

Indische Stimmen in den *Halleschen Berichten* und der *Malabarischen Korrespondenz*

Will der Missionar Menschen anderer Glaubensrichtungen bekehren, muss er sie von der Wahrheit seiner Religion überzeugen. Diese Aufgabe erfordert eine aktive Kommunikation mit den Menschen, die konvertieren sollen. Zu diesem Zweck führt der Missionar Gespräche, um die Menschen von der »Falschheit« ihrer und der »Wahrheit« seiner Religion zu überzeugen. Dieser Aufsatz untersucht die schriftliche Ausführung solcher Gespräche, in denen auch indische Stimmen vorkommen.¹ Den zweiten Untersuchungsgegenstand bildet die *Malabarischen Korrespondenz*, eine Reihe von 99 Briefen der Tamilen an die Missionare, in denen die einheimischen Stimmen sogar vorherrschen.

Eine gemeinsame Sprache bildet zwar die Basis einer Kommunikation, aber die Kommunikation in einem solchen interkulturellen und interreligiösen Dialog kann nur dann gelingen, wenn beide Dialogpartner den jeweiligen kulturellen und religiösen Hintergrund des anderen kennen. Zwei Punkte sind hier wichtig. Der erste betrifft die wohlbekannte Tatsache, dass Wissen Macht bedeutet, und dass der Mangel an nötigem Wissen nicht nur ein Hindernis bei der Kommunikation darstellt, sondern dem einen Partner im Dialog Macht über den anderen verleiht. Der zweite Punkt betrifft die Diskursivität eines interreligiösen Dialogs. Andreas Nehring hat darauf hingewiesen, dass ein solcher Dialog nicht nur theologisch determiniert ist, sondern auch von den Bildern abhängt, die jeweils vom Anderen konstruiert werden. Es ist daher wichtig, so Nehring, eine Geschichte dieser Bilder zu schreiben, die die Wahrnehmung der Anderen bestimmt haben.² Diese beiden Punkte müssen wir bei der Behandlung der Quellen im Auge behalten.

Die *Gespräche mit den Heiden* bilden eine Textgattung, die besonders in der ersten Phase der Mission geläufig war. Ein Großteil dieser ‚Gespräche‘, die regelmäßig in den *Halleschen Berichten* erschienen, stammen von Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719),³ weitere gehen auf die Missionare Christian Friedrich

¹ Seit 1715 erscheinen die sog. *Gespräche mit den Heiden* mit relativer Regelmäßigkeit in den *Halleschen Berichten* (im Folgenden HB genannt). Die *Halleschen Berichte* stehen in den digitalen Sammlungen der Franckeschen Stiftungen online zur Verfügung: URL: <https://digital.francke-halle.de/fsdhm> (letzter Zugriff: 08.09.2020). Vgl. HB 8. Cont., 1715, 505–605; HB 9. Cont., 1716, 662ff.; HB 15. Cont., 1720, 12ff.; HB 16. Cont. 1720, 74ff. HB 17. Cont., 1722, 153ff.

² Vgl. Andreas Nehring: *Orientalismus und Mission*. Wiesbaden 2003, 28f.

³ Vgl. Anm. 1.

Pressier (1697–1738) und Johann Philipp Fabricius (1711–1791) zurück.⁴ Die Gründe für ein besonders gehäuftes Auftreten dieser ‚Gespräche‘ in der Anfangszeit der Mission sind vielfältig. Erstens waren die Missionare am Anfang der Missionstätigkeit dazu genötigt, hinauszugehen und mit den Menschen im Missionsgebiet über die neue Religion zu sprechen. Ein Vergleich mit der Situation, in der sich die ersten Apostel befanden, erscheint nicht ganz abwegig. Umso mehr, da das Missionskollegium in Kopenhagen anfangs an der Idee einer apostolischen Mission festhielt und die Missionare ständig an ihre Aufgabe erinnerte, die Menschen zum Christentum zu bekehren und nicht etwa Schulen und Missionsstationen aufzubauen.⁵ Mit der Entwicklung der Mission im Laufe des 18. Jahrhunderts kamen jedoch genau diese Aufgaben hinzu: Gemeinden und Schulen mussten versorgt und indische Mitarbeiter beaufsichtigt werden. Bekehrungsbemühungen wurden dann hauptsächlich von den indischen Katecheten und den sog. »Landpredigern« (ordinierte indische Priester) übernommen. Dahinter stand der Gedanke, dass es diesen leichter fallen würde, auf ihre Landsleute einzugehen und sie zudem an öffentlichen Orten weniger Aufmerksamkeit auf sich ziehen würden. Obwohl die Bekehrungsgespräche eine wichtige Aufgabe blieben, fanden sie als literarische Darstellung in den Missionszeitschriften später keine Verwendung mehr. Stattdessen wurden solche ‚Gespräche‘ zusammengefasst und ins Missionstagebuch eingefügt, das jede Missionsstation am Ende des Jahres nach Europa schicken musste. Im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen deshalb die ‚Gespräche‘, die auf Ziegenbalg zurückgehen.

