

Die Darstellung des Hinduismus in den Halleschen Berichten

Michael Bergunder

Die Hinduismus-Forschung ist traditionell zweigeteilt. Zum einen gibt es die Indologen, die sich mit religiösen Texten befassen, zum anderen die Ethnologen (bzw. anthropologists), die sich der gelebten Religiosität zuwenden. Die indologische Erforschung des Hinduismus konzentrierte sich lange Zeit auf Sanskrit-Quellen, und erst allmählich fanden auch religiöse Texte in nordindischen Regionalsprachen Beachtung. Die dravidisch-sprachige Hinduismus-Literatur Südindiens ist jedoch bis heute ein Stiefkind der Indologie.

Zwischen Indologie und Ethnologie gab es lange Zeit nur wenige Berührungspunkte.¹ Die ethnologische (bzw. anthropological) Erforschung des Hinduismus gewinnt in der wissenschaftlichen Diskussion jedoch immer stärker an Gewicht. Man hat inzwischen erkannt, daß, wie C. J. Fuller es ausdrückt, "der populäre Hinduismus eine authentische Religion ist, gleichrangig zu irgendeiner anderen, und daß es ein bloßes Vorurteil wäre, ihn als Aberglauben abzutun. Insbesondere die Ansicht, daß populärer Hinduismus degenerierter textueller Hinduismus sei - wie einige Wissenschaftler noch bis vor kurzem annahmen - ist im Lichte der ethnographischen Befunde über die subtile Komplexität des Glaubens und Handelns des Volkes völlig unhaltbar."²

Im Gegensatz zur Indologie haben die Ethnologen nie irgendwelche sprachlichen oder geographischen Präferenzen erkennen lassen. In der ethnologischen Forschung findet Südindien eine starke Beachtung und wird gegenüber Nordindien nicht vernachlässigt.³

Lange Zeit galt in Europa die Indologie, oder sogar die Sanskrit-Philologie, als der einzig autoritative Zugang zur Erforschung der indischen Religion. Die Vorverständnisse der westlichen Geisteswissenschaft, die einer solchen Sicht zugrunde liegen, wurden in der Orientalismus-Debatte ausführlich diskutiert.⁴ Dennoch mangelt es bis heute noch vielfach an der Erkenntnis, daß nur, wenn indologische und ethnologische Forschungsergebnisse zusammenkommen, ein

¹ Man beachte aber z. B. den Ansatz von Michaels, der in seiner Darstellung des Hinduismus ausdrücklich "indologische und religionswissenschaftliche" Sichtweisen zu vereinen sucht und dieses Herangehen als "Ethnoindologie" bezeichnet (vgl. A. Michaels: *Der Hinduismus*, München 1998, S. 9-10).

² C. J. Fuller: *The Camphor Flame*, New Jersey 1992, S. 6.

³ Vgl. die Bibliographie bei Fuller: *Camphor Flame*.

⁴ Vgl. z. B. C. A. Breckenbridge und P. van der Veer (Hrsg.): *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, New Delhi 1994.

befriedigendes Bild des Hinduismus entstehen kann. Ein Grund dafür ist sicher, daß die indologische Hinduismus-Forschung stark historisch orientiert ist, während die ethnologische bis zum heutigen Zeitpunkt das "ethnographische Präsenz" pflegt.⁵

Erst vor dem Hintergrund der hier skizzierten Forschungslage lassen sich die Beiträge der dänisch-halleschen Missionare zur Erforschung des Hinduismus richtig einordnen. Die dänisch-halleschen Missionare waren in gewisser Weise die Vorläufer der heutigen Ethnologen. Sie mischten sich fast täglich unter die Menschen, suchten das Gespräch, beobachteten und notierten genau, was sie sahen. Sie hatten keine, oder nur eine äußerst rudimentäre Kenntnis des Sanskrit, konnten dafür aber die Lokalsprache, das Tamil, fließend schreiben und sprechen.

Daß die Beiträge der dänisch-halleschen Missionare bisher keine größere Beachtung durch eine textzentrierte Indologie gefunden haben, kann nicht verwundern. Jedoch hat auch die Ethnologie, da sie sich, wie bereits angemerkt, lange Zeit als ahistorische Wissenschaft konstituierte, bisher zu wenig Interesse für ihre missionarischen Vorläufer aufgebracht.⁶ Dies ist bedauerlich, da die Berichte der dänisch-halleschen Missionare wertvolle Zeugen für die hinduistische Volksreligiosität des 18. Jahrhundert sind und einen wichtigen Beitrag leisten können, auch den populären Hinduismus in eine historische Perspektive zu stellen.

Der Inhalt der Hinduismus-Forschung der dänisch-halleschen Missionare ist vielschichtig. Zunächst handelt es sich um drei umfangreiche Werke Ziegenbalgs: Das Malabarische Heidenthum, die malabarische Korrespondenz und die Genealogie der malabarischen Götter.⁷ Obwohl diese drei Werke Ziegenbalgs ohne Zweifel den wissenschaftlich bedeutendsten Beitrag der dänisch-halleschen Missionare verkörpern, verdienen auch Hinduismus-Darstellungen aus der Zeit nach Ziegenbalg, wie sie in den Halleschen Berichten zu finden sind, eine angemessene Beachtung. Obwohl sie in Qualität und Umfang hinter den Forschungen Ziegenbalgs zurückbleiben, sind sie dennoch von großem wissenschaftlichen Wert. An sechs ausgewählten Themen soll exemplarisch veranschaulicht werden, in welcher Art und Weise diese Berichte die wissenschaftliche Diskussion bereichern können.

⁵ Vgl. Fuller: *Camphor Flame*, S. 6.

⁶ Zum Stand der Rezeption durch Indologie und Ethnologie vergleiche die Auswahlbibliographie am Schluß des Buches.

⁷ Eine historisch-kritische Ausgabe der Genealogie wird gegenwärtig von Daniel Jeyaraj vorbereitet.

