

Natur und Gnade: Zu Theologie und Kulturkritik in den Neuen Halleschen Berichten¹

Andreas Nehring

In der Missionsgeschichtsschreibung ist es eine ausgemachte Sache, daß das Ende der Dänisch Halleschen Mission in Tranquebar im Wesentlichen auf Einflüsse des Rationalismus und der Aufklärung zurückzuführen ist. Von Missionshistorikern des 19. und des 20. Jhds. wurde das Eindringen aufklärerischer Gedanken in pietistische Missionskreise oftmals als eine Art Krankheit angesehen,² die den wahren Geist der Mission von innen zerstört habe. Wenn auch in den verschiedenen Darstellungen des Ausgangs der Dänisch Halleschen Mission in Ostindien der Hauptgrund für den Untergang der Missionsarbeit in Indien in dem nachlassenden Missionsinteresse in den europäischen Kirchen gesehen wird, so werden doch auch die Missionare Christoph Samuel John (1747-1813) und Johann Peter Rottler (1749-1836) als diejenigen dargestellt, die von dieser "Krankheit" am stärksten infiziert waren und somit für die "innere Schwächung der Mission"³ verantwortlich zu machen sind.

Interessant ist nun, daß John und Rottler neben Schwartz die südindischen Missionare des ausgehenden 18. Jhd. waren, die außerhalb von Missionskreisen gesellschaftliche wie wissenschaftliche Anerkennung gefunden haben. Beide kommunizierten regelmäßig mit Naturwissenschaftlern und wissenschaftlichen Gesellschaften in Europa und Indien⁴. Rottler und John sind, um den Diskurs mit diesen wissenschaftlichen Vereinigungen zu fördern und für ihre Arbeit in Tranquebar fruchtbar zu machen der von dem Kolonialprediger Engelhardt 1788 gegründeten "Tranquebarsche Gesellschaft zur Beförderung indischer Kenntnisse und Industrie" beigetreten,⁵ die in regelmäßigem Austausch mit der

¹ Veröffentlicht als: Neuere Geschichte der Evangelischen Missions-Anstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien (Neue Hallesche Berichte = NHB), in Halle von 1776 bis 1848 in 95 Stücken und 8 Bänden. Die Reihe wurde dann abgelöst von den zunächst von Hermann Agathon Niemeyer ab 1849 herausgegebenen Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsgesellschaft zu Halle.

² So z.B. A. Lehmann: Es begann in Tranquebar, Berlin 1956, S. 293.

³ Als Beispiel eines jüngeren Vertreters dieser Auffassung siehe A. Nørgaard: Mission und Obrigkeit, Gütersloh 1988, S. 196.

⁴ In den NHB sind einige Briefwechsel mit Professoren naturwissenschaftlicher Fakultäten in Deutschland abgedruckt, Giftschlangen oder botanischer Probleme, sowie medizinische Fragen betreffend; siehe z.B. NHB, 43, 1793, S. 648ff.

⁵ NHB, 37, 1790, S. 105.

königlichen Sozietät der Wissenschaften in Kopenhagen stand.⁶ Sie selber korrespondierten regelmäßig mit der Asiatic Society of Bengal und hatten so Kenntnisse von William Jones Arbeiten. Auch mit Georg Forster, einem der führenden deutschen Reiseschriftsteller der Aufklärungszeit und Sekundärübersetzer von Jones' *Sakuntala* stand zumindest John in Briefkontakt und hatte so intellektuelle Verbindung zu der sich in Deutschland gerade entwickelnden Indologie.⁷ John hat bei einem Brahmanen in Tranquebar Sanskrit gelernt.⁸ Rottlers Pflanzensammlung und Johns Muschelsammlung haben regelmäßig Besucher nach Tranquebar gezogen.⁹ 1795 wurde Rottler die Ehrendoktorwürde der Philosophie der Universität Erlangen verliehen und im gleichen Jahr unternahm er mit finanzieller Unterstützung von Colonel Martinez aus Ramanadapuram¹⁰ eine Forschungsreise nach Ceylon, deren wissenschaftliches Ergebnis, eine botanische Sammlung, an das Kings College in London geschickt wurde.¹¹

Angesichts der fast durchgängig polemischen Beurteilung der Aufklärungszeit in der Missionsgeschichtsschreibung fragt sich, wie sich bei diesen Missionaren pietistische Tradition und aufklärerischer Geist zueinander verhielten. Dabei soll in diesem Zusammenhang nicht so sehr ihre theologische Herkunft und Entwicklung untersucht werden, als vielmehr ihre Arbeit in Indien und deren Auswirkungen.

