

# Der Islam in Südindien im Spiegel der dänisch-halleschen Missionsquellen

*Heike Liebau*

In ihrem Buch "Indien im Spiegel deutscher Quellen der frühen Neuzeit (1500-1750)" zeichnet Gita Dharampal-Frick das Indienbild, welches in Deutschland vom 16.-18. Jahrhundert vorherrschte.<sup>1</sup> Der Islam in Indien spielte in diesen Betrachtungen scheinbar eine untergeordnete Rolle. Lediglich im Zusammenhang mit politischen Strukturen und Machtverhältnissen war von muslimischen Herrscherhäusern die Rede, wobei hier weniger religiöse Inhalte als vielmehr politische Administration und militärische Macht interessierten. Eine weitere Ebene, auf der Muslime eine Rolle spielten und dementsprechend von Europäern wahrgenommen und beschrieben wurden, war der Handel.<sup>2</sup> Den Islam als Glaubensvorstellung brachte man im europäischen Verständnis mit anderen Regionen und mit spezifischen historischen Ereignissen, die nicht unbedingt mit Indien verknüpft waren, in Verbindung. Im Rahmen von Beobachtungen zu religiösen Verhältnissen in Indien wurden eher das faszinierende Geflecht religiöser Anschauungen von verschiedenen Strömungen innerhalb des Hinduismus, die schier unübersehbare Welt der Götter und Mythen oder das Phänomen der Kastenstruktur in den Mittelpunkt gestellt.

Verfolgt man die gegenwärtige intensive Auswertung deutschsprachiger Missionsquellen zu Indien entsteht leicht der Eindruck, daß auch die christlichen Missionare wenig mit Muslimen in Berührung gekommen waren und geringes Interesse am indischen Islam zeigten. Ein Studium der Originalquellen der Dänisch-Halleschen Mission des 18. Jahrhunderts unter dem Blickwinkel ihrer Aussagefähigkeit zum Islam in Südindien führt jedoch zu einem anderen Ergebnis. Den folgenden Ausführungen liegen in erster Linie die gedruckten "Halleschen Berichte"<sup>3</sup> und "Neuen Halleschen Berichte"<sup>4</sup> des 18. Jahrhunderts zugrunde. Hinzugezogen wurden ebenfalls spezielle Veröffentlichungen von

---

<sup>1</sup> Vgl. G. Dharampal-Frick. *Indien im Spiegel deutscher Quellen der frühen Neuzeit (1500-1750)*, Tübingen 1994.

<sup>2</sup> Siehe hierzu: W. Knabe: *Auf den Spuren der ersten deutschen Kaufleute in Indien: Forschungs Expedition mit der Mercator entlang der Westküste und zu den Aminem*, Anhausen 1993, S. 122.

<sup>3</sup> *Der königlich Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte ...* 9 Bde. 108 Continuationes. Halle 1710-1772. (HB)

<sup>4</sup> *Neuere Geschichte der evangelischen Missions-Anstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien*. 8 Bde. 95 Stücke. Halle 1770-1848. (NHB)

Missionaren zur Problematik des Islam bzw. ungedruckte Briefe einzelner Missionare der Dänisch Halleschen Mission.

Von Anfang an kamen die Missionare mit Muslimen in ihrem Wirkungsgebiet in Berührung, was sich auch in ihren Berichten niederschlug. Nicht nur aus missionstaktischen Gründen waren sie gezwungen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Zur Bevölkerung in den Wirkungsorten der Missionare gehörte in der Regel ein nicht unbedeutender Anteil von Muslimen, der in muslimisch dominierten Ortsteilen lebte, über eigene Moscheen verfügte.

Im folgenden soll anhand der von Missionaren beschriebenen Wahrnehmungen islamisch geprägter Erscheinungen sowie ihres Umgangs mit Muslimen herausgefiltert werden, wie das nach Europa übermittelte Bild des südindischen Islam aussah. Um diese missionarischen Beobachtungen in das zeitgenössische europäische Islambild einzuordnen, werde ich im ersten Teil dieses Beitrages auf die geistigen Traditionen in Europa eingehen und vor dem Hintergrund das bestehenden Interesses am Islam die Frage nach dem Platz der Muslime in der deutschen protestantischen Missionstätigkeit stellen. Im Anschluß daran werde ich im zweiten Teil einige Ausführungen zum Islam in 18. Jahrhundert in Südindien machen, bevor ich im dritten Teil unmittelbar auf die Auseinandersetzungen der deutschen Missionare mit dem Islam in Südindien eingehe.

## Der Islam in der frühen deutschen protestantischen Missionstätigkeit

Um eine Wertung des von den Missionaren der Dänisch-Halleschen Mission beschriebenen Bildes vom Islam in Südindien zu ermöglichen, ist es notwendig, sowohl das europäische Denken über den Islam in dieser Zeit als auch die im 18. Jahrhundert vorhandenen christlichen Bestrebungen zur Missionierung von Muslimen zu berücksichtigen.

Unbestreitbar ist, daß der Islam für das christliche Europa nicht nur in politischer, sondern auch in religiöser Hinsicht einen wesentlichen Faktor darstellte, mit dem man sich auseinandersetzen mußte. Die intensive geistige Beschäftigung mit dem Islam setzte in Europa mit ersten Koranübersetzungen in europäische Sprachen im 12. Jahrhundert ein. Die erste lateinische Koranübersetzung entstand 1134 im Auftrag Peter des Ehrwürdigen (1094-1155), des Abtes von Cluny. Daneben gab es etwa ab dem 13. Jh. intensive Bemühungen seitens der Dominikanerklöster in Spanien, sich dem Studium des Islam zu widmen. Der spanische Philosoph, Schriftsteller und Theologe Raymondus Lullus (1235-1316) widmete sich der Bekehrung von Arabern und gründete andererseits - von den wissenschaftlichen Erfolgen der Araber beeindruckt - eine



Schule, auf der Arabisch und Hebräisch gelehrt wurde. Der italienische Theologe und Philosoph Thomas von Aquino (1225-1274) erarbeitete ein Handbuch für die Ausbildung von dominikanischen Muhammedanermisionaren in Spanien. 1698 erschien eine lateinische Übersetzung des Koran aus dem Original durch den Italiener und päpstlichen Beichtvater Lodovico Maracci<sup>5</sup>; 1647 eine französische Übersetzung von Du Ruer; 1783 eine französische Übersetzung von M. Savary; 1734 eine englische Übersetzung von G. Sale; 1746 eine deutsche Übersetzung; 1772 die erste auf arabischem Urtext beruhende deutsche Übersetzung von D. F. Megerlin; 1773 eine weitere deutsche Übersetzung in Halle durch F. E. Boysen.

Ab dem 16. Jahrhundert nahm das Wissen über den Islam zu. Die systematische Erforschung des Islam setzte ein. An mehreren europäischen Universitäten wurden Lehrstühle für Arabisch errichtet.<sup>6</sup> 1705 veröffentlichte der holländische Professor für orientalische Sprachen in Utrecht Hadrianus Relandus (1676-1718) sein zweibändiges Werk "De religione Mohammedanica libri duo", welches eine wissenschaftliche Darstellung des Islam beinhaltete. Interesse bestand sowohl am Islam als einer religiösen Glaubenslehre (Koran) als auch an der Lebensweise der Anhänger dieses Glaubens im Interesse einer praktischen Mission. Das betraf aus Sicht der Europäer in erster Linie Türken und Araber, weniger die Muslime in Indien.

Vor dem Hintergrund dieser geistigen Entwicklung erfolgte auch die Berücksichtigung von Muslimen beim Aufbau einer protestantischen Missionstätigkeit in Deutschland.

Halle war als Zentrum des Pietismus in Deutschland Ausgangspunkt breiter unterschiedlich gearteter Auslandsverbindungen, die auch die zu Beginn des 18. Jahrhunderts einsetzende protestantische Missionstätigkeit einschloß. Der Begründer des deutschen lutherischen Pietismus Philipp Jacob Spener (1635-1705) sowie sein Wegbegleiter und Nachfolger in Halle August Hermann Francke (1663-1727) orientierten auf eine fromme, gefühlsbetonte Glaubensrichtung und diesseitsbezogenes Handeln. Wichtige Eckpfeiler waren das Bibelstudium, Bibelübersetzungen und das Studium orientalischer Sprachen. Verwirklicht wurden diese Ziele in Einrichtungen wie dem 1702 auf Vorschlag Franckes gebildeten Collegium Orientale theologicum sowie durch die Tätigkeit der seit 1710 bestehenden Cansteinschen Bibelanstalt.