Der sogenannte Yajur-Veda

Ein Text fällt in den Halleschen Berichten besonders heraus. Im 4. Band findet sich eine 40seitige Abhandlung unter dem Titel "Haupt=Inhalt des Iadsur-We-dam, eines von den vier Gesetz=Büchern der Brahmaner", nebst einem Begleit-schreiben der Missionare, das auf das Jahr 1737 datiert ist.⁸ Der Titel läßt auf-horchen, vor allem, wenn man sich in Erinnerung ruft, wie lange es gedauert hat, bis Europäer zuverlässige Kunde über den Inhalt der vier Veden erhielten.⁹ De Nobili war wahrscheinlich als erster Europäer mit vedischen Texten ver-traut, aber er hat über deren Inhalt nichts näheres berichtet.¹⁰ Abraham Rogers, der längere Zeit in Südindien gelebt hat, gibt 1651 in seiner berühmten Schrift "De Open-Deure" die Namen der vier Veden mit kurzen Inhaltsbeschreibungen an. Letztere beziehen sich jedoch nicht auf die Veden, sondern wahrscheinlich auf tamilisch-vishnuitische Hymnen, die den Anspruch erheben, den Inhalt der Veden wiederzugeben. Sehr verworren und voller Namensverwechslungen ist die Erwähnung der Veden in einem anonymen portugiesischen Traktat aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In der Aufklärung berühmt wurde die Schrift "L'Ezour Vedam", was lange Zeit mit Yajurveda übersetzt wurde. In-zwischen kann aber als sicher gelten, daß es sich bei dem Ezour Vedam (= Je-sus Veda!) um eine im 18. Jahrhundert verfaßte christliche Schrift katholischer Missionare handelt, die nichts mit dem Yajurveda zu tun hat.¹¹

Eine neue Epoche der westlichen Veda-Forschung begann Ende des 18. Jahr-hundert, als durch die Asiatic Society zu Calcutta eine gezielte Untersuchung der Veden in Angriff genommen wurde. Die erste, wissenschaftlichen Ansprü-chen halbwegs genügende Abhandlung zu diesem Thema stammte von Henry Thomas Coolbrooke (1765-1837), der im Jahre 1805 eine Studie unter dem Titel "On the Vedas or Sacred Writings of the Hindus" veröffentlichte, die auf einer echten Kenntnis der vedischen Texte fußte. Dieser kurze forschungsgeschichtliche Überblick weist auf die Bedeutung der Yajurveda-Beschreibung in den Halleschen Berichten hin.

⁸ Vgl. HB, 45. Cont., S. 1182-1185 (Begleitbrief) und 46. Cont., S. 1251-1294. Der Begleitbrief ist unterschrieben von Dal, Bosse, Pressier und Walther.

⁹ Vgl. zum folgenden Abschnitt E. Windisch: Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde, 2 Bde. Straßburg 1917/1920, Bd. I, S. 1-36.

¹⁰ Vgl. S. Rajamanickam: The First Oriental Scholar, Tirunelveli 1972, S. 82-86. Vgl. auch die Erwähnungen der Vedas bei P. Goncalo Fernandes, einem Zeugenossen und Gegner De Nobilis (vgl. J. Wicki: Die Schrift des P. Gonçalo Fernandez S. J. über die Brahmanen und Dharma-Sastra (Madura 1616), Münster 1957.

¹¹ Vgl. L. Rocher: Ezourvedam, Amsterdam und Philadelphia 1984.

In ihrem Vorbericht verweisen die dänisch-halleschen Missionare ausdrücklich auf das von vielen zeitgenössischen Gelehrten festgestellte Desiderat, keine genauere Kenntnis über den Inhalt der Veden zu besitzen.¹² Die von den ihnen berichteten Schwierigkeiten, einen brahmanischen Informanten zu gewinnen, sind höchst aufschlußreich:

"... hat man einem hiesigen gelehrten Brahmaner, Namens Crüschna [Krishna], mit dem man schon einige Jahr her bekant gewesen, eine *raisonnable* Bezahlung angeboten, wenn er uns das veritable Wedam communiciren wolte. Er wolte anfangs nicht gerne daran: weil er besorgte, es könnte leicht heraus kommen, da es ihm und den Seinigen übel belohnt werden würde; ja es könnte ihm sein Leben kosten, indem das Wedam so heilig gehalten wird, daß keiner, der nicht ein Brahmaner, ob er gleich sonst noch so vornehm ist, es mit seinen Ohren anhören, viel weniger nachsagen darf. Als man ihm aber sancte versprach, sich hier in Indien bey seinen Lebzeiten gegen niemanden auf ihn zu berufen, sondern es nur zu eigener Nachricht aufzuschreiben: ging ers endlich ein."¹³

Von besagtem Brahmanen wurde den Missionaren dann ein Sanskrit-Text mündlich vorgetragen, den er als Yajurveda bezeichnete. Einer der Missionare verfügte über geringe Sanskrit-Kenntnisse¹⁴ und durch gezieltes Nachfragen wurde versucht, Schreibweise und Übersetzung zu sichern. Die Missionare mußten von dem mündlichen Vortrag mitschreiben, da sich der Brahmane weigerte, ihnen etwas Schriftliches zu geben und behauptete, daß es keine schriftlichen Aufzeichnungen des Veda gäbe. So halten die Missionare fest:

"Es ist aber zu wissen, daß das Wedam eigentlich kein geschriebenes Buch ist, sondern durch auswendig lernen mündlich forgepflanzet wird ... Das Wedam selbst aber darf niemand aufschreiben: daher es auch die Malabaren heissen Oerhudamarrèy [*elutâmarai*]¹⁵, das nicht geschriebene Gesetz. ... Das, was unser Brahmaner von seinem Vater gelernt und uns communiciret, ist das Yägjur-wedam, dessen Inhalt nach seinen Abtheilungen hier folget."¹⁶

Wenn man sich nicht dafür entscheidet, daß der brahmanische Informant den Missionaren absichtlich die Unwahrheit gesagt hat, dann kann man in dieser

¹² Vgl. HB, 46. Cont., S. 1251-1252.

¹³ HB, 46. Cont., S. 1252.

¹⁴ C. T. Walter plante wahrscheinlich sogar die Herausgabe einer kurzen Sanskrit-Grammatik (vgl. W. Germann: Die wissenschaftliche Arbeit unserer alten Tamulenen-Missionare mit Berücksichtigung neuerer Leistungen, in: Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle, 17: 1865, S. 10-12; A. Lehmann: Es begann in Tranquebar, Berlin 1956, S. 209). Man beachte ferner, daß für das Jahre 1731 im Inventar der Bibliothek der Missionare unter Section V, Nr. 14 der Titel "Rudimenta grammaticae Grandicae" aufgeführt ist (vgl. A. Gaur: Bartholomäus Ziegenbalg's Verzeichnis der Malabarischen Bücher, in: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1967, S. 95).