Rottlers und Johns Berichte und Briefe sind in der seit 1770 erschienen "Neueren Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien" (NHB) veröffentlicht und geben Aufschluß über ihre Arbeit, ihren theologischen Ansatz und vor allem über ihr Indienbild.

Die Missionsgeschichtsschreibung des 19. Jhd. hat die Berichte dieser beiden Missionare vor allem unter konfessionalistischer und aufklärungskritischer Per-

⁶ NHB, 38, 1791, S. 204.

⁷ Es ist zu vermuten daß diese Beziehungen, John auch mit geschichtsphilosophischen Konzepten wie denen von Herder, der ja zu Forsters Übersetzung des *Sakuntala* ein Vorwort verfaßt hat, bekannt gemacht haben, die für sein Indienbild bedeutsam wurden. Zu Forster und Herder siehe W. Halbfass: *India and Europe*, Delhi 1990, S. 70ff.; K. Teltscher: *India Inscribed, European and British Writing on India 1600-1800*, Delhi 1995, S. 132ff.; J. Drew: *India and the Romantic Imagination*, Delhi 1987, S. 267f.

⁸ NHB, 45, 1794, S. 866.

⁹ NHB, 58, 1802, S. 840; Lady Clive reiste im Jahr 1800 eigens nach Tranquebar, um Rottlers Herbarium, Königs Vögel- und Insektensammlung und Johns Sammlung von Conchylien zu besichtigen.

¹⁰ NHB, 51, 1797, S. 228.

¹¹ Siehe dazu W. Leifer: *Indien und die Deutschen, 500 Jahre Begegnung und Partnerschaft*, Tübingen-Basel 1969, S. 60.

spektive gelesen und sie gegen einen vermeintlich rein "pietistischen" Anfang der Tranquebarmission zu Zeiten Ziegenbalgs abgehoben¹².

Der Däne J. F. Fenger hat 1843 in seiner Geschichte der Tranquebar Mission zum ersten Mal einen Zusammenhang zwischen dem Ausgang der Dänisch-Halleschen Mission und dem Geist des Rationalismus hergestellt¹³. Christoph Samuel John ist in seinen Augen der herausragende Missionar jener Zeit. Johns Reformen, insbesondere seine Schularbeit werden von Fenger dargestellt, ebenso wie die zeitgenössische Kritik an John insbesondere durch seine Kollegen König und Klein.¹⁴

Fenger erwähnt weiterhin einen Brief des Missionssekretärs im dänischen Kollegium, Hee-Wadum, an John, in dem dieser sein Mißtrauen gegenüber allen Menschen, die sich zu einer anderen Religion bekehren, ausdrückt, hebt dann aber hervor, daß John, obwohl er ein persönlicher Freund von Hee Wadum war, an dessen Nachfolger Grude schrieb, daß er enttäuscht von Hee-Wadums Indifferenz in Missionsfragen gewesen sei.¹⁵

Bei seiner Archivarbeit fand Fenger eine Notiz von Bischof Balle, einem Mitglied des Kollegiums in Kopenhagen, die zufällig in einem Bericht von 1804 liegengeblieben ist, den der Katechet Schreyvogel aus Tranquebar an das Kollegium geschickt hat. Sie lautet: "Schreyvogel. In Tranquebar ist die Bibel ein Fabelbuch; die Glaubenslehren werden verworfen. Der Bischof von Kopenhagen ist ein abergläubischer Mann! Achtung: Rationalismus! Das habe ich schon lange gewußt."¹⁶ Fenger interpretiert diese Notiz als ein neues Zeichen des immer wieder aufflammenden Konfliktes zwischen Kolonialregierung und Mission.

Fenger stellt auch fest, daß sich die Missionare in immer schwieriger werdenden Zeiten mehr und mehr der Naturwissenschaft zuwandten, daß ihre bo-

¹² Das Verhältnis von Pietismus und Aufklärung in der Tranquebarmission ist m.E. bis heute nur ungenügend aufgearbeitet. Ein Beispiel dafür, daß diese aufklärungskritische Haltung auch noch gegenwärtig die Missionsgeschichtsschreibung beeinflusst bietet Bosch in seinem Hauptwerk. *Transforming Mission*. Die Aufklärungszeit stellt sich ihm nicht so sehr als eine Periode der positiven Veränderung in Kirche und Mission dar, sondern als eine Zeit der Einschläferung, der erst wieder ein "Awakening" folgen mußte. D. Bosch: *Transforming Mission*, Maryknoll 1991, S. 278.