Ein methodologisches Problem, das eine solche Textsorte aufwirft, besteht in der Tatsache, dass diese ‚Gespräche‘ schriftliche Repräsentationen mündlicher Diskurse zwischen Dialogpartnern darstellen, die von nur einem dieser Partner aufgeschrieben wurden. Die Frage der Autorschaft ist daher wichtig. Während das Wort »Gespräch« die Idee eines gleichberechtigten Dialogs evoziert, sind diese Texte nur Repräsentationen einer dialogischen Situation durch eine monologische Autorität. Diese Einschränkung muss als grundlegender Faktor in der Analyse textualisierter Gespräche stets mitbedacht werden. Sie gilt auch dann, wenn der notwendige Versuch unternommen wird, aus den ‚Gesprächen‘ »nicht-westliche Stimmen« zu entnehmen. Das Ziel der Veröffentlichung der *Gespräche mit den Heiden* in den *Halleschen Berichten* war es, dem europäischen Leser den Beweis für die »Abscheulichkeit der heidnischen Abgötterei« zu erbringen.⁶ Die einheimischen Stimmen in diesen Gesprächen funktionierten folglich als eine Art ‚Echowand‘, die es dem Missionar ermöglichte, seine Argumente zu entwickeln

⁴ Vgl. HB 21. Cont., 1728, 754–764; HB 58. Cont., 1746, 1557–1577.

⁵ Vgl. Anders Nørgaard: Mission und Obrigkeit. Gütersloh 1988, 70f. Vgl. auch ders.: Secretaries of the Mission Board in Copenhagen 1714–1868. In: Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. Hg. v. Andreas Gross [u.a.]. Bd. 3. Halle 2006, 1565: »When the Mission Board was set up in 1714 [...] Christian Wendt was appointed Secretary of the Board. His work as Secretary of the Mission Board was strongly influenced by his ideas on apostolic mission. [...] According to Christian Wendt the mission was supposed to work without institutions, and the gospel was meant to be propagated among the heathens only by word of mouth during travels by the missionaries.«

⁶ Vgl. Vorwort des Herausgebers, HB 7. Cont. 1714.

und auszuführen. Die Perspektive des Missionars bildet den strategischen Fokus der Gespräche. Obwohl in den Texten durchaus eine Mehrstimmigkeit vorhanden ist, hat der Missionar doch immer das letzte Wort. Im Folgenden werden nun die ‚Gespräche‘ gegen ihre schriftliche Intention gelesen und die einheimischen Stimmen in den Mittelpunkt gestellt.

Um dies zu erreichen, erscheinen die Methoden der ethnologischen Forschung besonders vielversprechend. In der Ethnologie spielt die Form des Interviews (die Befragung der Informanten) eine wesentliche Rolle in der Wissensproduktion. Donald Moore und Richard Roberts haben im Kontext des ethnologischen Interviews darauf hingewiesen, dass die Ethnologen bei solchen Interviews nicht nur vom Gesagten ausgehen, sondern auch das Schweigen der Informanten mitberücksichtigen sollen. Das Schweigen drücke oft »Dissonanzen und Differenzen« mit dem Gefragten aus und sei auch eine Form des Widerstands. Deshalb sei es wichtig, das Schweigen gewissermaßen ‚zu hören‘.⁷

Brijraj Singh ist einer der wenigen, die die Gespräche mit den Heiden als Teil eines interkulturellen Dialogs analysiert haben.⁸ Für Singh besteht Ziegenbalgs Beitrag in diesen ‚Gesprächen‘ darin, oppositionelle indische Stimmen aus dem 18. Jahrhundert originalgetreu wiedergegeben zu haben – Stimmen, die sonst verloren gegangen wären.⁹ Er verweist auch auf die Darstellung der indischen Dialogpartner als aufmerksame Zuhörer, die dem Missionar nicht ins Wort fallen, manchmal einer Frage ausweichen und gelegentlich zum Schweigen gebracht werden.¹⁰ Diese Praktiken des Ausweichens und Schweigens werden aber nicht näher untersucht. Im Hinblick auf den interreligiösen und interkulturellen Charakter dieser ‚Gespräche‘ behauptet Singh, Ziegenbalg habe über diese ‚Gespräche‘ auch versucht, mehr über den Hinduismus zu erfahren, um mit der Kenntnis über die andere Religion das Christentum als eine bessere Alternative propagieren zu können.¹¹ Diese Meinung vertritt auch Eugen F. Irschick, indem er zeigt, wie Ziegenbalg Inhalt und Methode seiner ‚Gespräche‘ zu lokalisieren versuchte, damit seine Zuhörer das Gehörte mit ihrem eigenen kulturellen Repertoire verbinden konnten.¹²

Betrachten wir nun die ersten 1715 veröffentlichten 16 ‚Gespräche‘. Thematisiert werden wiederholt der einzig wahre Weg zur Erlösung, das Konzept der Sünde und der Vergebung, der Glaube an einen einzigen Gott, der Unterschied zwischen einer Offenbarungsreligion und einer, die »von Poeten erdichtet« wurde, sowie das Verhalten der in Indien lebenden Europäer. In diesen ersten ‚Gesprächen‘ wird

⁷ Donald Moore u. Richard Roberts: Listening for Silences. In: *History in Africa* 17, 1990, 319–325, hier 321.