<sup>5</sup> Vgl. Marraccius, Ludovicus: Refutatio Alcorani, in qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur; et Mahumetus ipse gladio suo jugulatur (2 Bde), Patavii 1698. Auf die Arbeiten des Lodovico Maracci berufen sich die Missionare, insbesondere Schultze und Walther, häufig.

<sup>6</sup> Vgl. A. Hourani, Der Islam im europäischen Denken, Frankfurt a.M. 1994, S. 24.

In diese Reihe gehört auch das 1728 von Johann Heinrich Callenberg (1694-1760) gegründete Institutum Judaicum et Muhammedanicum, eine "organisierte Institution für die Judenmission"<sup>7</sup>, die eng mit dem Anliegen einer Muhammedanermision verbunden war. Callenberg, der 1715 in Halle mit dem Studium begann und bei August Hermann Francke wohnte, wurde in seinem Interesse für den Orient stark von dem zu jener Zeit in Halle lehrenden Salomo Negri beeinflusst. Bei Negri lernte er Arabisch.<sup>8</sup> Callenberg war wie auch August Hermann Francke Professor für Orientalische Sprachen. Er übersetzte selbst ins Arabische, Türkische, bzw. schrieb polemische Schriften in diesen Sprachen gegen Mohammed und den Koran, die dann als Agitationsmaterial verschickt wurden. Aus den Verbindungen Callenbergs zu im Ausland tätigen Missionaren, Händlern usw. erhielt er interessante Informationen über die Situation der Juden und Muslime im jeweiligen Gebiet. Callenberg hatte u.a. direkte Kontakte zu Christoph Theodosius Walther(1699-1741), einem der Missionare der Tranquebarmission. Über den in London wirkenden Hofprediger Ziegenhagen(1694-1776) wurde die Verbindung zur 1698 gegründeten Society for Promoting Christian Knowledge hergestellt. Das Institutum Judaicum et Muhammedanicum hatte eine eigene Druckerei, die zeitweise mit Herstellung und Versand arabischer Literatur voll ausgelastet war.<sup>9</sup> Spenden für das Institut wurden aufgeteilt, für die Juden- bzw. für die Muhammedanermision. Obwohl also Muhammedaner ausdrücklich in das protestantische Missions- und Betreuungsangebot einbezogen worden waren, hat es eine eigentliche organisierte "Muhammedanermision" im Sinne wie etwa die "Heidenmission" jedoch nicht gegeben.

Die Institutsarbeit wurde noch nach Callenbergs Tod im Juli 1760 von Stephanus Schultz( gest.1776), der seit 1739 in Callenbergs Diensten gestanden hatte, fortgesetzt. Nach dem Tod von Schultz nahm die Bedeutung des Institutum Judaicum immer mehr ab, bis es schließlich im Jahre 1792 aufgelöst wurde.

Diese maßgeblich mit der Person Callenbergs verbundenen Bemühungen um eine protestantische "Muhammedanermision" gingen zunächst einher mit einem wachsenden theologischen und geistigen Interesse am Islam in Europa. Während aber der Islam weiterhin begehrtes Studienobjekt für Gelehrte blieb, verlor er - wie im dritten Abschnitt dieses Beitrages gezeigt wird, - für die Dä-

---

<sup>7</sup> P. G. Aring: Christen und Juden heute - und die "Judenmission"? Frankfurt am Main, 1987, S. 9.

<sup>8</sup> Vgl. Aring: Christen und Juden, S. 51.

<sup>9</sup> Zum Geschichte des Institutum Judaicum siehe: Aring: Christen und Juden, S. 139 ff.



nisch-Hallesche Mission in Südindien zum Ende des 18. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung.

## Der Islam in Südindien im 18. Jahrhundert

Das 18. Jahrhundert wird im Allgemeinen als Periode des Niederganges muslimischen Einflusses in Indien betrachtet.<sup>10</sup> Im Süden des Landes waren jedoch muslimische Mächte weiterhin in die zunehmenden Auseinandersetzungen zwischen der englischen und französischen Kolonialmacht involviert. Abgesehen davon waren muslimische Elemente in sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht nicht übersehbar.

Mit unterschiedlichen Erscheinungsformen des indischen Islam wurden auch die Missionare der Dänisch-Halleschen Mission im 18. Jahrhundert in Südostindien konfrontiert.

Die Geschichte des Islam auf dem indischen Subkontinent geht zurück bis ins 8. Jahrhundert. Es ist einerseits die Geschichte von Eroberungen, die mit dem Eindringen arabischer Verbände in den Sind im Jahre 711 einsetzen. Dieses Ereignis bildete den Auftakt für immer wiederkehrende Eroberungszüge, die schließlich in die Errichtung muslimisch regierter Reiche auf indischem Boden mündeten. Im 11. Jahrhundert kamen mit Mahmud Ghasni aus Afghanistan Vertreter türkischer Stämme aus Zentralasien nach Indien. Im 14. Jahrhundert wurde das Delhi-Sultanat errichtet, ein islamisch regierter Staat von großer Ausdehnung. 1526 begründete Babur das Mughalreich, das bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts weite Teile des Subkontinents beherrschte.

Die Geschichte des Islam in Indien ist andererseits auch eine Geschichte von Handel und kulturellem Austausch. Im 8. Jh. gelangten arabische Händler und Kaufleute an die Malabarküste (Westküste) und an die Coromandelküste (Ostküste) Indiens, wo sie sich teilweise niederließen und mit der indigenen Bevölkerung vermischten.

Die im Verlaufe von Jahrhunderten ständig gewachsene muslimische Bevölkerung setzt sich zusammen aus Einwanderern, Nachkommen aus Mischehen sowie Konvertiten. Letztere traten - wegen der im Islam propagierten Gleichheit aller Gläubigen - häufig aus kastenlosen Schichten bzw. aus Sklavenkassen zum Islam über. Großen Einfluß verzeichneten indische Sufis insbesondere im 14./15. Jahrhundert. Im 18. Jahrhundert kam es zu Zwangsbekehrungen während der Feldzüge von Tipu Sultan und Haidar Ali.

---

<sup>10</sup> Vgl. A. Schimmel: *Der Islam im Indischen Subkontinent*, Darmstadt 1983, S. 76.

Durch die über Jahrhunderte andauernde parallele Existenz von Hinduismus, Christentum und Islam in diesem Raum entwickelten sich synkretistische Religionsformen. S. Bayly sieht keine harte strenge Grenze zwischen religiösen Gemeinschaften. Sie pflegen gemeinsame Rituale, Traditionen.<sup>11</sup> Annemarie Schimmel macht allerdings im gleichen Zusammenhang auf die dennoch bestehende "alte Dichotomie zwischen dem 'separatistischen', mekkaorientierten und dem synkretistischen, im Subkontinent verhafteten Islam" aufmerksam.<sup>12</sup>

Für die Missionare der Dänisch-Halleschen Mission war der Islam in erster Linie als Glaubenslehre von Interesse. In Gesprächen mit muslimischen Geistlichen versuchten sie, ihre Vorstellungen von dieser Religion, die sie aus Europa mitgebracht hatten, unter indischen Bedingungen zu überprüfen.

Im 18. Jahrhundert trafen Europäer in Südindien zunächst noch auf einen Islam als politische Größe. Nachdem das 1526 gegründete Mughalreich nicht mehr als Großreich existierte, verlor die einst mächtige Zentralgewalt zugunsten der Festigung peripherer, provinzieller Administrationen immer mehr an Einfluß. Mitte des 18. Jahrhunderts beschränkte sich die Macht der Mughals faktisch auf das Gebiet um Delhi. In anderen Regionen hatten lokale Mächte wie die Rajputen, Marathen, Sikhs, Jats und Afghanen ihre Macht errichtet bzw. lokale Vertreter der Mughals unter Anerkennung der nominellen Herrschaft der Delhier Imperatoren ihre faktische Unabhängigkeit gesichert. Die politische Landschaft in Südostindien im 18. Jahrhundert war geprägt durch ständige Machtkämpfe zwischen lokalen (muslimischen und hinduistischen) Herrschern und ausländischen Mächten. Die in den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts nach Süden drängenden Armeen Aurangzebs hatten die Reiche von Bijapur und Golconda vernichtet und die Herrschaft der Mughals bis zum Fluß Coleroon etabliert. Südlich des Flusses Coleroon existierte ein von einer marathischen Dynastie geführtes Königreich. Weite Teile Südostindiens (Arcot) wurden durch die Nawabs von Karnatik, Urdu sprechende muslimische Herrscher, regiert. Der Nawab war ein Vassal des Nizam von Haidarabad, der wiederum ursprünglich im Ergebnis von Feldzügen Aurangzebs als Verwalter der Mughals eingesetzt worden war. Der Nawab von Karnatik eroberte 1736 das westlich von Tanjore und Marawa gelegene Königreich von Madurai. Die Einmischung der Marathen in die Kämpfe um Madurai führte in den Jahren 1740/41 zu Niederlagen des Nawabs von Arcot. In diese Auseinandersetzungen griff der Nizam von Haiderabad ein, indem er das Reich von Arcot 1743 wieder in vollem Umfang errichtete. Nach dem Tod des Nizam Asaf Shah im Jahre

<sup>11</sup> Vgl. S. Bayly: *Saints, Goddesses & Kings*, Cambridge 1992, S. 463.