¹³ Eine ausführliche Biographie Johns von Reinhold Bormbaum aus dem Jahre 1852, die sich im Wesentlichen auf Johns Briefe und Berichte stützt, sieht diesen Zusammenhang nicht; Bormbaum, R., Christoph Samuel John, evangelischer Missionar in Tranquebar, in: ders. *Evangelische Missionsgeschichte in Biographien*, Bd.3, Heft 5, Düsseldorf 1852, S.51-123.

¹⁴ J. F. Fenger: *History of the Tranquebar Mission* (1843). Worked out from the original papers, Madras 21906, S. 224f.

¹⁵ Fenger: *History*, S. 227f.

¹⁶ Fenger: *History*, S. 228.

tanischen Sammlungen berühmt waren und daß Rottler und John Mitglieder in acht gelehrten Gesellschaften waren.¹⁷

Die politischen Verhältnisse schließlich und die Besetzung Tranquebars durch die Engländer 1808-1815 werden von Fenger nur als ein äußerlicher Rahmen für den Verfall der Mission angesehen. Daß in dieser Zeit die von John initiierte Schularbeit zur zentralen Tätigkeit der Mission in Tranquebar wird, beurteilt er kritisch.

Die in der Nachfolge Fengers entstandenen geschichtlichen Darstellungen des Endes der Tranquebar-Mission, berufen sich, ohne freilich Fenger zu zitieren, auf die gleichen Beispiele, allerdings nicht ohne sie verändernd zu interpretieren. Bei Germann, der 1886 in Warnecks Allgemeiner Missionszeitung einen Artikel zum "Ausgang der Dänisch-hallischen Mission in Indien" veröffentlicht, der vor allem als Warnung vor zu enger Zusammenarbeit der Mission mit der deutschen Kolonialpolitik geschrieben ist, ist Hee Wadums Brief an John zum Anlaß geworden, festzustellen, daß es mit diesem jetzt schnell abwärts ging,¹⁸ daß er also völlig von Gedanken des Rationalismus ergriffen sei und mit den Ansichten des "missionsfeindlichen" Missionssekretärs der dänischen Kolonialregierung übereinstimme. Bischof Balles Notiz zu Schreyvogels Bericht von 1804 wird bei Germann umgewandelt von einer Beobachtung zum Verhältnis von Mission und Obrigkeit zu einem "Urteil über John und seiner Genossen Gesinnung und Arbeit"¹⁹ Germann schreibt dann weiter:

"Die Mission war ein wurmstichiger Apfel, von allen Seiten angefressen, und daher zum Wegwerfen reif. Nachdem ihr erstes Ziel: Verkündigerin der frohen Botschaft des Evangeliums von Christo zu sein um des herrschenden Zeitgeistes willen vergessen und dafür erst nebenbei, dann anstatt desselben Förderung der Wissenschaft und Aufklärung durch Schulen auf ihre Fahnen geschrieben, waren die alten Freunde stutzig geworden und die Gegner nicht gewonnen, für die ihren Anschauungen sich anbequeme Mission Opfer zu bringen oder

¹⁷ Fenger: History, S. 231.

¹⁸ W. Germann: Der Ausgang der Dänisch-hallischen Mission in Indien, in: Allgemeine Missionszeitschrift, 13: 1886, S. 345-353, hier 349. Eine ähnliche Beurteilung der Missionare Rottler und John findet sich in W. Germann: Chr. Fr. Schwartz, der "Königspriester" von Tandschaur, Leipzig, 1901, S. 65f und W. Germann: Johann Philipp Fabricius, Erlangen 1865, S. 230f. In dem Aufsatz über die wissenschaftliche Arbeit der dänisch halleischen Missionare wird allerdings neben Rottlers Arbeit an einem Englisch-Tamil Lexikon auch erwähnt, daß dieses die Ostindischen Pflanzen mit lateinischen Systemnamen umfasse; W. Germann: Die wissenschaftliche Arbeit unserer alten Tamulen-Missionare mit Berücksichtigung neuerer Leistungen, in: Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle, 17: 1865, S. 1-26, hier 24.