¹⁵ Sowohl im Tamil Lexicon (University of Madras, 1924-1939) als auch bei Winslow (A Comprehensive Tamil and English dictionary, Madras 1862) findet sich nur *elutâkîlavi*.

¹⁶ HB, 46. Cont., S. 1252-1253, 1256. (Unterstreichungen markieren lateinische Buchstaben im Originaltext.)

Aussage einen Beleg dafür sehen, welche großer Stellenwert im brahmanischen Hinduismus des 18. Jahrhundert der mündlichen Überlieferung zugemessen wurde.¹⁷

Ein weiterer interessanter Punkt ist, daß der Brahmane den Missionaren keineswegs den echten Yajurveda vortrug, sondern vielmehr, eine "encyklopädische und systematisch geordnete Darstellung der modernen brahmanischen Welt- und Lebens-Anschauung"¹⁸. Dies hat bereits Albrecht Weber, der zu seiner Zeit der wohl beste europäische Kenner des Yajur-Veda war, in einem Aufsatz aus dem Jahre 1853 klargestellt.¹⁹ Dennoch finden sich im vorliegenden Text anscheinend viele Anklänge an den Yajurveda der Taittiriya Schule,²⁰ wenn auch Stoffe aus den Dharmasastras (das Parasaryam wird ausdrücklich erwähnt) und Puranas dominieren. Es handelt sich damit, wenn man sich auch hier nicht dafür entscheidet, daß der Informant absichtlich die Unwahrheit gesagt hat, um ein überaus interessantes Zeugnis für das brahmanische Selbstverständnis im 18. Jahrhundert. Für einen Experten wäre es eine lohnende Mühe, den Text auf seine verschiedenen Quellen hin zu untersuchen, um dadurch Aufschlüsse über die brahmanische Lehrtraditionen in Südindien zu gewinnen.

Vermittlung religiöser Inhalte

Die dänisch-halleschen Missionare lieferten umfangreiche Zeugnisse, wie hinduistischen Mythen und Lehrinhalte durch religiösen Spezialisten dem Volk vermittelt wurden. Das beste Beispiel ist der "Klappaltar" in der Kunst- und Naturalienkammer der Franckeschen Stiftungen, der von Icke-Schwalbe bereits ausführlich beschrieben und kunstgeschichtlich gewürdigt worden ist.²¹ An dieser Stelle soll lediglich seine Funktion in Erinnerung gerufen werden. Im Begleitschreiben des Missionars Sartorius heißt es:

"Etliche Brahmanen kaufen sich ein solch Kästchen voll Figuren, ziehen damit im Lande herum, und wenn sie in eine Stadt, Flecken, oder Dorf kommen, setzen sie sich damit auf den

¹⁷ Vgl. auch HB, 49. Cont., S. 418 Anm. (c).

¹⁸ Vgl. A. Weber: Ein angebliche Bearbeitung des Yajurveda, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 7: 1853, S. 236.

¹⁹ Vgl. Weber: angebliche Bearbeitung, S. 235-248.

²⁰ Vgl. Weber: angebliche Bearbeitung, S. 236.

²¹ Vgl. L. Icke-Schwalbe: Betrachtungen zur volkstümlichen Hindukunst in Südost-Indien, in: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. 31: 1970, S. 1-24, Abb. A1- A19; L. Icke-Schwalbe: Die Erzählungen von Visnu, Leipzig und Weimar 1989. Die Beschreibung des "Klappaltars" durch den Missionar Sartorius ist abgedruckt in HB, 40. Cont., S. 539-558.

Märckten, an offenen Plätzen, oder vor den Hausthüren nieder, und zeigen es denen herzukommenden, und erklären dabey die Historien der Götter, welches sie meist mit singender Stimme und ehrerbietigem Ton zu thun pflegen. ... Die Zuschauer lernen dabey die Historien der Götter, welche sie sonst aus Büchern zu lernen zu faul sind, oder sie nicht verstehen würden, weil dergleichen Zeug in hohen Versen geschrieben ist."²²

Für diese Dienste empfangen die Brahmenen Spenden und bestritten so ihren Lebensunterhalt. "Klappaltäre" sind sowohl mit vishnuitischem als auch mit sivaitischem Inhalt belegt.²³ Auf diese Weise scheinen religiöse Inhalte im Volk weite Verbreitung gefunden zu haben. Das wird indirekt durch die Aussage von Sartorius belegt, er habe zur Klärung der Bildinhalte auf dem "Klappaltar" neben kundigen Brahmanen auch die christlichen Bediensteten der Mission zu Rate ziehen können, da "die dergleichen oft gesehen und erkläret gehöret" und es so "zum theil auch gewußt und erzehlet" hätten.²⁴

Die Halleschen Berichte bieten zahlreiche weitere Beispiele für öffentliche Lesungen hinduistischer Texte, insbesondere aus den beiden großen Epen Ramayana und Mahabharata.²⁵ So heißt es z. B. im Tageregister aus dem Jahre 1739:

"... hat ein ieder Götzen=Tempel oder heiliger Ort seine stalapuranam, oder Geschichte von des Ortes oder Tempels erstem Ursprung, wunderbaren Begebenheiten, Erscheinungen und Thaten der Götzen, etc. welche ... werden das gantze Jahr hindurch, doch fleissig, gelesen ... In den Abend=Stunden von acht bis zehn Uhr pflegen sie sonderlich die zwey Bücher Ramajanam und Pâradam [=Mahabharata], jenes sechs, dieses drey Monate (die Regen=Zeit fällt aus) in Ruhe= und andern öffentlichen Versammlungs=Häusern anzuhören."²⁶

Aus den Halleschen Berichten ergibt sich folgendes generelles Bild: Zu einem großen Teil scheint es sich bei den Vortragenden um Brahmanen gehandelt zu haben.²⁷ Allerdings sind ausdrücklich auch nicht-brahmanische Erzähler bzw. Sänger genannt.²⁸ Vom Einsatz bildlicher Veranschaulichungen wird nicht nur

²² HB, 40. Cont., S. 539-540.

²³ Vgl. HB, 40. Cont., S. 540.

²⁴ HB, 40. Cont., S. 542.