<sup>12</sup> Schimmel: *Islam*, S. 137.



1748 mischten sich verstärkt die Briten und Franzosen in die Auseinandersetzungen um die Erbfolge ein. Zunächst gelang es den Franzosen, in Haiderabad und Arcot ihren Einfluß zu sichern, 1754 waren sie allerdings gezwungen, die nördlichen Sarkars an die Briten abzutreten.

In Maisur wurde die herrschende Hindu-Dynastie 1761 gestürzt und der Muslimische Herrscher Haidar Ali und ab 1782 dessen Sohn Tipu Sultan bestimmten bis zum Ende des Jahrhunderts maßgeblich das politische Geschehen in Südindien. Haidar Ali eroberte 1765/6 weite Gebiete von Malabar und Karnatik. Tipus Feldzüge, auf denen es immer wieder zu gewaltsamen Bekehrungen kam, endeten mit einer Niederlage gegen die Engländer. 1799 wurde Seringapatam eingenommen und Tipu selbst getötet.

Mit der Unterstellung Haiderabads unter einen Subsidienvvertrag (1799), der Besetzung des nominell unabhängigen Karnatik (1801) und Tanjore (1799) durch die Engländer wurde die Errichtung der englischen Herrschaft in Südostindien abgeschlossen. Damit hatten die muslimischen Herrscher auch in Südostindien gegen Ende des 18. Jahrhunderts ihre politische Macht verloren.

Neben dieser politischen Komponente, die von den im Lande tätigen Missionaren in unterschiedlichem Maße wahrgenommen wurde, waren es die täglichen Begegnungen mit Muslimen, die das Islambild der Missionare maßgeblich prägten.

Zwei bedeutende muslimische Kasten spielten im 18. Jahrhundert eine Rolle an der Südostküste Indiens:

Vergleichbar mit den Mappilas (Moplas) an der Südwestküste Indiens stellten die Labbai die wichtigste muslimische Kaste an der Südostküste dar.<sup>13</sup> Zu dieser Kaste zählten zum einen Personen tamilischer Herkunft, die durch frühere muslimische Einwanderer bzw. während der Feldzüge des islamischen Herrschers Tipu Sultan bekehrt wurden. Zum anderen waren sie Nachkommen früher muslimischer Händler und Kaufleute. Sie sprachen teilweise Tamil mit arabischen Elementen, teilweise Hindustani. Vertreter der Labbai begegneten den Missionaren insbesondere um Tanjore als Händler oder Hersteller von Betelwein.

Die Marakkayar waren in erster Linie einflußreiche Händler, die sich selbst für höherstehend hielten als die Labbai. Sie sprachen ebenfalls das sogenannte arabische Tamil.<sup>14</sup> Einige südostindische Hafenstädte, wie z. B. Kareikkal wur-

---

<sup>13</sup> Vgl. E. Thurston: *Castes and Tribes of Southern India*, Madras 1909, Bd. 4, S. 209. Eine Erklärung zum Begriff Labbai liefert Gustav Warneck im Zusammenhang mit Erläuterungen zu Muslimen in Tinneveli: "Sie heißen hier 'Lebbie', Tapfere." G. Warneck: *Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der Modernen Mission und Kultur*, Gütersloh, 1879, S. 306.

<sup>14</sup> Vgl. Thurston: *Castes and Tribes*, Bd. 5, S. 1-5.

den im 18. Jahrhundert zu wichtigen Zentren der Marakkayars. Vertreter dieser Kaste waren nicht selten bedeutende Anhänger der Sufi-Tradition in Südindien.<sup>15</sup> In einer Untersuchung zur Rolle der Maraikkayars zwischen 1690-1710 heißt es zur Verwendung der Kastenbezeichnungen:

"Certainly, the distinction drawn between the Maraikkars and Labbais, with the latter being costal fishermen, divers, weavers, artisans and husbandman, is not to be found in documents of the late 17th century, which use the term in a far looser manner than came to be the case in the late 19th and 20th centuries."<sup>16</sup>

Marakkayars werden in dieser Studie als maritime Händler und Magnaten bezeichnet, als wichtigste Niederlassungsgebiete werden die Region von Cuddalore bis Adirampatam sowie die Region von Rameswaram bis Kanyakumari genannt.<sup>17</sup> In den Quellen der dänisch-halleschen Missionare ist von den Marakkayars selten die Rede.

Neben diesen Kastenbezeichnungen wurden die Muslime auch nach ihrer geographischen Herkunft eingeteilt. In diesem Zusammenhang wurde von "Tuluk kern"<sup>18</sup>, eigentlich Türken und "Sonager"<sup>19</sup>, eigentlich die aus Arabien stammenden Muslime gesprochen. Beide Bezeichnungen werden von den Halleschen Missionaren allerdings kaum verwendet.

Der Islam stellte sich also für die Missionare der Dänisch-Halleschen Mission sowohl als religiöser, aber auch maßgeblich als sozialer und politischer Faktor dar. Alle drei Ebenen finden in der Berichterstattung der Missionare Berücksichtigung.

## Die Dänisch-Hallesche Mission und der Islam in Südindien

Mit den folgenden Ausführungen ist weder eine Einschätzung der Begegnung von europäischen Missionaren und südindischen Muslimen aus missionshistorischem Blickwinkel noch eine Darstellung von Erfolg bzw. Mißerfolg in der christlichen "Muhammedanermision" beabsichtigt. Durch die Untersuchung

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu: Bayly: Saints, S. 82-83.

<sup>16</sup> D. Shulman und S. Subrahmanyam: Prince of poets and ports, in: Dallapiccola, A. L. und Zingel-Avé Lallemand, S. (Hrsg.): Islam and Indian Regions, Bd.1: Texts, Stuttgart 1993, S. 497-535, hier S.497.

<sup>17</sup> Vgl. Shulman/Subrahmanyam: Prince.

<sup>18</sup> Der tamilische Begriff *tulukkan* bedeutet Muslim bzw. Türke. Siehe auch: Thurston: Castes and Tribes, Bd. 7, S. 205.

<sup>19</sup> *coonakar* - (Tamil) Einwohner Arabiens. Zur Entstehung dieses Begriffes siehe wiederum: Thurston: Castes and Tribes, Bd. 4, S. 200.



von Formen und Möglichkeiten der Kontakte und Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen sowie deren Darstellung in den missionarischen Quellen soll das Islambild der Missionare der Dänisch-Halleschen Mission herausgearbeitet werden. Es entsprach einer Grundidee pietistischen Missionsverständnisses, daß auch Muslime als mögliche Zielgruppe betrachtet wurden. Muslime waren-je nach ihrer sozialen und religiösen Stellung innerhalb der südindischen Gesellschaft-wenn nicht selbst potentielle Taufkandidaten, oft Konkurrenten im Ringen um Vertreter der unteren Bevölkerungsschichten.

Die Erfolge der Tranquebar-Mission auf dem Gebiet der Bekehrung von Muslimen waren äußerst gering. Johann Ernst Gründler berichtete 1709 von der Taufe einer muslimischen Sklavin.

"Den 12. Novembr. wurde eine Scлавinne, so eine Mohrinne war, in der Kindes-Noth getauft. Sie war bishero in unserm Hause mit unterrichtet worden im Catechismo. Es kam aber die Zeit ihrer Geburth, darin sie 8. Tage lang mit vieler Leibes=Entkräftung arbeitete. Weil sie nun unter dieser Zeit immer nach der heiligen Taufe verlangt hatte, als verrichtete man heute diese heilige Handlung; worauf sie so bald noch in derselben Stunde ein Mägdlein gebahr, so auch 3. Tage darauf in unserm Jerusalem getauft wurde."<sup>20</sup>

1756 wird aus der Mission in Madras gemeldet, daß drei Personen "so Malaischer Nation, aus dem Muhammedanischen Unglauben"<sup>21</sup> getauft wurden. Erläuternd wird darauf verwiesen, daß dies die ersten Muhammedaner seien, die bei der Mission getauft wurden. Diese geringen Bekehrungserfolgen waren vermutlich mit ein Grund dafür, daß das Interesse der Missionare am indischen Islam und an den indischen Muslimen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer geringer wurde.