⁸ Brijraj Singh: *The First Protestant Missionary to India*. Bartholomäus Ziegenbalg. New Delhi 1999.

⁹ Singh, *The First Protestant Missionary* [s. Anm. 8], 129.

¹⁰ Singh, *The First Protestant Missionary* [s. Anm. 8], 135.

¹¹ Singh, *The First Protestant Missionary* [s. Anm. 8], 121.

¹² Vgl. Eugene F. Irschick: Conversations in Tarangambadi: Caring for the Self in Early Eighteenth Century South India. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 23, 2003, 1/2, 254–270, hier 254.

die Diskrepanz zwischen Ziegenbalgs Kenntnissen des Hinduismus und dem fehlenden Wissen über das Christentum bei seinen Gesprächspartnern sehr deutlich. Letztere wussten zu diesem Zeitpunkt nicht nur sehr wenig über das Christentum, viele kannten auch die Bücher nicht, die wiederum Ziegenbalg über den Hinduismus gelesen hatte.¹³ Wilhelm Halbfass hat in diesem Kontext auf unterschiedliche komparatistische Traditionen in Europa und Indien hingewiesen. Dies führt zu einer für die Interpretation der ‚Gespräche‘ wesentlichen Erkenntnis: Während der Missionar Ziegenbalg auf die Begegnung mit anderen Religionen, Kulturen und Traditionen und deren Vergleich und Abwägung mit dem Christentum vorbereitet war, kann dies nicht einfach auf seine einheimischen Gesprächspartner übertragen werden.¹⁴ Wohl auch deswegen scheint der Missionar in diesen ersten 16 ‚Gesprächen‘ jedenfalls im Vorteil gegenüber seinen Gesprächspartnern zu sein.

Zu konstatieren ist weiterhin, dass es keinerlei Anzeichen dafür gibt, dass der Missionar aufgrund der Reaktionen seiner Zuhörer seine eigenen Argumente in Frage stellt. Diese Haltung wird zum wesentlichen Teil des missionarischen Diskurses und ist zentral für die Strategien dieser Textsorte. Was die ‚Gespräche‘, wenn man sie kritisch liest, aber dennoch zeigen, sind, wie Brijraj Singh feststellt, aufmerksam zuhörende indische Gesprächspartner, denen gegenüber der Missionar seine Argumente weiterentwickelt, ohne auf ihre Reaktionen oder auf ihr Schweigen einzugehen. In diesem interkulturellen, interreligiösen ‚Dialog‘ ist nur eine einseitige Kommunikation intendiert. In der Lokalisierung seiner Inhalte und Methoden eignet sich Ziegenbalg nur diejenigen Aspekte der anderen Kultur an, die den Rahmen seiner Intention nicht sprengen.

Offt sieht man in den ‚Gesprächen‘, dass die indischen Gesprächspartner keine andere Möglichkeit haben, sich vor der aggressiven Verurteilung ihrer Religion zu schützen als in die Defensive zu gehen. So sichert der brahmanische Gesprächspartner im ersten ‚Gespräch‘ dem Missionar seine Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit dessen Argumenten zu, indem er ausführt: »Wir sind ja Menschen und wohnen in einer Welt, es hat uns auch nur ein Gott geschaffen; warum wollten wir einander nicht gerne hören? Hat doch nachmals ohne dem ein jeder Freyheit zu glauben was er will.«¹⁵

Kurz darauf stellt der Brahmane jedoch die Universalisierung der Erzählung von Christus als Erlöser in Frage:

Gott hat sich in eurem Lande und unter euch weissen Christen, auf jetzt erzählete Art offenbahret; in unserem Lande aber, und unter uns schwartzen Malabaren, wiederum auf andere Art. Wie sich nun Gott bey euch offenbahret hat, so glaubet ihrs; und wie er sich bey uns offenbahret hat, so glauben wirs.¹⁶

¹³ Auch Brijraj Singh, der die Offenheit und den Mut der indischen Gesprächspartner lobt, muss diese Ungleichheit zugeben: »For the fact was that while he went to great lengths to obtain and study these (Hindu, d. V.) scriptures, the generality of Hindus had no access to them or had only had them explained by Brahmins and therefore could not argue with Ziegenbalg on equal terms.« Singh, *The First Protestant Missionary* [s. Anm. 8], 137.

¹⁴ Vgl. Wilhelm Halbfass: *India and the Comparative Method*. In: *Philosophy East and West* 35, 1985, 1, 3–15, hier 6.

¹⁵ HB 8. Cont., 1715, 510.

¹⁶ HB 8. Cont., 1715, 512.

