger wurde nun die uns umgebende Scenerie.
	<i>und nachdem wir jetzt Dal und Reis gegessen und Thee getrunken,</i> fühlten wir uns wieder gestärkt	und stärkten unsre ermatteten Kräfte durch ein Abendbrot
4. Mai in Koksar	Gegen vier Uhr kamen auch die Kuli mit unsern Sachen alle wohlbehalten an, denen wir heute für zwei Stationen sechs Anna pro Mann zahlten.	
	Wir glaubten <i>in Kullu</i> nicht, daß wir noch so viel Schnee finden würden, <i>da viele aussagten der Paß sei frei, worunter sie aber verstanden haben, daß oben nur die meisten Lawinen herunter sind,</i> wirklich befreit von den ungeheuren Schneemassen kann der Paß <i>unserer Meinung nach erst Anfang oder Mitte Juni</i> sein.	Wir hatten nicht geglaubt, noch so viel Schnee zu finden, erst Mitte Juni scheint der Paß wirklich völlig vom Schnee befreit zu sein.
5. Mai in Koksar	Auch hier treiben die Bewohner den Ackerbau	Auch hier treiben die Bewohner <i>meist</i> Ackerbau

Datum	Manuskripttext	Edition von 1860
13. Mai in Kardang	und die Wände sind mit vielen <i>garstigen</i> Bildern bemalt	und die Wände sind mit Bildern geschmückt
	und welcher [der Buddha] in seiner <i>erlogenen</i> Vollkommenheit das <i>betrügerische</i> Ziel so vieler redlicher Lamas und anderen aus dem Volk ist, zu dem sie ihre unzähligen Gebete und vielen Opfer <i>in tiefer Finsternis des Herzens</i> emporzusenden meinen	und seine Vollkommenheit zu erreichen ist das Ziel vieler redlich meinenden Lamas und anderer aus dem Volke, zu ihm senden sie ihre unzähligen Gebete und vielen Opfer auf
20. Mai in Kardang	Kardang liegt in dem schönsten Theil von Lahoul, <i>der Kardje, wie es im Tibetischen heißt.</i>	Kardang liegt in dem schönsten Theile von Lahoul.
	welche sie machen, und zwar zu solchen Zeiten, wo einer oder der andere einen bestimmten Wunsch erfüllt sehen möchte, z.B. <i>wenn sich kinderlose Eltern Kinder wünschen, wieder andere Glück zu Reisen oder überhaupt zu jedem Geschäft, was selten vorkommt oder von dem der Lebensunterhalt abhängt.</i>	welches dieselben auf jene Manis legt, um die Gewährung eines Wunsches zu erlangen.
27. Mai in Kardang	Pfingstfest. Sangen im Morgensegen: "Komm Heiliger Geist"	Pfingstfest. Wir sangen in Erinnerung an das heutige Fest im Morgensegen: "Komm heiliger Geist" u., und lasen am Nachmittag eine Pfingstpredigt.
	damit dann auch der grobe und <i>lasterhafte</i> Götzendienst fallen, <i>und die Sünde von der Wurzel aus zu verdorren beginnen kann.</i>	damit dann auch der grobe Götzendienst falle.
5. Juny auf einem Platz ohne Namen	eine liebliche Überraschung	Es war eine liebliche <i>heimathliche</i> Erinnerung
7. Juny am Shing Kun Paß	doch wurde es <i>nachdem er [Pagell] etwas Rum getrunken</i> und in einiger Zeit wieder besser	Dies erfüllte uns mit nicht geringer Sorge, doch fühlte er sich nach genossener Ruhe wieder besser
10. Juny in Kargya	Gaben heut mehreren Patienten Medicin.	
14. Juny in Padum	In Mune traf uns ein Soldat den uns der Thasildar von Padum aus <i>entgegenschickte, worüber wir aber gar nicht erfreut waren.</i>	In Mune traf uns ein Soldat, den uns der Thasildar von Padum aus <i>entgegengeschickt hatte.</i>
	Zum Schluß erboten sich die Lamas, Buddha, <i>der auch hier wie in allen ihrer Tempel die Haupt Götzen Figur war,</i> die Ehre zu geben und Musik zu machen,	Zum Schluß erboten sich die Lamas zu Ehren des Buddha eine Musik aufzuführen,

Datum	Manuskripttext	Edition 1860
-------	----------------	--------------

18. Juny in Reru	In Schar wechselten wir die Kuli und Jags. Die Leute, die uns mit ihren Jags bis hierher gebracht hatten, zankten, weil wir sie ihrer Meinung nach nicht gut genug bezahlten - sie wollten 3 Anna per Kuli Last haben während wir glaubten daß 2 Anna genug sei, gaben ihnen auch nicht mehr. - die englisch indische Regierung hat auch für Ladak das Kuli Lohn beim Reisen der Europäer bestimmt und gesetzlich festgestellt, daß für 10 englische Meilen eine Ladung von 50 Pfund mit 3 Anna bezahlt werden soll. Die Entfernung von einer Station zur andern ist nur bei den so krummen Gebirgswegen selbst für die Natives schwer zu bestimmen, einer sagt so der andere so. Es kann nicht geleugnet werden, daß den Leuten, diesem Gesetz gegenüber nicht selten unrecht gethan wird, doch wenn wie heute die Sachen auf Jags geladen werden, von denen jeder zwei Kuli Ladungen trägt so rechnen die Reisenden im Allgemeinen an, daß 2 Anna für eine Ladung von 50 [Pfund] genug ist, und die meisten sind auch damit zufrieden.	
------------------	--	--

Beispiel für Widersprüche

Datum	Manuskripttext	Edition von 1860
27. April in Sultanpur	Einen anderen Weg kann dieses arme Volk in seiner falschen aber <i>ungebildeten</i> Religion nicht finden.	..., einen anderen Weg bietet diese, <i>obschon sehr ausgebildete</i> , doch traurige Religion, dem Volke nicht dar.

Beispiele für weitere Eingriffe

Datum	Manuskripttext	Edition von 1860
3. Mai in Lehna Singh	<i>Ungefähr 1 englische Meile weit</i> ging der Weg	<i>Eine Viertelstunde lang</i> führt uns der Weg
20. Mai in Kardang	da die Yags und anderes Rind- und Hornvieh im vorigen Jahr während einer <i>Epidemie</i> großenteils gestorben ist,	da eine <i>Seuche</i> im vorigen Jahre unter den Pferden und Yaks wie überhaupt unter dem Hornvieh große Verheerungen angerichtet hatte,

Anhang II

Teil 1: Transkribierte und ausgewertete Manuskripte aus dem Archiv der Brüder- Unität in Herrnhut