Trotz dieser Einschätzung und obwohl die eigentliche Aufgabe der Missionare die "Heidenbekehrung" war schien sich die Frage der "Mohametanerbekehrung" unter den indischen Bedingungen zunächst doch zu stellen. Es waren muslimische Geistliche der Umgebung Tranquebars, die fast unmittelbar nach der Ankunft der Missionare den Kontakt zu diesen suchten. Begegnungen zwischen christlichen Missionaren und indischen Muslimen lassen sich seit Beginn der Missionstätigkeit verfolgen, obwohl seitens der Missionare diese spezifischen Kontakte zunächst nicht intensiv gesucht wurden. Die Auseinandersetzungen zwischen Anhängern des südindischen Islam und europäischen christlichen Missionaren fanden auf unterschiedlichen Ebenen und mit unterschiedlichen Formen statt.

<sup>20</sup> HB, Andere Continuation, Extract eines Briefes von J. E. Gründler aus Tranquebar, 7. Dezember 1709, S. 75-87, Zitat S. 79.

<sup>21</sup> HB, 85. Cont., Bericht von der Mission in Madras aus dem Jahre 1756, S. 102.

a) Wachsendes europäisches Interesse am Islam und die wissenschaftliche Entwicklung der Stadt Halle hatten theoretisch die Möglichkeiten für Missionare geschaffen, sich vor der Ausreise nach Südindien mit islamischen Glaubensvorstellungen und mit der arabischen Sprache zu beschäftigen. Diese Kenntnisse ermöglichten einigen Missionaren eine tiefgründige Beobachtung der Muslime und ihrer Rolle innerhalb der südindischen Gesellschaft. Insgesamt gesehen war der Anteil derer, die diese spezifischen geistigen Voraussetzungen erwarben, vergleichsweise gering. Oft entstanden jedoch auf der Basis dieser Vorkenntnisse und deren Vervollkommnung in Indien vergleichende Analysen, Sprachstudien und Abhandlungen zu verschiedenen Aspekten muslimischer Präsenz im Wirkungsgebiet der Mission.

Bartholomäus Ziegenbalg (1683-1719) Kenntnis des Islam schien sich vorrangig um die Person Mohammeds zu ranken, obwohl er angab, den Koran zu kennen und auf islamische Literatur in Europa veries:

"Unterdessen sind uns auch diese Erzehlungen nicht unbekannt, und sind selbige in Europa theils gedruckt, theils aber geschrieben zu haben, werden auch von verschiedenen unsern Gelehrten, so eurer Sprache kundig sind, gelesen und verstanden; ja wir haben euren Alcoran selbst, so wol in Arabischer, als Lateinischer, Französischer, Teutscher und Holländischer Sprache."<sup>22</sup>

Er nutzte und vervollkommnete sein Wissen in zahlreichen Gesprächen und Auseinandersetzungen mit muslimischen Geistlichen. Ziegenbalg stellte Vergleiche zwischen dem Hinduismus und dem Islam in Südindien an und bescheinigte den Muslimen als Anhängern einer monotheistischen Religion, die wesentliche Gemeinsamkeiten mit dem Christentum aufweist, einen gewissen Unterschied zu den Heiden. "Nachdem ihr Mahometaner nur einen einigen Gott glaubet, und vieles aus unserm alten und neuen Testamente habet, so ist freylich unter euch und den Heyden annoch ein Unterschied zu machen."<sup>23</sup> Es zeugt allerdings von einer bemerkenswerten Unvoreingenommenheit gegenüber den Religionen, wenn Ziegenbalg an anderer Stelle auch dem hinduistischen Glauben wertvolle Gesetze zugesteht.

"Allein es mag ein anderer Religions-Verwandter von seinem Gesetz so groß sprechen als er wil, so ist doch das Malabarische Gesetz grösser und besser. In der Malabaren Theologie ist geschrieben, daß der Malabaren Gesetz von anbegin bis heher besser gewesen sey. Unter denen Mahometanern sind freylich auch viel weise Leuten, 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

<sup>22</sup> HB, 8. Cont., Halle, 1745, S. 545.

<sup>23</sup> HB, 8. Cont., Halle, 1745, S. 535-540.



wird ihnen auch die Seligkeit. Daß sie solche nicht nach ihrem Gesetz erlangen können, sagen wir niemahls."<sup>24</sup>

Auf Ziegenbalgs Frage, ob man denn den Koran in "Malabarisch" bekommen könne, erhält er eine ablehnende Antwort, man könne dieses Buch nicht ins Tamil übertragen, weil es dadurch seinen heiligen Charakter verlieren würde.<sup>25</sup> Bei allen Zugeständnissen und Vergleichen zwischen Islam und Hinduismus, ließ er keinen Zweifel am Überlegenheitsanspruch des Christentums. Die Muslime ihrerseits argumentierten gegen das Christentum mit folgenden Punkten: Dreieinigkeitslehre, Gottesanspruch Jesus'. Unterschiedliche Faßbarkeit des Gottesbegriffs, der Gottesgestalt, Herkunft, Existenz und Lebensweise von Mohammed und Jesus. In ihren Augen ist bereits die Dreifaltigkeitslehre eine Abkehr vom Monotheismus und daher unannehmbar.

Benjamin Schultze (1689-1760) kam bereits mit einigen Arabischkenntnissen nach Südindien, was ihm half, die Sprache der Muslime in Madras, das südliche Hindustani, zu erlernen. Schultze übersetzte Teile der Bibel in diese Sprache und schrieb eine *Grammatica Hindostanica*<sup>26</sup>. Im Verlaufe seiner Tätigkeit in Indien trug der sprachinteressierte Missionar Angaben zu verschiedenen Sprachen und Dialekten zusammen, die er dem deutschen Gelehrten Christian Friedrich Geßner für die Erarbeitung eines "Sprachmeisters" zur Verfügung stellte.<sup>27</sup>

Christoph Theodosius Walther hatte neben dem Bekehrungsauftrag ausgeprägtes Interesse an sprach- sowie religionsvergleichenden Studien.<sup>28</sup> Der Grundstein hierfür war schon in Halle gelegt worden, wo er u. a. Hebräisch bei Johann Heinrich Michaelis studiert und eine Doktorarbeit zur Hebräischen

<sup>24</sup> HB, *Anderer Theil*, Halle, 1745, S. 904.

<sup>25</sup> Zu Beginn des 20. Jahrhunderts weist Thurston hingegen darauf hin, daß: "For the purpose of the education of Labbai and Marakkayar children, the Korân and other books have been published in the Tamil language, but with Arabic characters." Siehe: Thurston: *Castes and Tribes*, Bd. 4, S. 205.

<sup>26</sup> *Grammatica Hindostanica* von Benjamin Schultze, Halle 1745, hrsg. von B. Brentjes und C. Gallus, (=Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge 1996/38 (I 37)) Halle 1986. Herausgegeben und bearbeitet wurde diese Arbeit ebenfalls 1977 in Pakistan: *A Grammar of Hindustani Language* by Benjamin Schultze. Edited and translated into Urdu with Notes and Annotations by Dr. Abulais Siddiqi. Lahore 1977.

<sup>27</sup> Vgl. C. F. Geßner: *Orientalisch und Occidentalischer Sprachmeister*, Leipzig, 1748.

<sup>28</sup> Einige Beispiele seiner philologischen Arbeiten: *Observationes grammaticae, quibus linguae tamulicae idioma vulgare, ... A Christophoro Theodosio Walthero, ... Tramgambariae*, 1739, 58 S., (Bibliothek der Franckeschen Stiftungen C:83); *Einige physikalische und philologische Observationes*, 1733, (Archiv der Franckeschen Stiftungen 1B 16:2); *Philologische Betrachtungen zu indischen Sprachen*, 1737, (Latein; Archiv der Franckeschen Stiftungen 1B 34: 6).

Satzlehre geschrieben hatte. Während seiner Tätigkeit als Missionar stand er in regem Austausch mit Johann Heinrich Callenberg. Walther verteilte nicht nur propagandistische Schriften in Arabisch und anderen Sprachen, er war auch bemüht, Callenberg regelmäßig mit neuen Informationen über Muslime in Südindien zu versorgen.