Gegen Ende des Gesprächs wird der Brahmane so weit in die Defensive gedrängt, dass er behauptet, es reiche aus, an einen einzigen Gott zu glauben, ein stilles, tugendsames Leben zu führen, und wer dies tue, brauche nicht an Christus zu glauben und sich taufen zu lassen.¹⁷ Diese defensive Reaktion kann auch als Wunsch interpretiert werden, sich angesichts Ziegenbalgs dogmatischer Meinungen aus dem Disput zurückzuziehen und weiteren Diskussionen durch Schweigen zu entgehen.

Nach Meinung des Missionars zeigen diese in den ‚Gesprächen‘ enthaltenen Reaktionen jedoch vielmehr, dass es keine gültigen Argumente gegen das Christentum gibt. Es ist aber eben auch möglich, diese Reaktionen als stille Opposition, als Widerstand zu deuten. Denn die ‚Gespräche‘ bezeugen die Begegnung zwischen dem Anhänger einer missionierenden und den Gläubigen einer nicht-missionierenden Religion. Die indischen Gesprächspartner konnten sich deshalb nicht gegen Ziegenbalgs aggressive Argumente wehren, weil sie es nicht gelernt hatten, ihre Religion zu propagieren oder argumentativ zu verteidigen. Im 9. Gespräch äußert deshalb der Inder seine Unzufriedenheit mit Ziegenbalgs Verurteilung seiner Religion:

Herr, ihr wolt ein heiliger Mann seyn, und gleichwol verachtet und verdammet ihr uns samt unseren Göttern und Religion, welches einem heiligen Manne nicht zustehet: denn ein heiliger Mann richtet und verachtet niemanden. Wir verdammen euch Christen nicht, warum wolt ihr denn uns verdammen?¹⁸

Einen ähnlichen Einwand äußert im 11. Gespräch ein tamilischer Arzt, der von sich behauptet, dass er kein praktizierender Hindu sei und auch an ein einziges höchstes Wesen glaube. Dennoch findet er Ziegenbalgs Haltung untragbar:

Ich habe bis zu diesem meinen Alter noch keinen von unsern Göttern angebetet, bin auch in keine Pagode [Tempel, d.V.] gegangen, den Göttern zu opfern oder einige Dienste zu thun. Während der Zeit aber habe ich sie weder verachtet, noch gelobet, sondern einen jedweden bey seiner Meynung gelassen.¹⁹

Einem Missionar, der davon überzeugt ist, die einzig wahre Religion zu vertreten, muss diese Toleranz als Gleichgültigkeit gegenüber seinen Mitmenschen erscheinen. Die Tatsache, dass Ziegenbalg diese oft wiederholte Kritik an seinem Verhalten dokumentiert, könnte als Versuch verstanden werden, die Gegenstimmen getreu wiederzugeben. Die Haltung selbst lehnte er jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach ab. Ihm kam es nur darauf an, das Christentum als den einzig wahren Weg zur Erlösung zu propagieren. Für Toleranz anderen Religionen gegenüber war in diesem Fall kein Platz, denn die missionarische Aufgabe erforderte strenge Ausgrenzungen. Sie kann die begrenzte Gültigkeit anderer Glaubensvorstellungen nicht zulassen.

Die Argumente Ziegenbalgs für die Erklärung der Heiligen Dreieinigkeit im vorher erwähnten 11. Gespräch mit dem tamilischen Arzt sind allerdings sehr vage. Der Arzt erwidert darauf sofort: »Ey! [...] ihr habet vorher so sehr wider die Vielheit der Götter gestritten, und nun saget ihr selbst, daß der Vater wahrer Gott sey, und daß sein Sohn auch ein Gott sey: solcher gestalt glaubet ihr ja

¹⁷ HB 8. Cont., 1715, 513.

¹⁸ HB 8. Cont., 1715, 557.

¹⁹ HB 8. Cont., 1715, 568.

2 Götter.«²⁰ Auf Ziegenbalgs Antwort, dass die Dreieinigkeit nicht drei Götter, sondern drei Aspekte der Gottheit darstellen, entgegnet der Inder lakonisch:

Ich habe doch so viel daraus verstanden, daß ihr dreyen Personen auf eine subtile Art nur ein göttl. Wesen wisset zuzuschreiben. Wie euch nun frey stehet, eine Erklärung zu machen über diejenigen Dinge, die wider das einige Wesen der Gottheit streitet, so wird uns gleichfalls frey stehen, über dergleichen Dinge eine Erklärung zu machen. Und solcher Gestalt wird denn heraus kommen, daß wir nur ein göttl. Wesen glauben, uneracht, daß wir viele Personen als Götter verehren.²¹

Der Inder scheint hier den Disput gewonnen zu haben, denn er begegnet Ziegenbalgs Erklärung der Dreieinigkeit mit eindeutiger Skepsis und mahnt zur Toleranz. In dieser Gattung hat aber der Missionar immer das letzte Wort. Ziegenbalg reagiert deshalb auf diesen Einwand mit einer Darstellung der »Abscheulichkeit« der indischen Götter, was jedoch, der Gesprächslogik folgend, keine adäquate Erwiderung war.