²⁵ Vgl. z. B. HB, 61. Cont., S. 31; 76. Cont., S. 583; 92. Cont., S. 858 und die in den folgenden Anmerkungen angeführten Nachweise.

²⁶ HB, 49. Cont., S. 57. Vgl. zur heutigen Praxis des öffentlichen Vortrages von Ramayana und Mahabharata S. Zehne: Die tamilische Singpredigt, Leipzig 1903; P. Lutgendorf: The Life of a Text, Delhi 1994.

²⁷ Vgl. z. B. HB, 63. Cont., S. 460; 67. Cont., S. 1132; 74. Cont., S. 195; 75. Cont., S. 336; 81. Cont., S. 1306.

²⁸ Vgl. z. B. HB, 73. Cont., S. 111 und 76. Cont., S. 593, wo ein sivaitischer Bettelmönch (*âṅṅṭi*) erwähnt wird, und HB, 68. Cont., 1306, wo ein Pujari das Ramayana öffentlich vorträgt. Vgl. auch HB, 67. Cont., S. 1167, wo erzählt wird, daß 20 Frauen Lieder aus dem Ramayana öffentlich singen.

im Zusammenhang mit dem "Klappaltar" berichtet, sondern es ist auch die Rede davon, daß während der Darbietungen bemalte Leinwände hochgehalten wurden, oder auf die mythologische Malerei in den Ruiehäusern Bezug genommen wurde.²⁹

Die zehn Avataras Vishnus

Die zehn Avataras Vishnus sind ein häufiges Thema in der europäischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts.³⁰ Es kann heute als gesichert gelten, daß zumindest folgende Texte auf direkter Kenntnis des Hinduismus beruhen: Eine portugiesische Handschrift von Jacobo Fenicio (1558-1632),³¹ eine niederländische Handschrift von Philips Angel (ca. 1618-nach 1662),³² die "Open-Deure" von Abraham Rogers und eine Darstellung von Heinrich Roth (1620-1668), die in Athanasius Kirchers "China illustrata" abgedruckt wurde.³³ Alle diese Darstellungen beschreiben genau zehn Avataras und sind sich darin einig, daß der Kalki-Avatar die Reihe beschließt.³⁴ Neben weiteren interessanten Abweichungen voneinander, fällt vor allem auf, daß in drei Handschriften Krishna als der achte Avatar bezeichnet wird, nur Jacobo Fenicio weist ihm

²⁹ Vgl. z. B. HB, 55. Cont., S. 1188; 71. Cont., S. 1897; 74. Cont., S. 171; 76. Cont., S. 593. Vgl. auch HB, 54. Cont., S. 1005.

³⁰ In die sehr verwickelte Quellenlage ist dabei zuletzt von Siegfried Kratzsch einiges Licht gebracht worden. Vgl. S. Kratzsch: Die Darstellung der zehn Avataras Visnus in Olfert Dappers 'Asia' und ihre Hauptquelle, in: Mode, H. und Peuke, H.-J. (Hrsg.): Der Indiens zur Weltkultur, (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität 1979/2, I 6) Halle 1979, S. 26-49; S. Kratzsch: Die Darstellung der zehn Avataras Visnus in Athanasius Kirchers 'China illustrata', in: Altorientalische Forschungen. 9: 1982, S. 133-144, T. 1-8; S. Kratzsch: Die Darstellung der zehn Avataras Visnus bei Philippus Baldaeus und ihre Quellen, in: Brentjes, B. und Peuke, H.-J. (Hrsg.): Kulturhistorische Probleme Südasians und Zentralasians, (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität 1984/25, I 25) Halle 1984, S. 105-119; S. Kratzsch: A 17th Century Dutch Manuscript Describing the Ten Avataras of Visnu, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasians, Supplementband. 36: 1992, S. 121-136.

Zur Avatara-Idee allgemein vgl. P. Hacker: Zur Entwicklung der Avatara-Lehre, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasians, 4: 1960, S. 47-70; D. A. Soifer: Towards an Understanding of Visnu's Avataras, in: Purana. 18/2: 1976, S. 128-148.

³¹ Vgl. J. Charpentier (Hrsg.): The Livro da Seita dos Indios Orientais (Brit. Mus. Ms. Sloane 1820) of Father Jacobo Fenicio, Uppsala 1933.

³² Geschrieben wahrscheinlich 1656 in Surat (bisher unveröffentlicht), ausführlich beschrieben von Kratzsch: 17th Century Dutch Manuscript.

³³ Roth war von 1654-1662 in Agra tätig. Der Text in Latein und Deutsch bei Kratzsch: Athanasius Kirchers 'China illustrata'.

³⁴ Zum Problem des zehnten Avataras bei Roth, vgl. Kratzsch: Athanasius Kirchers 'China illustrata', S. 140.

die neunte Stelle zu. Die Zuschreibung Krishnas an die achte Stelle entspricht der heute allgemein üblichen Einteilung. Als neunter Avatara wird bekanntlich meistens Buddha angenommen.³⁵ So ist es auch nicht verwunderlich, daß zwei der drei genannten Quellen ebenfalls Buddha als neunten Avatara beschreiben (Angel, Rogers), und daß einiges darauf hindeutet, daß dies auch in der dritten ursprünglich der Fall war.³⁶

Interessant ist nun, daß die dänisch-halleschen Missionare ausnahmslos darin übereinstimmen, daß Krishna der letzte Avatara vor dem Kalki-Avatara sei.³⁷ Sie stimmen also nur mit der Handschrift von Fenicio überein, die sie aber nicht kennen konnten, da die diesbezügliche Passage nicht zur Veröffentlichung gelangte. Sie betonen im Gegenteil, daß es ihnen nicht möglich war, die ihnen aus der europäischen Literatur bekannten Darstellungen der zehn Avataras, mit Krishna an achter und Buddha an neunter Stelle, als die gängige Anschauung zu verifizieren.³⁸ So schreibt C. T. Walther im Jahre 1726:

"Nun erzehlet Abr. Roger ... und andere, so ihm gefolget, von der achten Erscheinung des *Wischtnu* unter dem Namen *Kristna* etc. Unter den zehn Verwandlungen ist es eigentlich die neunte, da er unter dem Namen Kischtnen, nicht Kristna,³⁹ erschienen: davon sie eigene Bücher haben, unter andern eins, welches heisset Kischtnen tûdu⁴⁰, das ist, Kischtnens Ambassade, oder die vom Kischtnen verrichtete Gesandtschaft, fünf Printzen zu ihrem Reich wieder zu verhelfen."⁴¹

Ähnlich argumentieren die Missionare auch in späteren Berichten. So betont Sartorius im Jahre 1734, daß er die zehn Avataras so berichte, "wie ich sie von mehreren Brahmanen habe lassen hersagen"⁴².