<i>Rubrik/ Signatur</i>	<i>Autorschaft und Datierung</i>	<i>Seiten</i> ⁴⁵³
R.15.U.b.1.a Nr. 1-43 ⁴⁵⁴	Kyelang-Jahresberichte 1853-1897	
Nr. 1	Pagell/Heyde 1853-55	
Teil I	1853	17
Teil II	1854	30
Teil III	1854	24
Teil IV	1855	46
Nr. 2	Pagell/Heyde 1855	33
Nr. 3		
Teil I	Heyde 1855	14
Teil II	Heyde 1855	44
Nr. 4	Seite 1) Heyde 1855 ab Seite 2) Pagell 1855	15
Nr. 5	Pagell/Heyde 1856	22
Nr. 6	bis Seite 2) Heyde ab Seite 2) Jäschke 1857	33
Nr. 7	bis Seite 6) Jäschke 1858 ab Seite 7) April 1858 bis Februar 1859	25
Nr. 8	Heyde? März 1859-April 1860	12
Nr. 9	Heyde? April 1860-April 1861	10
Nr. 10	Heyde April 1861- März 1862	10
Nr. 11	Jäschke Mai 1862 - März 1863	11
Nr. 12	bis S. 8) Jäschke April - Dezember 1863 ab S. 9) [?] Oktober 1862 - April 1863	16
Nr. 13	Heyde September 1862 - Februar 1864	39
Nr. 14	Jäschke Januar - April 1864	6
Nr. 15	Heyde Mai 1864 - April 1865	12
Nr. 16	Heyde April - Dezember 1864	32
Nr. 17	Rechler April - Dezember 1865	17
Nr. 18	Rechler 1866	20
Nr. 19	Rechler 1867	13
Nr. 20	Rechler 1868	16
Nr. 21	Rechler 1869	19
Nr. 22	Rechler 1870	14
Nr. 23	Heyde 1871	16

⁴⁵³ Vorder- und Rückseite werden extra gezählt, d.h. es wird gezählt gemäß der Paginierung und nicht nach der Folierung.

⁴⁵⁴ Die Numerierung von 1-43 wie Gliederung Teil I-IV ist intern vergeben (durch Karin André) und weder auf den Unikaten noch in der Systematik des Archivs hinterlegt. Sie richten sich im wesentlichen nach der Stratigraphie der abgeschlossenen Briefe im Aktenbündel.

<i>Rubrik/ Signatur</i>	<i>Autorschaft und Datierung</i>	<i>Seiten</i>
Nr. 24	Redslob 1872	12
Nr. 25	Redslob 1875	12
Nr. 26	Redslob 1876	11
Nr. 27	bis S. 13) Redslob 1877 ab S. 14) Redslob 1879	29
Nr. 28	Redslob 1881	19
Nr. 29	Redslob 1883	22
Nr. 30	Heyde 1884	20
Nr. 31	Heyde 1885	13
Nr. 32	Heyde 1886	15
Nr. 33	Heyde 1887	11
Nr. 34	Heyde 1888	15
Nr. 35	Heyde 1889	15
Nr. 36	Heyde 1890	17
Nr. 37	Heyde 1891	25
Nr. 38	Heyde 1892	24
Nr. 39	Heyde 1893	15
Nr. 40	Heyde 1894	13
Nr. 41	Heyde 1895	21
Nr. 42	Heyde 1896	20
Nr. 43	Heyde 1897	23
MD 1570	Kyelang Jahresberichte ab 1898	
	Fichtner 1898	11
	Schnabel 1899	24
	Peter 1900	10

<i>Rubrik/ Signatur</i>	<i>Autorschaft und Datierung</i>	<i>Seiten</i>
R.15.U.b.7	Kyelang-Konferenzprotokolle	
Nr. 1	1865	4
Nr. 2	1866	11
Nr. 3	1867	18
Nr. 4	1868	14
Nr. 5	1869	7
Nr. 6	bis S. 6) 1870 ab S. 7) 1871	14
Nr. 7	1872	3
Nr. 8	1873	4
Nr. 9	1874	5
Nr. 10	1875	10
Nr. 11	1876	11
R.15.U.a.2	Reiseberichte	
Nr. 1	Heyde 1853	8
Nr. 2	Pagell	3
Nr. 3	[?]	4
Nr. 4	Heyde 185[?]	2
Nr. 5	Heyde 1854	18
Nr. 6	Heyde 1861	4
Nr. 7	Heyde 1861	8
Nr. 8	Heyde 1861	20
Nr. 9	[?] 1862	26
Nr. 10	Heyde 1865	8
Nr. 11	Heyde 1867	30
Nr. 12	Heyde 1869	12
Nr. 13	Heyde 1870	24
Nr. 14	Heyde 1875	31
Nr. 15	Redslob 1878	39
Nr. 16	Heyde 1879	25
Nr. 17	Heyde 1877	26
Nr. 18	[?] 1880	27
Nr. 19	Weber [?]	40
Nr. 20	Schreve 1888	20
Nr. 21	Marx 1890	48
Nr. 22	Schnabel 1900	28

Teil 2: Transkribierte und ausgewertete Tagebücher der Maria Elisabeth Heyde, geb. Hartmann

Nr. ⁴⁵⁵	Zeitraum	Seitenzahl
1	1.1.1862 - 6.5.1863	23
2	20.5.1863 - 18.4.1865	158
3 ⁴⁵⁶	24.04.1865 - 30.12.1870	123
4	1.1.1871 - 6.11.1872	92
5 ⁴⁵⁷	7.11.1872 - 2.5.1874	24
6 ⁴⁵⁸	1.6.1875 - 28.10.1876	42
7 ⁴⁵⁹	5.11.1876 - 20.8.1877	29
8	8.1877 - 25.11.1878	48
9	1.12.1878 - 15.2.1880	44
10	22.2.1880 - 31.12.1880	68
11	1.1.1881 - 4.8.1881	205
12	8.8.1881 - 30.6.1884	180
13	7.1884 - 12.5.1885	52
14	17.5.1885 - 31.12.1886	82
15	1.1.1887 - 29.12.1888	75
16	1.1.1889 - 30.12.1889	52
17	1.1.1890 - 7.5.1891	124
18	7.5.1891 - 27.9.1892	124
19	29.9.1892 - 6.1895	208
20	2.6.1895 - 10.1896	120
21	23.10.1896 - 31.12.1897	119
22	1.1.1898 - 30.4.1899	100

⁴⁵⁵ Die Nummern sind von mir vergeben und richten sich nach der Chronologie und der Abgeschlossenheit eines Tagebuches, was formal durch den Neubeginn eines ca. DIN A5 großen Heftes ersichtlich wird.

⁴⁵⁶ Kein Eintrag zwischen 28.12.66 bis 21.4.67.

⁴⁵⁷ Vom 13.11.72 bis 14.5.73 hatte Maria Heyde mit Schreiben ihres Tagebuches ausgesetzt. Ebenfalls vom 30.9.-9.11.73.

⁴⁵⁸ Vom 3.5.74 bis Mai 1875 keine Eintragung von Maria Heyde.

⁴⁵⁹ Vermutlich fehlt eine Seite.

Literaturverzeichnis

Agar, Michael H.

1980 *The professional stranger : An informal introduction to ethnography.* - London : Academic Press

Allwright, Gavin und Atsushi Kanamaru (Hgg.)

