

Die Dänisch-Englisch-Hallesche Ostindien-Mission

KEYVAN DJAHANGIRI
keyvan.djahangiri@hu-berlin.de

Daniel Jeyaraj, *Tamil Language for Europeans: Ziegenbalg's Grammatica Damulica (1716)*. Translated from Latin and Tamil, Annotated and Commented by Daniel Jeyaraj. With the Assistance of Sister Dr. Rachel Harrington SND. Wiesbaden: Harrassowitz (Dokumente zur außereuropäischen Christentumsgeschichte, 1), 2010, XV 175 Seiten, ISBN 978-3447062367, Preis 48,00€.

Heike Liebau, Andreas Nehring und Brigitte Klosterberg (Hg.), *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle (Hallesche Forschungen, 29), 2010, XV 303 Seiten, ISBN 9783447063920, Preis 48,00€.

Heike Liebau, *Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706-1845): Katecheten, Schulmeister, Übersetzer*. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Max-Niemeyer-Verlag (Hallesche Forschungen, 26), 2008, X 482 Seiten, ISBN 9783939922070, Preis 79,95€.

Michael Mann (Hg.), *Europäische Aufklärung und protestantische Mission in Indien*. Heidelberg: Draupadi Verlag, 2006, 265 Seiten, ISBN 9783937603117, Preis 19,80€.

Michael Mann, (Hg.), *Aufgeklärter Geist und evangelische Missionen in Indien*. Heidelberg: Draupadi Verlag, 2008, 229 Seiten, ISBN 9783937603292, Preis 19,80€.

Ulrike Schröder, *Religion, Kaste und Ritual. Christliche Mission und tamilischer Hinduismus in Südindien im 19. Jahrhundert*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle (Neue Hallesche Berichte, 8), 2009, 221 Seiten, ISBN 9783939922216, Preis 10,80€.



Henning Wrogemann (Hg.), *Indien – Schmelztiegel der Religionen oder Konkurrenz der Missionen? Protestantische Mission in Indien seit ihren Anfängen in Tranquebar (1706) und die Sendung anderer Konfessionen und Religionen*. Berlin, Münster: LIT Verlag (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission, 17), 2008, II 221 Seiten, ISBN 9783825809140, Preis 19,90€.

Richard Fox Young (Hg.), *India and the Indianness of Christianity. Essays on Understanding – Historical, Theological, and Bibliographical – in Honor of Robert Eric Frykenberg*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans (Studies in the History of Christian Missions), 2009, XI 283 Seiten, ISBN 9780802863928, Preis 45,00 US\$.

Einführung

Der vorliegende Forschungsbericht befasst sich mit der weltweit ersten protestantischen Mission (Dänisch-Englisch-Hallesche Ostindien-Mission: DEHOM). 1705 von Friedrich IV. von Dänemark und Norwegen als ein dänischlutherisch-pietistisches Gemeinschaftsprojekt angeregt, wurde sie seit 1711 auch von der anglikanischen Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK) unterstützt. Unter den Trägern dieser interkonfessionellen Unternehmung entwickelte sich ein fruchtbares und zugleich konfliktreiches Zusammenwirken (Fuchs 2003: 200-201). Ein königliches Kollegium in Kopenhagen übernahm die Verwaltung der Mission und die Auswahl der Kandidaten. Diese stammten überwiegend aus dem pietistischen Umfeld der Franckeschen Stiftungen zu Halle (FrSt), und die Londoner Sozietät leistete umfangreiche materielle und logistische Unterstützung. Man spricht in diesem Zusammenhang von dem „Ökumenischen Dreieck Kopenhagen-Halle-London“ (Sames 2006: 29).

Ausgangspunkt der Mission war die an der südostindischen Koromandelküste gelegene Hafenstadt Tranquebar (Tharangambadi), die von 1620 bis 1845 dänische Kronkolonie war und durch die Ostindisk Kompagni (OIK) selbstverwaltet wurde (Diller 1993). Im Juli 2006 beging man in Südasien und Europa mit Begegnungen, Festivitäten und Ausstellungen das 300-jährige Jubiläum der Ankunft der beiden ersten Missionare, Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) und Heinrich Plütschau (1676-1752), in Tranquebar.¹ Zu diesem Anlass erschien eine Vielzahl an wissenschaftlichen Beiträgen, die in ihrem Anspruch einer



interdisziplinären Erforschung der DEHOM gerecht werden konnten.

Die historische Forschung hatte sich gelegentlich damit bequemt, außereuropäische Fragestellungen immer dann zu delegitimieren, wenn keine oder nur schwer zugängliche Quellencorpora aus Außereuropa existierten. Und alsbald haftete den verfügbaren europäischen Quellen der Makel des saidischen Orientalismus' an. Um sich nicht des Vorwurfes des Europazentrismus verdächtig zu machen, konnte mit Forschungsergebnissen von Regionalstudien, denen man etwa das Siegel anheftete, „den Osten besser zu verstehen, als er sich selbst versteht“ (Osterhammel 2001: 81), umso glaubwürdiger argumentiert werden. Aber weil europäische Schriften und gerade Archivalien der Frühneuzeit einen pragmatischen, eher verflechtenden als trennenden oder herablassenden Blick auf Asien werfen, sollen sie immer wieder mit neuer methodischer Voraussicht, ohne ideologische Verblendung und in Verbindung mit ihren wenigen außereuropäischen Gegenstücken gelesen werden. Auf diese Weise kann ein Bild von global funktionierenden Netzwerken und von (mikrohistorisch erfassten) Interagierenden entstehen statt von sich fremd bleibenden Kontrahenten.

So plädierte Monica Juneja (2008: 124; 2004) dafür, binäre Denkmuster aufzugeben und stattdessen die Zwischen- und Aktionsräume zu (unter-)suchen, die sich in *connected histories* öffnen: „Diese Herangehensweise lenkt den Blick auf Prozesse, wie etwa Konversion, die anschließend für alle Beteiligten [...] in ihrer konstitutiven Wirkung weiter über eine reine ‚Transfergeschichte‘ hinausgehen.“ Vor diesem Hintergrund scheint es mir geboten, die gegenseitige Selbst- und Fremdwahrnehmung von Europäern und Indern im Kontext der Tranquebarmission zu erforschen, um in solche Zwischen- und Aktionsräume einzudringen, in denen unterschiedlichste Akteure Ziele und Motive mit- und gegeneinander wahrnehmen, alte Grenzen überwinden und Machtverhältnisse untereinander aushandeln konnten.

Zunächst will der Forschungsbericht einen Überblick über die Quellenlage und Historiografie der DEHOM bis 2006 geben, dann die seit dem Jubiläumsjahr erschienenen, einschlägigen Arbeiten in Rezensionenform besprechen, daran anknüpfend Ansätze und Richtungen der Forschung benennen und schließlich einen Ausblick bieten.



1. Die Quellen zur Geschichte der Dänisch-Englisch-Halleschen Ostindien-Mission

Bereits 1706/1708 wurde in Berlin/Leipzig die *Merckwuerdige Nachricht aus Ost=Indien* gedruckt.² Die *Nachricht*, die die Tranquebar-Missionare nach Europa sandten, um Meldung über ihre achtmonatige Schiffsreise und Angaben bezüglich der Erfüllbarkeit des Missionsauftrages zu machen, markierte den Beginn einer fast 140-jährigen Geschichte gedruckter Missionarsberichte. In Halle verlegt und über die pietistischen Netzwerke von August Hermann Francke und Gotthilf August Francke vertrieben, sind sie unter der Bezeichnung *Hallesche Berichte* (HB [1710-1772]) sowie *Neuere Geschichte der Evangelischen Missions-Anstalt zur Bekehrung der Heiden in Ostindien* (NG [1776-1848]) bekannt geworden.³

Ihre Abonnenten und Leser in Deutschland und weltweit erhielten durch die vielfältigen Zeugnisse – eingesandte Briefe zum Fortgang der Mission, zur geistlichen, schulischen und materiellen Betreuung der Konvertiten, erbauliche Darstellungen von Bekehrungen, Dienstdiarien der Missionare und Katecheten, Korrespondenzen, Rechnungen und Rechenschaftsberichte, Dankeschreiben an Wohltäter, Exempel seligen Sterbens, Leichenreden und Lebensläufe etc. – für damalige Umstände zeitnah und aus erster Hand Auskunft über das Bekehrungswerk und über Südindien (vgl. Liebau 2008: 17-31). Im Idealfall unterstützten sie die Mission mit zusätzlichen Spenden (Gleixner 2010: 61).

Über den pietistischen Lesekreis hinaus waren die Abhandlungen und Auskünfte über die religiöse, philosophische, kulturelle, soziale und ökonomische Lebenswirklichkeit der tamilischen Bevölkerung eine beliebte Bezugsquelle für die europäische Gelehrtenwelt. Ferner hielten die Berichte Informationen zur politischen und militärischen Gesamtlage Südindiens im krisenhaften 18. Jahrhundert parat oder beinhalteten *Observationes* zur Heilkunde, zu Flora und Fauna (Liebau 2008: 20-28; Mann 2006: 60-62). Charakter und Wert der ca. 17500 Seiten umfassenden HB sind in der Forschung mehrfach besprochen worden (Liebau 1998; Bergunder und Das 1999; Liebau und Füllberg-Stolberg 1997: 180-91). So gilt die *Malabarische Correspondentz*, eine Sammlung von 99 Briefwechseln, die die Missionare 1712 bis 1714 dank ihrer Dolmetscher mit kastenhöheren tamilischen Korrespondenzpartnern geführt hatten, als eine der wenigen direkten „Asientexte“ des 18. Jahrhunderts (Osterhammel 1998: 79). Zu Recht empfiehlt Monica Juneja, jedoch derartige Texte, hinter denen sich ein naiver Blick vermuten lässt – sie nennt die Vorstel-



lung des naiven Blickes leider „veraltet“ – einer „Untersuchung narrativer Strategien“ zu unterziehen (Juneja 2001: 101).⁴

Die Indienabteilung des Missionsarchivs der Franckeschen Stiftungen zu Halle (AFSt/M) verfügt mit etwa 35000 Einzelhandschriften, die im Verlauf der 140 Jahre gesammelt wurden, über eine in Europa herausragende Quellensammlung zur transeuropäischen und europäisch-asiatischen Interaktionsgeschichte der Frühen Neuzeit.⁵ 2006 wurden die DEHOM-Bestände des Archivs des Leipziger Missionswerkes, die der Missionar Wilhelm Germann 1867 aus Tranquebar nach Leipzig überführt hatte, um sie vor dem klimatisch bedingten Verfall zu retten, in das Missionsarchiv integriert (Nørsgaard 1988: 291; Gröschl 2010a: 48).

Überdies befinden sich in der Staatsbibliothek zu Berlin, in der Dänischen Königlichen Bibliothek, im Reichsarchiv zu Kopenhagen und im Archiv der SPCK in London/Cambridge Briefsammlungen und schriftliche Dienstanweisungen, die in der künftigen Forschung stärker herangezogen werden müssen. Die Fülle an historischem Material begünstigt eine Einordnung der HB in die Überlieferungsgeschichte der DEHOM sowohl in translokaler als auch in interreligiöser und innerlutherischer Perspektive. Sie ermöglicht die synchrone Anwendung mehrerer methodischer Überlegungen der Quellenkritik, auf die weiter unten eingegangen wird.

Original tamilische Quellen des 18. Jahrhunderts sind kaum überliefert. Zwar besitzt Halle eine Palmblatthandschriftensammlung (AFSt/P) in Tamil („Malabarisch“) und Telugu („Warugisch“), sie beinhaltet aber nur Übersetzungen von Bibelsprüchen, theologischen und dogmatischen Schriften oder Gebets- und Gesangsbüchern führender Pietisten. Ein *Verzeichnis der Malabarischen Bücher*, das Ziegenbalg 1709 erstellt hatte, ist einstweilen zur ersten tamilischen Literaturgeschichte gekürt worden (Gaur 1967: 63). Ob und inwieweit die 112 *Malabarischen Bücher* wiederentdeckt werden können, ist fraglich; bereits 1726 waren nur noch 26 Bücher erhalten. Der Theologe Daniel Jeyaraj hat mit der systematischen Erschließung der AFSt/P sowie mit der Edition von Ziegenbalgs *Malabarisches Heidenthum* und *Grammatica Damulica* grundlegende Arbeiten für das kognitive Erfassen christlich interpretierter Terminologien im Tamil und einen Beitrag im Sinne der *translational studies* geleistet (Jeyaraj 2006; 2010).⁶

Ist der Mangel an autochthonen Quellen in tamilischer Schrift und Sprache auch evident, so bergen die Bestände der FrSt und die genannten Archive einen Reichtum an Gattung und Umfang in Dokumenten zur Geschichte der DEHOM in sich, der sowohl das hallische Narrativ freilegen



als auch die tamilische Perspektive analytisch beleuchten kann. Allgemein bietet die Quellenlage die Voraussetzung für eine interdisziplinär orientierte Erforschung der Missionsgeschichte. Einen Überblick zu den *Quellenbeständen der Indienmission 1700-1918 in Archiven des deutschsprachigen Raums* geben Erika Pabst und Thomas Müller-Bahlke (1995).

2. Die DEHOM als Feld der Missionsgeschichtsschreibung bis 2006

Die Geschichtsschreibung über die protestantische Mission in Südindien ist so alt wie die protestantische Mission selbst. Sie beginnt mit der Berichterstattung in den HB, die aus der Feder der Missionierenden stammte. Erstmals rezipierte 1724 der französischstämmige und zum Protestantismus konvertierte Hofbibliothekar von Friedrich Wilhelm I. in Preußen, Maturin Veyssière La Croze (1661-1739), die damals unveröffentlichte *Genealogie der malabarischen Götter* Ziegenbalgs für seine eigenen *Remarques sur l'Histoire du christianisme des Indes*, allerdings ohne den Urheber namentlich zu erwähnen (La Croze 1724; Gröschl 2010b: 227-237).⁷

Johann Lucas Niekamp (1708-1742), der in Halle die Missionsrechnung leitete, schrieb 1740 die *Kurtzgefaßte Mißions=Geschichte* für die Jahre 1705 bis 1736 auf Grundlage der HB. Das erklärte Ziel des Buches war es, im ersten Teil in die Vorgeschichte der protestantischen Missionsbewegung einzuführen sowie eine möglichst vollständige Darstellung Südindiens und Tranquebars vorzulegen, während der „andere Theil [...] denen insonderheit dienen soll[te], welche die Mißions=Berichte selbst nicht gelesen“ (Niekamp 1740: Vorrede b2). Der Autor versah jede Seite mit Fußnoten, die die Zitate und Paraphrasen aus den HB belegten. Wenn Johann Zedler etwa im *Grossen vollständigen Universal-Lexicons* (Suppl. Bd. 1) für den Eintrag „Ammei oder Marianunei [sic]“ – damit ist die tamilische Pockengöttin Mariyamman gemeint – auf Niekamps Werk verweist, dann kann man den Weg rekonstruieren, wie und mit welchem Gehalt Informationen aus den HB in den zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskurs eingebunden wurden (Zedler 1751: 690; Niekamp 1740: 89).