³⁵ Vgl. J. Gonda: Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart 2¹⁹⁷⁸, S. 253. Zum Hintergrund der Entstehung der Lehre vom Buddha-Avatara vgl. W. D. O'Flaherty: The Origins of Evil in Hindu Mythology, Delhi 1976, S. 187-211. Bei K. K. Klostermaier: A Survey of Hinduism, Albany 1989, S. 139, 230, findet sich eine Darstellung, wo Balarama als 9. Avatar nach Krishna genannt ist.

³⁶ Vgl. Kratzsch: Athanasius Kirchers 'China illustrata', der zeigt, daß "Bhavani", der bei Kircher als der neunte Avatara genannt wird, auf dem dazugehörigen Bild eigentlich Buddha darstellt.

³⁷ Vgl. W. Caland (Hrsg.): Ziegenbalg's Malabarisches Heidenthum, Amsterdam 1926, S. 47; B. Ziegenbalg: Genealogie der Malabarischen Götter, Madras 1867, S. 94; HB, 22. Cont., S. 895; 24. Cont., S. 1015; 39. Cont., S. 417-426; 40. Cont., S. 551-552; 49. Cont., S. 32 Anm. (h); 80. Cont., S. 1262.

³⁸ Vgl. aber HB, 39. Cont., S. 417 Anm. (a).

³⁹ Augenscheinlich besaß Walther zu diesem Zeitpunkt noch keine Sanskritkenntnisse.

⁴⁰ Vgl. Bibliotheca Malabarica Nr. 70, wo das Buch verzeichnet ist, vgl. W. Germann: Ziegenbalgs Bibliotheca Malabarica, in: Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle, 32: 1880, S. 78; Gaur: Ziegenbalg's Verzeichnis, S. 80.

⁴¹ HB, 24. Cont., S. 1015.

⁴² HB, 40. Cont., S. 551.

Vielleicht ist die Übereinstimmung der dänisch-halleschen Berichte mit Fenicio aber nicht zufällig, denn Fenicio war für lange Zeit in Calicut und beherrschte die Sprachen Malayalam und Tamil. Wenn man bedenkt, daß Philips Angels seine Informationen in Surat erlangte und Heinrich Roth in Agra lebte, könnte man vielleicht auf eine regional unterschiedliche Verbreitung schließen, hätte nicht auch Abraham Rogers seine Informationen in Südindien gesammelt.

Dennoch belegt die Übereinstimmung von Fenicio und den dänisch-halleschen Missionaren zumindest, daß es in Südindien im 17. und 18. Jahrhundert eine starke mündliche Tradition gegeben haben muß, welche die zehn Avataras ohne Buddha lehrte, und Krishna als letzten Avatara vor der Ankunft des Kalki betrachtete, wie es ja z. B. im Vayu-Purana beschrieben wird.⁴³ Für die Erforschung der regionalen und geschichtlichen Verbreitung bestimmter mythologischer Traditionen, insbesondere aus den Puranas, ist eine solche Beobachtung von einigem Gewicht. Bei einer genaueren Analyse der mythologischen Inhalte der verschiedenen Berichte könnte hier sicher noch mehr Interessantes zu Tage gefördert werden.

Wallfahrten

Wallfahrten finden in den Halleschen Berichten eine häufige Erwähnung. Es sind vor allem zwei Wallfahrtsorte, die von den Missionaren immer wieder genannt werden, Tirupati (Tirumala) und Rameswaram, die auch heute noch von zentraler Bedeutung sind.⁴⁴ Von Tirupati wissen sie vor allem zu berichten, daß viele Kaufleute beträchtliche Summen spendeten. So heißt es in einem Bericht aus dem Jahre 1751:

"... [es] redete einer von uns mit verschiedenen Heyden aus Bonageripatnam, welche von einer Wallfahrt nach Tirupadi wieder zurück kamen. Die Götzenpagode an dem Orte, wohin sie gewallfahrtet, hat keine Nellufelder [Reisfelder], noch sonst einiges Einkommen. Diesem Mangel abzuhelfen, wallfahrten alle Leute von der ganzen Küste einmal im Jahre nach diesem Orte, und opfern nach ihrem Vermögen. Viele Malabarische Kaufleute halten ein ordentliches Verzeichniß von dem, was sie in dem ganzen Jahre gewonnen: da denn einige den vierten, andere den fünften, sechsten oder siebenten Theil davon an diese Pagode geben, welches zusammen, nebst andern Gaben an goldenen Ringen, und dergleichen, jährlich eine Summe von beynahe vierzig bis fünfzig tausend Pagoden austräget."⁴⁵

⁴³ Vgl. G. V. Tagare: *The Vayu Purana*, (AITM; 37) Delhi 1987, S. xxxix-xli.

⁴⁴ Vgl. zu Tirupati: T. Subramanyam Naidu: *The Sacred Complex of Tirumala Tirupati*, Madras 1993, und zu Rameswaram: N. S. Ramaswami: *Temples of South India*, Madras 21993, S. 158-162.

⁴⁵ HB, 76. Cont., S. 632-633. Vgl. auch Caland: *Malabarisches Heidenthum*, S. 184; Ziegenbalg: *Genealogie*, S. 112; HB, 48. Cont., S. 1462-1463; 84. Cont., S. 1746.

Neben den Kaufleuten werden noch ausdrücklich die Kranken erwähnt, die nach Tirupati pilgern, um dort Heilung zu suchen.⁴⁶ Von einer Opferung der Haare, wofür der Tempel heute berühmt ist und wodurch er einen nicht geringen Teil seiner Einnahmen bestreitet,⁴⁷ ist dagegen an keiner Stelle die Rede.