2000 *Mapping the Tibetan world.* - Tokio : Kotan Publishing

André, Karin und Thierry Dodin

2000 *The Moravian archive of Herrnhut as a source for the modern history of Ladakh : a general assessment.* - In: *Ladakh Studies*, Nr. 13. - Aarhus, S. 26-34

Antweiler, Christoph

2001 *Ethnologie lesen : Ein Führer durch den Bücher-Dschungel.* - Hamburg : LIT

Asboe, Walter

1933 *Social functions in Lahul, Kangra District, Punjab.* - In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 63, London, S. 189-205

1936 *The Lahoulis of western Tibet.* - In: *Man*, Vol. 36. - London, S. 59-60

1937 *Agricultural methods in Lahoul, western Tibet.* - In: *Man*, Vol. 37. - London, S. 74-77

Augustin, Stephan

1999 *Zur Geschichte ethnographischer Erkundungen bei den Kalmyken im Missionsgebiet der Evangelischen Brüder-Unität (Herrnhuter Mission) an der unteren Wolga.* - In: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, Bd. 50. - Berlin, S. 217-240

Axtell, James

1982 *Some thoughts on the ethnohistory of missions.* - In: *Ethnohistory*, Vol. 29. - Durham/ NC., S. 35-41

Bahadur, Uttar

1974 *Works on Lahul and Spiti.* - In: *Kailash - A Journal of Himalayan Studies*, Bd. 2, Nr. 1 -2. - Kathmandu, S. 13-22

Bajpai, S[hiva] C[handra]

1987 *Lahaul-Spiti : a forbidden land in the Himalayas.* - New Delhi : Indus Publishing Company

Baldauf, Ingeborg

1980 *Das Archiv der Brüder-Unität in Herrnhut.* - In: *Unitas-Fratrum : Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeinde.* - Herrnhut. - Heft 8, S. 3-34

- 1990 Quellen zur Geschichte der Brüdermission im West-Himalaya Gebiet im Archiv der Brüder-Unität in Herrnhut. - In: Icke-Schwalbe, Lydia und Gudrun Meier (Hgg.): Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien. - Dresden : Staatliches Museum für Völkerkunde Dresden. - S. 53-59

Bargatzky, Thomas

- 1978 Die Rolle des Fremden beim Kulturwandel. - Hamburg, Hohenschäftlarn : Renner
 1992 Die Ethnologie und das Problem der kulturellen Fremdheit. - In: Theo Sundermeier (Hg.): Den Fremden wahrnehmen : Bausteine für eine Xenologie. - Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus. - S. 13-29
 1993 Die Ethnologie und der Begriff der kulturellen Fremde. - In: Alois Wierlacher (Hg.): Kulturthema Fremdheit : Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung. - München : Iudicium. - S. 219-234
 1999 Der Haß auf die eigene Kultur : das peccatum essentielle der Ethnologie. – In: Kokot, Waltraud u. Doris Dracklé: Wozu Ethnologie : Festschrift für Hans Fischer. – Berlin : Reimer, S. 127-138

Baumann, Axel

- 2000 Missionsstrategien der Herrnhuter Brüdergemeine in Nord- und Mittelamerika. - Bonn : Magisterarbeit, Ms.

Baumann, Pari und Bhagwan Singh

- 2000 The Lahaul potato society : The growth of a commercial farmers' organisation in the Himalayan valleys. - London : Overseas Development Institute (Working Paper, 126)

Bechler, Theodor

- 1904a Frauenleben und Frauenmission in Klein-Tibet. - Herrnhut : Missionsbuchhandlung
 1904b Sven Hedin und die Mission. - In: Allgemeine Missions-Zeitschrift, Bd. 31. - Berlin, S. 373-380
 1914 Kulturarbeit der Brüdergemeine im Westlichen Himalaya. - In: Beiblatt zur Allgemeinen Missions-Zeitschrift, Nr. 2. - Gütersloh, S. 2-32
 1916 Von Indien nach Deutschland : Ausweisung der Herrnhuter Missionare aus dem Himalaya. - Herrnhut : Missionsbuchhandlung
 1925 Sadhu Sundar Singh : Sein Wesen und Wirken : Der Streit um ihn und seine Beziehungen zur Herrnhuter Mission. - Herrnhut : Missionsbuchhandlung

Beck, Hartmut

- 1981 Brüder in vielen Völkern : 250 Jahre Mission der Brüdergemeine. - Erlangen : Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission
 2000 Zinzendorfs Missionsmotive und die Anfänge der Mission bis 1760. - In: Graf ohne Grenzen : Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. - Herrnhut : Unitätsarchiv, S. 82-88

Bernheim, Ernst

1889 Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. - Leipzig : Duncker & Humblot

Beyerhaus, Peter

1987 Missionar I. (ev.). – In: Müller, Karl und Theo Sundermeier (Hgg.): Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe. – Berlin : Reimer, S. 277- 281

Boas, Franz

1936 History and Science in Anthropology. - In: American Anthropologist, Vol. 38. - Arlington, S. 130-140

Bock, Kenneth E.

1956 The acceptance of histories : towards a perspective for Social Science. - Berkeley/ CA : University of California Press

Bøytler, Jørgen

2000 Zinzendorf und Dänemark. - In: Graf ohne Grenzen : Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. - Herrnhut : Unitätsarchiv, S. 73-81

Bray, John

1982 The Himalayan Mission of the Moravian Church : A historical study. - In: Krisht Vidya : A Quarterly Journal of the Christian Retreat and Study Centre Rajpur, Bd. 2, Nr. 1. - Dehra Dun. - S. 1-41

1983 The Moravian church in Ladakh : the first forty years 1885-1925. - In: Kantowsky, Detlef und Reinhard Sander (Hgg.). : Recent Research on Ladakh. - München : Weltforum, S. 81-91

1985a A history of the Moravian Church in India. - In: The Himalayan Mission : Moravian church centenary 1885-1985. - Leh : Moravian Mission, S. 27-75⁴⁶⁰

1985b Christianity in Ladakh : the Moravian church from 1920 to 1956. - In: Dendaletche, Claude (Hg.). : Ladakh, Himalaya occidental Ethnologie, ecologie : Recent Research 2. - Pau : Université, S. 207-220

1992 Christian Missionaries on the Tibetan Border : the Moravian Church in Poo (Kinnaur), 1865-1924. - In: Shoren, Ihara und Ysamaguchi Zuiho (Eds.): Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita 1989. - Narita-shi : Naritasan Shinshoji, S. 369-375

1994 Towards a Tibetan Christianity? The lives of Joseph Gergan and Eliyah Tsetan Phuntsog. - In: Per Kaverne (Hg.): Tibetan Studies : Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992. - Oslo : The Institute for Comparative Research in Human Culture, S. 68-80

1997a The Roman Catholic Mission in Ladakh 1888-1898. - In: Osmaston, Henry und Nawang Tsering (Hgg.). - Bristol : University, S. 29-41

⁴⁶⁰ Dieser Beitrag von Bray und jener aus dem Jahr 1982 enthalten sehr viele wortwörtliche Übereinstimmungen, insofern sie als nicht ganz voneinander zu trennende wissenschaftliche Beiträge zu betrachten sind.

- 1997b Die Tibetbilder der Missionare im 19. und frühen 20. Jahrhundert. - In: Dodin, Thierry und Heinz Räther (Hgg.). - Mythos Tibet. - Köln : DuMont, S. 31-49
- 1998 The contribution of the Moravian mission to Tibetan language and literature. - In: Lungta, Vol. 11, Winter (Christian Missionaries and Tibet). - Dharamsala, S. 4-8
- 1999 August Hermann Francke's letters from Ladakh 1896-1906. - In: Eimer, Helmut (red.cur.): Studia Tibetica et Mongolica : Festschrift Manfred Taube. - Swisttal-Odendorf : Indica et Tibetica (Indica et Tibetica, 34)

Brecht, Martin

- 1996 Pietismus. - In: Müller, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 26. - Berlin : Gruyter, S. 606-631

Brettell, Caroline B.