Die letzte große Darstellung im 18. Jahrhundert, die sich der Missionsberichte aus Tranquebar bediente, war die *Ost=Indische Natur=Geschichte* des Berliner Beamten Gustav Friedrich Gerbet(t)



(geb. 1686). Bereits der Titel deutet an, dass dem im Zuge der sich durchsetzenden Aufklärung wachsenden Interesse an naturgeschichtlichen, botanischen und zoologischen Beobachtungen Rechnung getragen wurde, zumal „auch die Schrifften der Mißion GOTT nicht allein aus der Offenbarung preisen, sondern auch aus Spuren der Natur.“ (Gerbett 1752: Vorrede [unpaginiert])

Im 19. Jahrhundert erschienen im Umfeld der erweckten Missionsgesellschaften mehrere Gesamtdarstellungen zur Geschichte der protestantischen Mission sowie Einzelbiografien der ersten Missionare. Johann Hartwig Brauer veröffentlichte ab 1835 die vierbändigen *Beiträge zur Geschichte der Heidenbekehrung*. Je ein Band setzt sich mit dem Missionswerk Johann Eliots in Nordamerika (1835), Bartholomäus Ziegenbalgs in Tranquebar (1837), Thomas von Westens in Grönland (1839) und Benjamin Schultzes in Tranquebar bzw. Madras (1841) auseinander. Von dem dänischen Theologen Johannes Ferdinand Fenger (1805-1861) stammt *Den Trankebarske Missions Historie* 1843 in dänischer und 1845 in deutscher Sprache als erste zusammenhängende Gesamtdarstellung. Am bedeutendsten aber ist das Œuvre des Missionars des Leipziger Missionswerkes Wilhelm Germann (1840-1902). Seine Werke über die beiden Missionare Johann Philipp Fabricius (1865) und Christian Friedrich Schwartz (1870) sowie *Gründungsjahre der Tranquebarischen Mission* (1868) bieten, wenngleich sie einen heroischen Narrativ nicht entbehren, auch heute eine mit großer Kenntnis verfasste Übersicht (vgl. Wellenreuther 2004: 169).

Der Religionswissenschaftler und Missionar Arno Lehmann (1901-1984) trug mit der Gesamtdarstellung *Es begann in Tranquebar* (1955) zur Erneuerung der evangelischen Geschichtsschreibung bei. Diese Erneuerung war Ausdruck einer gesamthistorischen, profanen Annäherung an das Phänomen des Pietismus, welche sich in den Forschungen zum Verhältnis von Pietismus Franckescher Prägung und lutherischer Orthodoxie (Rothermund 1959), Anglikanischer Kirche (Brunner 1993), evangelischer Ökumene (Beyreuther 1957), weltlicher Obrigkeit (Hinrichs 1971), Aufklärung (Hinske 1989) und Lebens- und Glaubenswelt (Brecht et al. 1992) widerspiegeln sollte. Der dänische Theologe Anders Nørgaard (1988) untersuchte das Verhältnis von Mission und kolonialer Obrigkeit auf Grundlage deutscher und dänischer, teils verloren geglaubter Quellen. Dazu thematisierte er die schwierige Lage der Gouverneure von Tranquebar, welche sich nicht nur mit den unterschiedlichen Konfessionen (Katholiken, Lutheraner, Hallesche Pietisten,



Herrnhuter) arrangieren, sondern Spannungen unter ihnen entschärfen mussten, um die ökonomischen Interessen ihrer Handelsgesellschaft nicht zu gefährden. Daniel Jeyaraj hat sich in seiner 1996 erschienen Dissertationsschrift *Inkulturation in Tranquebar* mit der Adaption des Christentums durch die indischen Konvertiten in der Frühphase der DE-HOM beschäftigt. 1733 wurde der erste tamilische „Nationalprediger“ Aaron (1698-1745) von den Missionaren ordiniert. Damit wähnt Jeyaraj (1996) den Weg *Zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche* als eingeschlagen.

Die deutsch-deutsche Wiedervereinigung und die Bestellung Paul Raabes (geb. 1927) zum Direktor der FrSt 1992 beförderten den materiellen und akademischen (Wieder-)Aufbau der Glauchaschen Anstalten und gaben sowohl der Pietismusforschung als auch der theologischen Missionswissenschaft neue Impulse. Ferner gründete sich 1993 das Interdisziplinäre Zentrum für Pietismusforschung; es stellt seither eine weltweit vernetzte Forschungseinrichtung in Halle dar. In der seit 1998 erscheinenden Schriftenreihe *Hallesche Forschungen* des Verlages der Franckeschen Stiftungen bilden zwei Schwerpunkte mit derzeit 32 Monografien, Sammelwerken und Tagungsbänden die Grundsäulen der Forschung⁸: Der Hallesche Pietismus und sein ganzheitlicher gesellschaftlicher Einfluss einerseits, die weltweite Strahlkraft des hallischen Pietismus andererseits. Herausgegeben wird die Reihe von Hartmut Lehmann, Thomas Müller-Bahlke, Udo Sträter und Johannes Wallmann. Michael Bergunder, Helmut Obst und Daniel Cyranka edieren die zweite wichtige Reihe, die – in Anlehnung an die HB – *Neue Hallesche Berichte* heißt. Der Fokus ist Religion in Südasien.⁹

Parallel dazu hat die Forschung der letzten zweieinhalb Jahrzehnte miteinander verflochtene, translokale und globale Aspekte der Mission in den Vordergrund gerückt, die Möglichkeiten einer breit angelegten Quellenanalyse und neuer Methoden diskutiert, außereuropäische Schwerpunkte gesetzt und dabei das Verhältnis zum Halleschen Pietismus neu definiert (vgl. Klosterberg 2010: 33-45; Habermas 2008). Richtungsweisend waren die Arbeiten von Heike Liebau (1993; 1996), die ihr Plädoyer für eine interdisziplinäre Missionsforschung nachhaltig umgesetzt hat, und von Gita Dharampal-Frick (1994: 348), die Ziegenbalg eine unvoreingenommene Begegnung mit der Welt der Tamilen attestiert hat und dessen Schriften sie „in vergleichsloser Ausnahmestellung unter den zeitgenössischen und früheren Missionarsberichten“ sieht.



Auf diese Arbeiten rekurren seitdem Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen, die in dem Themenkomplex der DEHOM arbeiten. Zeugnis dafür ist der dreibändige und 1500 Seiten starke Jubiläumssammelband *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India* der Herausgeber Andreas Gross, Y. Vincent Kumaradoss und Heike Liebau. Darin behandeln die Beiträge von 47 Wissenschaftlern beinahe alle geläufigen Fragestellungen zur Mission. Schwerpunkte sind das Aufeinandertreffen von Europäern und Indern im missionarischen Kontext, Konkurrenzen und Kongruenzen der verschiedenen, konfessionellen Missionswerke wie die der Franckeschen Missionare mit den Herrnhuter Brüdern oder die Wissensproduktion im Südindien des 18. und 19. Jahrhunderts. Einzelne Beiträge sind identisch in/aus anderen, dänischen und deutschen Sammelwerken veröffentlicht worden, was das enge Netz der Missionsforscher kenntlich macht. Der Anhang mit englischen Übersetzungen von Quellentexten, mit den Kurzbiografien vieler Akteure sowie mit chronologischen Listen der Missionare gibt der Edition zudem einen enzyklopädischen Charakter. Gerade die Wissensproduktion hat die Frage nach dem Verhältnis von Frömmigkeit, Forschungsdrang und Aufklärung neu aufgeworfen (s.u.). Die Erkenntnisse aus den laufenden Untersuchungen tragen zu einer anhaltenden Differenzierung bei und sensibilisieren die klassische Geschichte, die die Missionsgeschichtsschreibung lange als ein theologisches Feld gemieden hatte, für die Integration in transnationale Diskurse.

3. Eine Sammelrezension

Michael Mann (Hg.), *Europäische Aufklärung und protestantische Mission in Indien*. Heidelberg: Draupadi Verlag, 2006, 265 Seiten, ISBN 9783937603117, Preis 19,80€.

Michael Mann (Hg.), *Aufgeklärter Geist und evangelische Missionen in Indien*. Heidelberg: Draupadi Verlag, 2008, 229 Seiten, ISBN 9783937603292, Preis 19,80€.

In zwei Sammelwerken untersuchen 20 Autoren den Beginn, Verlauf und das Vermächtnis mehrerer evangelischer Missionswerke in Indien zwischen 1706 und 1919. Motive, Ideen und Protagonisten, Diskurse,



Folgen und Rückwirkungen werden dabei in den Blick genommen. Den Anlass gab 2006 das Jubiläum der Tranquebar-Mission, gefragt wird indes universal, d. h. nach Missionarischem Wollen (Wellenreuther 2007).

Im einleitenden Essay des ersten Bandes skizziert Michael Mann den gesellschaftlichen Diskurs zwischen aufklärerischer Gelehrtenwelt und führenden Pietisten im 18. Jahrhundert. Der geteilte Vorsatz einer spirituellen, geistigen und materiellen Erneuerung aller Stände förderte, so lässt sich Manns Beitrag zusammenfassen, die enge Kooperation im bildungspolitischen Bereich zunächst mit nationalem, bald mit internationalem Anspruch. Besonders der Briefwechsel zwischen G.W. Leibniz und A.H. Francke zur Idee einer China-Mission sowie der folgenschwere Austausch Franckes mit den Aufklärungsphilosophen Christian Thomasius (1655-1728) und Christian Wolff (1679-1754) bilden so eine der Vorgeschichten evangelischer Mission.

Mattias Frenz und Hansjürg Deschner stellen eingehende Überlegungen zum „Verhältnis von Pietismus, Aufklärung und Mission im frühen 18. Jahrhundert“ an (S. 33-55). Sie kommen zu dem Schluss, dass für die Hauptfiguren der beiden Reformbewegungen um 1700 pädagogische Konzepte, Ideen für ihre Umsetzbarkeit und – gerade im missionarischen Eifer – methodische Überlegungen zu Religion und Zivilisation im Zentrum der Zusammenarbeit standen. Gegensätze und Widersprüche, die es zwischen Pietismus und Aufklärung gab, seien in diesem Kontext einer „geistig-geistlichen Reform“ in den Hintergrund geraten und erst durch die späteren, ideologisch gefärbten Darstellungen beider Strömungen betont worden.

Während Mann die südasiatischen Verhältnisse und Umbrüche des 18. Jahrhunderts in „Politik, Wirtschaft und Gesellschaft“ präzisiert (S. 57-79), untersucht Yvonne Schmidt die Entwicklung der Stadt Tranquebar und der Koromandelküste vor dem Hintergrund der Aktivitäten der dänischen Handelskompanie. Besondere Aufmerksamkeit schenkt sie dem „intra-asiatischen Handel“ (S. 92), der immer dann forciert worden sei, wenn die Kolonie über einen längeren Zeitraum vom dänischen Mutterland abgeschnitten war (vgl. Feldbæk 1991: 29-36). Insofern sei Tranquebar dank der konsequenten, dänischen Neutralitätspolitik vor dauerhafter Besatzung oder Zerstörung weitgehend verschont geblieben. Schmidt nennt die drei Gründe, die den Niedergang der OIK einläuteten: Die Hegemonie der EIC über den Textilhandel im ausgehenden 18. Jahrhundert, die Beschränkung der Dänen auf den immer weniger lukrativen Privathandel, vornehmlich aber die dänische Beteiligung an



der anti-britischen, napoleonischen Kontinentalsperre 1806-1814 (vgl. Krieger 1998: 200).

Heike Liebau thematisiert das enge, institutionelle und personelle Verhältnis des „Halleschen Waisenhauses und der Tranquebarmission“. Das pädagogische Vorbild Halles, das in deutschen und europäischen Städten soziales Engagement freisetzte, könne in der Arbeit der DEHOM nachverfolgt werden. Stunden- und Lehrpläne, Gottesdienste, Vorgaben zur Freizeitgestaltung orientierten sich am hallischen Ursprung. Viele Missionare waren zuvor Informatoren am Waisenhaus, und es gab sogar Briefwechsel zwischen Schülern in Halle und Tranquebar. Liebau weist auf die Tatsache hin, dass die Erkenntnisse, die die Missionare auf ihren unterschiedlichen Arbeitsfeldern erlangten und sowohl in Schriftform als auch als Anschauungsmaterial nach Halle sandten, direkt und indirekt in den europäischen wissenschaftlichen Diskurs eingeflossen seien (Liebau, Nehring und Klosterberg 2010).

Gita Dharampal-Frick bewertet Ziegenbalgs schriftlich festgehaltene Beobachtungen über die tamilische Gesellschaft „zwischen pietistischem Sendungsbewusstsein und ethnologischer Aufklärung“ als „proto-wissenschaftliche Leistung“ (S. 149). Bis heute könnten seine Werke als wertvolle Ergänzung, bisweilen sogar als Korrektiv in der modernen Indologie herangezogen werden, wie sie mehrfach gezeigt hat (Dharampal-Frick 1992: 95-108, 228-239, 348-373).

In Band zwei von 2008 lenkt Thomas Fuchs die Aufmerksamkeit des Lesers erneut auf die „Anfänge der protestantischen Mission“. Er untersucht die mentalitätshistorische Perspektive des aufkeimenden Missionsgedankens eines hyperaktiven Pietismus in der „heißen eschatologischen Zeit“ (S. 29). Fuchs' Beitrag ist pointiert: Durch die praktische missionarische Arbeit konnten „eschatologische Energien“ (ibid.) im Interesse der geistlichen Obrigkeit, v. a. außerhalb des kleinstaaterischen Alten Reiches freigesetzt und – dann sogar mit fürstlicher Hilfe – zugunsten chiliastisch-universalistischer Sehnsüchte umgesetzt werden.

Hanco Jürgens fragt nach „Ansichten von Aufklärern, Pietisten und Orthodoxen am Scheideweg der Mission“ (S. 39). Sie berührten nicht nur das Verhältnis von Europäern und Indern, sondern auch das der evangelischen Kirchen. In seinem Aufsatz betont er die kulturellen Unterschiede, die eine Integration der Konvertiten in die Missionsgemeinde erschwerten, um so die Beschreibung von Mandirs und Pagoden in den Missionarsberichten zu beleuchten: Pietistisch und aufklärerisch geprägte Aussagen werden verglichen. Damit stellt er heraus, wie sich



derartige Aussagen im Laufe der langen Berufsjahre und Erfahrungen der Missionare veränderten und auf welche Weise die Kooperation von Pietismus und Aufklärung gerade im Missionsfeld fortbestand.