In einem "Schreiben an Herrn Prof. Callenberg zu Halle, von den Lehrsätzen und Gebräuchen der Muhammedaner zu Tranckenbar"<sup>29</sup> erläuterte und kommentierte Walther die 5 Grundfesten des Islam, wie sie sich ihm unter den Bedingungen Südindiens darstellten: 1. Glaubensbekenntnis hersagen; 2. Gebet verrichten; 3. Almosen geben "Denn die hiesigen Heyden sind von Natur aus mitleidiger, als die Mohren: wo sie es also diesen im Almosen-geben nicht zuvor thun, so geben sie ihnen doch wenigstens nichts nach."<sup>30</sup>; 4. Fasten halten "Es mag aber auch wol von diesem ihren Fasten heißen, daß es bey den meisten eine blosser Verwechslung des Tages und der Nacht sey. Sie geniessen zu keiner Zeit bessere und kostbarere Speisen, als eben zu solcher ihrer Fasten-Zeit, und haben alsdann das wenigste Geld in Händen, sondern machen noch dazu Schulden. Die sonst des Schnupf-Tobacks gewohnt sind, müssen sich dann dessen auch enthalten: weil sie aus Aberglauben und Einbildung eigenes Verdienstes meynen, solches alles sey dem Fasten hinderlich, als welches sie an und für sich selbst für einen Gottesdienst halten."<sup>31</sup>; 5. Wallfahrt nach Mecca.

Die vor der Ausreise erworbenen Kenntnisse schärfen zweifellos den Blick der genannten Missionare für die Problematik des Islam, waren jedoch nicht ausreichend für einen intensiven Umgang mit indischen Muslimen. Die Missionare mußten feststellen, daß sie sowohl hinsichtlich der religiösen Vorstellungen als auch in bezug auf die sprachlichen Voraussetzungen dazulernen mußten. Sprachlich mußte man sich entweder auf Hindustani (Dakkhini), Persisch bzw. das sogenannte muslimische Malabarisch spezialisieren, um in religiösen Disputen entsprechenden Zugang zu muslimischen Geistlichen finden zu können. Die in Europa erworbenen Kenntnisse über den Islam als Glaubensrichtung und die damit für seine Anhänger verbundenen Lebensweise ließen sich nicht ohne weiteres auf die indischen Verhältnisse übertragen. Der Islam in Südindien war eng mit den hinduistischen Traditionen und Lebensformen verbunden.

---

<sup>29</sup> HB, 25. Cont., 117-146, Schreiben vom 5.10. 1727.

<sup>30</sup> HB, 25. Cont., S. 124.

<sup>31</sup> HB, 25. Cont., S. 124.



b) Für die Beschäftigung mit dem indischen Islam und eine erfolgreiche Auseinandersetzung mit den lokalen Muslimen war es erforderlich, auch die Hilfe von muslimischen Informanten, Gewährsmännern oder Lehrern in Anspruch zu nehmen.

Die Missionare hatten von Anfang an die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit bekehrten Indern erkannt, die als sogenannte "Nationalarbeiter" in den Dienst der Mission gestellt wurden. (Schreiber, Übersetzer, Schulmeister, Katecheten bzw. Priester) Bei diesen Personen handelte es sich um Vertreter verschiedener Hindu-Kasten, bzw. in einigen Fällen auch um römisch-katholische Christen. In den den folgenden Generationen wurden dann zunehmend Nachkommen dieser ersten "Nationalarbeiter" wieder in den Missionsdienst aufgenommen.<sup>32</sup>

Die Rolle von Muslimen in dieser Gruppe ist insgesamt äußerst gering. Die Zusammenarbeit war gewissermaßen "projektbezogen", zeitlich begrenzt und endete nie mit der Bekehrung des Muslimen, von dem man die Hilfe erhalten hatte.

Missionsstrategisch lag es auch näher, "Nationalhelfer" in den Reihen bekehrter Inder zu suchen bzw. zielgerichtet neue Helfer auszubilden. Allerdings gab es hin und wieder Situationen, in denen die Missionare die Hilfe speziell eines Muslimen in Anspruch nehmen mußten. Einige Missionare vertieften ihre Kenntnisse über den Islam mit der Unterstützung muslimischer Informanten. Muslime beantworteten Fragen zu lokalen muslimischen Traditionen, zur Geschichte des Islam in Südindien. Vor allem aber waren Muslime Lehrer für lokale, vorwiegend von islamischen Bevölkerungsgruppen gesprochene Sprachen. In einigen Fällen korrigierten Muslime von Missionaren erarbeitete polemische Schriften.

Benjamin Schultze hatte einen muslimischen (oder wie er sagte mohrischen) Schulmeister, um das südliche Hindustani/Dakkhini zu erlernen.

"Ein Mohrischer Schulmeister kam zu mir, der nur Persisch und etwas Warugisch, nebst seiner Mutter-Sprache, verstand. Mit demselben übersetzte ich das Vater-Unser in die Mohrische Sprache, und des folgenden Tages revidirten und corrigierten wir es, worauf wir etliche Copien fertigten."<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Zur Problematik der indischen Mitarbeiter innerhalb der Tranquebar-Mission siehe: H. Liebau und M. Liepach: *Christliche Hindus - Indische Christen?*, in: *Changing Identities, The transformation of Asian and African societies under colonialism*, Berlin 1994, S. 307-323; und: H. Liebau: *Tamil Christians in the Pay of Europeans*, Demnächst in: Glatzer, B. (Hrsg.): *Essays on South Asian Society, Culture and Politics II*, Arbeitsheft Nr. 9 des Zentrum Moderner Orient, Berlin.

<sup>33</sup> HB, 28. Cont., S. 398 f., *Diarium von Benjamin Schultze*, 3.10. 1729.

Die Bereitschaft der Muslime, den christlichen Missionaren die Grundlagen ihrer Sprache beizubringen, war durchaus vorhanden, schwieriger war es, einen Muslim dazu zu bewegen, bei der Erarbeitung einer Antikoranschrift behilflich zu sein. Diese Erfahrung machte Benjamin Schultze, als er um 1740 seine "Refutation Alcorani"<sup>34</sup> in Hindustani schrieb.

Während der Helfer die ersten Kapitel des Werkes, die eine Darstellung der christlichen Glaubenslehre beinhalten, ohne Widerstreben aufschrieb, geschah beim 4. Kapitel folgendes:

"... allein als ich ans vierte Kapitel kam, und er von Mohamed dies und das schreiben solte, da ward er so kleinlautend, bestürzt und im Gemütthe niedergeschlagen, daß er kaum laut reden konte, ja der Angstschweiß brach ihm aus. Ich redete ihm zu u. sagete, er solte sich nicht entfärben, denn ich schelte ja den Mohamed nicht aus, sondern dictirete ihn nur, was die pure Wahrheit wäre, welche von Gott ist und allenthalben gelten müßte."<sup>35</sup>

Christoph Theodosius Walther, der durch Verteilung von Literatur und intensive Beziehungen zu Callenberg permanenten Kontakt zu indischen Muslimen hatte, beschäftigte sich ausgiebig mit dem muslimischen Malabarisch- wobei es sich um in arabischer Schrift und mit einem hohen Anteil an arabischen Vokabular durchsetztes Tamil handelte, welches sowohl von Labbai als auch von den Marakkayer angewandt wurde.

"Den 7. Mai 1727 besuchte ich den Levi<sup>36</sup>, oder, wie die Mohren schreiben und sprechen, Lävvai zu Boreiar, der zugleich in Diensten der Hochlöbl Compagnie als Fâris mullâ, oder Persischer Dolmetscher, stehet, und dessen Sohn ich einige Monate habe zu mir kommen lassen, um von ihm so wohl die unter ihnen bekante Lehrsätze der Muhammedanischen Religion, als auch ihre mit vielen Arabischen, Persischen und Padtanischen oder Dacnischen (a) Wörtern vrmengte Malabarische Redens Arten zu lernen. (a) So nennen sie die Sprache, die im Mogulschen geredet wird, von Padtân in Bengalen, und Decan auf der Küste Cuncan.)"<sup>37</sup>

Im Gegensatz zur langfristigen Anstellung der zum Christentum bekehrten sogenannten "Nationalarbeiter" handelte es sich bei der Mitarbeit von Muslimen meist um kurze Dienstleistungen. Die Muslime waren bei der Anstellung keine bekehrten Christen zeigten zwar aber in der einen oder anderen Form Interesse

<sup>34</sup> Compendiaria Alcorani Refutatio Indostanice. Autore Viro plur. Reverende Benj. Schulzio Evangelico in India Missionario. Edidit D. Jo. Henr. Callenberg. Halae In Typographia Instituti Judaici, MDCCXLIV.