- 1998 Fieldwork in the Archives : Methods and Sources in Historical Anthropology. - In: Russell, Bernard (Hg.): Handbook of Methods in Cultural Anthropology. - Walnut Creek, CA : Altamira, S. 513-546

Brockhaus Enzyklopädie

- 1994 24 Bände. - 19. völlig überarbeit. Aufl. - Mannheim : Brockhaus

Bruce, C[harles] G[ranville]

- 1914 Kulu and Lahoul. - London : Edward Arnold

Burke, Peter

- 1992 Historiker, Anthropologen und Symbole. - In: Habermas, Rebekka und Niels Minkmar (Hgg.): Das Schwein des Häuptlings. - Berlin : Wagenbach, S. 21-41

Bußmann, Hadumond

- 1990 Lexikon der Sprachwissenschaft. - 2. völlig neu überarb. Aufl. - Stuttgart : Alfred Kröner

Carmack, Robert

- 1972 Ethnohistory : A review of its development, definitions, methods and aims. - In: Annual Review of Anthropology, Vol. 1. - Palo Alto/CA, S. 227-246

Cunningham, Alexander

- 1848 Journal of a trip through Kulu and Lahul. - In: Journal of the Asiatic Society of Bengal, Vol. 17, No. 1. - Calcutta, S. 201-230

Direktion der Evangelischen Brüder-Unität (Hg.)

- 1986 Gasthaus und Werkstatt des Herrn : Die Herrnhuter Brüdergemeine. - Hamburg : Wittig
- 1997 Die Herrnhuter Brüdergemeine : Die Evangelische Brüder-Unität. - 4. korrig. Aufl. - Bad Boll, Herrnhut : [Eigenverlag]

Doerfel, Marianne

1989 Zur Geschichte der Herrnhuter Mission. - In: Ruth Schiel: Das Haus unter den Sieben Buddhas. - Stuttgart : Steinkopf, S. 237-260

Donham, Donald L.

2001 Thinking temporally or modernizing Anthropology. - In: American Anthropologist, Vol. 103, No. 1. - Arlington, S. 134-149

Dülfer, Kurt; Korn [o.N.] und Günter Hollenberg (Bearb. und Hgg.)

1992 Schrifttafeln zur deutschen Paläographie des 16. bis 20. Jahrhunderts, 2 Bde. - 7. Auflage. - Marburg : Archivschule (Veröffentlichungen der Archivschule Marburg, Institut für Archivwissenschaft, Nr. 2)

Faulmann, Carl

1880 Illustrierte Geschichte der Schrift, der Sprache und der Zahlen sowie der Schriftsysteme aller Völker der Erde. - Wien, Leipzig : Hartlebens

Flasche, Reiner

1988 Die Bedeutung früher Missionarsberichte für die Religionengeschichte und systematische Religionenwissenschaft : Zwei wichtige Quellen zur Religionengeschichte Westafrikas. - In: Triebel, Johannes (Hg.): Der Missionar als Forscher : Beiträge christlicher Missionare zur Erforschung fremder Kulturen und Religionen. - Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus Mohn, S. 36-69

Fortes, Meyer

1953 Social Anthropology at Cambridge since 1900 : An inaugural lecture. - Cambridge : Cambridge University Press

Francke, August Hermann

1898 Die sprachlichen Verhältnisse der Himalayamission der Brüdergemeine. - In: Allgemeine Missionszeitschrift, Bd. 25. - Gütersloh, S. 439-446

1909 Tabellen der Pronomina und Verba in den drei Sprachen Lahoul's: Bunan, Manchad und Tinan. - In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Vol. 63. - Wiesbaden, S. 65-97

1972 Antiquities of Indian Tibet, Band 2: The chronicles of Ladakh and minor chronicles. - Reprint. - Ram Nagar New Delhi : S. Chand & Co.

[1. Aufl.: 1914 Bd. 1, 1926 Bd. 2]

1999 A history of Western Tibet : One of the unknown empires. - Delhi : Pilgrims

[1. Aufl. 1907]

Frazer, James George

1916 Questions on the Customs, Beliefs, and Languages of Savages. - 3. Aufl. - Cambridge : University Press

Friedl, Wolfgang

- 1983 Gesellschaft, Wirtschaft und materielle Kultur in Zanskar (Ladakh). - Sankt Augustin : VGH Wissenschaftsverlag
- 1984 Die Kultur Ladakhs erstellt anhand der Berichte und Publikationen der Herrnhuter aus der Zeit von 1853-1914 : Ein Beitrag zur historischen Ethnographie des westlichen Himalaya. - Dissertation in Wien
- 1985 Berichte und Publikationen der Herrnhuter Missionare aus Ladakh : Bislang unbekannte Quellen zur historischen Ethnographie. - In: Dendaletche, Claude (Hg.) : Ladakh, Himalaya occidental Ethnologie, ecologie : Recent Research 2. - Pau : Université, S. 221-234

1990 Europäische Forscher und Reisende in den Berichten der Herrnhuter Mission. - In: Icke-Schwalbe, Lydia und Gudrun Meier (Hgg.): Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien. - Dresden : Staatliches Museum für Völkerkunde Dresden. - S. 80-85

Gareis, Iris

1994 El 'efecto Rashomon' en fuentes etnohistóricas. - In: América Indígena, Vol. 54, no. 4. - México, S. 141-156

Gazetteer of the Kangra District

1994a Part I : Kangra. - Reprint von 1883-84. - New Delhi : Indus Publishing Company

1994b Parts II to IV : Kulu, Lahul and Spiti. - Reprint von 1899. - New Delhi : Indus Publishing Company

Geest, Sjaak van der

1990 Anthropologists and missionaries : brothers under the skin. – In: Man, N.S. Bd. 25. – London, S. 588-601

Gill, Manohar Singh

1979 Himalayan wonderland : travels in Lahaul-Spiti.- 2. überarb. Aufl. - New Delhi u.a. : Vikas Publishing [1. Aufl. 1972]

Gladst, Karl

1996 Deutsche Schriftbibel : Anleitung zur Lektüre der Kurrentschrift des 17.-20. Jahrhunderts. - Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt

Godbey, John C.

1987 Hus, Jan. - In: Eliade, Mircea (Hg.): The Encyclopedia of Religion, Bd. 6. – New York : Macmillan, S. 535-536

Graf ohne Grenzen

2000 Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. - Herrnhut : Unitätsarchiv

Grierson, Georg Abraham

1909 Linguistic survey of India, Vol. III: Tibeto-Burman family, Part I: General introduction, specimens of the Tibetan dialects, the Himalayan dialects, and the north Assam group. - Calcutta : Superintendent of Government

Grun, Paul Arnold

1935 Leseschlüssel zu unserer alten Schrift : Taschenbuch der deutschen (wie auch humanistischen) Schriftkunde für Archivbenutzer... - Görlitz : Verlag für Sippenforschung und Wappenkunde

Gützlaff, Ch[arles]⁴⁶¹

1851 Tibet and Sefan. - In: Journal of the Royal Geographical Society, Vol. 20. - London, S. 191-227

Haberland, Eike

1998 Historische Ethnologie. - In: Fischer, Hans (Hg.): Ethnologie. - 4. überarb. Aufl. - Berlin : Reimer, S. 273-295

Hahn, Michael

1988 August Hermann Francke (1870-1930) und sein Beitrag zur Tibetologie. – In: Triebel, Johannes (Hg.): Der Missionar als Forscher : Beiträge christlicher Missionare zur Erforschung fremder Kulturen und Religionen. – Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus Mohn, S. 87-122

Ham, Peter van und Aglaja Stirn

1999 Buddhas Bergwüste : Tibets geheimes Erbe im Himalaya. - Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt

Handbuch des kirchlichen Archivwesens

1997 Bd. I: Die zentralen Archive in der evangelischen Kirche. - 4. Auflage. - Neustadt an der Aisch : Degener

Harcourt, Alfred F.P.