Liebau untersucht am Beispiel der Missionsdruckerei in Vepery bei Madras eine wenig beachtete europäische Symbiose *Zur Beförderung des Missionswerks und zum Nutzen der East India Company* (S. 85-102). Die Druckerei arbeitete in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts primär im Auftrag der EIC, wobei die eingenommenen Gelder in den Missionshaushalt flossen. Protestantische Schriften für die Missionierung wurden nur dann gedruckt, so Liebau, wenn die EIC Kapazitäten ungenutzt ließ. Durch die ausführliche Beschreibung der Abläufe gelingt es dem Beitrag, einen Aspekt der Kooperation von Mission und Handel in der Madras Presidency während der Anfänge des Kolonialismus anzusprechen.

Konzeptionelle und thematische Überschneidungen in den Aufsätzen hätten durch eine zusammengelegte Veröffentlichung in einem einzigen Band eine stärkere Außenwirkung entfalten können. Gemeinsam mit den Beiträgen zur Herrnhuter und Basler Mission sowie zu den (Zivilisierungs-)Missionen in Britisch-Indien führen sie sinnvoll in die beziehungsreiche Missionsgeschichte Indiens ein.

Heike Liebau, *Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706-1845): Katecheten, Schulmeister, Übersetzer*. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Max-Niemeyer-Verlag (Hallesche Forschungen, 26), 2008, X 482 Seiten, ISBN 9783939922070, Preis 79,95€.

Heike Liebau hat 2008 das Magnum Opus ihrer seit 1983 geleisteten Forschung zur südostindischen Tranquebarmission vorgelegt. Sie rückt die tamilischen Mitarbeiter der Mission, im Duktus ihrer Zeit „Nationalarbeiter“ genannt, in den Mittelpunkt ihrer Studie. Zwischen 1706 und 1845 arbeiteten rund 50 europäische Missionare und 500 indische Angestellte in Tranquebar und in den Einrichtungen der vier Landgemeinden zusammen. Darüber hinaus entstanden mit Hilfe der SPCK Missionsstationen in Thanjavur, Tiruchirappalli, Cuddalore, Madras und Calcutta, also in Städten, die unter der Kontrolle von Lokalfürsten oder der EIC standen (S. 156). Das ist umso beachtlicher, als die Charter der EIC bis 1813 Missionierungen offiziell nicht duldeten oder nur selten zuließ (S. 262, 290).



Liebau untersucht die Nationalarbeiter als Gruppe ambitionierter, religiös-kultureller Mittler zwischen Missionaren und Konvertiten „vor dem Hintergrund gesellschaftlicher und religiöser Transformationsprozesse“ (S. 3). Damit löst sie die Nationalarbeiter aus der ihnen zugeordneten Rolle einer zum Schweigen verurteilten Gruppe. Es müsse überdies Urs Bitterlis Beurteilung, wonach sich die „vermittelnde Mischlingsschicht“ in Indien erst im 19. Jahrhundert herausgebildete relativiert werden.¹⁰

Für viele Nationalarbeiter war der religiöse Identifikationsfindungsprozess mit dem Glaubenswechsel nicht abgeschlossen. In der Tat erwartete man von ihnen die aktive Propagierung ihres neuen Glaubens. Die neuen Akteure „überschritten permanente kulturelle und religiöse Grenzen und schufen neue soziale und religiöse Identitäten“ (S. 4). Nicht zuletzt deshalb ist die Geschichte der DEHOM Liebau zufolge immer auch als die Geschichte der Kulturbeziehung zwischen Europäern und Indern zu verstehen (Liebau 2012: 269).

Methodisch sucht die Autorin den Weg zu der Mittlergruppe über „Alltagsgeschichte“ und „individuelle Lebenswege.“ Das bedeutet erstens die Veränderungen der kleinen, sich konstituierenden Gruppe mentalitätshistorisch über einen längeren Zeitraum zu untersuchen, ohne „übergreifende historische Prozesse, gesellschaftliche Macht- und Kräfteverhältnisse aus dem Auge zu verlieren“ (S. 14). Zweitens sollen mit Hilfe der möglichst genauen und möglichst lückenlosen Rekonstruktion von individuellen Lebenswegen der Nationalarbeiter und ihrer Familien über viele Generationen hinweg Daten prosopografisch erfasst werden, um perspektivische Wertaussagen machen zu können.

Das Buch ist zusammen mit Einleitung und Schlussbetrachtungen in acht Kapitel unterteilt. Kapitel 2 enthält eine kompakte Geschichte der Mission und des Kleinkönigreichs Thanjavur im 18. Jahrhundert, wobei auch gleich die „Bilder der Tamilen vom Europäer“ (S. 61) zur Sprache kommen. Durch die Begegnungen, Korrespondenzen und Gespräche mit Einheimischen lässt sich der „Wandel in den Anschauungen der Missionare“ beobachten (S. 77).

Das dritte Kapitel beschreibt die einzelnen Etappen in der „Entstehung und Entwicklung der Gruppe der Nationalarbeiter“ und stellt die Frage, wie die tamilischen Mitarbeiter in das „strategische Konzept der Tranquebarmission“ integriert wurden (S. 85). Die Missionare, die zu einem hohen Grad sowohl von der sprachlichen Expertise und der Ortskunde als auch von der körperlichen Arbeitskraft ihrer Mitarbeiter abhängig waren, sahen diese insbesondere zu dem Dienst verpflichtet,



allen anderen Tamilen das Evangelium zu verkündigen. Zu keinem Zeitpunkt sei es ein missionarisches Ansinnen, eine einheimisch geführte Gemeinde zu hinterlassen. Man ließ den Nationalarbeitern im praktischen Missionsfeld weitestgehend freie Hand, behielt sie aber durch Unterweisungen unter ständiger Kontrolle (S. 92-93, 98).

Daher trägt Kapitel vier die Überschrift „Zwischen Gehorsam und Eigenverantwortung: Aushandlungsprozesse innerhalb einer hierarchisch gegliederten Missionsordnung“ (S. 145). Es stehen sehr verschiedene Formen des zyklischen Aushandelns im Fokus: Die Missionsstation als Aushandlungsraum, materielle Abhängigkeiten der Mitarbeiter oder die Abhängigkeit reisender Missionare von ihren Begleitern. Folgerichtig hinterfragt Liebau die Hierarchien innerhalb der Gruppe der Nationalarbeiter und konstatiert, dass der Aufstieg des „Gehilfen zum Nationalprediger“ nicht nur von Faktoren wie Fleiß und Gehorsam, persönlicher und religiöser Integrität oder Charisma abhing, sondern auch von der Kastenherkunft. Denn für kastenlose Katecheten wie Rajanaiyakkan (1700-71) galt es als ausgeschlossen, Prediger zu werden und die Verantwortung für shudra-Gemeinden zu erhalten (S. 134-135). Dazu gibt Liebau noch zu bedenken, dass die tamilische Gesellschaft über acht Jahrhunderte neben der horizontalen varna-jati-Ordnung eine vertikale Differenzierung in sog. Rechte-Hand-Kasten und Linke-Hand-Kasten kannte (S. 173; vgl. Nehring 2003: 183-184).

Das fünfte Kapitel will die Nationalarbeiter zwischen „lokaler Bevölkerung, christlichen Missionen und säkularen Obrigkeiten“ verorten und es fragt: Sind sie eine „gesellschaftliche Randgruppe oder neue Elite?“ (S. 221) Die Konvertiten sahen sich teils mit massivem sozio-ökonomischen und familialen Boykott konfrontiert.¹¹ Andere Beispiele machen aber deutlich, dass Verwandte die Konvertiten gerade wegen ihres neuen Status respektvoll behandelten. So war die Möglichkeit zum Besuch von Missionsschulen ein guter Grund für die Tolerierung der Konvertiten, denn sie sorgten für eine gute Bildung und führten nicht zuletzt zu einer Anstellung in Kompaniediensten. Zwischen 1735 und 1777 beschäftigte allein die OIK nach Heike Liebbaus Berechnungen jährlich 25 bis 80 Missionschristen. Gerade darin erkennt die Autorin jene Bausteine für die Genese einer Schicht: gut ausgebildet, ökonomisch im Aufstieg begriffen, öffentlich sichtbare Bezugspersonen für Europäer, und als „indische Katecheten und Landprediger Repräsentanten einer neuen religiösen Obrigkeit“ (S. 231).

Das sechste Kapitel behandelt darum eines der zentralsten Felder der



Mission: das Schulwesen. Als Institution zur Verbreitung des Christentums war die Schule von zentraler Bedeutung für die Missionsstrategie. In den ersten Jahren war man auf die Hilfe nicht-christlicher Schulmeister angewiesen, die kein Interesse an einem Übertritt zum Christentum zeigten. Bereits früh begannen die Missionare ein Konzept koexistenter Schulmodelle umzusetzen. Neben den „heidnischen Schulen“ (S. 299), in denen Portugiesisch sprechende und tamilische Schulmeister nicht-christliche Kinder unterrichteten, gehörten Hausschulen, schon bald die christliche Missionsschule für Gemeindeglieder nach Jungen und Mädchen getrennt, die Armenschule mit Freitischen wie im Glauchaer Waisenhaus und Integrationsschulen für europäische Kinder, die man streng von den anderen trennte, zu den Einrichtungen der DEHOM. Zur Unterhaltung der Schulen wurde eine große Zahl an Mitarbeitern benötigt, so dass man bald die Ausbildung von einheimischen Lehrern beschloss (S. 345). So eröffnete sich den Nationalarbeitern durch das Schulwesen ein Aktionsfeld, auf welchem sie ihre Identität(en) manifestierten und den Schülern ihre indisch-christlichen Überzeugungen übermittelten.

Das siebte Kapitel zur Stellung der Frau in der Mission (S. 351-382) behandelt einen in der Forschung vernachlässigten Aspekt der Tranquebarmission. 1958 publizierte Lotte Georgi nach 29-jähriger Tätigkeit für das Leipziger Missionswerk in Südindien, ein Büchlein über die erste Missionarsfrau Maria Dorothea Ziegenbalg. Bis dato hat es von wenigen Ausnahmen abgesehen keine Abhandlung zur Geschlechtergeschichte Tranquebars gegeben.¹² Während die europäischen Ehefrauen der Missionare eine gewisse Rolle spielten und erfüllten, so dass sie als vorbildhaft in den HB erwähnt werden konnten, so Liebau, sei eine „Mikrogeschichte der indischen Missionsmitarbeiterinnen“ (S. 356) nur in den seltensten Fällen möglich, denn „Frauen sind in jedem Fall die stummen Akteure in den Missionsquellen.“ Die Autorin kann zwei Ausnahmen im Sinne ihres methodischen Zugangs individueller Lebenswege indirekt rekonstruieren.

Die Studie macht deutlich, dass sowohl Missionare als auch Nationalarbeiter Anpassungen aneinander in Kauf zu nehmen hatten und dass trotz eindeutiger hierarchischer Verhältnisse weder die Missionare unabhängig von ihren Gehilfen waren noch die Nationalarbeiter als reine Befehlsempfänger fungierten. Vielmehr gelingt der Autorin eine akteursfokussierte, die Interkulturalität hervorhebende Darstellung. Zwei Chancen bieten die Missionsquellen diesbezüglich, wie es in den Schlussbetrachtungen heißt: Erstens ist die „Selbstsicht der indischen



Missionsangestellten“ noch nicht ausreichend erforscht. Zweitens kann die konsequente „Rekonstruktion von Biografien der indischen Akteure eine neue Dimension des Einblicks in die zeitgenössische lokale Gesellschaft eröffnen“ (S. 388).

Das Glossar gibt Hinweise für die notwendigen Fach- und Fremdwörter aus 14 Sprachen. Das Verzeichnis der genutzten ungedruckten und gedruckten Quellen ist anschaulich aufbereitet. Angelegt ist zudem auf 38 Seiten eine vollständige Bibliografie der bis 2008 erschienenen Forschungsliteratur. Das Personen- und Ortsregister enthält die Namen aller erwähnten Personen und indischer Ortschaften mitsamt den unterschiedlichen Schreibweisen. Das macht das Register zweckvoll bei der Abgleichung mit Quellen und der internationalen Literatur. Durch die enorme Menge an verwendeten Quellen und Literaturhinweisen ist einerseits die Lesefreundlichkeit eingeschränkt, andererseits fällt man immer wieder von einer Fallstudie in die nächste, so dass die (Idee der) Quellenkritik bisweilen nicht mehr klar erkennbar wird. Dennoch ist das Buch in sich schlüssig, es ist (a) Forschungsliteratur, (b) durch die vielen Anmerkungen und Literaturhinweise Kompendium der tamilischen Sozialgeschichte und (c) das Standardwerk für indische Missionsgeschichte.

Henning Wrogemann (Hg.), *Indien – Schmelztiegel der Religionen oder Konkurrenz der Missionen? Protestantische Mission in Indien seit ihren Anfängen in Tranquebar (1706) und die Sendung anderer Konfessionen und Religionen*. Berlin, Münster: LIT Verlag (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsbürger Mission, 17), 2008, II 221 Seiten, ISBN 9783825809140, Preis 19,90€.

Das Sammelwerk liefert im ersten Teil eine „Missionsgeschichtliche Würdigung der frühen protestantischen Missionsgeschichte in Indien“, es entfaltet im zweiten eine Diskussion darüber, „welchen Beitrag Religionen mit einem grenzüberschreitenden Wahrheitsanspruch gegenwärtig zum gesellschaftlichen Frieden in Indien leisten“ können (S. 1).

Daniel Jeyaraj beurteilt „Ziegenbalg’s perception of Indian society and religions“ (S. 9): Am Anfang der gegenseitigen Wahrnehmung von Europäern und Indern stünde Unverständnis. Für Ziegenbalg sind die Tamilen zunächst „blind“, Polytheisten und darum ohne Moral und (christliche) Vernunft. Erstaunt darüber, dass seine tamilischen Gesprächspartner die Christen ihrerseits als Heiden bezeichnen, beginnt



er, deren Lebens- und Glaubenswelt differenzierter zu sehen. Jeyaraj beschreibt eine Art transkulturelles Erkenntnisverfahren durch den Missionar Ziegenbalg, das die „authentic voices of the Tamil people“ (S. 27) in seinen Schriften hörbar gemacht habe. Das ist problematisch, weil Jeyaraj unidirektional argumentiert statt transkulturelle Prozesse in ihrer Wechselwirkung aufzufassen (vgl. Liebau 2008: 34).

Den Missionarischen Alltag nach der Etablierung der Mission seit den 1730er-Jahren (vgl. Nørgaard 1988: 141-188) beleuchtet Jobst Reller. Gegen viele Widerstände der lutherischen Orthodoxie und in Konkurrenz zur Herrnhuter Brüdergemeine hätten die Missionare der zweiten Generation ihren ganzheitlichen Anspruch, im reform-pietistischen Sinne für das geistliche, geistige und körperliche Wohl ihrer Gemeindemitglieder zu sorgen, aufrechterhalten. Reller bezeichnet diesen Anspruch als Voraussetzung für eine indigene Kirche.