Legen schon die Aussagen über Tirupati den Schluß nahe, daß ungeachtet der beträchtlichen Kriegswirren im 18. Jahrhundert die Wallfahrten kaum zum Erliegen gekommen sind, so wird dies durch die Berichte über Rameswaram auf eindrückliche Weise bestätigt. Viele Rameswaram-Pilger kamen durch das Gebiet um Tranquebar, so daß sich für die Missionare vielfältige Kontakte mit diesen ergaben. In einem Bericht aus dem Jahre 1743 heißt es sehr anschaulich über Rameswaram:

"Dieser Ort ist einer mit unter denen von den Malabaren für sehr heilig gehaltenen Orten. Der Weg nach Ramesuram ... ist Jahr aus Jahr ein immer von einer fast unzähligen Menge Leute voll, daher oft in den Ruhehäusern gar kein Platz zu finden ist. Sie kommen dahin aus Norden von Golconda, Dilly etc. von der Pfeffer=Küste, von der Insul Ceylon etc. und sind manche, sonderlich aus Norden, fünf bis sechs Monate unterwegs. Sie übernehmen solche Reise mit vielen Unkosten, Mühe und Gefahr. So wol reiche als arme, ja oft ganz krankcke, alte und schwache Leute thun diese Reise. Das dortige Wasser und Luft bekommt insgemein denen, so dahin reisen, nicht wohl, daher sie nicht auf dem Wege oft einige Wochen krank liegen, sondern wol gar sterben."⁴⁸

Mit einiger Häufigkeit ist in den Halleschen Berichten der Brauch dokumentiert, Wasser aus dem Ganges in Benares zu schöpfen, nach Rameswaram zu bringen und über dem dortigen Lingam auszugießen. So geben die Missionare in ihrem Tageregister aus dem Jahre 1752 z. B. folgendes Gespräch wieder:

"Auf dem Wege nach Wandipaleiam traff einer von uns einen Pandaram an, welcher zwey Panelen oder irdene Wasserbehältnisse an einer Stange befestiget auf der Schulter trug. Man fragte, was er in den Panelen trüge? Allein er wolte nicht antworten. Es kam aber ein anderer Malabar herbey, welcher sagte, es sey Wasser aus dem Fluß Ganges bey Casi [Benares]. Man fragte, warum er doch das Wasser herum trage? Er antwortete: Es ist ein besonderes Punniam (Tugend oder Kraft) [*punṇiyam*, vgl. skt. *punya*] in dem Wasser. Man fragte weiter: wie so? Er gab zur Antwort: Es tilget die Sünden, und wer bey Casi dis Wasser schöpft, und es dem Gott in Ramesuram auf den Kopf giesset, erlanget Motscham (Seligkeit) [*mōtcam*, vgl. skt. *mōkṣa*]."⁴⁹

⁴⁶ Vgl. HB, 63. Cont., S. 413; 83. Cont., S. 1609. Vgl. auch Ziegenbalg: Genealogie, S. 112 Anm.

⁴⁷ Vgl. P. Sitapati: Sri Venkateswara, Bombay ⁴1989, S. 178.

⁴⁸ HB, 59. Cont., S. 1636 Anm. (r). Vgl. auch Caland: Malabarisches Heidenthum, S. 141.

⁴⁹ HB, 78, 936 (Bericht aus dem Jahre 1752). Vgl. auch HB, 61. Cont., S. 36 und 171; 62. Cont., S. 235; 63. Cont., S. 523; 64. Cont., S. 654; 68. Cont., S. 1293 und 1303; 70. Cont., S. 1619; 71. Cont., S. 1842; 81. Cont., S. 1381.

Dieser Brauch, der bekanntlich auch heute noch üblich ist,⁵⁰ dokumentiert religiöse Verbindungen zwischen Nord- und Südindien im 18. Jahrhundert, die durch die Rameswaram-Wallfahrt immer wieder konstituiert wurden.

Religiöse Bewältigung von Krankheiten

In der hinduistischen Volksreligiosität werden Krankheitsursachen oft im Wirken böser Geister gesehen. Um sich vor deren üblen Aktivitäten zu schützen, verehrt man eine Anzahl vornehmlich weiblicher Dorf-Gottheiten (*gramadevata*), von denen angenommen wird, daß sie über die bösen Geister herrschen und walten.⁵¹ Erst die ethnologische Hinduismus-Forschung in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts hat diesen Dorfgottheiten, die auch heute noch im täglichen Leben vieler Hindus eine überaus große Rolle spielen, die nötige Aufmerksamkeit gewidmet. Daher ist es eine besonders verdienstvolle Leistung der dänisch-halleschen Missionare, wenn sie uns detaillierte Berichte über die Funktion dieser Dorfgottheiten im 18. Jahrhundert liefern. Als Beispiel sei hier eine Prozession in Tranquebar berichtet, die im Jahre 1738 der tamilischen Dorfgöttin Pidari (*piṭāri*) zu Ehren gehalten wurde,⁵² um sich gegen eine grassierende Epidemie zu schützen:

"Diesen Abend ließ der hiesige Bürgermeister der Schwartzen der Schutz=Göttin Pūdhāri [*piṭāri*] zu Ehren einen ansehnlichen Aufzug halten. Es wurde nemlich ihr Bild durch die Strassen herum getragen; es waren viele Fackeln angezündet; die Götzendienerinnen gingen sehr geschmückt vor dem Bilde her, und sungen und tanzeten vor demselben; die Brahmaner gingen hinter her, und schwänckten gewisse Art Cymbeln, oder, wie sie sie nennen, kleiner Hand=Glocken, ohne Kolben, deren zwo sie immer an einander schlugen. Dabey sungen sie sehr eifrig, und die gantze Nacht darauf wurde in dem Vorhof der Pagode getanzet, dazu gewisse Manns= und Weibs=Personen Kūdrādigöl [*kūttāṭika*] genommen werden. Da sonst alle Einwohner zur Feyer dieses Festes Geld beytragen, so trug dismal obbenannter Bürgermeister alle Unkosten. Die Gelegenheit dazu war, weil, nach der Brahmaner Vorgeben, das Oraculum ausgesaget, daß die Pūdhāri sehr erzürnet sey, weil man ihr das Fest ... noch nicht gehalten;⁵³ daher sie nicht nur viele Leute mit Kranckheit beleget, sondern auch viele getödtet. Wie denn viele Leute under den Schwartzen, meistens am Durchlauf, plötzlich dahin starben. Weil nun auch der Bürgermeister kranck worden, so schrieb er solches dem Zorn der Pūdhāri zu: daher er gelobet, ihr Fest zu ihrer Versöhnung feyren zu lassen. O eine elende Art und Weise, den erzürnten GOtt zu versöhnen! Die Schwartzen halten nunmehr

⁵⁰ Vgl. Fuller: *Camphor Flame*, S. 222-223.