1972 The Himalayan Districts of Kooloo, Lahoul and Spiti. - Delhi : Vivek Publishing House [1. Aufl. 1871]

Heyde, Christian

1999 Early history of the Moravian Mission in the Western Himalaya. - IALS. - Ms. [noch nicht publizierter Vortrag, gehalten auf der Tagung der 'International Association for Ladakh Studies' im Sommer 1999 in Leh]

Heyde, Gerhard

1921 50 Jahre unter Tibetern. - Herrnhut : Verlag der Missionsbuchhandlung

⁴⁶¹ Sein eigentlicher deutscher Name lautet vollständig: Karl Friedrich August Gützlaff.

1960 50 Jahre unter Tibetern. - 3. Aufl. - Wuppertal : Johannes Kiefer Verlag

[Heyde, Gerhard und Johannes Heyde]

1917 Lebenslauf der am 6. April 1917 in Schönebeck heimgegangenen verwitweten Schwester Marie Heyde geb. Hartmann. - In: Mitteilungen aus der Brüder-Gemeine zur Förderung christlicher Gemeinschaft, Nr. 6. - Herrnhut, S. 192-198

Hirsch, Alexander

1999 Die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine in West-Tibet : Geschichte und Methodik. - wiss. Hausarbeit vorgelegt im Fachbereich Missionswissenschaft und Evangelistik der Freien Theologischen Akademie bei Dr. Klaus W. Müller. - Gießen

Hirschberg, Walter (begr.)

1999 Wörterbuch der Völkerkunde. - überarb. u. erw. Neuausg. - Berlin : Reimer

Hogrebe, Wolfram

1985 Die epistemische Bedeutung des Fremden. - In: Das Fremde : Ästhetische Erfahrung beim Graben, Reisen, Messen, Sterben. - Aachen : Rader. - S. 159-174 (Jahrbuch für Ästhetik, Bd. 1)

1993 Die epistemische Bedeutung des Fremden. - In: Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit : Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdenforschung. - München : Iudicium. - S. 355-370

Hutchison, J. und Jean Philippe Vogel

1919 History of Lahul. - In: Journal of the Panjab Historical Society, Vol. 8. - Calcutta, S. 162-166

Ibbetson, Denzil; Edward MacLagan und H.A. Rose (Hgg.)

1980 Glossary of the tribes and castes of the Punjab and North-West Frontier Province. - New Delhi : Amar Prakashan [1. Aufl. 1919]⁴⁶²

Jones, Adam

1998 Quellen und Quellenkritik in der Ethnologie. - In: Fischer, Hans (Hg.): Ethnologie. - 4. überarb. Aufl. - Berlin : Reimer, S. 93-106

Kasper, Walter (Hg.)

1999 Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8. - 3. völlig neu bearbeit. Aufl. - Freiburg : Herder

Kierkegaard, Søren

1977 Auswahl aus dem Gesamtwerk des Dichters, Denkers und religiösen Redners, hrsg. von Emanuel Hirsch. - Wiesbaden : Fourier und Fertig

⁴⁶² Die Zusammenstellung basiert auf den 'Census Report for the Punjab' der Jahre 1883 und 1892.

Kluge, H. (nacherzählt an Hand von Th. Schreve)

1897 Tibetische Pilgerfahrten. - In: Kleine Traktate aus der Brüdermission, Nr. 24. - Herrnhut : Missions-Expedition, 16 S. [2. Aufl. 1912]

Kohl, Karl-Heinz

1993 Ethnologie : die Wissenschaft vom kulturell Fremden. - München : Beck

Konferenz Nr.?? siehe Abkürzungsverzeichnis bzw. Anhang II

Koschorke, Klaus

1995 Der indische Subkontinent. - In: Müller, Karl und Werner Ustdorf (Hgg.): Einleitung in die Missionsgeschichte. - Stuttgart : Kohlhammer, S. 104-120

Kremser, Manfred

1998 Von der Feldforschung zur Felder-Forschung : vier anthropologische Perspektiven. - In: Wernhart, Karl und Werner Zips (Hgg.): Ethnohistorie. - Wien : Promedia, S. 135-144

Kyelang Nr.?? siehe Abkürzungsverzeichnis bzw. Anhang II

Leff, Gordon

1987 Waldensians. - In: Eliade, Mircea (Hg.): The Encyclopedia of Religion, Bd. 15. - New York : Macmillan, S. 327-328

Lévi-Strauss, Claude

1972 Einleitung: Geschichte und Ethnologie. - In: Lévi-Strauss, Claude: Strukturele Anthropologie. - Frankfurt a.M. : Suhrkamp, S. 11-40 [1. Aufl. 1949]

Loycke, Almut

1992 Der Gast, der bleibt : Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. - Frankfurt a. Main : Campus

Luzbetak, Louis J.

1983 Prospects for a better understanding and closer cooperation between Anthropologists and Missionaries. - In: College of William and Mary (Ed.): Missionaries, Anthropologists and Cultural Change. - Williamsburg/VA : Dept. of Anthropology, S. 1-53 (Studies in the Third World, 25)

Maria Heyde ??? siehe Abkürzungsverzeichnis bzw. Anhang II

Marx, Hermann Benno

1905 Ein Götzenfest des Lamaismus. - In: Die Wacht, Bd. 2, Nr. 24. - Berlin, S. 5-6

Maxwell, Thomas Stuart

1981 Lakhamandal and Triloknath: The transformed functions of Hindu architecture in two cross-cultural zones of the Western Himalaya. - In: Art International, Vol. 24, No. 1-2. - Paris, S. 9-74

MB 'Missionsblatt der Brüdergemeine' (s. auch Abkürzungsverzeichnis)
1854-1900 monatlich erschienene Missionszeitschrift. - Bautzen, Herrnhut

McGrane, Bernard

1989 Beyond anthropology : Society and the other. - New York : Columbia Press

Meier, Gudrun

1990 Heinrich August Jäschke : Person und wissenschaftliche Wirksamkeit. - In: Icke-Schwalbe, Lydia und Gudrun Meier (Hgg.): Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien. - Dresden : Staatliches Museum für Völkerkunde Dresden. - S. 15-27

1993 Sammlungen der Missionare der Herrnhuter Brüdermission aus Ladakh : Inhalt der Standorte. - In: Brauen, Martin und Charles Ramble: Anthropology of Tibet and the Himalaya. - Zürich : EZS, S. 215-221

1997a Herrnhuter Beiträge zur Erforschung Ladakhs. - In: Osmaston, Henry und Nawang Tsering (Hgg.): Recent Research on Ladakh 6 : Proceedings of the Sixth International Colloquium on Ladakh, Leh 1993. - Bristol : University of Bristol, S. 177-183

1997b The Moravian Church's educational work in Lahul, Kinnaur and Ladakh 1856-1994. - In: Dodin, Thierry und Heinz Räther (Hgg.): Recent Research on Ladakh 7 : Proceedings of the 7th Colloquium of the International Association for Ladakh Studies held in Bonn/Sankt Augustin, 12-15 June 1995. - Ulm : Universität Ulm, S. 297-308

1999 Drei Frauen im Himalaya : Beruf und Berufung. - In: Unitas Fratrum, H. 45/46. - Hamburg, S. 141-152

Menzel, Peter A.