Hugald Grafe thematisiert das subtile Sujet „Kaste“ missionswissenschaftlich. Am Beispiel der „Leipziger und Hermannsburger Indienarbeit des 19. Jahrhunderts“ gelingt es ihm, Kastenkonflikte als ein vom missionierenden Standpunkt als fundamental empfundenes Kastendilemma darzustellen, indem er sozio-religiöse Unnachgiebigkeit(en) in Südasien, das ständige Lavieren der Missionsleitungen in Europa und den Disput zwischen Leipzig oder Hermannsburg zusammenbringt. Die Auswirkungen auf die Missions- und Gemeindefarbeit wiederum bewegten die Missionare zu einer diskursiven Betrachtung von „Kaste“, Kultur und Inkulturation. Dass das Dilemma nicht überwunden wurde, sollte nach Reller ein Hauptuntersuchungsgegenstand der Missions-theologie sein (vgl. Schröder 2009).

Dementsprechend wird die Kastenfrage im Beitrag von Martin Tamcke gestellt. Hier analysiert er die hochkomplexe Stellung der syrischen-orthodoxen und protestantischen Thomaschristen Indiens. Der Leser erfährt, dass Mythenvielfalt und Selbstwahrnehmung auf der einen Seite sowie Inkulturationsversuche und Fremdbeschreibungen auf der anderen das Unverständnis zwischen einzelnen christlichen Konfessionen begünstigten. Das Unvermögen beider Seiten, die Diskrepanz zu verringern, hat den ökumenischen Dialog über das Kastwesen und über kastenähnliche Zustände in manchen Kirchen deutlich erschwert.

Der Nutzen des Bandes liegt in der Vorstellung gegenwärtiger, missionswissenschaftlicher Forschungsergebnisse und, vor allem im zweiten Teil („Religiöse Fremdwahrnehmungen und Zivilgesellschaft in



Indien heute“), in der Exposition aktueller Diskurse einer sich zunehmend interreligiös verstehenden Missionstheologie.

Ulrike Schröder, *Religion, Kaste und Ritual. Christliche Mission und tamilischer Hinduismus in Südindien im 19. Jahrhundert*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle (Neue Hallesche Berichte, 8), 2009, 221 Seiten, ISBN 9783939922216, Preis 10,80€.

In ihrer Dissertationschrift untersucht Ulrike Schröder, ausgehend von der These einer kohärenten Wechselwirkung von Kolonialismus und Mission im 19. Jahrhundert, *Religion, Kaste und Ritual* als Kategorien des „kolonialen Diskurses“ (nach Nicholas B. Dirks) am Beispiel des Missionars der englischen Society for the Propagation of the Gospel (SPG) und späteren Assistenzbischofs von Tirunelveli Robert Caldwell (1814-1891).

Das Buch ist in vier Kapitel unterteilt: Im ersten Kapitel schreibt Schröder eine umfangreiche Vorgeschichte zur Entwicklung des Missionsgedankens in England und Schottland um 1800 und kontrastiert die weltweit agierenden und miteinander konkurrierenden britischen Missionsgesellschaften. Es lässt sich darüber streiten, wie sinnvoll einführende Kapitel sind, wenn sie die Hälfte einer Monografie in Anspruch nehmen. Die Autorin argumentiert für eine intensive Beschäftigung darüber, unter welchen Vorsätzen Missionare wie Caldwell nach Indien kamen „und welche theologischen Paradigmen ihre Wahrnehmung und Deutung anderer Religionsgemeinschaften bestimmten“ (S. 86).

Anhand zahlreicher Selbstzeugnisse wird die Komplexität der britischen Mission im 19. Jahrhundert erläutert: Die Erweckungsbewegung und in deren Folge der evangelikale Missionsgedanke erfassten ebenso die Staatskirche von England wie schottische Freikirchen, Anglikaner wie Kongregationalisten, und sie trugen entscheidend zur Entwicklung der London Missionary Society (LMS) wie der SPG bei. Es wurde in Großbritannien debattiert, ob die Mission apostolisch praktiziert, d. h. auf die „Wirksamkeit der Missionspredigt“ (S. 42) vertraut werden müsse, um daran eine Zivilisierungsmission anzuschließen (S. 184), oder ob man wie „Lutheraner“ an Missionsstationen mit Gemeindestruktur, Schulen und Armenfürsorge festhalten sollte.

Caldwell favorisierte die (lutherische) „village mission“ (S. 102), weswegen er 1841 nach drei Jahren Dienst bei der LMS zur SPG wech-



selte. Vergleicht man den evangelikalischen Missionsgedanken und seine Umsetzung seit den 1830er-Jahren mit den Anfängen der pietistischen Mission, so ließe sich m. E. eine Kontinuität bei theologischen Differenzen und Missionsstrategien feststellen. Zugleich vollzog sich, wie Schröder im nächsten Kapitel zeigt, nach der Ankunft der LMS und SPG in Südindien ein radikaler Bruch mit der bisherigen Missionspraxis: Denn bis 1825 hatten die Missionare fast ausschließlich einen nicht-britischen Hintergrund. Mit der neuen konfessionellen Attitüde empörten sich die Neuankömmlinge über die inkulturativen, „synkretistischen Praktiken“ der tamilischen Lutheraner, deren Betreuung sie zu übernehmen hatten (S. 109-111).

Das zweite Kapitel behandelt „Kaste, Ritual, Religion: Anglikanische Missionspraxis und missionarisch-orientalistische Religionstheorien in Südindien“ (S. 107-168). Durch seine Missionsarbeit bei der südindischen *shudra-jati* der Shanars/Nadars, die zwischen 1840 und 1880 dank protestantischer Bildungsprojekte einen sozialen Aufstieg erfuhren (vgl. Nehring 2003: 196-201), und die den brahmanozentrischen Hinduismus missbilligten, konstruierte Caldwell in seiner *Comparative Grammar* die Theorie der religiösen und rassischen Autarkie der Draviden und ihrer Verwandtschaft mit den Skythen¹³ (S. 165), mithin einen Gegensatz von Ariern und Draviden (vgl. Münster 2007: 151-154; Bergunder und Das 2002).

Bei der Annäherung an den Begriff „Kaste“ geht es Schröder vordergründig „um die Frage, welche Fremdwahrnehmung des Hinduismus bzw. der indischen Gesellschaft die Missionare in ihrem Handeln leitete und von welchen christlich-theologischen und orientalistischen Annahmen sie geprägt waren“ (S. 119). Damit verbunden ist eine Analyse von sozio-religiösen Praktiken, die die Konvertiten aus ihrer alten „Kaste“ mitbrachten und die sie beibehalten wollten. Schröder möchte die „Kaste“ also von beiden Seiten betrachten: Erstens aus Sicht der Missionare, die etwa zu entscheiden hatten, ob sie die Trennung nach „Kasten“ und Unterkasten im Gottesdienst tolerieren (Jeyaraj 1996: 202), zweitens aus Sicht der tamilischen Konvertiten, die auf traditionelle und sozio-kommunikative Komponenten ihrer jeweiligen „Kaste“ nicht verzichten konnten.¹⁴ Interessant wäre hier, das Phänomen „Christentum“ in ein Verhältnis zu konvertierten Kastenangehörigen zu setzen, wie es mit dem Phänomen „Kaste“ der Konvertiten aus der Sicht christlicher Missionare geschehen ist.

Indem Schröder die gewissermaßen unwillkürliche Geschichte der



Kastenfrage in allen Missionen Südindiens vergleichend bespricht und frühneuzeitliche, orientalistische und moderne Definitionen von „Kaste“ erläutert – auch letztere stützt sich auf die brahmanische varna-jati-Konzeption –, versteht sie es, diese Frage in der „Agitation der anglikanischen Mission gegen „Kaste“ zuzuspitzen (S. 127-34). Die evangelikalen Missionsgesellschaften lehnten offiziell jegliches Festhalten an „heidnischen“ Ritualen strikt ab.¹⁵

Die Autorin betont, dass diese Kampfansage unmittelbar mit der „generell negativen und stereotypen Einstellung der britischen Kolonialmacht“ den Kulturen und Religionen des Subkontinents gegenüber korreliert: Bei genuin kastenspezifischem Verhalten setzten sogleich orientalistische Deutungsmechanismen, „missionarische Polemik“ und schließlich der Vorwurf unchristlichen, gar satanischen Verhaltens ein. Dementgegen setzt Schröder die Bedeutsamkeit der Kastenidentität für die Interaktion von Konvertiten und Nicht-Konvertiten der niedriggestellten jati der Shanars/Nadars „als wichtiger Teil ihrer Emanzipationsbewegung und der Positionierung im kolonialen Diskurs.“ Auch für die Kategorie „Ritual“ gelte, so Schröder, dass sie in der Gestaltung durch Missionare (z. B. Katechumenat, Katechistenamt) dem „Bekehrungsparadigma“ der abendländischen Hegemonie im orientalistisch unterlegten kolonialen Diskurs unterworfen war (S. 133-141).

Noch drastischer fällt das Urteil über die missionarische Wahrnehmung in der Kategorie „Religion“ aus. Schröder bezieht sich auf Caldwell's Buch *The Tinnevelly Shanars* von 1849, das als beispielhaft für die „Entstellung indischer Religion“ (S. 142) gilt und das sie in religionstheoretischer Perspektive untersucht. Hierbei wird deutlich, wie die zentrale These, die Caldwell'sche „Dämonolatrie“, und ihre eo ipso gewonnenen Pseudo-Erkenntnisse von einer antibrahmanischen und für die christliche Ethik von Sünde und Opfer empfänglichen, „primitiven“ Religion, vollends im kolonialen Diskurs aufgegangen sind und dass Caldwell's Vergleiche mit anderen „primitiven“ Religionen mit komparatistischen Religionstheorien harmonierten bzw. in der orientalistischen Indologie Zuspruch fanden (S. 141-168).

Das dritte Kapitel befasst sich mit der Rezeption Caldwell's durch die Shanars/Nadars selbst. Während es europäischen Lesern als ein Paradebeispiel missionarischer Anthropologie galt, die die Unzulänglichkeiten einer zu bekehrenden Gruppe aufzeige, reagierten die Betroffenen mit scharfer Ablehnung. Vielmehr förderte die als Verleumdung empfundene Darstellung bei christlichen und nicht-christlichen Angehörigen ein



starkes Kastenbewusstsein, verbunden mit dem Anspruch, als jati nun in der höheren varna der Kshatriya anerkannt zu werden. Für Schröder zeigt dieser Prozess, „wie die Dynamik von Repräsentation und Gegenrepräsentation die Dominanz kultureller und religiöser Paradigmata westlich-europäischer Herkunft [...] sichtbar machte.“ Die gesellschaftliche Neuorientierung als Gegenrepräsentation sei zwar von kolonialen Denkmustern („Kaste“) beeinflusst, würde sich aber in ihrer Dynamik der kolonialistisch-missionarischen Kontrolle entziehen (S. 171-172).

In der Schlussbetrachtung (S. 183-189) wird die Notwendigkeit genannt, Mission als globalhistorisches Phänomen immer auch in ihrer tiefgreifenden Wechselwirkung zwischen Europa und Außereuropa zu verstehen, insofern als die „koloniale Begegnung [...] beide Seiten veränderte.“ Schröders Buch beschreibt das Geflecht britischer Missionsgesellschaften quellenimmanent und nachvollziehbar. Dazu dient Caldwell, gleichsam ein Wandler zwischen Welten, als Modell. Seine Biografie lässt sich wie kaum eine andere auf alle Facetten der protestantischen Mission in Südindien zwischen Aufklärung und Imperialismus aufteilen. Zugleich arbeitet Schröder die im kolonialen Diskurs ausgeblendete Selbst- und Fremdwahrnehmung durch die *fremde*, indische Seite am Beispiel der Shanars/Nadars in Tirunelveli heraus. Kaste, Ritual und Religion gewinnen so – im Kraftfeld kolonialer und postkolonialer Diskurse – eine neue hermeneutische Dimension.

Heike Liebau, Andreas Nehring und Brigitte Klosterberg (Hg.), *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle (Hallesche Forschungen, 29), 2010, XV 303 Seiten, ISBN 9783447063920, Preis 48,00€.

Der 2010 erschienene Band zur Tagung *Missionsgeschichte als Wissenschaftsgeschichte. Die Dänisch-Hallesche Mission und die Forschung im Kontext interdisziplinärer Zusammenarbeit* (30.08.-02.09.2006) bringt in vier Teilen die wichtigsten Ergebnisse aktueller Missionsforschungen zu Papier. In ihrer Einleitung betonen die Herausgeber die „Offenheit“ (und Abhängigkeit) der pietistischen Missionare „gegenüber dem Fremden“ und ihre Teilhabe am frühneuzeitlichen Prozess der „Neuordnung der Wissenssysteme“, der sich zirkulierend zwischen Europa und Asien vollzog (S. IX-X).



Im ersten Teil („Aneignen, Ordnen, Speichern“) fragt Wolfgang Reinhard nach der „Gegenseitigen Wahrnehmung von Europäern und Asiaten“. Wurden in der frühchristlichen Tradition „Heide“ und „Barbar“ synonym genutzt, so unterschied man seit dem Spätmittelalter zwischen höhergestellten Barbaren – gemeint waren die Schriftvölker Asiens – und niederen Naturvölkern ohne eine Auffassungsgabe für (christliche) Vernunft und Tugend. Die Jesuitenmissionen des 16. und 17. Jahrhunderts hätten dann der „Wahrnehmung Asiens eine deutliche Wendung ins Positive“ (S. 9) gegeben. Anhand der Aussagen von Japanern, Chinesen und Indern kommt Reinhard zu dem Ergebnis, dass weder „bornierte Blicke“ noch eine objektive Wahrnehmung des Anderen einseitige Angelegenheiten waren.

Inwieweit „Missionsstrategie und Forschungsdrang“ im 19. Jahrhundert mit der Tradition früherer Missionen interagierten, ist nach Ansicht von Andreas Nehring bislang nicht ausreichend untersucht worden. Gründe dafür seien das gegenseitige Misstrauen von Missions- und profaner Kulturwissenschaft und die Tatsache, dass die missionstheologische Forschung des 19. Jahrhunderts im wissenschaftlichen Diskurs keine Rolle spielt. Der „Abbau apologetischer Konstruktionen“ (Gensichen 1985: 148-149) sei in der Missionstheologie noch nicht beendet, Nehring erwartet von beiden Richtungen der Forschung implizit ein Um- und Weiterdenken.