⁵¹ Vgl. M. Bergunder: Wenn die Geister bleiben ... - Volksreligiosität und Weltbild, in: Becker, D. und Feldtkeller, A. (Hrsg.): *Es begann in Halle*, Erlangen 1997, S. 153-166.

⁵² Zu Pidari vgl. auch Ziegenbalg: *Genealogie*, S. 175-176.

⁵³ Der Bericht ist im Tageregister am 25. Mai 1738 verzeichnet. Nach HB, 28. Cont., S. 387-388 Anm. (q), wurde das jährliche Fest der Pidari traditionell im April gefeiert.

dafür, daß durch der Pūdhāri Hülfe nicht nur der Bürgermeister von seiner Kranckheit genesen, sondern auch das Sterben unter den Leuten aufgehöret."⁵⁴

Neben derartigen kollektiven religiösen Abwehrmechanismen werden in den Halleschen Berichten vielerlei Wege beschrieben, wie das Individuum um Genesung bitten kann. Dabei werden auch Gelübde (*Vratas*) erwähnt, wie sie die *Dharmasastras* vorsehen,⁵⁵ und die meistens mit einer Speisung von Brahmanen verbunden sind.⁵⁶ So heißt es in einem Bericht aus Cuddelur vom Jahre 1740: "Als wir zur Pagode kamen, fanden wir eine Menge Brahmanen ... Denn es hatte ein reicher Kaufmann einige Wochen zuvor, da einer aus seiner Familie sehr krank gewesen, ein Gelübde gethan, daß, wenn die krancke Person genesen würde, er sodenn tausend Brahmanen bewirthen wolte, und wir funden sie eben beym Genuß solches Gastmahls."⁵⁷

Von den *Vratas* der *Dharmasastras* sind bekanntlich die Dalits nach traditioneller hinduistischer Auffassung ausgeschlossen.⁵⁸ Um so interessanter sind Angaben über Gelübde zur Abwehr von Krankheiten, die sowohl von Kastenangehörigen (*Sudras*) als auch von Dalits praktiziert werden. Diese sind vornehmlich an die Dorfgottheiten gebunden und finden ebenfalls in den Halleschen Berichten ausführlich Erwähnung. So wird in bezug auf eine der wenigen männlichen Dorfgottheiten namens *Aiyanar* (*aiyaṅār*) im Tageregister des Jahres 1746 folgendes ausgesagt:

"Des Nachmittags ward der Abgott Ayenar herum getragen, der sonderlich von den Parreiern [*paraiyar*] verehret wird. ich fragte einige Wöllarher [*veḷḷālar*], warum auch sie den Parreier=Götzen verehreten? Sie lachten dazu. ... Als ich ... auf die Strasse ging, mit Heyden zu reden, hatten dieselben zwanzig bis dreyszig irdene Pferde von einem Töpfer machen lassen, um sie, nach ihrer Gewohnheit, vor die Ayenars=Pagode zu setzen: dergleichen sie in Kranckheiten anzugeloben pflegen. Sie schlachteten und opferten vor diesen irdenen Pferden ein Huhn, öffneten ihnen darauf die Augen, so vorher zugemacht waren, und warfen ihnen Nells und Gras vor, gleichsam zu essen."⁵⁹

Solche Motivpferdchen, die Kranke dem *Aiyanar* für den Fall zu schenken geloben, daß er sie wieder gesund macht, sind auch heute noch sehr populär, wie

⁵⁴ HB, 47. Cont., S. 1384-1385 (Anmerknungszeichen getilgt-M.B.). Vgl. auch Caland: *Malabarisches Heidenthum*, S. 150.

⁵⁵ Zu Gelübden (*Vratas*) vgl. P. V. Kane: *History of Dharmasastra*, vol. 5/1, Poona ²1974, S. 1-462.

⁵⁶ Vgl. Kane: *Dharmasastra*, S. 39.

⁵⁷ HB, 52. Cont., S. 768.

⁵⁸ Vgl. Kane: *Dharmasastra*, S. 51.

⁵⁹ HB, 65. Cont., S. 870-871.

der Verfasser aus eigener Erfahrung zu berichten weiß.⁶⁰ Von den dänisch-halleschen Missionaren wurde Aiyandar mehrfach ausführlich beschrieben.⁶¹ Obwohl der Gott Aiyandar im ländlichen Tamilnadu eine omnipräsente Gottheit darstellt, hat er in der späteren Forschung nur wenig Beachtung gefunden.⁶² Von daher erhalten die von der Dänisch-Halleschen Mission überlieferten Beschreibungen einen besonderen Wert.

Bestattungszeremonien

Die Missionare waren fast täglich in der Öffentlichkeit unterwegs und so oft Zeuge von Bestattungszeremonien, von denen deshalb auch in den Halleschen Berichten in großer Zahl berichtet wird. Interessant ist die häufige Erwähnung von Bestattungen der Lingayats, die ihre Toten begraben und nicht verbrennen.⁶³ Daraus kann man wohl schließen, daß zur damaligen Zeit viele Lingayats im Wirkungsgebiet der Dänisch-Halleschen Mission lebten. Aus dem Jahre 1734 stammt folgender Bericht des Missionars Geister:

"Obleich die mehresten Malabaren ihre Todten verbrennen; so pflegen doch diejenigen, so das Lingam verehren, ihre Todten zu begraben. Ich hatte einmal Gelegenheit, das Begräbniß einer Frauen anzusehen. Der Körper wird in der Positur, wie die Malabaren zu sitzen pflegen, mit untergeschlagenen Füßen in ein Leinwand wie in einen Sack gehüllet, und so in einen kleinen vom Holtz und Leinwand gemachten und mit Blumen ausgezierten Häuschen unter Begleitung der Malabarischen Music von vier Personen auf den Schultern heraus getragen. Das Grab war Manns tief und so weit, daß zur Noth zwei Personen neben einander darin stehen konten, und war an der einen Seite noch ein kleiner Absatz eingegraben. Vor dem Begräbniß wurde ein wenig Wasser in die Grube gesprützet; darauf stellte sich der Todten=Gräber in die Grube hinein, und die andern gaben ihm den Körper, welchen er so zurecht setzte, daß der Leib in den gemachten Absatz kam. Darauf wurde die Erde hinein geschüttet, und darunter viele Klumpen von heiliger Asche geworfen. Als die Erde mit dem Kopf des Körpers gleich war, schüttete eine Frau ein paar Hände voll Saltz auf den Kopf des Körpers, und dem Todten=Gräber wurde in einem Tuch eine ziemliche Quantität Saltz gegeben, welches er gleichfalls auf den Kopf des todten Körpers schüttete, und endlich wurde die übrige Erde hineingeworfen."⁶⁴

⁶⁰ Vgl. auch L. Dumont: *A South Indian Subcaste* (1957), Delhi 1986, S. 442-443; C. G. Diehl: *Instrument and Purpose*, Lund 1956, S. 258.