¹⁹ Germann: Der Ausgang, S. 349; John selbst berichtet von einem guten Verhältnis zu Balle von dem er 1804 einen "herzlichen und erbaulichen Brief" erhielt (NHB, 62, 1806, S. 202).

sie auch nur duldsamer zu beurteilen. Die Missionsgegner waren trotz alledem oder richtiger wohl gerade deswegen in Tranquebar zur Herrschaft gekommen."²⁰

Auffällig ist, daß in Germanns Analyse des Endes der Mission in Tranquebar indische Verhältnisse oder sich aus der Situation in Tranquebar möglicherweise ergebende Umstände keine Rolle spielen, sondern daß allein das Verhältnis zu Missionsfreunden und Missionsgegnern in Deutschland entscheidend ist für die Beurteilung der Missionare der Aufklärungszeit. Ein schwelender Konflikt zwischen den Missionsanstalten und der öffentlichen Meinung wird auf die Arbeit der Missionare in Indien übertragen.²¹

Daß dieser Konflikt allerdings die Redaktion der Missionarsberichte und die Herausgabe der "Neuen Halleschen Berichte"²² beeinflusst hat, wird bereits in der Vorrede zum ersten Band von 1776 deutlich. Während die Halleschen Berichte²³ im Geist der pietistischen Kirchengeschichtsschreibung verfaßt und redigiert waren, mit dem Ziel, einzelne Leser und auch die die Mission unterstützenden Gemeinden geistlich zu erbauen,²⁴ machen Freylinghausen und ein nicht genannter Autor in einer Antwort auf eine in dem neologischen Rezensionsblatt Allgemeinen Deutschen Bibliothek erschienene Rezension der Halleschen Berichte deutlich, daß die Berichte von Missionaren über Gespräche mit Heiden nicht lehrreich und erbaulich für den europäischen Leser sein können, da man europäische Christen anders belehren müsse als malabarische Heiden.²⁵

Die Berichte der Missionare sollen also nicht in erster Linie der Werbung für Mission, der Sammlung von Geld, wie es Kate Teltscher von den katholischen *lettres édifiantes* und den Halleschen Berichten vermutet,²⁶ oder der Erbauung europäischer Christen dienen, sondern Rechenschaftsberichte der Arbeit der Missionare sein, die von allgemeinerem Interesse sind.²⁷ In der NHB werden nach wie vor vollständige Tagesregister abgedruckt, aus denen man Missions-

²⁰ Germann: Der Ausgang, S. 350.

²¹ Ein ähnlicher Konflikt, der sog. Kastenstreit wird ebenfalls zunehmend von Indien auf Deutschland verlagert. Pastoren, die selbst nie in Indien waren und die Verhältnisse dort nicht kennen, greifen in den Streit ein; siehe dazu R. Handmann: Die Evangelisch-Lutherische Tamuln-Mission in der Zeit ihrer Neubegründung, Leipzig 1903, S. 320ff.

²² Eine neue Reihe wird von Freylinghausen begonnen, mit der Begründung, daß mit der neu errichteten Mission in "Tirutschinapalli" (!) ein neuer Abschnitt der Mission in Tamil Nadu begonnen habe und daß in der Missionsgeschichte von Niekamp die ältere Missionsgeschichte zusammengefaßt sei. (NHB, Bd.I, 1776, S. III)

²³ Die Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandter ausführlichen Berichten. (HB).

²⁴ Vgl. dazu D. Jeyaraj: Inkulturation in Tranquebar, Erlangen 1996, S. 10.

²⁵ NHB, Bd.I, 1776, S. IX.

²⁶ Teltscher: India Inscribed, S. 77ff.