Neben dem Vorrecht des letzten Wortes ist den ‚Gesprächen‘ zudem das Prärogativ des Missionars zu entnehmen, entscheiden zu können, was vernünftig war und was nicht. Als ein *rishi*²² im 15. Gespräch bemerkte, dass er das Konzept der Heiligen Dreieinigkeit nicht verstehe und sich auch nicht vorstellen könne, dass Gott seinen Sohn auf Erden geschickt habe, um die Leiden der Menschheit zu übernehmen, antwortet Ziegenbalg, dass die Geheimnisse einer Religion den Menschen nur durch göttliche Offenbarung zugänglich werden. Der *rishi* wollte nun dasselbe Argument auch auf das Verständnis der Hindu-Götter anwenden, aber es wird ihm vom Missionar explizit geantwortet, dass die »Erzählungen« über die Hindu-Götter vernunftwidrig seien, während das Konzept der Heiligen Dreieinigkeit durch menschliche Vernunft allein nicht erfassbar sei.²³ Ziegenbalgs Aussage, dass die Hindu-Lehre gegen die Vernunft sei, entspricht dem frühauflärerischen Denken, in dem Glaube und Vernunft keine Opposition bildeten, sondern die Vernunft vielmehr »zur Abgrenzung des Christentums gegen Unvernünftiges wie Aberglauben oder Atheismus« diene.²⁴

Die sechzehn Gespräche aus den Jahren 1707 und 1708 zeigen, wie Ziegenbalg seine Kenntnisse der Hindu-Mythologie benutzt hat, um den Indern zu ‚beweisen‘, dass ihre Götter nicht wirkliche Götter seien. Die indischen Gesprächspartner werden als Menschen dargestellt, die zwar bereit sind zuzuhören, aber nicht gewillt, auf die Argumente des Missionars zu reagieren. Dies ändert sich ein wenig in den späteren ‚Gesprächen‘.

²⁰ HB 8. Cont., 1715, 569.

²¹ HB 8. Cont., 1715, 570.

²² Ein Weiser.

²³ Vgl. HB 8. Cont., 1715, 593. Daniel Jeyaraj weist auch auf die unterschiedlichen Maßstäbe hin, die Ziegenbalg anwendet, wenn er über das Christentum und über indische Glaubensvorstellungen spricht. Vgl. Bartholomäus Ziegenbalgs Genealogie der malabarischen Götter. Edition der Originalfassung von 1713 mit Einleitung, Analyse und Glossar von Daniel Jeyaraj. Halle 2003, 251.

²⁴ Vgl. Mathias Frenz u. Hansjürg Deschner: »Das Werck der Bekehrung«. Überlegungen zum Verhältnis von Pietismus, Aufklärung und Mission im frühen 18. Jahrhundert. In: Europäische Aufklärung und protestantische Mission in Indien. Hg. v. Michael Mann. Heidelberg 2006, 33–56, hier 33.

1722 wurden weitere acht ‚Gespräche‘ in den *Halleschen Berichten* veröffentlicht, die zehn Jahre später, nämlich zwischen 1718 und 1720 geführt wurden.²⁵ Bis zu diesem Zeitpunkt hatten die Missionare in Tranquebar mehrere Abhandlungen über das Christentum in Tamil verfasst und verteilt. Einer der Gesprächspartner in einem der ‚Gespräche‘, ein Brahmaner, erwähnt die vielen christlichen Bücher, die er gesehen hat. Der Wissensvorsprung des Missionars im Hinblick auf die andere Religion wird, so scheint es, durch die Zunahme der Kenntnisse über das Christentum etwas nivelliert. Dies zeigt sich beispielsweise an den nunmehrigen Definitionsversuchen der Brahmanen. Wie bereits gezeigt, hatten diese immer behauptet, auch die Inder glaubten, trotz der Vielheit ihrer Götter, nur an ein einziges höheres Wesen. Der Versuch dies zu zeigen, erinnert nun – zehn Jahre nach den ersten Gesprächen – stark an Ziegenbalgs Beschreibung der Heiligen Dreieinigkeit innerhalb des Christentums. Einer der Brahmanen sagt:

Unser GOTT, den wir als das höchste Wesen verehren, ist, und besteht in sich selbst, er ist ohne Anfang, von Ewigkeit her, er kan mit nichts verglichen werden, er ist unmateriell, er befindet sich allenthalben, und weiß alles, er ist zu allem vermögend, er ist der Anfang und der Ursprung der Dinge, er ist heilig und unbefleckt, ja er ist ein geistliches Wesen, das viele und mancherley Eigenschaften hat.²⁶

Es scheint fast, als hätten die Hindu-Priester die Beschreibung des christlichen Gottes übernommen, um ihr eigenes höchstes Wesen darzustellen. Man könnte hier Homi Bhabhas Ausführungen über Mimikry anwenden, um diese Situation zu deuten.²⁷ Bhabha argumentiert gegen das scheinbar monolithische Konstrukt des »kolonialen Diskurses«, das seiner Meinung nach in Wirklichkeit ein hybrider Diskurs sei, der von den Kolonisierten untergraben und subversiv benutzt werden könne: »Consequently, the colonial presence is always ambivalent, split between its appearance as original and authoritative and its articulation as repetition and difference.«²⁸ Es scheint fast so, als ob die Hindu-Priester den religiösen Machtdiskurs untergraben und subversiv benutzen würden. Die Autorität des Originals (des Christentums) wird durch die Wiederholung auch für die eigenen Glaubensvorstellungen in Anspruch genommen.