⁶¹ Vgl. Caland: *Malabarisches Heidenthum*, S. 44-46, 142, 150, 153; Ziegenbalg: *Genealogie*, S. 148-153; HB, 65. Cont., S. 870.

⁶² Vgl. aber L. Dumont: *Religion/Politics and History in India*, Paris 1970, S. 20-32; Fuller: *Camphor Flame*, S. 89-92; N. B. Dirks: *The Hollow Crown*, Ann Arbor 21993, bes. S. 298-305.

⁶³ Zu den Lingayats vgl. J. Gonda: *Die Religionen Indiens. II. Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963, S. 243-252.

⁶⁴ HB, 38. Cont., S. 281. Vgl. HB, 52. Cont., S. 639 (o); 56. Cont., S. 1306 Anm. (e).

Interessante Gesichtspunkte lassen sich auch aus Beschreibungen über die sogenannte Witwenverbrennung (Sati) entnehmen. Die Witwenverbrennung war bekanntlich während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine besonders heftig umstrittene Angelegenheit, als in Bengalen baptistische Missionare und neohinduistische Reformer sie auf das energischste zu bekämpfen begannen und schließlich 1829 deren Verbot durch die britische Kolonialmacht erreichten.⁶⁵ Gerade wenn man sich den entschiedenen Widerstand der christlichen Missionare in Bengalen vor Augen führt, erstaunt die fast nüchterne Sachlichkeit, mit der in den Halleschen Berichten von der Witwenverbrennung die Rede ist, auch wenn die Autoren aus ihrer ablehnenden Haltung kein Hehl machen. So erzählt ein dänisch-hallescher Missionar auf folgende Weise von einem der "grössesten Banquiers"⁶⁶ der Region, der im Jahre 1763 verstorben war:

"Nach seinem Tode entschloß sich sein Weib, sich mit ihrem Mann zu verbrennen. Ihre Kinder und nächsten Anverwandten fielen ihr zu Füßen, und baten sie mit Thränen, doch bey ihnen zu bleiben. Aber diese elende Person verhärtete sich gegen die Stimme der Natur; sie ließ ihr bestes Geschmeide, über viertausend Pagoden am Werth, herbringen, und legte es an, so folgte sie der Leiche nach. Der Scheiterhaufen war von dem kostbaren wohlriechenden Sandelholzte aufgeführt. Diesen bestieg dieselbe mit einer grossen Gleichgültigkeit, und ihre Geschmeide theilte sie unter die Brahmaner. Hierauf legte sie den toden Körper auf ihren Schoß, und zündete selber mit einer Fackel den Haufen an. Worauf sie in wenig Minuten, ohne den geringsten Laut von sich zu geben, dahin fuhr. Ein solcher Menschenmörder ist der Satan; und dis wird von diesen Heyden überaus erhoben. Auf der Stelle, wo sie verbrannt, wird ihr zu Ehren eine Pagode erbaut."⁶⁷

In ähnliche Richtung gehen auch die anderen Darstellungen in den Halleschen Berichten.⁶⁸ Witwenverbrennung wird als etwas berichtet, das selten geschieht und ausschließlich in der gesellschaftlichen Oberschicht praktiziert wird. Bemerkenswert ist dabei, daß die meisten Berichte ausdrücklich vermerken, daß nahe Verwandte zuvor alles versucht hätten, um die entschlossene Selbstmörderin von ihrem Plan abzubringen. Mindestens ein kleiner Tempel (*tippantankôvil*), wie er für eine Witwe, die ihrem Mann ins Feuer gefolgt ist, errichtet wird, befand sich übrigens auch auf dem Gelände der dänischen Ko-

⁶⁵ Vgl. E. D. Potts: *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*, Cambridge 1967, S. 144-157; J. Fisch: *Tödliche Rituale*, Frankfurt am Main 1998, S. 346-468.

⁶⁶ HB, 98. Cont., S. 293.

⁶⁷ HB, 98. Cont., S. 294.

⁶⁸ Vgl. K. Liebau (Hrsg.): J. E. Gründler und B. Ziegenbalg, *Die Malabarische Korrespondenz*, Sigmaringen 1998, S. 84-85 (2. Brief, 17. Frage); HB, 19. Cont., S. 361-362 (hier ist bei einer der beiden berichteten Witwenverbrennungen davon die Rede, daß die Frau es sich in letzter Minute anders überlegt hätte und von "guten Freunden" auf den Scheiterhaufen gezwungen worden wäre); 48. Cont., S. 1464; 48. Cont., S. 1474-1478; 50. Cont., S. 233; 60. Cont., S. 1827; 76. Cont., S. 495; 80. Cont., S. 1149.

lonie in Tranquebar.⁶⁹ Obwohl in nahezu allen wissenschaftlichen Untersuchungen zur Witwenverbrennung historische Augenzeugenberichte eine große Rolle spielen,⁷⁰ haben die interessanten Schilderungen der dänisch-halleschen Missionare bisher keine Beachtung gefunden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in den Halleschen Berichten noch viele Quellen zum Studium des Hinduismus verborgen sind, die in zweifacher Hinsicht von Interesse sind: zum einen sind sie Teil der europäischen Indologie-Geschichte und verdienen als solche gewürdigt zu werden, zum anderen geben sie wichtige Einblicke in den südindischen Hinduismus des 18. Jahrhunderts in Tamilnadu.

⁶⁹ Vgl. HB, 29. Cont., S. 480.

⁷⁰ Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. Fisch: Tödliche Rituale, bes. S. 498-500. Speziell zu Tamilnadu vgl. N. Jagadeesan: *The Hindu Widows in Tamil Society*, Udumalpet 1992, S. 9-49.