<sup>35</sup> Archiv der Franckeschen Stiftungen (2 A 5: 21) Benjamin Schultze. Deutsche Übersetzung seines in Hindustani abgefaßten Tractates Refutatio Alcorani, Madras, 31.10.1741.

<sup>36</sup> Die Missionare verwenden, vermutlich in Anlehnung an das Judentum, oft die Bezeichnung Levi, wenn von muslimischen Geistlichen die Rede ist.

<sup>37</sup> HB, 25. Cont., S. 117. Schreiben von Christoph Theodosius Walther an Johann Heinrich Callenberg.



am Christentum, woraus ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit resultierte. Zu Taufen, die evtl. im Ergebnis einer derartigen Zusammenarbeit erfolgten, finden wir keine Hinweise.

c) Die klassische, intensiv praktizierte Form der Auseinandersetzung mit Muslimen war der Dialog, der sowohl in Gestalt von öffentlichen Streitgesprächen als auch Korrespondenzen geführt wurde. Beide Seiten erhielten auf diese Weise Gelegenheit, ihre Positionen zu verteidigen. Die öffentlichen Streitgespräche erlangten unter der Bezeichnung "munazara"<sup>38</sup> große Popularität in den muslimisch-christlichen Auseinandersetzungen in Zentral- und Nordindien im 19. Jahrhundert. Während diese späteren Gespräche oft ausführlich dokumentiert wurden, sind die von den Halleschen Missionaren geführten Debatten in der Regel nur sporadisch und bruckstückenhaft aufgezeichnet worden. Die uns überlieferten Berichte zeigen allerdings, daß die im 18. Jahrhundert diskutierten Fragen wie die Trinitätslehre, das Wesen Gottes und die Gestalten Mohammeds und Jesus, auch im 19. Jahrhundert Gegenstand der Diskussionen blieben.<sup>39</sup>

Schon im Diarium von Bartholomäus Ziegenbalg finden wir bereits im Jahre 1707 Zeitabschnitte, in denen fast täglich Muslime zu Gesprächen bei ihm erschienen (Geistliche, Schulmeister, muslimische Beamte der Mughal-Herrscher). In einem Schreiben an A. H. Francke antwortete B. Ziegenbalg auf die Frage "Sind die Malabaren meist Mahometaner, oder Heyden?":

"Ich habe noch keinen Malabaren gesehen, der ein Mahometaner gewesen. Denn alle Mahometaner allhier sind insgesamt Mohren, die zwar in hiesiger Gegend allenthalben unter dan Malabaren wohnen, iedennoch aber ein von diesen gantz abgesondertes Volck sind. ...Dergleichen Mohren sind auf dieser Küste sehr vielmal hundert tausend, und haben grosse Macht und Freyheit, darum weil sie von dem grossen Mogul dependiren, und alsobald Schutz und Hülfe bekommen können, wenn die heydnischen Könige ihnen einigen Verdruß anthun wolten. Auch sind unter diesen Mohren die allerreichsten und vornehmsten Kaufleute:... Diese Mahometanischen Mohren sind weit größere Feinde der christlichen Religion, als die Heiden selbst. Sie pflegen mich oft und ich sie zu besuchen; aber sie nehmen wenig raison an, und verlassen sich darauf, daß ihre Religion die allergrößte sey und fast drey Theile der Welt unter sich habe. Dahero wenn sie einen Brief schreiben, schneiden sie drey Zipfel davon ab und lassen nur einen Zipfel stehen, damit zu zeigen, daß die Christen nur einen, sie hingegen drey Theile der Welt hätten."<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Das Urdu-Wort bedeutet Streitgespräch, Diskussion, Polemik.

<sup>39</sup> Vgl. A. A. Powell: Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India, Richmond 1993, S. 266.

<sup>40</sup> HB, 3. Cont., Schreiben von Bartholomäus Ziegenbalg aus Tranquebar vom 27. August 1709, S. 111-146, Zitat, S. 129.

Hier stellt sich die Frage nach den Gründen für die Kontaktbereitschaft und den Gesprächswillen der Muslime. Christen waren den Muslimen in Südindien keine Unbekannten. Seit Jahrhunderten gab es die sogenannten Thomaschristen, es gab die katholischen Christen- und nun tauchte plötzlich eine neue Gruppe auf, die sich auch Christen nannten, die sich aber augenscheinlich wesentlich von den ihnen bisher bekannten Christen unterschieden. Einerseits mag es pure Neugier gewesen sein, die die Muslime zu den Christen führte, andererseits sah man wohl in den neuen christlichen Missionaren durchaus auch Konkurrenten, deren Zielgruppe sich mit der eigenen deckte. Das Interesse war also nicht ohne pragmatischen Hintergrund. Freiwillige Übertritte zum Islam gab es vorrangig aus unteren Kasten- das wiederum waren auch die wichtigsten potentiellen Taufkandidaten für die christlichen Missionare.

Diesen Erwägungen der Muslime steht die reale Bekehrungsabsicht seitens der christlichen Missionare gegenüber, die keine Situation ungenutzt ließen und die Gespräche mit den Muslimen nutzten, um das Christentum zu propagieren und gegen den islamischen Glauben und insbesondere gegen die Gestalt Mohammeds zu argumentieren.

Den entsprechenden Gesprächsaufzeichnungen der christlichen Missionare nach zu urteilen, scheint es sich in der Regel um den Austausch grundlegender religiöser Lehrsätze gehandelt zu haben, um das Abtasten von Positionen.

Ein Missionar, bei dem diese Form des Kontaktes mit Muslimen stark ausgeprägt war, bzw. der umfangreich darüber berichtete, war B. Ziegenbalg. In den Jahren von ca. 1707 bis ca. 1718 praktizierte er verschiedene Formen der Kommunikation mit Muslimen

- Muslime kamen zu ihm zu Gesprächen<sup>41</sup>
- Reisen durchs Land, Dispute mit Muslimen<sup>42</sup>.

In den Gesprächen wurden in der Regel meist in polemischer Form die Kritiken und Unzulänglichkeiten an der jeweils anderen Religion dargelegt. Jeder

<sup>41</sup> Vgl. 16. mit indianischen Heyden und Mohren gehaltene Gespräche; HB, 8. Cont, Halle, 1745; 18 weitere Gespräche. HB, 9. Cont. (Halle 1748).

<sup>42</sup> Vgl. Sechs Gespräche, so der Herr Probst Ziegenbalg im Jahr 1718 auf einer in Ost-Indien angestellten Reise hin und wieder mit dasigen Heyden und Mahometanern gehalten hat...; HB, 16. Cont. (Halle 1722). Das Achte Gespräch, gehalten in vorgedachter Stadt Cudalur. Der Mahometaner Einwurff wider das Geheimnis der Heiligen Dreyeinigkeit und wider die Gottheit Christi, samt einer umständlichen Beantwortung; HB, 16. Cont., S. 86-95 (Halle, 1722); Acht Gespräche, so der selige Herr Probst Ziegenbalg im Jahr 1718 auf einer in Ost-Indien angestellten Reise hin und wieder mit dasigen Heyden und Mahometanern gehalten hat...; HB, 17. Cont., Halle 1722. Das Dreyzehende Gespräch, gehalten in der Stadt Parenkipötei, oder Porto Novo genant, warum man in diesem Lande nicht allein wider das Heydentum, sondern auch wider die Mahometanische Religion zeuge? HB, 17. Cont. (Halle, 1722).



konnte bestimmte Glaubensinhalte der anderen Seite nicht akzeptieren und hielt sie für unvereinbar mit der eigenen Religion. Die Christen argumentierten in erster Linie gegen die Person Mohammeds und gegen die angeblich von ihm vorgelebte und im Islam praktizierte Lebensweise, die "Vielweiberei, Hurerei, fleischliche Lüste, gewaltsame Bekehrungen", zulasse, was im Christentum Sünde sei. Die Muslime versuchten ihrerseits zu erklären:

"Damit aber weder Hurerey noch Ehebruch unter uns im Schwange gehen möchte, so hat unser Mahomet verstatet, daß ein Mann etliche Weiber nehmen, und darbey noch viele Concubinen halten könne, wenn er sie anders erhehren, und ihnen allen so viel Unterhalt verschaffen kan, daß sie keiner andern Männer Hilfe vonnöthen haben."<sup>43</sup>

Christian Friedrich Schwartz (1726-1789), der neben Tamil und Marathi auch Hindustani und Persisch sprach, zeichnete sich durch Erfahrungen im praktischen Umgang mit Muslimen aus. Über seine Motive, diese Sprachen zu erlernen, schrieb er 1763 während seines Aufenthaltes in Tirutschinapalli:

"Die Muhammedaner, welche hier zahlreich sind, weil der Nabab ein Muhammedaner ist, hören oft ein Wort von Christo an, fallen aber bald wieder auf den Betrug, daß Muhammeds Lehre die vollkommenste Lehre sey. Mit grosser Behutsamkeit muß man reden, wenn man sie nicht in einen wütenden Zorn bringen will. Sie sprechen Indostanisch, und brauchen die Persischen Charakteres im Schreiben, ja sie schreiben nicht gern in der Sprache, sondern gebrauchen lieber die Persische, welches die Hoffsprache bey den Ostindischen Printzen ist. Der Nabab ist ein freundlicher Mann, und wenn ein Missionarius die Sprache verstünde, so glaube ich, daß er durch göttliche Hülfe nach und nach einen Eingang bekommen könnte."<sup>44</sup>

Aufgrund seiner Sprachkenntnisse wurde Christian Friedrich Schwartz mehrfach von den Engländern gebeten, in politischen Verhandlungen mit dem Herrscher von Maisur, Haidar Ali, zu dolmetschen bzw. zu vermitteln. Schwartz nutzte diese Reisen, um bei jeder sich bietenden Gelegenheit Muslimen und Hindus in der Umgebung des muslimischen Herrschers die christliche Religion zu predigen. Über Haidar Alis Religiosität selbst urteilte er in einem Bericht über seine erste Reise im Jahre 1779: "Denn der Religion wegen ist Haider ganz unbekümmert. Er selbst hat keine, und läßt einem jeden seine Wahl."<sup>45</sup> Seine Erfahrungen im praktischen Umgang mit Muslimen gab er in einem Brief an seinen jüngeren Kollegen und engen Vertrauten, John Kohlhoff, weiter:

"Your conversing with Mahomedans is very agreeable to me-but a good Deal of Caution is necessary to converse with them. Sometimes we lose the Truth by flattering them; Sometimes we lose our Temper by attending to their impious speeches- Both is wrong-whenever you

---

<sup>43</sup> HB, 9. Cont., S. 684 (Halle, 1748).

<sup>44</sup> Schreiben von Christian Friedrich Schwartz vom 13. Oktober 1763; HB, 100. Cont., S. 473.

<sup>45</sup> NHB, Bd. 3, 27. Stück, S. 290.

prove them that Mohmed was the Prophet dont by God You tell them , in fact, that he was a lying Prophet... for they fall into an immoderate rage ... "46

Auch die von den christlichen Missionaren ausgebildeten und von ihnen betreuten indischen Missionsangestellten, die sogenannten Nationalarbeitern wurden auf derartige Gespräche mit Anhängern des Islam vorbereitet. Ausführlich wird über regelmäßige Gespräche des Katecheten Rajanaicken mit muslimischen Geistlichen berichtet. "In Gegenwart vieler Muhammedaner"<sup>47</sup> wurde öffentlich über den Koran und das Neue Testament debattiert. Die Katecheten nutzten in ihren Diskussionen mit Muslimen u.a. auch das oben erwähnte "Gespräch zwischen einem Muhammedaner und einem Christen" von Walther bzw. verteilten Exemplare.<sup>48</sup> Den "Nationalarbeitern" fehlten in der Regel spezifische Sprach- und Religionskenntnisse für Debatten mit Vertretern der muslimischen Bevölkerung. Sie erlernten das Argumentieren anhand der Bibel und versuchten bei entsprechenden Gelegenheiten, die Bibel und Jesus als alleinige Autoritäten darzustellen.

d) Polemische Schriften als Agitationsmaterial: Selbstverfaßte polemische Schriften gegen den Glauben der Muslime bzw. aus Europa gesandte Übersetzungen christlicher Literatur nutzten die Missionare in ihren Bekehrungsbestrebungen gegenüber den indischen Muslimen. Ebenso wie Grundkenntnisse zum islamischen Glauben war die Kenntnis lokaler Sprachen eine unverzichtbare Voraussetzung für eine überzeugende Agitationsarbeit. Benjamin Schultze, Christoph Theodosius Walther und Christian Friedrich Schwartz waren diejenigen Missionare der Dänisch-Halleschen Mission, die die mit Ziegenbalg einsetzende theologisch-philosophische Auseinandersetzung mit dem südindischen Islam<sup>49</sup> auf der Basis intensiver direkter Kontakte mit anderen Mitteln und Methoden fortsetzen konnten.

Ziegenbalg ist zugezogen zu halten, daß er bestrebt war, seine Gespräche mit Muslimen möglichst ausführlich aufzuzeichnen und Argumentationen transparent zu machen. Wie bereits erwähnt bezog er sich in seinen Debatten auf zum

---

<sup>46</sup> Brief von Schwartz an Kohlhoff, geschrieben, Tanjore, 20. Januar 1779 (Archiv der S.P.C.K. in London).

<sup>47</sup> HB, 52. Cont., S. 628, Bericht vom Oktober 1740.

<sup>48</sup> Vgl. HB, 74. Cont., Diarium von der Mission in Tranquebar des Jahres 1751, S. 222 f., HB, 78. Cont., Diarium von der Mission in Tranquebar des Jahres 1752, S. 914., HB. 79. Cont., Diarium von der Mission in Tranquebar des Jahres 1753, S. 1064.

<sup>49</sup> Zur Haltung des ersten Missionars der Dänisch-Halleschen Mission siehe auch: H.-W. Gensichen: Bartholomäus Ziegenbalg und der Islam, in: Hoffmann, G. und Rengstorff, K. H. (Hrsg.): *Stat crux dum volvitur orbis*, Berlin 1959. S. 140-146.



damaligen Zeitpunkt in Europa bekannte Literatur, in erster Linie auf Übersetzungen des Koran.

Benjamin Schultze verließ 1726 Tranquebar und ging nach Madras, wo er seit 1728 im Dienst der Society for Promoting Christian Knowledge arbeitete. Neben Tamil wurde dort in breitem Maße Telugu und Hindustani gesprochen, und Hindustani vorrangig von der muslimischen Bevölkerung des Gebietes. Über die Gründe, diese Sprache zu erlernen, schrieb er: "Was mich aber vornehmlichst getrieben, diese Sprache zu erlernen, war, daß einige Leute wollten Christen werden, denen ich, da ich ihre Sprache nicht verstand, nicht helfen konnte."<sup>50</sup> In dieser Sprache wandte sich Schultze mit seinem "Refutatio Alcorani" an diese Gruppe. Diese Schrift wurde 1744 mit einem Vorwort von Johann Heinrich Callenberg im Institutum Judaicum gedruckt. Diese Schrift besteht aus vier Abschnitten: über Gott, über die Menschen, über die Propheten sowie über die Unterschiede zwischen Jesus und Mohammed. Von Schultze selbst ist die Arbeit später auch ins Deutsche übertragen worden.<sup>51</sup> Neben der schon genannten Grammatica Hindostanica übersetzte Schultze eine Reihe christlicher Schriften ins südliche Hindustani, von denen einige in Halle von 1743 bis 1758 unter seiner Mitarbeit (er war 1742 aus Indien zurückgekehrt und lebte bis zu seinem Tod 1760 in Halle) gedruckt wurden.<sup>52</sup>

Walther, der auch über Arabischkenntnisse verfügte, erhielt Pakete mit arabischer und persischer Literatur aus Deutschland, die die Missionare bei Begegnungen mit Muslimen verteilten. Die verschiedenen Schriften waren bewußt unter Nutzung analoger Begriffe aus der islamischen Glaubenslehre angefertigt worden. Walther schrieb auch selbst polemische Schriften gegen den Islam. Von Missionaren auf Reisen häufig verteilt wurde sein 1727 geschriebenes, 1732 in deutscher Übersetzung gedrucktes tamilisches Traktat: "Gespräch eines Muhammedaners mit einem Christen/Von dem Weg zur Seligkeit".<sup>53</sup> 1731

<sup>50</sup> HB, 52. Cont., S. 713.

<sup>51</sup> Die deutsche Übersetzung der Schrift ist im Archiv der Franckeschen Stiftungen unter der Signatur 2 A 5:21 zu finden. Ein Vergleich des Hindustani-Originals mit der Übersetzung steht noch aus.

<sup>52</sup> Vgl. Sumula Doctrinae Christianae (1743); Psalmorum liber I-V (1745); Acta Apostolorum (1749); Pauli Apostolo, Epistola ad Romanos (1749); Pauli Apostoli, Epistola ad Ephesios (1749); Johannis Apostoli, Epistola prima (1750); Judae Apostoli Epistola (1750); Epistola Jacobi (1750); Evangelium Matthei (1751); Johannis Apocalypsis (1758); Novum Jesu Christi Testamentum (1758); Marci Evangelium (1758); Evangelium Lucae (1758); Johannis Evangelium (1758).