Ziegenbalgs ausführliche Darstellung seiner *Gespräche mit den Heiden* waren sicherlich für spätere Missionare eine große Hilfe, da sie ihnen die Argumente an die Hand gaben, die sie in ihren eigenen Gesprächen benutzen konnten. Gleichzeitig bedeutet es aber, dass die Wahrnehmung des Anderen für die späteren Missionare schon vorgezeichnet war. Dies ist auch deshalb zu bedauern, weil Ziegenbalg in moralischer und philosophischer Hinsicht die Tamilen mit den Europäern für vergleichbar bzw. für besser hielt. Der einzige Unterschied sei die

²⁵ Vgl. HB 17. Cont., 1722, 153–224.

²⁶ HB 17. Cont., 1722, 168. Vgl. auch Ziegenbalgs frühere Ausführungen über den christlichen Gott: »GOTT hat keinen materialischen Leib, sondern ist ein lauter geistl. Wesen. Er hat kein Weib, sondern hat seinen Sohn Christum JESUM auf göttl. und uns unbegreifliche Weise von Ewigkeit her aus seinem Wesen gezeugt. [...] Der Vater hat sein Wesen in sich selbst, und ist von niemanden weder geschaffen, noch gebohren, noch ausgegangen.« HB 8. Cont., 1715, 569f.

²⁷ Vgl. Homi Bhabha: Signs Taken for Wonders. In: Critical Inquiry 12, Autumn 1985, 144–165.

²⁸ Bhabha, Signs Taken for Wonders [s. Anm. 27], 150.

der Religion, und diesen Unterschied zu beseitigen, war seine Aufgabe. Er meinte, dass die Tamilen es wert seien, bekehrt zu werden. Diese Haltung findet sich in den späteren Gesprächen so nicht mehr.

Indische Stimmen sind noch viel deutlicher in der sog. *Malabarischen Korrespondenz* zu ‚hören‘, einer Reihe von 99 Briefen, die zwischen 1712 und 1714 von Tamilen an die Missionare geschrieben wurden. Während die originalen Tamil-Briefe heute nicht auffindbar sind,²⁹ wurden die ins Deutsche übersetzten Briefe in zwei Teilen als *Malabarische Correspondenz* 1714 und 1717 in den *Halleschen Berichten* veröffentlicht.³⁰ Die Missionare haben diese Korrespondenz eingeleitet, indem sie Briefe mit verschiedenen Fragen an Menschen in ihrer Umgebung geschickt haben mit der Bitte um eine schriftliche Beantwortung ihrer Fragen. Die Missionare haben die Antwortbriefe ins Deutsche übersetzt und mit ihren eigenen Erläuterungen und Kommentaren versehen. Die *Malabarische Korrespondenz* kann gewissermaßen als Pendant der *Gespräche mit den Heiden* verstanden werden, denn hier ziehen sich die Missionare gleichsam ‚in die Fußnoten zurück‘ und die Stimmen der Inder rücken in den Mittelpunkt. Die Tatsache, dass in dieser Korrespondenz die Propagierung des christlichen Glaubens fehlt und die Stimmen der Anderen vorherrschen, war so ungewöhnlich für eine Missionszeitschrift, dass der Herausgeber es für nötig hielt, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass diese Briefe nicht von den Missionaren geschrieben wurden.³¹

Die *Malabarische Korrespondenz* ist mehrfach analysiert worden.³² In seiner Edition ausgewählter Briefe aus dieser Korrespondenz stellt Kurt Liebau die indischen und deutschen Briefpartner vor, erklärt deren Motive und untersucht die Publikationsgeschichte und Wirkung dieser Korrespondenz.³³ Die bisher ausführlichste Analyse der *Malabarischen Korrespondenz* hat Hugald Grafe als Teil eines Versuchs unternommen, die Geschichte des Dialogs zwischen Christen und Nicht-Christen zu rekonstruieren. Grafe zieht die *Malabarische Korrespondenz* den *Gespräche(n) mit den Heiden* vor, weil jene seiner Meinung nach authentischer sind.³⁴ Seiner ausführlichen und überzeugenden Analyse werden hier nur einige zusätzliche Bemerkungen hinzugefügt.

²⁹ Vgl. Johann Ernst Gründler / Bartholomäus Ziegenbalg: *Malabarische Korrespondenz*. Hg. v. Kurt Liebau. Sigmaringen 1998, 34f.