Im zweiten Teil („Berichten, Kommunizieren, Vernetzen“) richtet Ulrike Gleixner ihren Blick auf die bislang in der Forschung vernachlässigten, die Mission im Alten Reich betreffenden Aktivitäten (vgl. Müller-Bahlke 2006: 72-78). Das hallische Netzwerk für die Indien- und Judenmission wurde insbesondere durch den jüngeren Francke gepflegt, um die pietistische Leserschaft der HB für Spendengelder und die „Reich-Gottes-Arbeit“ zu mobilisieren. Gleixner analysiert regionale, ständische, berufliche und geschlechtsspezifische Zugehörigkeiten der Abonnenten und Spender zwischen 1729 und 1785 sowie den sozialen und intellektuellen Wandel dieser Gruppen, um den Transfer von materiellen und immateriellen Gütern zwischen Europa und Indien im Kontext der pietistischen Reformbewegung zu untersuchen (S. 57-66).

Rekha Kamath Rajan argumentiert dafür, die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Missionare „im direkten Verhältnis zu ihrem Missionsauftrag zu betrachten“ (S. 93). Dabei komme ihnen eine doppelte Rolle zu: Missionierender in Indien und Informierender für Europa. Sie bemängelt, dass ihre Mitteilungen, die in die europäische Wissensproduktion



und -tradition eingeflossen seien, bis dato nicht nach systematischen Gesichtspunkten geordnet worden sind. Rajan zufolge müssten die lokalen Netzwerke in Indien daher eingehender untersucht werden.

Der dritte Teil (Kartografie, Naturwissenschaften, Medizin) legt den Fokus auf die spätere Phase der Mission, in der der Impetus der Aufklärung das Forschungsinteresse der Missionare dominierte. Michael Mann gibt zu bedenken, dass dem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts rasant zunehmenden Bedarf an kartografischem Material die militärische Konfrontation der englischen und französischen Handelskompanien in Südasien zugrunde lag und dass dieser Bedarf danach „zu einem erheblichen Teil der Planung und Gestaltung kolonial-imperialer Politik diente“ (S. 123). Der Wert der missionarischen Kartografie dürfe nicht überbewertet werden, da sie primär und in Verbindung mit weiteren, schriftlichen Materialien für die Missionschulen bestimmt oder an die Leserschaft der HB gerichtet war.

Brigitte Hoppe lenkt die Aufmerksamkeit des Leserpublikums auf die naturwissenschaftliche Forschung, besonders aber auf botanische Leistungen der Tranquebar-Missionare im späten 18. und 19. Jahrhundert. Über deren Bedeutung urteilt sie in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive. Beeinflusst von Carl Linnés *Philosophia Botanica* (1751) gingen Missionare wie Christoph Samuel John (1746-1813) und Johann Peter Rottler (1749-1836) in ihren Forschungstätigkeiten über ein deskriptives Sammeln und Ordnen von „Curiositäten“ hinaus. Ihre gründlichen Observationes und das gesammelte Anschauungsmaterial, das zeigt Hoppe u.a. in tabellarischer Form, wurden von gelehrten europäischen Korrespondenzpartnern in die neuesten Publikationen übernommen. So trugen die Forscher-Missionare mittelbar zur Entwicklung der wissenschaftlichen Botanik und Zoologie bei (vgl. Trepp 2010a; 2010b).

Am Beispiel des Gelehrtennetzwerkes der „Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin“, deren Ehrenmitglieder John und Rottler wurden, konkretisiert Hannelore Landsberg einen translokalen Distributionsweg des Anschauungsmaterials. Mit dem jüdischen Mediziner und Ichthyologen Marcus Élieser Bloch (1723-1799), Gründungsmitglied der Gesellschaft und Autor der neunbändigen *Naturgeschichte der ausländischen Fische* (1782-1787), standen die Missionare John und Johann Friedrich König (1741-1795) in einem andauernden Austausch. Ihre eingesandten Fischpräparate mitsamt umfassender Beschreibung haben maßgeblich zur Entstehung des Blochschen Fischwerkes beigetragen (vgl. Hommel 2006: 1122-1123).



Karsten Hommel befasst sich mit Johns physikotheologischen Reformbestrebungen im ausgehenden 18. Jahrhundert. Was Physikotheologie ist, bringt John selbst auf den Punkt: „Dass die Offenbarung Gottes in der Natur die einzige allgemeine ist.“¹⁶ Die interkulturellen Erfahrungen und sozio-religiösen Erkenntnisse der ersten Missionare berücksichtigend kam er zu der Einsicht, die tamilische Bevölkerung sei besser zu erreichen, wenn er den Gottesbeweis an Beispielen aus Flora und Fauna führe, statt die für sie uninteressante und fremd wirkende Passion Christi in Erzählform zu bringen. John gestaltete Gespräche mit den „Heyden“ deshalb wie ein Realien-Unterricht, in welchem er die Herrlichkeit Gottes mit Hilfe von Globen, Mikroskopen oder des Observatoriums der dänischen Zionskirche in Tranquebar zu erläutern versucht habe. Hommel legt in seinem Beitrag eine grundlegende und bis heute nicht aufgearbeitete Diskrepanz zwischen Mission und Forschung offen: dass Johns reformerische *Vorschläge die Mission betreffend* von 1784 von der Waisenhaus-Direktion kategorisch abgelehnt, seine Methoden durch die Missionstheologie bis ins 20. Jahrhundert scharf kritisiert und für den Niedergang der DEHOM mitverantwortlich gemacht worden seien, während man die „Nebenprodukte“ der Naturforschung zur Anschauung dankbar angenommen hat.¹⁷

Der vierte Teil (Gesellschaft, Religion, Sprache) setzt sich mit den linguistischen Werken einzelner Missionare und deren wissenschaftsgeschichtlicher Bedeutung auseinander. Während H. Grafe und M. Tamcke (s. Rezension zu Wrogemann 2008) die Verwicklungen untersucht hatten, mit denen sich Missionare bezüglich der Kastenfrage im 19. Jahrhundert konfrontiert sahen, versetzt Gita Dharampal-Frick die begriffsgeschichtliche Zäsur für den „Vorkolonialen Diskurs über Indien“ und über Kaste in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. An Ziegenbalgs Beobachtungen zu der um 1700 vorgefundenen, sozio-ökonomischen Lebenswirklichkeit der Tamilen („Proto-Ethnografie“) und der elementaren Differenzierung von Berufsgruppen (jatis oder Unterkasten) unterstreicht sie mit Hilfe der Missionsgeschichte die Antithese eines homogenen, rigiden, hierarchischen und v. a. brahmanozentrischen Kasten-„Systems“.

Adapa Satyanarayana hebt die Bedeutung Benjamin Schultzes (1689-1760) als „Foremost Telugu Linguist“ hervor. Der zunächst in Tranquebar, dann seit 1728 für die SPCK in Madras tätige Missionar verfasste als erster Europäer eine *Grammatica telugica* und wird zuweilen mit Ziegenbalg verglichen (Schultze 1728). Schultzes Interesse



galt dem in Chennai gesprochenen, umgangssprachlichen Madrasi Telugu.¹⁸ Zu Recht weist Satyanarayana den Leser auf den Umstand hin, dass Schultze klassischen Telugu-Forschern und Orientalisten des 19. Jahrhunderts wie Charles Phillip Brown (1798-1884) ignorant erschien, während südindische Gelehrte den Beitrag für das Madrasi Telugu als wertvoll erachten. 1749 verfasste Schultze überdies sein „Dialogue Book“,¹⁹ das 30 Gespräche zwischen und unter Europäern und Madrasi im gängigen Frage-Antwort-Stil aufgezeichnet hat. Es bietet einen zeitgenössischen Einblick in die sozio-ökonomischen Verhältnisse dieser indo-europäischen Stadt (vgl. Liebau 2012: 255-261).

Daniel Jeyaraj, *Tamil Language for Europeans: Ziegenbalg's Grammatica Damulica (1716). Translated from Latin and Tamil, Annotated and Commented by Daniel Jeyaraj. With the Assistance of Sister Dr. Rachel Harrington SND*. Wiesbaden: Harrassowitz (Dokumente zur außereuropäischen Christentumsgeschichte, 1), 2010, XV 175 Seiten, ISBN 978-3447062367, Preis 48,00€.

Daniel Jeyaraj entspricht mit der Edition der *Grammatica Damulica* (GD) einem Anliegen des gegenwärtigen Forschungsinteresses, das eingedenk der engen Verflechtung von linguistischer und „Kultureller Übersetzung“, Über-Setzung weniger im Prozess von Assimilation oder Akkulturation als vielmehr auf Vermittlungs- und Aushandlungspraktiken in *liminal spaces* untersuchen will (Lässig 2012: 205-207).

Ziegenbalg verfasste die „Damulische Grammatik“²⁰ zwischen 1708 und 1715 in der Hoffnung, das Interesse für einen Tamilunterricht in Europa zu wecken.²¹ Seine Grammatik wurde 1716 im Waisenhaus zu Halle verlegt. Jeyaraj ermöglicht zusammen mit Rachel Harrington SND eine Übersetzung zu dem Werk, das zeitgenössische Gelehrte und designierte Missionare in Europa instruiert hat. In drei Kapiteln will die Edition das empirische Verständnis Ziegenbalgs für die tamilische Sprache und deren Repräsentation in Europa untersuchen.

Das erste Kapitel unternimmt eine bio-bibliografische Annäherung an den Pietisten, Grammatiker, Philologen, Sprachschüler und Übersetzer Ziegenbalg. Jeyaraj erwähnt die schwache Gesundheit des Autodidakten, benennt dessen tamilische Sprachlehrer, und es wird das Bild eines genialen Sprachverständigen entworfen. In prägnanter Form wird dargestellt, wie Lehren/Lernen und Aushandeln/Aneignen einander in-



terkulturell bedingten. Mit Hilfe älterer europäischer Grammatiken habe Ziegenbalg ein tiefes Verständnis für Tamil und Portugiesisch gewonnen. Jeyaraj argumentiert, dass viele Tamilen die Portugiesen aufgrund des Rindfleisch- und Alkoholkonsums mieden. Der Missionar habe das erkannt und beschlossen, um sich der einheimischen Bevölkerung nähern zu können, „to master Tamil“ (S. 8). Dem Leser wird die Entfaltung der These von Ekel und Scheu allerdings vorenthalten.

Bei aller Bewunderung für Ziegenbalg überführt ihn Jeyaraj des Plagiats. Teile der *Grammatica Linguæ Malabaricæ* des Jesuiten Balthazar da Costa soll er, Fehler mit eingeschlossen, übernommen und Textpassagen lediglich ins Lateinische übersetzt haben. Hier korrigiert der Autor seine frühere Aussage, wonach die Henrique Henriques zugerechnete *Arte da Lingua Malabar* die Hauptquelle gewesen sei. Ziegenbalg kopierte zentrale, christlich konnotierte Terminologien der Jesuiten, z. B. „Paraparavastu“ für „Gott“ oder „Caruvecuran“ für „Jesus“ (S. 7, 22).²²

Der protestantische Missionar nennt seine Quellen katholischer Provenienz nicht öffentlich.²³ Stattdessen beruft er sich auf eine nicht näher erläuterte Anzahl tamilischer Bücher (S. 21, 168). Wenn Ziegenbalg die GD aber wesentlich nicht für Tamilen, sondern als lateinisch-tamilische Grammatik für Europäer verfasste – sie orientiert sich an der *Lateinischen Grammatica* seines Mentors Joachim Lange und insofern zugleich an alphilologischen wie an jesuitischen Übersetzungsstrategien, und sie lässt sich in einer Genealogie lateinischer Grammatiken des Tamil verorten –, so bleibt die Frage spannend, weshalb Ziegenbalg seine europäischen Vorlagen verschweigt oder verschweigen musste, zumal er andernorts bekräftigte, „kein Schmierwerck aus anderen Auctoribus“ zu machen (Ziegenbalg 1711: 15). Hier hätte Jeyaraj nicht aufhören dürfen zu fragen.

Das zweite Kapitel liefert die Übersetzung und Edition. Struktur und Gliederung sind wie beschrieben an der klassischen, europäischen Grammatik angelehnt: Acht Abschnitte auf 121 Seiten führen ein in Schrift und Aussprache, in Nomen, Adjektiv, Pronomen, Verb, Partikel und Syntax. Dazu reicht Jeyaraj dem Leser in 503 Fußnoten eine akkurat erarbeitete Kommentierung und Korrektur. Ohne Zweifel macht dieses Kapitel den Haupt- und erkenntnisreichsten Teil des Buches aus.

Das dritte Kapitel widmet sich der Rezeptionsgeschichte der GD in Europa und Südasien. Bereits in der Entstehungsphase sei sie sogar in Paris auf Interesse gestoßen. Seither ein Untersuchungsgegenstand der Missionswissenschaft, sei sie nach dem Druck für und in Südindien als



Standardwerk anerkannt, so dass sie den Tamilexperten Constanzo Giuseppe Beschi (1680-1747), seit 1710 Jesuitenmissionar in Madurai, zum Abfassen einer eigenen Grammatik herausgefordert habe (S. 164-165). Von dem Autor hätte die interessante Frage erörtert werden können, zu welchem Urteil Beschi bezüglich der GD gekommen ist. Henriette Bugge (1994: 50) zufolge „Beschi derided Ziegenbalg’s work as poor and even ridiculous. [...] Beschi did not criticize Ziegenbalg for not knowing enough Tamil – he criticized him for using a lower class Tamil instead of a high-class or classical Tamil“ (vgl. Rajamanickam 1999: 50).

Der entstehungsgeschichtliche Rahmen der GD ist verständlich aufbereitet. Zu kurz kommen einige wichtige Aspekte der philologischen Edition: So fehlt eine Erläuterung zur Widmung und eine historisch-kritische Kommentierung des neunseitigen Vorwortes. Dazu wäre ein Faksimile-Druck zumindest der ersten elf Seiten hilfreich gewesen. Das bibliografische Verzeichnis spiegelt die thematische Vertrautheit des Autors wider, kurioserweise fehlt die deutschsprachige Forschung. Jeyaraj verspricht einen sozio-linguistischen Zugang zu Ziegenbalg, zur Frage, wie dieser die tamilische Sprache (zu nutzen) versteht und wie er sie Europäern präsentiert. Er bietet der Forschung, sei sie nun an multipler Übersetzung interessiert, dieses Instrument.

Richard Fox Young (Hg.), *India and the Indianness of Christianity. Essays on Understanding – Historical, Theological, and Bibliographical – in Honor of Robert Eric Frykenberg*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, (Studies in the History of Christian Missions), 2009, XI 283 Seiten, ISBN 9780802863928, Preis 45,00 US\$.