<sup>53</sup> Vgl. HB, 29. Cont., S. 501-524. Dieses "Gespräch" wertet Arno Lehmann als: "ein frühes Zeichen dafür, daß die lutherischen Missionare die Anhänger des Islam nicht übersehen und deren Religion und Bücher studiert haben,..." Vgl. A. Lehmann: Es begann in Tranquebar, Berlin 1956, S. 209.

schrieb ein muslimischer Kaufmann nach der Lektüre sowie nach Diskussionen mit den Missionaren<sup>54</sup> eine Antwort auf dieses Gespräch, die 1736 in deutscher Übersetzung in den Halleschen Berichten gedruckt wurde.<sup>55</sup> In Walthers "Gespräch..." stellt ein Muslim einem Christen Fragen zur Gestalt Gottes, zur Rolle des Jesus als Mittler zwischen Gott und den Menschen. Der Muslim erwartet einen Vergleich zwischen den Grundsätzen beider Religionen, wobei in den Antworten erwartungsgemäß die Überlegenheit der christlichen Lehre demonstriert wird. Die Agitation endet erfolgreich mit den Worten des Muslims: "..., so will ich mich denn in Gottes Namen entschließen, meinen Aberglauben fahren zu lassen, und eurer guten Unterweisung, dafür ich euch herzlich danke, folgen."<sup>56</sup> In dem Antwortschreiben nun will der erwähnte muslimische Kaufmann zeigen, daß der Islam "eine gute und die wahre Religion sey."<sup>57</sup> Nachdem er seinen Standpunkt zu einigen von Walther angesprochenen Punkten, wie z. B. die Polygamie, das fünffache tägliche Gebet oder das Fasten dargelegt hat, formuliert er eine provokante Schlußfolgerung, wonach vermutlich die deutschen Missionare selbst an ihrem Glauben zweifelten und auf der Suche nach der wahren Lehre seien. Warum würden sie wohl sonst so unruhig sein, die Strapazen des Missionslebens auf sich nehmen und überall in der Welt und in Büchern in vielen Sprachen nach der religiösen Wahrheit suchen.<sup>58</sup>

## Schlußfolgerungen

Betrachten wir das Gesagte noch einmal zusammenfassend unter dem Blickwinkel der Bedeutung der Missionsberichte für die Entwicklung der europäischen Geistesgeschichte allgemein und der Indienkunde insbesondere.

Wie Reisende, Händler und Abenteurer gehörten christliche Missionare zu jenen Europäern, die bereits vor einer systematischen wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Fremden ihre Beobachtungen aufzeichneten und damit Quellen schufen, die bis heute von unschätzbarem kulturhistorischem Wert sind. Von Historikern wegen ihres religiösen Hintergrundes und vermuteter starker kirchlicher Zensur noch immer mit Skepsis betrachtet, bieten oftmals Missionsquellen vergleichsweise reiches Faktenmaterial. Die solide Ausbildung, die die Missionare der Dänisch-Halleschen Mission nicht nur auf theologischem, sondern auch auf linguistischem, philosophischen und teilweise

---

<sup>54</sup> Vgl. HB, 33. Cont., S. 824.

<sup>55</sup> Vgl. HB, 40. Cont., S. 531-534.

<sup>56</sup> HB, 29. Cont., S. 524.

<sup>57</sup> HB, 40. Cont., S. 531.

<sup>58</sup> Vgl. HB, 40. Cont., S. 542 f.



naturwissenschaftlichem Gebiet erfahren hatten, schlägt sich in den Berichten und Abhandlungen der Missionare nieder. Zur Verwirklichung ihres Missionsauftrages war für die Missionare ein ständiger Kontakt zur einheimischen Bevölkerung notwendig. Zwar projizierte der Missionskontakt den interkulturellen Austausch zunächst vorrangig auf eine religiöse Ebene. Der christliche Missionar sah in dem ihm gegenüberstehenden Vertreter der indigenen Bevölkerung in erster Linie den Anhänger einer bestimmten Religion. Aus dieser ersten Erkenntnis heraus ergab sich dann der Umgang mit dieser Person - aus missionsmethodischer Sicht. Dieses Herangehen blieb konsequenterweise nicht ohne Wirkungen auf das Gesamtbild von Land und Leuten, bestimmte es aber nicht allein. Die Tatsache, daß der europäische Missionar ihm fremde Erscheinungen in Indien zunächst an seinen eigenen, vom europäischen Christentum bestimmten Wertvorstellungen maß und beurteilte und seine Berichte auch die Persönlichkeit und gesellschaftliche Stellung des Missionars selbst reflektieren, kann nur eine Seite der komplexen Begegnung mit dem Fremden sein. Die Darstellung der Auseinandersetzungen der Missionare der Dänisch-Halleschen Mission mit dem Islam in Südindien ergibt ein Bild, in dem nicht nur die religiöse, sondern auch die gesellschaftliche und soziale Stellung der Muslime Berücksichtigung finden. Der indische Islam in seiner Koexistenz bzw. in seiner Verschmelzung mit anderen Religionen und mit seinem Einfluß auf weite Bereiche der indischen Gesellschaft stellte für die Mission ein Phänomen dar, mit dem sie sich auseinandersetzen hatte - ähnlich wie die Kastenstruktur.

Missionare gaben in der Regel die Herkunft und gesellschaftliche Position ihrer muslimischen Gesprächspartner an. Die Spanne reicht von Vertretern verschiedener Kasten, muslimischen Sklaven, weitgereisten Kaufleuten bis hin zu lokalen muslimischen Geistlichen. Ohne Zweifel spielte der Austausch über religiöse Grundsätze im Islam und Christentum die wichtigste Rolle in der Berichterstattung. Bemerkenswert und sozialhistorisch interessant sind darüber hinaus aber die Darstellungen der Besonderheiten des Islam in Südindien. Der Leser wird über lokale Traditionen und Bräuche der Muslime unterrichtet, erfährt etwas über das Zusammenleben von Hindus und Muslimen. Sprachwissenschaftlich wertvoll sind die vielen, hier nicht vollständig erfaßten Analysen der von Muslimen gesprochenen Sprachen und Dialekte, insbesondere in den Werken von Walther und Schultze. Wenn man die hier dargestellten Kontakte unter dem Gesichtspunkt ihrer Auswirkungen auf beide Seiten betrachtet, muß man die Entwicklung über längere Zeiträume weiter verfolgen, was an dieser Stelle nicht geschehen kann. Christlich muslimische Auseinandersetzungen spielten auch im 19. Jh. eine Rolle in Indien, unter anderen Vorzeichen und auf

einer höheren Stufe der gegenseitigen Kenntnisse. Es bleibt zu prüfen, ob es hier direkte Verblindungslinien gibt.

Die bisherige Bearbeitung der Quellen legt den Schluß nahe, daß das Interesse der dänisch-halleschen Missionare am Islam zum Ende des 18. Jh. nachläßt. Ich sehe dafür in erster Linie drei Gründe:

- fehlender Nachdruck und fehlendes Interesse aus Europa
- geringe Bekehrungserfolge unter den Muslimen
- Rückgang des Einflusses muslimischer Mächte in Südindien. Die Arbeiten

der Missionare der Dänisch-Halleschen Mission zum indischen Islam hatten vermutlich keine nennenswerten Auswirkungen auf die Entwicklung des Islambildes an sich und auf die Herausbildung der Islamwissenschaften in Deutschland, gleichwohl vermittelt die hier skizzierte interkulturelle Begegnung den Eindruck aktiven gegenseitigen Interesses, gegenseitiger Wahrnehmungsbereitschaft und gegenseitiger- wenn auch begrenzter- Wahrnehmungsfähigkeit, woraus sich letztendlich inhaltliche Defizite ergaben. Betrachtet man die vorliegenden Materialien allerdings in dem ihnen entsprechenden historischen Kontext und im Vergleich zu zeitgenössischen Arbeiten zur gleichen Problematik erweist sich, daß sie doch zu Unrecht in Vergessenheit geraten sind und durchaus dazu geeignet sind, Lücken in dieser Thematik zu schließen. Voraussetzung wäre allerdings eine umfassende thematische Aufbereitung des Materials unter dem Blickwinkel Islam, d. h. eine Zusammenstellung und Kommentierung der entsprechenden Berichte und Werke. Nur so könnte das Material von Spezialisten herangezogen werden und auf diese Weise - wenn auch mit einer langen Verzögerung - die Wissenschaft bereichern.