²⁷ NHB, Bd.I, 1776, S. X

methode und theologischen Ansatz der Missionare entnehmen kann.²⁸ Daß die Gespräche mit Hindus und die Berichte über indische Kultur und Religion kürzer ausfallen als in den ersten Bänden der HB, ist weniger auf die Redaktion der Berichte in Halle zurückzuführen, sondern wird mit Arbeitsüberlastung der Missionare begründet.²⁹ Die späteren Missionare haben sich immer wieder auf Ziegenbalgs religionswissenschaftliche Darstellungen berufen. Das ursprüngliche Interesse an einer zusammenhängenden Darstellung der tamilischen Religion und Gesellschaft, das in Ziegenbalgs Werken zu spüren ist, scheint einem eher naturwissenschaftlichen und politischen Interesse gewichen zu sein. Die Art und Weise, wie die Missionare Gespräche mit Heiden führen und wie sie in diesen Gesprächen das Evangelium theologisch auslegen, so wird im Vorwort zum ersten Band der NHB betont, müsse ihrem Gewissen überlassen bleiben und dürfe nicht von Europa aus zensiert werden.³⁰

Das Verhältnis von natürlicher Theologie und Offenbarung war in der Dänisch-Halleschen Mission von Anfang an spannungsreich gewesen. A. H. Frankes Kritik an Ziegenbalgs Forschungen ist hinlänglich bekannt,³¹ und durchaus als ein missionsinterner Konflikt zwischen pietistischer Tradition und den aufklärerischen Gedanken eines Missionars zu deuten. Knapp urteilt jedoch als Herausgeber der NHB über das Verhältnis von natürlicher Theologie und Offenbarung in der Berichterstattung des Missionars Schwarz und auch der anderen Berichte,

"daß sich die Missionarien nach den Begriffen der Leute, die sie vor sich haben, aufs möglichste zu richten suchen, und nicht unterlassen, durch die Wahrheiten der natürlichen Theologie sich den Weg zur Offenbarung,....so wie es die Beschaffenheit der vorhabenden Personen jedesmal zu erfordern scheint, zu bahnen,...ob sie gleich nicht nöthig gefunden haben dürften, zwischen den Lehren der natürlichen Theologie und den eigenthümlichen Lehren der Offenbarung allezeit und bey aller Gelegenheit einen solchen weiten Zwischenraum, absonderlich der Zeit nach, zu setzen, wie man sichs wol in der Speculation als nöthig

²⁸ NHB, Bd.I, 1776, S. XXVII.

²⁹ So antwortet Johann Georg Knapp auf eine kritische Rezension in der "Allgemeinen Deutschen Bibliothek", die die Kürze der Missionarsberichte bemängelt: "... daß sie die diaria von ihren täglichen Verrichtungen eigentlich in der Absicht einzusenden ihrer Schuldigkeit erachten, damit die Vorgesetzten von ihrem Fleiß und Treue in Ausrichtung ihres Amtes daraus urtheilen könnten; wozu dieselbe, wo nicht völlig hinreichend, doch brauchbar sind, indem die Vorgesetzten aus den vorigen Berichten bereits hinlänglich von ihrer Art mit den Heiden umzugehen, von den gewöhnlichen Einwürfen der Heiden, und was sie ihnen darauf zu antworten pflegen, und überhaupt von der Methode, wie sie dieselben zu überzeugen suchen, wie auch sonst von der ganzen Verfassung der Missions-Anstalten, unterrichtet sind." (NHB, 2, 1771, S. 30).

³⁰ NHB, Bd.I, 1776, XI.

³¹ Siehe dazu: G. Dharampal-Frick: Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500-1750), Tübingen 1994, S. 103.

vorstellen möchte. Denn es kommt dabey auf die Ueberzeugung der vorhabenden Personen von den nötigen Prämissen an."³²

Knapp schreibt dies 1771, in dem Jahr in dem John nach Indien ausreist. Diese Rechtfertigung der Arbeit der älteren Missionare ist allerdings auch programmatisch für die neu Dazukommenden. Während aber Knapp und Schulze, die als Direktoren des Waisenhauses und Herausgeber der NHB, praktisch alle Berichte und Briefe die John in seiner Amtszeit verfaßt hat, in den NHB veröffentlicht haben, einen pragmatischen Ansatz für das Verhältnis von natürlicher Theologie und Offenbarung vertreten, der aus der Arbeitserfahrung der Missionare erwachsen ist, urteilt die Nachwelt über John und Rottler, anders als über ihre Vorgänger, auf einer dogmatischen Ebene.