Zur Debatte steht die Frage: Wie indisch ist das Christentum in Indien?²⁴ Das von Fox Young herausgegebene Sammelwerk ist eine Festschrift zu Ehren des 1930 in Udagamandalam (Tamil Nadu) als Sohn von Missionaren geborenen Südasien-Historikers und Emeritus der University of Wisconsin-Madison Robert Eric Frykenberg. Young stellt in seinem Einführungsaufsatz „The Frykenberg Vamsavali“ (Die Frykenberg-Genealogie), den Geehrten und sein teilweise umstrittenes akademisches Werk vor (S. 1-25). Herauszuheben sei dabei Frykenbergs Ablehnung gegenüber europazentrischen Historiografien seit den 1960er-Jahren sowie dessen Rolle als der „most responsible [historian] for promoting studies of intercultural and interreligious interactions (Indo-Euro-American, Hindu-



Muslim-Christian) in the South Asian context" (S. 8). Sein Hauptbeitrag zur Religionsgeschichte Südasiens ist Young zufolge die Beschäftigung mit der Frage nach der „Indianness of Indian Christianity“.

Daniel Jeyaraj diskutiert die „Indian Participation in Enabling, Sustaining, and Promoting Christian Mission in India“, indem er mit der gegenseitigen Abhängigkeit von Missionierenden und Missionierten argumentiert (S. 26-40). An der Historiografie der europäischen Missionen sei jedoch zu bemängeln, dass sie dazu neigt, die interkulturelle Missionsarbeit als ihre eigene und alleinige Leistung darzustellen. In seinem Beitrag weist er die Rolle der Partizipatoren daher zwei Tamilen zu. Der eine, Savarimuthu (Savarimuttu), war Schulmeister an der Missionschule in Tranquebar und wird von Jeyaraj als „Founder of a Mission School“ in Cuddalore vorgestellt. Der andere, Rayanayakan (Rajanaikan), stand um 1727 im Rang eines Unteroffiziers des Marathen-Rajas Serfoji I. Bhonsle von Thanjavur (r. 1711-1729), kam mit den Missionaren in Tranquebar ins Gespräch und war für die Zeit von 1729 bis zu seinem Tod 1771 als Katechet der DEHOM in verschiedenen Gemeinden tätig. Jeyaraj nennt ihn den „Founder of the First Lutheran Church in Tanjore“ (S. 30). Erwähnenswert ist dabei, dass beide Akteure aus katholischen Familien stammten. Anschließend wird ihre Tätigkeit skizziert und als entscheidend für die weitere Entwicklung der Mission dargestellt. Schließlich gibt Jeyaraj zu bedenken: „The missionaries needed the Tamil Christians, and the Tamil Christians, in turn, needed the Missionaries. [...] Hence, a balanced Christian Missionary historiography gives equal importance to [both]“ (S. 40).

Im Beitrag „Empire and Misinformation: Christianity and Colonial Knowledge from a South Indian Hindu Perspective (ca. 1804)“ (S. 59-81) hebt Young die Unterscheidung von Orientalism und Orientalization hervor: Orientalism sei „[the] study of Indian antiquity through its languages and literatures“, Orientalization „the construction of India as Europe’s radical ‘other’ for hegemonic, colonial purposes“ (S. 60). Beide Ideen hätten am College von Fort William in Calcutta, wo die EIC ihr Südasiens-Personal in Sprachen und Verwaltung ausbildete, Anhänger und Gegner gefunden. Young zeigt an den um 1804 gemachten Aussagen des tamilischen Astronomen und dubashis P. Ragaviah, der vermutlich eine Missionsschule der DEHOM besucht hatte und sich am College aufhielt (Bayly 1999: 213), dass dieser sich bewusst von Fehlinformationen und einer Orientalisation seiner Heimat distanzierte, während er den Orientalisten und ihren Studien diskursiv begegnete.²⁵



Young kritisiert Nicholas Dirks' „dogmatic preoccupation with colonialism as a contaminant, which forces him to disassociate the biography of the archives from the biography *in* the archives and to make unsustainable claims to the effect that Natives could only be informants; native knowledge only the stuff of ‚anthropological curiosity“ (Dirks 1993: 281). Sein Aufsatz endet mit dem Argument, „that historiography cannot have it both ways, that is, cannot reject the archives and still claim to work with them. To do so would be worse than sedimenting voices like Ragaviah's – it would be, and is, the hollowing of history“ (S. 81).

Geoffrey A. Oddie untersucht die Wechselbeziehung zwischen „Hindu Pundits and Missionary Knowledge of Hinduism“ (S. 158-180). Bereits 1965 habe Frykenberg in seiner Dissertation über den Guntur District 1788-1848 gezeigt, dass einheimische Bedienstete die Unkenntnis ihrer britischen Vorgesetzten dazu nutzten, ihre eigenen Ziele befördern (Frykenberg 1965: 37). Unwissen und Unkenntnis des Hinduismus schreibt Oddie auch den britischen Missionaren der CMS und SPG in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu, weil sie vor der Aufnahme ihrer Missionstätigkeit bis auf wenige Ausnahmen keine besondere Schulung oder sehr kurzfristig von ihrer Entsendung nach Südasien (und nicht nach Afrika oder Amerika) erfahren hatten. Oddie erläutert im Folgenden die drei Informationsquellen der Missionskandidaten: „their munshi or pundit“ (Sprachlehrer, Übersetzungshelfer), „missionary biographies and missionary accounts“ und „friends or family already in India.“ Die Pandits, so sehr sie sich untereinander in ihrer sozialen und ethnischen Herkunft unterschieden, wurden von den neu ankommenden Missionaren nicht nur als Vermittler einer fremden Sprache wahrgenommen, sondern sie galten als die Repräsentanten eines „real Hinduism“ schlechthin (S. 166). Auch wurden sie nicht wie die einheimischen Mitarbeiter der Mission als Untergebene behandelt. In der Tat hatten pundits als dubashis oder in Richterfunktion bereits in den Handelskompanien eine wichtige Stellung inne, was sie wussten (Liebau 2008: 10-11), und sie genossen schon in der Dänisch-Halleschen Mission großes Ansehen.²⁶

Missionarisches „Wissen“ entstand jedoch nicht nur durch den Austausch mit pundits, wie Oddie zutreffend ergänzt, sondern auch im Transferprozess von Europa nach Indien: Die Societies gaben ihren abgehenden Missionaren vorgefertigte und tendenziöse Fragekataloge mit auf den Weg und wurden in ihren Erwartungshaltungen, wie die Beantwortung durch indische Gesprächspartner auszufallen habe, nicht enttäuscht. Auch gab es immer Fälle der absichtlichen Fehlinformation der



missionarischen „Schüler“ durch ihre Lehrer (S. 174-175).

Die beiden letzten Kapitel des Bandes halten wertvolle Informationen und Benutzerhinweise für die Missionsforscher bereit. Rosemary Seton gibt „An Overview and Analysis of Missionary Collections in the United Kingdom“ (S. 249-265). In England, Schottland und Nordirland zählte man 1933 insgesamt 42 Gesellschaften und Vereine, die auf dem Missionsfeld arbeiteten. Die hinterlassene Fülle an Material in den „Missionary Collections“ und den „Missionary Archives“ des Vereinigten Königreiches ordnet Seton wie folgt: Eingehende Briefe, Zeitschriften und Berichte, Dokumentationen, Anschauungsmaterial, Missionsbibliotheken und Missionsmuseen. Seton weist darauf hin, wie wichtig und gleichzeitig lohnend es angesichts der Quellenlage ist, „to uncover information including education, medical, and humanitarian work and relations with other faiths, but also such broad concerns and topics as gender, race, language, architecture, music, genetics, and climatology“ (S. 264).

Martha Lund Smalley geht auf „North American Sources for the Study of Protestant Christian Missions in India“ ein (S. 266-276). Mit 45 Missionsgesellschaften und zehn großen Missionszeitschriften waren die Nordamerikaner in Südasien vertreten. Smalley beschreibt die verschiedenen Quellengattungen und Zugänge. Sowohl Seton als auch Smalley unterlassen es jedoch, auf Gefahren einer ausufernden Menge an Quellen zur Mission hinzuweisen oder ihre Überlegungen für eine in sich logische Handhabung oder Strategie vorzustellen. Die Festschrift ist mit ihren originellen Beiträgen und trotz des gelegentlichen Pathos jedem, den die Frage „Is Christianity an Indian religion?“ beschäftigt, uneingeschränkt zu empfehlen.

4. Im Fazit: Überlegungen und Richtungen der Forschung

Die Sammelrezension zu den neueren Forschungsprojekten zeigt vor allem, dass die Missionsgeschichte in der Geschichtswissenschaft angekommen ist (oder anders herum). Im Folgenden sollen vier konzeptionelle Ansätze skizziert werden. Alle vier tragen implizit oder explizit den Verweis mit sich, dass die Halleschen Missionsquellen weder methodisch noch mengenmäßig ausgeschöpft sind.

Erstens: Neuerdings hat Liebau (2012: 271) in der Zeitschrift *Geschichte und Gesellschaft* einschränkend und auffordernd festgestellt,



dass „Kulturelle Übersetzung“ als analytisches Konzept nur dann geeignet ist, „komplizierte historische Verständigungsprozesse“ zu entschlüsseln, wenn die Selbstsicht von (allen) Akteuren, ihrer Motive, Aussagen und Handlungen berücksichtigt werden. Die Selbstsicht oder Selbstwahrnehmung sei aber keine feste oder definierte Größe. Sie ändert sich und verändert ständig.

Zweitens: Juneja (2008: 125) fragt, wer während solcher Verständigungsprozesse bzw. in den „Kommunikationsräumen“ letztlich „über die Deutungsmacht des entstandenen Wissens verfügte“: der Missionar oder sein Informant? Dazu weist sie auf den bekannten Umstand hin, dass „Selbstzeugnisse der einzelnen Konvertiten, welche uns einen Einblick in Fragen der individuellen Entscheidungsprozesse und der spirituellen Suche eines Einzelnen ermöglichen würden“, bis weit in das 19. Jahrhundert fehlen (S. 139).

Drittens: Der Problematik des Fehlens von tamilischen Selbstzeugnissen begegnet Thomas Ruhland (2006: 181-97) in seinem Forschungsansatz mittelbar. Indem er die DEHOM mit der Herrnhuter Brüdergemeine vergleicht, letztere hatten 1760 in Tranquebar eine Missionsbasis („Brüdergarten“) errichtet und missionierten von dort aus im Umland und ab 1768 für neun Jahre auf den Nikobaren-Inseln, verdeutlicht er die äußeren Merkmale der beiden Missionswerke, die oft durch die Bezeichnungen „Hallesche Theologen-Mission“ und „Herrnhuter Handwerker-Mission“ getrennt werden (S. 189). Aus den jeweiligen Lebensläufen und Berichten, so Ruhland, ließe sich der Themenkomplex heterogener, pietistischer Identität, Fremde und wechselseitiger Wahrnehmung herausarbeiten. Welche unterschiedlichen Auswirkungen die Identitäten und Ideen auf die Missionierten hatten, könne demzufolge gezeigt und eingehender untersucht werden (vgl. Krieger 2008: 67-81).

Viertens: Einen bemerkenswerten Gedankengang verfolgt Robert Hoffmann (2004: 201-220). Demnach sei die damalige Sinophilie in Europa auf die Jesuiten-Berichte des 17. und 18. Jahrhunderts, den „Lettres édifiantes et curieuses“ (1702-1776), zurückzuführen. Darin wurden unaufhörlich die reine Moral der Chinesen und folglich ihre für eine Konversion notwendige „natürliche Vernunft“ propagiert. Von dieser wohlgesinnten Fremdbeschreibung der Chinesen habe sich die Societas Jesu die „Legitimation ihrer Akkommodationsstrategie“ versprochen. In Indien umwarben die Jesuiten die brahmanische Gelehrten- und Oberschicht, vor denen sie ebenfalls hohe Achtung hatten. Auch Ziegenbalg und andere Missionare der DEHOM studierten die Religion, Kultur und



Sprachen in Südindien, wandten sich mit dem Evangelium aber nicht an die Brahmanen, sondern an die ihrer Meinung nach empfänglicheren Unterschichten. Hier muss man wohl die Frage stellen, welche Gründe und Motive die Herausgeber der HB hatten, auch die kleinste positive Einschätzung kategorisch abzulehnen und zu zensieren, wie etwa Ziegenbalgs (1708: 71) Erwähnung des „lumen naturale“ der Tamilen? So soll Gotthilf August Francke 1740 beteuert haben: „Odiosa pflüge ich aus allen Tagebüchern bei ihrer Herausgabe wegzulassen“ (Lehmann 1956: 145).

5. Im Ausblick: Selbst- und Fremdwahrnehmung

Verbunden mit den nachstehenden Überlegungen formulieren die vier Aspekte den Auftrag für eine kritische Analyse der multiplen Quellengattungen aus den Archiven und historischen Bibliotheken. 1712 fragen die Missionare in der *Malabarischen Correspondenz* einen ihrer namentlich nicht genannten, indischen Gesprächspartner, „[w]ohin die Seele des Menschen nach dem Tode komme?“²⁷ Die in den HB abgedruckte Antwort lautet wie folgt und ist von den Missionaren mit Erläuterungen versehen worden:

Was angelanget den Ort/ wohin die Seelen der Verstorbenen kommen/ so ist zu wissen/ daß die Seelen derer/ so Gutes gethan haben/ in die Welt Tschíwalógum (a) genant/ kommen. Die Seelen aber derer/ so Böses gethan/ und in Sünden gelebet haben/ fahren in die Welt Emalógum (b) genant.

(a) Tschivvalógum ist unter ihren sieben Oberwelten die aller oberste, und der Ort, wo ihr Gott Tschivvèn seine Residentz hat. [...]

(b) Emalógum ist unter ihren sieben Unterwelten die allerunterste, worinnen der Gott des Todes Emen mit allen verdammten seine Residentz hat. [...]

Bereits dieser kurze Abschnitt über die Jenseitsvorstellung eines Tamilen wirft auf verschiedenen kognitiven Ebenen berechnete Fragen über den Aussagewert des Textes auf. Fand hier eine inhaltliche Harmonisierung, vielleicht sogar eine Akzentuierung des christlichen Glaubens für



europäische Leser und für die Förderer der Mission statt? Durch welche Instanzen ist diese Antwort des Tamilen kontrolliert/bearbeitet/zensiert worden, bevor sie druckreif erschien? Welche Akteure und Stellen waren also an der Produktion dieses Textes beteiligt und welche nicht? Welche Arbeitsweisen oder Strategien existierten dafür? Darf hier noch von einem Selbstzeugnis gesprochen werden?