³⁰ HB 7. Cont., 1714, 337–504 (Erster Teil); Der malabarischen Correspondenz anderer Theil: HB 11. Cont., 1717, 871–959. Hugald Grafe weist darauf hin, dass das Fehlen der Tamil-Briefe ein Hindernis darstellt, wenn man untersuchen will, ob religiöse Begriffe der Tamilen adäquat übersetzt worden sind. Vgl. Hugald Grafe: *Hindu Apologetics at the Beginning of the Protestant Mission Era*. In: *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert*. Hg v. Michael Bergunder. Halle 1999, 68–93, hier 72f.

³¹ HB 7. Cont., 1714, Vorwort.

³² Siehe z. B. Gerald Duverdier: Die »Malabarische Korrespondenz« und A.H. Francke. In: August Hermann Francke 1663–1727. Hg. v. Rosemarie Ahrbeck. Halle 1977, 108–121; Kurt Liebau: Die Malabarische Korrespondenz von 1712/1713 und das Bild der Tamilen vom Europäer. In: *Asien, Afrika, Lateinamerika* 25, 1997, Nr. 1, 53–73; Will Sweetman: *Mapping Hinduism*. Halle 2003, bes. 117–126.

³³ Johann Ernst Gründler / Bartholomäus Ziegenbalg: *Malabarische Korrespondenz* [s. Anm. 29].

³⁴ Vgl. Grafe, *Hindu Apologetics* [s. Anm. 30], 72.

Die Fragen, die Ziegenbalg und sein späterer Kollege Johann Ernst Gründler (1677–1720) ihren Adressaten geschickt haben, betreffen verschiedene Aspekte des Hinduismus, die religiösen Zeremonien, die literarischen Texte und das Moralgesetz. Es gibt aber auch Fragen zur Geschichte der Region, zu den verschiedenen Königen und Herrschern von Thanjavur, zur Hierarchie zwischen Königen und Priestern sowie deren jeweiligen Pflichten. Andere Fragen betreffen Aspekte der sozialen Organisation wie das Kastensystem, die Mädchenausbildung, Polygamie und den Status der Witwen. Gefragt wird außerdem nach Methoden der Landwirtschaft, nach der Astronomie, dem Mathematikunterricht an den Schulen, nach Essgewohnheiten u.v.m.³⁵

Wenn wir, wie bei den ‚Gesprächen‘, diese Briefe nicht in erster Linie nach den darin enthaltenen Informationen befragen, sondern die Textstrategie auch hier umkehren, so lohnt es sich, die Fragen der Missionare näher zu betrachten. Hugal Grafe weist darauf hin, »that sometimes the questions he [der Missionar; d.V.] puts are challenging enough and apt to arouse defence and apologetics, as for instance when he asks why Brahmins keep the Law (the Vedas) to themselves or why polygamy is found among Hindu Tamilians.«³⁶ Diese Beispiele demonstrieren nicht die volle Provokation, die andere Fragen enthalten. Der Hindu-Adressat des 17. Briefes im zweiten Teil der Korrespondenz wird zum Beispiel gefragt, »ob man in der Malabarischen oder Mahometanischen Religion die Seligkeit erlangen könne«? So heißt die Frage im Titel des gedruckten Briefes.³⁷ So formuliert, scheint es eine einfache Frage des Vergleichs zu sein, und da der Adressat ein Hindu ist, könnte die Antwort vorweggenommen werden. Da aber der Adressat die Frage am Anfang seines Antwortbriefes wiedergibt, wird die Provokation deutlich, denn im vollen Wortlaut heißt die Frage: »welche unter denen beyden Religionen die beste sey, die Malabarische oder die Mahometanische? ob man in jener oder in dieser die Seligkeit erlangen könne, oder ob man in keiner seelig werden könne.«³⁸

Der Korrespondent stellt tatsächlich einen Vergleich an und antwortet selbstverständlich, der Hinduismus sei besser als der Islam. Dann aber fügt er folgende Zeilen hinzu:

Unter denen Mahometanern sind freylich auch viele weise Leute, und haben unter sich viele Wunder. In ihrem Gesetz findet sich auch Weisheit, Verstand und allerley Gottes-Dienste. Dergleichen lästern wir niemals. Wir glauben auch, wenn sie nach ihren Gesetz-Lehren wandeln, so wird ihnen auch die Seeligkeit. Daß sie solche nicht nach ihrem Gesetz erlangen können, sagen wir niemahls.³⁹

Wie in den Gesprächen wird auch hier deutlich, dass der Hinduismus als nicht-missionierende Religion nicht dem Zwang untersteht, ständig seine allein seligmachende Wirkung beweisen zu müssen. So kann er auch im Gegensatz zum Ausschließlichkeitsanspruch der missionierenden Religionen die Gültigkeit anderer

³⁵ Diese Liste ist keineswegs vollständig, da es nicht möglich ist, die Fragen in allen 99 Briefen aufzulisten.

³⁶ Grafe, *Hindu Apologetics* [s. Anm. 30], 74.

³⁷ Vgl. HB 11. Cont., 1717, 904.

³⁸ HB 11. Cont., 1717, 904.

³⁹ HB 11. Cont., 1717, 907.