1993 Fremdverstehen und Angst : Fremdenangst als kulturelle und psychische Disposition und die daraus entstehenden interkulturellen Kommunikationsprobleme. - Bonn : Holos (Mundus Reihe Ethnologie, Bd. 65)

Meyer, Dietrich

1977 Deutschsprachige Zeitschriften der Brüderunität. - In: Unitas Fratrum : Beiträge aus der Brüdergemeine, Nr. 1. - Hamburg, S. 53-64

1981 Brüderunität/Brüdergemeine. - In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7. - Berlin : Gruyter, S. 225-233

2000 Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700-2000. - Göttingen : Vandenhoeck u. Ruprecht

Missionsdirektion der Evangelischen Brüder-Unität (Hg.)

1907 Missions-Atlas der Brüdergemeine. - Herrnhut : Missionsbuchhandlung

Moravian Church (Hg.)

1887 Tenth report of the mission of the United Brethren (or Moravians) among the Tibetan Buddhists of Lahoul, Kunawur and Ladak. - London : Norman and Son

Moorcroft, William und George Trebeck

1989 Travels in India Himalayan provinces of Hindustan and the Punjab, in Ladakh and Kashmir, in Peshawar, Kabul, Kunduz and Bokhara : From 1819 to 1825. 2 Bde. - hrsg. von Horace Hayman Wilson. - New Delhi : Madras [1. Aufl. 1837]

Müller, Karl

1985 Missionstheologie. – Berlin : Reimer

Müller, Karl und Theo Sundermeier (Hgg.)

1987 Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. – Berlin : Reimer

Müller, Karl und Werner Ustdorf (Hgg.)

1995 Einleitung in die Missionsgeschichte : Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. – Stuttgart : Kohlhammer

Nag, Narendra Gopal

1959/60 Family and marriage in Lahaul valley. - In: Eastern Anthropologist, Vol. 13. - Lucknow, S. 185-201

Norbu, Ingrid

2001 Tunnel durch den Himalaya : Das Hochtal Lahaul in Nordindien. - Berlin : DeutschlandRadio. - ausgestrahlte Sendung: 8.4.2001, 9.05 Uhr (45') (Reihe: Menschen und Landschaften)⁴⁶³

Ohnuki-Tierney, Emiko

1990 Introduction : The historicization of Anthropology. - In: Ohnuki-Tierney, Emiko (Hg.): Culture through time : Anthropological approaches. - Stanford/CA : Stanford University Press, S. 1-25

Pabla, Gurdev Singh; Janak Raj Vashistha et al.

1963 Tandi : A village in Lahaul & Spiti District of Punjab. - Delhi : Manager of Publication (Census of India 1961, Vol. XIII, Part VI, No. 1)

Pagell, Eduard Johann Louis und August Wilhelm Heyde

1860 Reisebericht der zum Zweck einer Mission unter den Mongolen ausgesendeten Brüder Pagell und Heyde. - Gnadau : Verlag der Buchhandlung der Evangelischen Bruderunität bei Pemsel; Leipzig, Basel : Schneider

⁴⁶³ Die Sendung steht mir als 26seitiges Manuskript zur Verfügung.

1984 Auszug aus dem Tagebuch der Brüder Heyde und Pagell vom 24.6.-4.8.1855 : Abschrift von W. Radscheit und Fotokopie durch Martin Klingner. - In: *Unitas Fratrum*, Bd. 16. - Hamburg, Königsfeld, S. 169-197

Paventi, Saverio

1949 *La chiesa missionaria : Manuale di Missiologia*. - Rome : Unione Missionaria del Clero in Italia

Petech, Luciano

1977 *The kingdom of Ladakh*. - Roma : Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente

Peucker, Paul

2000a *Zinzendorf in den Niederlanden*. - In: *Graf ohne Grenzen : Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*. - Herrnhut : Unitätsarchiv, S. 60-64

2000b *Herrnhuter Wörterbuch : Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen*. - Herrnhut : Unitätsarchiv

Podmore, Colin

2000 *Zinzendorf und England*. - In: *Graf ohne Grenzen : Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*. - Herrnhut : Unitätsarchiv, S. 55-59

Polunin, Oleg und Adam Stainton

1984 *Flowers of the Himalaya*. - Delhi : Oxford University Press

Post, Franz-Joseph

1997 *Schamanen und Missionare : Katholische Mission und indigene Spiritualität in Nouvelle-France*. - Münster : LIT (Europa - Übersee, Bd. 7)

Reichelt, G. Theodor

1896 *Die Himalaya-Mission der Brüdergemeinde*. - Gütersloh : Bertelsmann

1901 *Ladakh oder West-Tibet*. - In: *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik*, Bd. 23, Nr. 9. - Wien, Leipzig, S. 385-399

Reise Nr.?? siehe Abkürzungsverzeichnis bzw. Anhang II

Ribbach, Samuel Heinrich

[1900] *An den Grenzen Tibets : Bilder aus der Himalaya-Mission der Brüdergemeinde*. - Herrnhut : Missionsbuchhandlung

[1934] *Das verschlossene Tibet und seine Herrscher*. - In: *Evangelisches Missionsmagazin, N.F.*, Vol. 78, Nr. 11/12. - Basel, S. 357-368, 393-401

1936 *Botschafterdienst in Tibet*. - In: Arno Lehmann (Hg.): *Das Kreuz des Lotus*. - Dresden, Leipzig : Ungelenk. - S. 48-56

1940 *Drogpa Namgyal : ein Tibeterleben*. - München-Planegg : Otto Wilhelm Barth

Rizvi, Janet

2001 Ladakh: Crossroads of high Asia. - New Delhi : Oxford University Press [1. Aufl. 1983]

Roerich, Georges de

1933 Dialects of Tibet : The Tibetan Dialect of Lahul. - Naggar, New York : Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum (Tibetica, 1)

Rösing, Ina

2001 Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang: Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion. - Heidelberg : Winter (Philosophische Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 21)

Rothermund, Dietmar

1995 Epochen der indischen Geschichte. - In: Rothermund, Dietmar (Hg.): Indien. - München : Beck, S. 77-100

Roulin, Michel

1977 Lahaul, Spiti : Für Reisende, Alpinisten und Liebhaber der tibetischen Kultur. - Genf : Artou

Rück, Peter (Hg.)

1999 Methoden der Schriftbeschreibung. - Stuttgart : Thorbecke (Historische Hilfswissenschaften, 4)

Rüsen, Jörn

2000 Vom Nutzen und Nachteil der Ethnologie für die Historie. - In: Schomburg-Scherff, Sylvia M. et al. (Hgg.): Die offenen Grenzen der Ethnologie. - Frankfurt a.M. : Otto Lembeck, S. 291-309

Saalfrank, Eva Maria

1997 Der Buddha und das Rad der Lehre : Einführung in den Buddhismus tibetischer Prägung. - Ulm : Fabri

Sahni, Ram Nath

1994 Lahoul : the mystery land in the Himalayas. - New Delhi : Indus Publishing Company

Schattschneider, David A.