Diese Fragen können durch Vergleiche mit Parallelquellen und durch intertextuelle Vergleiche zunächst geordnet und mittels der Selbst- und Fremdwahrnehmung als analytische Kategorie überprüft werden. Zudem eignet sich das Phänomen des Todes und der Todeserfahrung angesichts der für Europäer fremden und ungewohnten Lebens- und Glaubenswelt in Südasien, aber auch der Omnipräsenz von Krankheit, Krieg, Tod und Erlösungsglauben im frühneuzeitlichen Europa als einen kulturhistorischen Zugang zur Selbst- und Fremdwahrnehmung im Pietismus und in den tamilischen Hinduismen.²⁸

Hierfür aufschlussreich sind z. B. die Sterbebücher eines Erdmann Grafen Henckel von Donnersmarck als Teil der weithin verbreiteten pietistischen Erbauungsliteratur (vgl. Witt 1996). Der Tod stellt in der hinduistischen Tradition, anders als oft behauptet, keinen Glücksmoment dar, vor dem sich der Mensch nicht zu fürchten habe, wohl aber bedeutet er – durchaus vergleichbar mit dem Streben nach christlicher Vollkommenheit vor Gott – die Fortsetzung des „Wanderns“ (samsara) und ein intimes, rituelles Ereignis, das die ganze Familie und Gemeinschaft des Sterbenden mit-erfahren (von Stietencron 1976: 148).

Welche Argumente kann man *für* das Konzept von Selbst- und Fremdwahrnehmung als analytischer Kategorie im Hinblick auf eine Geschichte der Kulturbeziehung zwischen Europäern und Indern (s.o.) anführen? Erstens ist in den Motiven für eine Missionierung in Südostindien, wie sie von Kopenhagen, Halle und London zu Beginn des 18. Jahrhunderts ausging, kein kolonialistischer Impetus zu erkennen. Einen kolonialen Diskurs mit teils rassistischen und degradierenden Vorstellungen wie im 19. Jahrhundert kann man zumindest für die Tranquebarmission im 18. Jahrhundert ausschließen (vgl. Schröder 2009).

Zweitens muss allein schon die Menge des veröffentlichten und zusammengetragenen Materials in Halle und in den Halleschen Berichten als deutliches Indiz für die Mitarbeit von indischen Informanten und Nationalarbeitern an der Textproduktion gewertet werden. Das ist auch für das Organisieren des naturwissenschaftlich relevanten Anschauungsmaterials der Fall. Es gilt also Arbeitsabläufe in der Informationsbe-



schaffung, ihre Sammlung und ihrer wissenschaftenden Verarbeitung zu operationalisieren, um so den indischen Beitrag wenigstens in Ansätzen sichtbar zu machen.

Drittens strichen die Editoren-Zensoren in Halle zwar die in ihren Augen für den christlichen Verstand der Leserschaft unerträglichen Passagen heraus oder verweigerten die Publikation eingesandter Berichte, Traktate etc., aber angesichts ihrer Unkenntnis über die vielen Sachverhalte in den Missionarsberichten und ihrer Neugier an exotischen, fremden Beschreibungen war es unmöglich, das gesamte eingehende Material umzuschreiben oder umzudeuten (Klosterberg 2006).

Zur Veranschaulichung der konkreten Todeswahrnehmung im Umfeld der DEHOM etwa bieten die HB und andere Missionarschriften Auskünfte über Todesumstände, Begräbnisse, Leichenreden und Lebensläufe von Missionaren und Gemeindemitgliedern sowie über Ritualisierungen. Im tamilischen Umfeld machten die Missionare „außergewöhnliche“ Beobachtungen zum Tod, z. B. zur Praxis der Witwenverbrennung (sati). Die Auswertung der Quellen zu den unterschiedlichen Todesarten und ihrer zeitgenössischen Reflexion verspricht einen differenzierten Blick auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung. Sie sollen so auf ein auch vorhandenes fundamentales Unverständnis von Europäern, (Nicht-)Christen und Tamilen verweisen sowie die Konflikte und letztlich Grenzen der interkulturellen und interreligiösen Begegnung und Kommunikation verdeutlichen.

Endnoten

- 1 Franckesche Stiftungen zu Halle, Kulturarchiv, Dänisch-Hallesche Mission, Programm, http://www.francke-halle.de/main/index2.php?cf=2_8_5_2 [Letzter Zugriff: 01.08.2012].
- 2 Aktualisierte deutschsprachige Bibliographie (2010) zur Neueren und Außereuropäischen Geschichte, <http://www.fernuni-hagen.de/geschichte/lg3/> [Letzter Zugriff: 01.08.2012].
- 3 Vgl. Subrahmanyam, S. 1997. Connected Histories. Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, 31 (3), S. 735-62.
- 4 Merckwuerdige Nachricht aus Ost-Indien/ Welche Zwey Evan-



gelisch-Lutherische Prediger/ Nahmentlich/ Herr Bartholomaeus Ziegenbalg/ Gebuertig von Pulsnitz in Meissen/ Und Herr Heinrich Pluetscho/ Von Wesenberg in Mecklenburg/ So von Seiner Koenigl. Majestaet in Dennemarck und Norwegen Den 29. Novemb. 1705. aus Copenhagen nach Dero Ost-Indischen Colonie in Trangebar gesandt/: Zum loeblichen Versuch/ Ob nicht dasige angrenzende blinde Heyden einiger massen Zum Christenthum moechten koennen angefuehret werden [...] Die andere Auflage – Leipzig: Papen, 1708, <http://192.124.243.55/digbib/mn1.htm> [Letzter Zugriff: 01.08.2012].

- 5 [Hallesche Berichte] Der Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandter Ausführlichen Berichten, Von dem Werck ihres Amts unter den Heyden, angerichteten Schulen und Gemeinen, ereigneten Hindernissen und schweren Umständen; Beschaffenheit des Malabarischen Heydenthums, gepflogenen brieflichen Correspondentz und mündlichen Unterredungen mit selbigen Heyden [...] Teil 1-9 (Continuation 1-108), <http://192.124.243.55/digbib/hb.htm> [Letzter Zugriff: 01.08.2012].
- 6 Bereits das Wort „malabarisch“ für tamilisch ist eine zu selten hinterfragte Fremdbeschreibung. So erklärt Anders Nørgaard (1988: 20): „Eine Gruppe [der Gemeindemitglieder] sprach portugiesisch; dies waren überwiegend Leute, die schon im Dienst der Europäer standen oder gestanden hatten. Meist gehörten diese portugiesisch Sprechenden zur katholischen Gemeinde. Die andere Gruppe sprach die Sprache, die die Missionare wie auch die übrigen Europäer „malabarisch“ nannten. Und diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß das Wort „malabarisch“ im dänischen noch heute eine Art Schimpfwort mit dezidiert herablassender [...] Bedeutung darstellt.“
- 7 Datenbank zu den Einzelhandschriften in den historischen Archivabteilungen der Franckeschen Stiftungen, <http://192.124.243.55/cgi-bin/gkdb.pl> [Letzter Zugriff: 01.08.2012].
- 8 Palmblatthandschriftensammlung im Archiv der Franckeschen Stiftungen, www.francke-halle.de/francke.htm/archiv/tamil/index.html [Letzter Zugriff: 01.08.2012].
- 9 Vgl. AFSt/M 1 C 7 : 23. Brief von B. Ziegenbalg an M.V. de La Croze. London, 23.01.1716. Darin: Vergleichende Sprachbetrachtungen (Indische Sprachen); Erläuterungen zum Wort



- „Brahmane“; AFSt/M 1 B 74 : 21 Brief von M.V. La Croze an [A.H. Francke]. Berlin, 06.01.1724. AFSt/M 2 A 5 : 6. Inhalt: Übersendung seines Buches „Histoire Du Christianisme Des Indes“ mit Beschreibung von B. Ziegenbalgs Mission.
- 10 Schriftenreihe Hallesche Forschungen des Verlags der Franckeschen Stiftungen, http://www.francke-halle.de/main/index2.php?cf=2_6_5_1 [Letzter Zugriff: 01.08.2012].
- 11 Schriftenreihe Neue Hallesche Berichte des Verlags der Franckeschen Stiftungen, http://www.francke-halle.de/main/index2.php?cf=2_6_5_4 [Letzter Zugriff: 01.08.2012]. In der Literatur wird die Bezeichnung Neue Hallesche Berichte (NHB) gelegentlich als Heteronym für die „Neuere Geschichte der Evangelischen Missions-Anstalt“ verwendet.
- 12 Bitterli, U. 1986. *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. München: Beck, S. 49.
- 13 Siehe z.B. HB I, 9. Cont., 744ff.: „Das eilfte Gespraech [geführt von Ziegenbalg] Wie bey Anhoerung des Evangelii die Heiden allerley Ausfluechte suchen, und bald ihre Armuth, bald ihre Vorfahren, bald die Verfolgung und Ausstossung, die wegen Annehmung des Christenthum zu erwarten, bald auch ihre Unfaehigkeit das Christenthum zu lernen und die Unmoeglichkeit ihre suendliche Natur zu aendern, als eine Ursache vorschuetzen, dadurch sie von der Annehmung der Christlichen Religion abgehalten wuerden.“
- 14 Pabst, E. 2006. The Wives of Missionaries. Their Experiences in India. In: A. Gross (Hg.), *Halle and the Beginning*, S. 685-704; Gross, A. 2006b. Maria Dorothea Ziegenbalg and Utilia Elisabeth Gründler. The First Two Wives of Missionaries in Tranquebar. In: A. Gross (Hg.), *Halle and the Beginning*, S. 705-718.
- 15 Anhand der Aussage Caldwells von der angeblichen Verwandtschaft der Draviden und Skythen (Saka) lässt sich demonstrieren, wie derartige Hypothesen im kolonialen Diskurs *ad absurdum* geführt und etabliert wurden.
- 16 HB I, 7. Cont., 369 Anm. (n).
- 17 Zur Kastenfrage in der DEHOM vgl. klarer bei Juneja (2008: 135): „In den hitzigen Diskussionen, die zwischen indischen Konvertiten, deutschen Missionaren und denen der englischen *Missionary Societies* stattfanden, wurde die Autorität von Ziegenbalgs Text



[1867: 129] immer wieder herangezogen. Denn Ziegenbalg interpretierte den Begriff Kaste als rein „bürgerliche“ statt religiöse Ordnung, was wiederum in einem weiteren Schritt der „Übersetzung“ und Repräsentation durch die Leipziger Missionare so interpretiert wurde, dass Kaste mit dem Christentum vereinbar sei.“ Vgl. auch Nehring 2003: 120.

- 18 13. Brief von C.S. John an J.L. Schulze. Tranquebar, 15.10.1792; zit. n. Hommel, K. 2010. „Für solche [Theologen] wollte Gott seine Ost-Indische Kirchen in Gnaden bewahren!“ Physikotheologie und Dänisch-Englisch-Hallesche Mission. In: H. Liebau (Hg.), *Mission und Forschung*, S. 187.
- 19 AFSt/M 1 B 74 : 21. Brief von C.S. John an G.A. Freylinghausen. Tranquebar, 28.02.1784. Darin: „Einige Vorschläge zur Erneuerung der Mission betreffend“, „Promemoria an das Missionskolegium Kopenhagen.“, „Promemoria für neue Missionarien“.
- 20 Vgl. Mohanavelu, C. S. 2004. Lifestyle of the Madrasis, during 18th Century, as Reported by the German Missionary, Schultze. A Few Aspects. Vortrag: *18th European Conference on Modern South Asian Studies*, 6-9 July 2004. Lund University, S.3, <http://www.sasnet.lu.se/EASASpapers/38Mohanavelu.pdf> [Letzter Zugriff: 01.08.2012].
- 21 Benjamin Schultze, The large and renowned town of the English Nation in the East-Indies upon the coast of Coromandel, Madras or Fort St. George, representing the genius, the manners, the carriage, the behaviour and the very character of the natives [...]: by the way of thirty familiar dialogues/written originally in the Waruga Or Gentou language; but afterwards translated into English tongue. Halle: Waisenhaus 1750, <http://192.124.243.55/digbib/madras.htm> [Letzter Zugriff: 01.08.2012].
- 22 Das Adjektiv „Damulica“ erläutert Missionar B. Schultze: „Wir pronounciiren und schreiben die Namen gantz anders, als der sel. Herr Probst Ziegenbalg, der als ein Ober=Sachse sonderlich das B. und P.D. und T. oft confundiret hat [...]“ (HB III 25. Cont., 159).
- 23 Ziegenbalg (1716: Vorwort [nicht paginiert]): „Certe meretur lingua Damulica, ut posthac ab eruditiss in Europa linguis Orientalibus, nempe iis, quæ cultura non indignæ sunt, annumeretur“.
- 24 Z.B. als Personalpronomen 2. Pers. Sgl. *nīy* statt des richtigen *nī* (Ziegenbalg 1716: 46).



- 25 AFSt/M 1 C 3 : 34. Brief von B. Ziegenbalg an J. Lange. Tranquebar 22.12.1710; zit. n. Rajamanickam 1999: 49: „I have to confess that several books of the Papist missionaries, who have been on this coast for a long time, have quite a good style, [...]“
- 26 Vgl. Liebau und Füllberg-Stolberg 1997: 172.
- 27 Vgl. Soneji, D. 2011. *Unfinished Gestures. Devadāsīs, Memory, and Modernity in South India*. Chicago: Univ. of Chicago Press (South Asia Across the Disciplines), S. 252 Anm. 12: „Ragaviah resisted Christian critiques of Hinduism as a religion of “horried” practices and beliefs. In one of his works, he advocates the formation of a literary association in Madras whose aim would be to facilitate dialogue between natives and Europeans.“
- 28 Zur Bedeutung des Sprachlehrers Arhagappen/Aleppa (ca. 1660-1730) der ersten Tranquebar-Missionare vgl. AFSt/M 1 C 2 : 9; AFSt/H D 64, 113-123 und HB I, 2. Cont., 82; 6. Cont., 223f.; HB II, 21. Cont., 592. 761. HB III, 25. Cont., 149-159; 30. Cont., 527.
- 29 HB I, 7. Cont., 358 (Malabarische Correspondentz, Erster Teil, 2. Brief, IX. Frage).
- 30 Vgl. Waldenfels, B. 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; Kaspari, T. 2010. *Das Eigene und das Fremde: phänomenologische Grundlegung evangelischer Religionsdidaktik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur praktischen Theologie, 44); Mooren, Th. 1995. *Die vertauschten Schädel. Tod und Sterben in Naturreligionen, Hinduismus und Christentum*. Düsseldorf: Patmos; Schömbucher, E. & C.P. Zoller (Hg.) 1999. *Ways of Dying. Death and its Meaning in South Asia*. Neu-Delhi: Manohar (South Asian Studies, 33); Döhner, O. 1986. *Krankheitsbegriff, Gesundheitsverhalten und Einstellung zum Tod im 16. bis 18. Jahrhundert. Eine historisch-medizinsoziologische Untersuchung anhand von gedruckten Leichenpredigten*. Frankfurt am Main: Peter Lang (Marburger Schriften zur Medizingeschichte, 17).