Glaubensvorstellungen in sein Weltbild aufnehmen. Dadurch übt der Korrespondent auch Kritik an den Missionaren und ihrer Verurteilung anderer Religionen.

Die Provokation, erzeugt durch diese Fragen, wird im 39. und im 40. Brief des zweiten Teils der Korrespondenz zugespitzt. Die Fragen lauten:

39. Brief: Warum die Malabaren ihr falsches Gesetz nicht verlassen und das wahre Christliche Gesetz annehmen?

40. Brief: Warum die Malabaren unsere Vorstellungen aus dem wahren Gesetz nicht annehmen und ihre falsche Religion verlassen?⁴⁰

Solchen Fragen zielen nicht auf einen Dialog. Der Korrespondent des 39. Briefes stellt fest, dass die Missionare keine Beweise dafür liefern, dass der Hindusimus eine »falsche« Religion sei. Er weist zugleich die Behauptung zurück, dass die Hindu-Lehre nicht göttlichen Ursprungs sei, während die Christen angeblich ein göttliches Gesetz hätten. Statt auf die ihm gestellte Frage zu antworten, verlangt er vielmehr gute Argumente für diese Behauptungen.⁴¹ Der 40. Brief, eine gemeinsame Antwort von verschiedenen Brahmanen, kritisiert die Missionare, die so tun würden, als ob alles, was sie sagten, die Wahrheit wäre.⁴² Wie in den ‚Gesprächen‘, sehen wir auch hier, dass sich die Inder der Verurteilung ihrer Religion zunehmend erwehren, und dass sie lernen, Widerstand zu leisten.

Obwohl die Missionare den Glauben der Hindus als falsch bezeichnen, loben sie den Versuch der Tamilen, ein moralisches Leben nach ihren Grundsätzen zu führen. Wenn der Korrespondent des ersten Briefes im ersten Teil den Missionaren die Sicht der Tamilen auf die Christen und deren Lehre erklärt, meint er, dass »die Christen ein heiliges Gesetz [haben], aber keine Wercke. Unser Gesetz ist nicht allein ein heiliges Gesetz, sondern es hat auch Wercke.«⁴³ Die Missionare ergreifen diese Gelegenheit, diese »Wercke« als Äußerlichkeiten abzutun (Fasten, Almosen geben usw.), aber sie benutzen diese Aussage auch, um auf die Diskrepanz zwischen der christlichen Lehre und dem Leben vieler Christen hinzuweisen: »Die Wercke dieser Heiden sind viel und mannigfaltig. Und ob sie gleich bloß im äusserlichen bestehen, so beschämen sie doch viele Christen mit dergleichen Bemühung, die sie nach ihrem Gesetz sich machen, um die Seligkeit zu erwerben.«⁴⁴

Dass diese Briefe in einem offiziellen Missionsorgan publiziert wurden, ist bemerkenswert, denn christliche Leser hätten gegen die Verbreitung solchen »heidnischen Unsinn« protestieren und die Mission hätte die finanzielle Unterstützung mancher Gönner verlieren können. Deshalb nimmt der Herausgeber, August Hermann Francke (1663–1727), diese Kritik in seinem Vorwort vorweg und begründet die Publikation der Briefe mit der Absicht, den Europäern zu zeigen, wie sehr die Heiden die Mission brauchen, um sie aus »ihrem Elend und ihrer Blindheit«

⁴⁰ HB 11. Cont., 1717, 950, 952.

⁴¹ HB 11. Cont., 1717, 951. »Wie denen Christen und Mahometanern ein Gesetz gegeben ist, so ist auch uns Malabaren eins gegeben. Sollen sich die Malabaren wohl selbst ein Gesetz geschmiedet und eingeführt haben? Dieses mag ich nicht verstehen. Es kömmt aber darauf an, daß sie ihren Satz durch gute argumenta noch deutlicher machen.« Vgl. auch Grafe, *Hindu Apologetics* [s. Anm. 30], 89.

⁴² HB 11. Cont., 1717, 952.

⁴³ HB 7. Cont., 1714, 342. Vgl. auch Grafe, *Hindu Apologetics* [s. Anm. 30], 76–78.

⁴⁴ HB 7. Cont., 1714, 342.

zu erretten.⁴⁵ Was die Gründe auch waren, auf diese Weise kommen die Inder in dieser einzigartigen Quelle selbst zu Wort. Man sieht hier wie die Inder ihre Welt erklären, ihre Glaubensvorstellungen verteidigen und ihre Meinung von Europäern und vom Christentum deutlich zum Ausdruck bringen. Leider bleibt das eine einmalige Sache und die indischen Stimmen kommen in dieser Offenheit nicht wieder vor.

Über die Autorin Prof. (em) Rekha Vaidya Rajan

- bis Juli 2018 Professorin für Germanistik am Centre of German Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi
- 1990/91, 2006, 2011: Forschungsstipendien der Alexander von Humboldt-Stiftung
- Beiratsmitglied im MIDA-Projekt (Modernes Indien in deutschen Archiven)

⁴⁵ Vgl. HB 7. Cont. 1714. Vorwort.