1987a Moravians. - In: Eliade, Mircea (Hg.): The Encyclopedia of Religion, Bd. 10. - New York : Macmillan, S. 106-108

1987b Zinzendorf. - In: Eliade, Mircea (Hg.): The Encyclopedia of Religion, Bd. 15. - New York : Macmillan, S. 569-570

Schlee, Günther

1993 Historische Ethnologie. - In: Schweizer, Thomas et al. (Hgg.): Handbuch der Ethnologie. - Berlin : Reimer, S. 441-457

Schiel, Ruth

1961 Hochzeit in Tibet. - Tübingen : Wunderlich

1989 Das Haus unter den Sieben Buddhas. - Stuttgart : Steinkopf [1. Aufl. 1963]

Schiewe, Helmut

2000 Die Losungen im Wandel der Zeiten. - In: Graf ohne Grenzen : Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. - Herrnhut : Unitätsarchiv, S. 108-112

Schmidt, Isaac Jakob

1839 Grammatik der Tibetischen Sprache. - St. Petersburg, Leipzig

Schmitt, Eberhard

1990 Nordindischer Himalaya. - Rieden am Forggensee : Mundo

Schneider, Hermann

1880 Ein Missionsbild aus dem westlichen Himalaya. - Gnadau : Verlag der Unitäts-Buchhandlung

1905 Leh in Kashmir : Eine Missionsstation der Brüdergemeine. - Herrnhut : Missionsbuchhandlung

Schneider, Karin

1999 Paläographie und Handschriftenkunde für Germanisten : Eine Einführung. - Tübingen : Max Niemeyer Verlag

Schnepel, Burkhard

1999 Ethnologie und Geschichte : Stationen der Standortbestimmung aus der britischen ‚Social Anthropology‘. – In: Historische Anthropologie, Bd. 7, Nr. 1. – Köln, S. 109-128

Schreve, Th.

[1898] Einer säet, der andre erntet : Aus den Anfängen der Himalaya-Mission. - Herrnhut : Missionsbuchhandlung (Kleine Tractate aus der Brüdermission, 26)

[1902] Sangama : Ein Heidenleben aus den Bergen des Himalaya. - Herrnhut : Missionsbuchhandlung (Kleine Tractate aus der Brüdermission, 37)

Schriftbeispiele

1997 Handschriften des 15.-20. Jahrhunderts. - erweit. 3. Auflage. - Linz : Oberösterreichisches Landesarchiv

Schröder, Ingo

1999 From Parkman to postcolonial theory : What's new in the ethnohistory of missions? - In: Ethnohistory, Vol. 46, No. 6. - Durham, NC., S. 809-815

Schubert, Johannes

1935 Das tibetische Mahatmya des Wallfahrtsplatzes Triloknath. - In: *Artibus Asiae*, Vol. 5. - Ascona, S. 76-78, 127-136

Schulze, Adolf

1905 Fünfzig Jahre Geduldsarbeit in den Hochgebirgstälern des Himalaja. - In: *Die evangelischen Missionen*, Bd. 11, Nr. 8. - Gütersloh, S. 177-185

1932 200 Jahre Brüdermission, Bd. II: Das zweite Missionsjahrhundert. - Herrnhut : Verlag der Missionsbuchhandlung

Schütz, Alfred

1972 Der Fremde. - In: Schütz, Alfred: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2 : Studien zur soziologischen Theorie. - Den Haag : Martinus Nijhoff, S. 53-69 [1. Aufl. 1944]

Schweizer, Thomas

1999 Wie versteht und erklärt man eine fremde Kultur : zum Methodenproblem der Ethnographie. - In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. - Köln, S. 1-33

Seidl, Johannes

1996 Schriftbeispiele des 17. bis 20. Jahrhunderts zur Erlernung der Kurrentschrift : Übungstexte aus Perchtoldsdorfer Archivalien. - 2. Auflage. - Perchtoldsdorf : Marktgemeinde

Sharma, Devi Datt

1982 A descriptive analysis of Pattani, a dialect of Lahaul. - Hoshiarpur/India : Vishveshvaranand Vishva Bandhu Institute of Sanskrit and Indological Studies, Panjab University

1987 Kinship organization of the polyandrous Lahulas. - In: Raha, Manis Kumar (Hg.): *The Himalayan heritage*. - Delhi : Gian Publishing House, S. 387-412

Shepherd, Massey H. Jr.

1987 Wyclif, John. - In: Eliade, Mircea (Hg.): *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 15. - New York : Macmillan, S. 488-490

Sieder, Reinhard

1998 Erzählungen analysieren - Analysen erzählen. - In: Wernhart, Karl und Werner Zips (Hgg.): *Ethnohistorie*. - Wien : Promedia, S. 145-172

Silverman, Sydel

1979 On the uses of history in Anthropology. - In: *American Ethnologist*, Vol. 6. - Washington, D.C., S. 413-436

Simmel, Georg

1922 Exkurs über den Fremden. - In: Simmel, Georg: *Soziologie : Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftungen*. - 2. Aufl. - München, Leipzig : Duncker & Humblot, S. 509-512 [1. Aufl. 1908]

Singer, Wolf

2000 Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen : Über Nutzen und Vorteil der Hirnforschung für die Geschichtswissenschaft. - In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 226 (vom 28.9.00), S. 10

Singh, Indera P.; M.K. Bhasin und A.K. Sharma

1979 A socio-biologic study of a scheduled tribe - Bodhs of Lahul, Himachal Pradesh. - In: Indian Anthropologist, Vol. 9, No. 2. - New Delhi, S. 11-124

Singh, Madanjeet

1968 Himalayische Kunst : Wandgemälde und Bildhauerwerke in Ladakh, Lahaul und Spiti... - Paris : UNESCO (Unesco-Kunstabücher, 1)

Stagl, Justin

1983 Apodemiken : eine räsionierte Bibliographie der reisetheoretischen Literatur des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. - Paderborn : Schöningh

Stenger, Horst

1998 Soziale und kulturelle Fremdheit : Zur Differenzierung von Fremdheitserfahrungen am Beispiel ostdeutscher Wissenschaftler. - In: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 27, Nr. 1. - Köln, S. 18-38

Stichweh, Rudolf

1992 Der Fremde : Zur Evolution der Weltgesellschaft. - In: Rechtshistorisches Journal, Nr. 11. - Frankfurt a.M., S. 295-316

Stoeffler, F. Ernest

1987 Pietism - In: Eliade, Mircea (Hg.): The Encyclopedia of Religion, Bd. 11. - New York : Macmillan, S. 324-326

Streck, Bernhard (Hg.)

2000a Wörterbuch der Ethnologie. - 2. erweit. Aufl. - Wuppertal : Peter Hammer

Streck, Bernhard

2000b Ethnohistorie. - In: Bernhard Streck (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie. - 2. erweit. Aufl. - Wuppertal : Peter Hammer, S. 55-59

2000c Fremdwahrnehmung. - In: Bernhard Streck (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie. - 2. erweit. Aufl. - Wuppertal : Peter Hammer, S. 73-76

Sutlive, Vinson H. Jr.

1983 Anthropologists and Missionaries : Eternal enemies or colleagues in disguise. - In: College of William and Mary (Ed.): Missionaries, Anthropologists and Cultural

Change. - Williamsburg/VA : Dept. of Anthropology, S. 55-90 (Studies in the Third World, 25)

Szalay, Miklós

1983 Ethnologie und Geschichte : Zur Grundlegung einer ethnologischen Geschichtsschreibung : Mit Beispielen aus der Geschichte der Khoi-San in Südafrika. – Berlin : Reimer

Tanase, Jiro

1991 The household in Tibetan society : A case study in Lahuli valley, Himachal Pradesh, India. - In: Japanese Journal of Ethnology, Vol 56, No. 2. - Tokyo, S. 178-180

Taube, Manfred

1987 Tibetisch-sprachige und die tibetische Sprache betreffende Literatur im Archiv der Evangelischen Brüder-Unität Herrnhut. - In: Unitas Fratrum : Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine, Heft 19/20. - Hamburg, [Sonderdruck]

The Himalayan Mission

1985 Moravian church centenary 1885-1985. - Leh : Moravian Mission

Thiel, Josef Franz

1981 Quellen der Ethnologie und ihre Rezeption. - In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich und Justin Stagl (Hgg.): Grundfragen der Ethnologie. - Berlin : Reimer, S. 79-91

Thompson, E.P.