Bibliografie

- Bayly, C.A. 1999. *Empire and Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Indian History and Society, 1).
- Bergunder, M. & Das, R.P. (Hg.) 1999. *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert. Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen (Neue Halle-sche Berichte, 1).
- _____. 2002. „Arier“, „Draviden“ und politische Diskurse in Südasien. In: M. Bergunder & R.P. Das (Hg.), „Arier“ und „Draviden“. *Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasiens*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen (Neue Hallesche Berichte, 2), S. 9-13.
- Beyreuther, E. 1957. *August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung*. Leipzig: Koehler & Amelang.
- Brauer, J.H. 1835-1841. *Beiträge zur Geschichte der Heidenbekehrung* Bde. 1-4. Altona: Johann Friedrich Hammerich.
- Brecht, M. et al. (Hg.) 1992-2004, *Geschichte des Pietismus*, Bde. 1-4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brunner, D.L. 1993. *Halle Pietists in England: Anthony Willam Boehm and the Society for Promoting Christian Knowledge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 29).
- Bugge, H. 1994. *Mission and Tamil Society. Social and Religious Change in South India (1840-1900)*. Richmond: Curzon Press (Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series, 65).
- Caldwell, R. 1849. *The Tinevelly Shanars. A Sketch of their Religion and their Moral Condition, and Characteristics as a Caste. With Special Reference to the Facilities and Hindrance to the Progress of Christianity amongst them*. Madras: Reuben Twigg.
- Dharampal-Frick, G. 1994. *Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500-1750). Studien zu einer interkulturellen Konstellation*. Tübingen: Max-Niemeyer-Verlag.
- Diller, S. 1993. *Tranquebar – die Stadt an der Brandung. Dänischer Handelsstützpunkt, Kronkolonie und europäischer Freihandelsplatz (1620-1845)*. Bamberg (Kleine Beiträge zur europäischen



- Überseegeschichte, 22).
- Dirks, N.B. 1993. Colonial Histories and Native Informants. Biography of an Archive. In: C.A. Breckenridge & P. van der Veer (Hg.), *Orientalism and the Post-Colonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 279-313.
- Feldbæk, O. 1991. No Ship for Tranquebar for Twenty-nine Years. Or: The Art of Survival of a Mid-Seventeenth Century European Settlement in India. In: R. Ptak & D. Rothermund (Hg.), *Emporia, Commodities and Entrepreneurs in Asian Maritime Trade, c. 1400-1750*. Stuttgart: Steiner Verlag, S. 29-36.
- Fenger, J.F. 1845. *Geschichte der Trankebarschen Mission*. Grimma.
- Frykenberg, R.E. 1965. *Guntur District 1788-1848. A History of Local Influence and Central Authority in South India*. Oxford: Clarendon Press.
- Fuchs, T. 2003. Aufbruch in fremde Welten. Die Formierung der protestantischen Missionsbewegung im 18. Jahrhundert. In: T. Fuchs & S. Trakulhun (Hg.), *Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1500-1850*. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, S. 185-204.
- Gaur, A. 1967. Bartholomäus Ziegenbalg's 'Verzeichnis der Malabari-schen Bücher'. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3/4, S. 63-95.
- Gensichen, H.W. 1985. Last und Lehren der Geschichte. In: K. Müller (Hg.), *Missionstheologie. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Georgi, L. 1958. *Maria Dorothea Ziegenbalg. Tatsachenberichte aus dem Leben der ersten deutschen evangelischen Missionarsfrau in Süd-Indien*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Gerbett, G.F. 1752. *Ost-Indische Natur-Geschichte, Sitten und Altertümer, insonderheit bey den Malabaren so aus den Berichten der Königl. Dänischen Mißion zusammen getragen*. Halle im Magdeburgischen: Renger.
- Germann, W. 1865. *Johann Philipp Fabricius. Seine fünfzigjährige Wirksamkeit im Tamulenlande und das Missionsleben des 18. Jahrhundert Daheim und Draussen; nach handschriftl. Quellen geschildert*. Erlangen: Verlag von Andreas Deichert.
- _____. 1868. *Ziegenbalg und Plütschau. Die Gründungsjahre der Trankebarschen Mission. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus*,



- nach handschriftlichen Quellen und ältesten Drucken*, Bde. I-II. Erlangen: Verlag von Andreas Deichert.
- _____. 1870. *Missionar Christian Friedrich Schwartz. Sein Leben und Wirken aus Briefen des Halleschen Missionsarchivs*. Erlangen: Verlag von Andreas Deichert.
- Gleixner, U. 2010. Expansive Frömmigkeit. Das hallische Netzwerk der Indienmission im 18. Jahrhundert. In: H. Liebau (Hg.), *Mission und Forschung*, S. 57-66.
- Gröschl, J. 2010a. Die Erschließung der Quellen zur Dänisch-Halleschen Mission im Studienzentrum August Hermann Francke der Franckeschen Stiftungen. In: H. Liebau (Hg.), *Mission und Forschung*, S. 47-53.
- _____. 2010b. Genealogie der Malabarischen Götter – Handschriften und Drucke des religionsgeschichtlichen Hauptwerks von Bartholomäus Ziegenbalg. In: H. Liebau (Hg.), *Mission und Forschung*, S. 227-237.
- Gross, A., Kumaradoss, Y.V. & Liebau, H. (Hg.) 2006. *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. Vol. I: The Danish-Halle and the Englisch-Halle Mission. Vol. II: Christian Mission in the Indian Context. Vol. III: Communication between India and Europe*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Habermas, R. 2008. Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen. *Historische Zeitschrift*, 56, S. 629-679.
- Hinrichs, C. 1971. *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hinske, N. (Hg.) 1989. *Halle, Aufklärung und Pietismus*. Heidelberg: Schneider (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 15).
- Hoffmann, R. 2004. Zwischen Akkulturation und Ethnozentrismus. Die christliche Mission im 18. Jahrhundert. In: M. Grandner & A. Komlosy (Hg.), *Vom Weltgeist beseelt. Globalgeschichte 1700-1815*. Wien: Promedia (Edition Weltregionen, 7), S. 201-220.
- Hommel, K. 2006. Physico-Theology as Mission Strategy. Missionary Christoph Samuel John's (1746-1813) Understanding of Nature. In: A. Gross (Hg.), *Halle and the Beginning*, S. 1115-1133.
- Jeyaraj, D. 1996. *Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706-1730)*. Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission.



- _____. 2006. *A German Exploration of Indian Society. Ziegenbalg's „Malabarian Heathenism“. An Annotated English Translation with an Introduction and Glossary.* Chennai: Mylapore Institute for Indigenous Studies.
- Juneja, M. 2004. Begegnung, Kommunikation, Sinnbildung. Deutsche Pietisten und südindische Tamilen im 18. Jahrhundert. In: M. Grandner & A. Komlosy (Hg.), *Vom Weltgeist beseelt. Globalgeschichte 1700-1815.* Wien: Promedia (Edition Weltregionen, 7), S. 221-242.
- _____. 2008. Mission und Begegnung – Gestaltung und Grenzen eines kommunikativen Raumes, In: M. Juneja & M. Pernau (Hg.), *Religion und Grenzen in Indien und Deutschland. Auf dem Weg zu einer transnationalen Historiografie.* Göttingen: V & R unipress, S. 123-144.
- _____. 2001. Rezension zu: Kurt Liebau, Die malabarische Korrespondenz. Tamilische Briefe an deutsche Missionare. Eine Auswahl. Sigmaringen 1998: Jan Thorbecke Verlag. *WerkstattGeschichte*, 30, S. 99-102.
- Klosterberg, B. 2006. „How many People can an Elephant Carry?“ Questions from Johann David Michaelis to the Missionaries in East India. In: A. Gross (Hg.), *Halle and the Beginning*, S. 1091-1114.
- Krieger, M. 1998. *Kaufleute, Seeräuber und Diplomaten. Der dänische Handel auf dem Indischen Ozean (1620-1868).* Köln: Böhlau (Wirtschafts- und sozialhistorische Studien, 8).
- _____. 2008. Vom „Brüdergarten“ zu den Nikobaren. Die Herrnhuter Brüder in Südasien. In: M. Mann (Hg.), *Aufgeklärter Geist und evangelische Missionen in Indien.* Heidelberg: Draupadi Verlag, S. 63-83.
- La Croze, M.V. 1724. *Remarques sur l'Histoire du christianisme des Indes.* Den Haag: Les Frères Vaillant & N. Prevost.
- Lässig, S. 2012. Übersetzungen in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung? In: *Geschichte und Gesellschaft*, 38 (2), S. 189-216.
- Lehmann, A. 1955. *Es begann in Tranquebar. Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien.* Berlin: Evangelische Verlags-Anstalt. Liebau, H. 1993. *Die Quellen der Dänisch-Halleschen Mission in Tranquebar in deutschen Archiven. Ihre Bedeutung für die Indienforschung.* Berlin: Verlag Das Arabische Buch.



- Liebau, H. (Hg.) 2006. *Geliebtes Europa // Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- _____. 2008. *Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706-1845): Katecheten, Schulmeister, Übersetzer*. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Max-Niemeyer-Verlag (Hallesche Forschungen, 26).
- _____. 2012. „Alle Dinge, die zu wissen nöthig sind.“ Religiös-soziale Übersetzungsprozesse im kolonialen Indien. *Geschichte und Gesellschaft*, 38 (2), S. 243-271.
- Liebau, H. & Füllberg-Stolberg, K. 1997. Einige Überlegungen zur Nutzung missionarischer Dokumente für historische Forschungen zu Asien und Afrika. Eine vergleichende Quellenkritik. In: H. Liebau & D. Reetz (Hg.), *Globale Prozesse und „Akteure des Wandels“*. *Quellen und Methoden ihrer Untersuchung*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, S. 168-195.
- Liebau, H., Nehring, A. & Klosterberg, B. (Hg.) 2010. *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle (Hallesche Forschungen, 29).
- Liebau, K. 1998. *Die malabarische Korrespondenz. Tamilische Briefe an deutsche Missionare. Eine Auswahl*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag.
- Mann, M. 2006. Karnatak: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im 18. Jahrhundert. In: M. Mann (Hg.), *Europäische Aufklärung und protestantische Mission in Indien*. Heidelberg: Draupadi Verlag, S. 57-79.
- Müller-Bahlke, Th. 2006. The Mission in India and the Worldwide Communication Network of the Halle Orphan-House. In: A. Gross (Hg.), *Halle and the Beginning*, S. 57-80.
- Münster, D. 2007. Postkoloniale Traditionen. Eine Ethnografie über Dorf, Kaste und Ritual in Südindien. Bielefeld: Transcript.
- Nehring, A. 2003. *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940*. Berlin: Harrassowitz.
- Niekamp, J.L. 1740. *Kurtzgefaßte Missions-Geschichte oder Historischer Auszug der Evangelischen Missions-Berichte aus Ost-Indien. Von dem Jahr 1705 bis zu Ende des Jahres 1736*, Halle: Waisenhaus.
- Nørgaard, A. 1988. *Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Missi-*



- on in *Tranquebar*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn.
- Osterhammel, J. 1998. *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- _____. 2001. Differenzwahrnehmungen. Europäisch-asiatische Gesichtspunkte zur Neuzeit. In: J. Osterhammel, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 147), S. 73-90.
- Pabst, E. & T. Müller-Bahlke (Hg.) 2005. *Quellenbestände der Indienmission 1700-1918 in Archiven des deutschsprachigen Raums*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Rajamanickam S.J., S. 1999. Madurai and Tranquebar. In: M. Bergunder & Das, R.P. (Hg.), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert. Ihre Bedeutung für die europäische Geistgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen (Neue Hallesche Berichte, 1), S. 44-68.
- Rothermund, H.-M. 1959. *Orthodoxie und Pietismus. Valentin Ernst Löschers „Timotheus verinus“ in der Auseinandersetzung mit der Schule August Hermann Franckes*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ruhland, T. 2006. New Perspectives for Comparative Investigations on Identity in Protestant Missions in 18th-Century South India. In: J. Carvalho (Hg.), *Religion, Ritual and Mythology. Aspects of Identity Formation in Europe*. Pisa: Edizioni Plus, Pisa University Press, S. 181-197.
- Sames, A. 2006. Beziehungen zwischen Halle, Kopenhagen und London. In: H. Liebau (Hg.). *Geliebtes Europa // Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, S. 29-34.
- Schultze, B. 1728 (1984), *Grammatica telugica*. Madras (ND Halle: Univ. Halle).
- Stietenron, H. v. 1996. Vom Tod und vom Leben im Tode. Bemerkungen zur hinduistischen Auffassung von Tod. In: J. Schwartländer (Hg.), *Der Mensch und sein Tod*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 146-161.
- Trepp, A.-C. 2010a. Von der Missionierung der Seelen zur Erforschung der Natur. Die Dänisch-Hallesche Südindienmission im ausge-



- henden 18. Jahrhundert. *Geschichte und Gesellschaft*, 36 (2), S. 231-256.
- _____. 2010b. Zur Dynamik interkultureller Grenzen am Beispiel der protestantischen Indienmission im 18. Jahrhundert. In: C. Roll, F. Pohle & M. Myrczek (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*. Köln: Böhlau (Frühneuzeit-Impulse, 1), S. 483-500.
- Wellenreuther, H. 2004. Pietismus und Mission. Vom 17. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. In: H. Lehmann, R.A. Hartmut & M. Brecht (Hg.), *Geschichte des Pietismus, Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 166-194.
- _____. 2007. Mission, Obrigkeit und Netzwerke. Staatliches Interesse und Missionarisches Wollen vom 15. bis ins 19. Jahrhundert. *Pietismus und Neuzeit*, 33, S. 193-213.
- Witt, U. 1996. Eine pietistische Biographiensammlung: Erdmann Heinrich Graf Henckels „Letzte Stunden“ (1720-1733). *Pietismus und Neuzeit*, 21, S. 184-217.
- Zedler, J.H. 1751 (1964). *Grosses vollständiges Universal-Lexicon; Suppl. 1*. Leipzig.
- Ziegenbalg, B. 1867. *Genealogie der Malabarischen Götter*. Hg. v. Wilhelm Germann. Madras: Christian Knowledge Society 's Presse.
- _____. 1711 (1926). *Ziegenbalg's Malabarisches Heidenthum*. Hg. v. Willem Caland. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen.
- _____. 1708 (1930). *Kleinere Schriften des B. Ziegenbalg*. Hg. v. Willem Caland. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen.
- _____. 1716. *Grammatica Damulica, Quæ per varia paradigmata, regulas & necessarium vocabulorum apparatus, Viam Brevissimam monstrat, Qua Lingua Damulica Seu Malabarica, quæ inter Indos Orientales in usu est, & hucusque in Europa incognita fuit, facile disci possit: in Usum eorum Qui hoc tempore gentes illas ab idololatria ad cultum veri Dei, salutemque æternam Evangelio Christi perducere cupiunt: In itinere Europæo, seu in nave Danica concinnata [...]*. Halæ Saxonum: Litteris & impensis Orphanotropei.