1978 The poverty of theory and other essays. - New York : Monthly Review Press

Tobdan

1984 History & Religions of Lahul : From the earliest to circa A.D. 1950. - New Delhi : Books Today

1993 The people of the Upper Valley : the sTodpas of Lahul in the Himalaya. - Delhi : Book India Publishing Co.

Tobdan und C. Dorje

1996 Historical documents from western Trans-Himalaya Lahul, Zaskar and Ladakh. - Delhi : Book India Publishing

Torrens, Henry D.

1862 Travels in Ladak, Tartary, and Kashmir. - London : Saunders

Ustdorf, Werner

1995 Die Diskussion der Missionsgeschichte im Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert. – In: Müller, Karl und Werner Ustdorf (Hgg.): Einleitung in die Missionsgeschichte : Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. – Stuttgart : Kohlhammer, S. 11-26

Uttendörfer, D.

1913 Von unseren Himalaya-Missionaren entdeckte Pflanzen. - In: Missionsblatt der Brüdergemeine, Bd. 77. - Herrnhut, S. 39

Verdenhalven, Fritz

1989 Die deutsche Schrift : Ein Übungsbuch. - Neustadt an der Aisch : Verlag Degener & Co.

Vittoz, Pierre

1958 Goldene Dächer - schwarze Zelte : sechs Jahre unter den Tibetern des Himalaja. - Konstanz : Bahn

Vogel, Jean Philippe

1902 Triloknath. - In: Journal of the Asiatic Society of Bengal, Vol. 70, No. 1. - Calcutta, S. 35-41

Walravens, Hartmut

1992 The Moravian mission and its research on the language and culture of Western Tibet. - In: Oriens Extremus, Bd. 35, Heft 1-2. - Wiesbaden, S. 159-169

Walravens, Hartmut und Manfred Taube

1992 August Hermann Francke und die West-Himalaya Mission der Herrnhuter Brüdergemeine. - Stuttgart : Franz Steiner Verlag (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Supplement Bd. 34)

Weiss, Gabriele

1982 Der Missionsbericht : Eine quellenkritische Analyse der puritanischen Missionsliteratur aus der ozeanischen Kolonialzeit. - In: Wiener Ethnohistorische Blätter, Nr. 24. - Wien, S. 17-36

Wernhart, Karl und Werner Zips (Hgg.)

1998a Ethnohistorie : Rekonstruktion und Kulturkritik. - Wien : Promedia

Wernhart, Karl und Werner Zips

1993 Ethnohistorie und Kulturgeschichte. - In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich und Justin Stagl (Hgg.). - Grundfragen der Ethnologie. - Berlin : Reimer, S. 255-274

1998b Einführung in die theoretische und methodologische Grundlage der Ethnohistorie. - In: Wernhart, Karl und Werner Zips (Hgg.): Ethnohistorie. - Wien : Promedia, S. 13-40

Wessel, Carola

1999 Delaware-Indianer und Herrnhuter Missionare im Upper Ohio Valley : 1772-1781. - Tübingen : Max Niemeyer und Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle

Wesseling, Klaus-Gunther

1998 Zinzendorf. – In: Bautz, Friedrich Wilhelm (Hg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. – Herzberg : Bautz, S. 509-547

White, Hayden

1991 Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen : Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. - übers. Brigitte Brinkmann-Siepmann u. Thomas Siepmann. - Stuttgart : Klett-Cotta [1. Ausg. 1986 'Tropics of discourse']

Whiteman, Darrell L.

1983a Introduction : Missionaries, Anthropologists and Epistemology. - In: College of William and Mary (Ed.): Missionaries, Anthropologists and Cultural Change. - Williamsburg/VA : Dept. of Anthropology, S. VI-XII (Studies in the Third World, 25)

1983b Missionary documents and anthropological research. - In: College of William and Mary (Ed.): Missionaries, Anthropologists and Cultural Change. - Williamsburg/VA : Dept. of Anthropology, S. 295-322 (Studies in the Third World, 25)

Wilson, E.

1967 Westliches Tibet. - In: Renkewitz, Heinz (Hg.): Die Brüderunität. - Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, S. 111-115

Wirz, Albert

1997 Das Bild vom anderen : Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Verstehens. - In: Brocker, Manfred (Hg.): Ethnozentrismus : Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. - Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 153-167

Wolf, Eric R.

1986 Die Völker ohne Geschichte : Europa und die andere Welt seit 1400. - Frankfurt a.M. : Campus Verlag

Wood, Margeret Mary

1934 The stranger : A study in social relationship. - New York : Columbia Press

Wylie, Turrel

1959 A standard system of Tibetan transcription. - In: Harvard Journal of Asiatic Studies, Bd. 22. - Cambridge/MA, S. 261-267

Zajonc, Robert B.

1952 Aggressive attitudes of the 'stranger' as function of conformity pressures. - In: Human Relations, Vol. 5. - Thousand Oaks, S. 205-216

Zwick, Heinrich August

1851 Grammatik der West-Mongolischen das ist Oirad oder Kalmückische Sprache. - Königsfeld

1852 Handbuch der Westmongolischen Sprache. - Villingen

Tabellarischer Lebenslauf

Daten zur Person

Name: Frank Seeliger, geb. Hiller
Anschrift: Am Bahnhof 5, Lonsee-Urspring
geboren: 16.2.1970 in Wolfen/Sachsen-Anhalt
Familienstand: verheiratet mit Birgit Seeliger
Eltern: Waltraud Hiller, geb. Schnerch
Hans Hiller

Ausbildung

1986 - 1989 Berufsausbildung zum Elektromonteur mit Abitur an der Betriebsberufsschule 'Rudi Arndt' in Wolfen

WS 1990/91 - Studium der Elektrotechnik an der Technischen Hochschule Leipzig
SS 1991

WS 1993/94 - Magisterstudium mit Hauptfach Ethnologie unter der besonderen Berücksichtigung der Altamerikanistik und den Nebenfächern Anthropogeographie und Historische Geographie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
SS 1999
Thema der Magisterarbeit: "Die *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, interne Analyse"

Berufliche Tätigkeiten

1991 - angestellt als Elektriker in der Beleuchtungsabteilung des Deutsch-Sorbischen Volkstheaters in Bautzen/Sachsen
1992

1996- studentische Hilfskraft im Institut für Altamerikanistik bei
1999 Prof. Dr. H.J. Prem

Januar 2000 - Stipendiat der Stiftung Volkswagenwerk für die hier vorliegende
Mai 2001 ethnohistorische Studie

seit Oktober befristete Anstellung als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung
2001 'Kulturanthropologie' der Universität Ulm

* Zum Zitat auf dem Titelblatt: Anmerkung eines Einheimischen über britische Ingenieure und die deutschen Missionare. Zitiert nach dem Reisebericht des Herrnhuter Missionars Heyde von 1861 (Reise

Nr. 7, S. 5, zur Signatur siehe Abkürzungsverzeichnis und Anhang II).