Konfessionalistische Vorentscheidungen³³, eine Dichotomie von Moral und Glauben und die Negativfolie "Rationalismus" werden zum Beurteilungskriterium für Johns und Rottlers Arbeit. John war sich des Konfliktes, in dem seine missionarische Arbeit stand, bewußt, sah allerdings die Angriffe von einer anderen Seite, die ihm Traditionalismus und Dogmatismus vorwarf.³⁴ Knapp war als Herausgeber der NHB bemüht, gegenüber den Vorwürfen gegen die Mission von verschiedenen Seiten, ein korrigierendes Bild aus den Briefen und Berichten der Missionare zu veröffentlichen. John schreibt im Jahr 1803 an ihn:

"Soll man aber die christliche Religion mit der bloß natürlichen vertauschen? Man versuche es, sehe aber dann auch, ob man damit so weit kommt, oder ob der Erfolg größer und heilsamer ist, als aus der Predigt des Evangeliums, welches ein Licht ist, das alle Menschen erleuchtet, und das für alle Nationen, und für ihre auch noch so verschiedenen Fassungskräfte ist. Der Herr wird gewiß sein Reich, und durch dasselbe das Wohl der Nationen fördern."³⁵

Lehmans 1955 veröffentlichte Missionsgeschichte "Es begann in Tranquebar" baut auf Fengers und Germanns Vorarbeiten auf, kann aber Rottlers botanische Untersuchungen und Johns Schularbeit nur noch mit den Absurditäten rationalistischer Predigt "vom Segen aufgestellter Ruhebänke und vom vorsichtigen

³² NHB, 2, 1771, S. (32).

³³ Handmann wirft John und Rottler z.B. "Gleichgültigkeit gegen das feste kirchliche Bekenntnis" sowie Unionismus vor; R. Handmann: Welches waren die Ursachen des Verfalls der alten lutherischen Mission in Indien und was haben wir daraus zu lernen? Vortrag auf der Trankebarer Missionssynode 1867, Leipzig 1867, S. 17.

³⁴ John schreibt: "Wir werden manchmal getadelt, daß wir uns immer an das Alte halten, die dogmatischen Lehren nicht übergehen und dahin gestellt seyn lassen, nicht bloß die Moral vortragen, und uns nicht nach dem jetzigen allgemeinen Ton, den doch auch große und rechtschaffene Männer führten, richten. Meine Antwort ist diese: Alter abgegohrer und abgeklärter Wein bekommt mir besser als Most." (NHB, 60, 1804, S. 1066).

³⁵ NHB, 60, 1804, S. 1072.

Wandel a) mit Porzellan und b) mit Glaswaren"³⁶ vergleichen. Nørgaard, schließlich, der allerdings die pauschale Verurteilung Johns kritisiert, und in John einen Gewährsmann für die kritische Haltung der Missionare gegen die Obrigkeit sieht, vermutet bei John pantheistische Ansätze, durch die er versucht habe mit Hindus in ein Gespräch zu kommen, dabei aber von der christlichen Offenbarungslehre abgewichen sei.³⁷ Der Konflikt zwischen Rationalismus und Offenbarungstheologie löst sich für Nørgaard in der Entwicklung Johns, der im Alter selbst seine rationalistische Haltung aufgegeben habe.³⁸ Abgesehen davon, daß seine Kritik nicht definiert, was die rechte christliche Offenbarungslehre zu sein hat, werden mit dem Pantheismus-Urteil über John Aspekte der romantischen Hinduismusdebatte des frühen 19. Jhds. auf einen Missionar übertragen, der als Pantheist zur Schwächung der Mission beigetragen habe.³⁹ In F. Schlegels Abhandlung über die Sprache und Weisheit der Indier wird der Pantheismus als die Emanation der indischen Religion dargestellt, die am weitesten entfernt von der ursprünglichen Reinheit und Einfachheit Ausdruck dafür ist, wie tief der menschliche Geist in der orientalischen Philosophie herabgesunken ist. Pantheismus, so urteilt Schlegel ist verderblich für die Moral und zerstörend für die Phantasie.⁴⁰ Eben diese Dekadenztheorie wird in der Missionsgeschichtsschreibung über die späte Aufklärungszeit zum Muster für die Beurteilung von Missionaren. Selbst ein gegenwärtiger indischer nichtchristlicher Historiker kann in seiner Untersuchung über German Tamilology Rottlers und Johns naturwissenschaftliche Arbeit nur unter der missionsideologischen Perspektive, es sei eine Epoche der "geistlichen Lähmung" gewesen, lesen.⁴¹

Daß es vor allem wirtschaftliche Gründe und europäische Kriegsverhältnisse waren, die die Arbeit der Dänisch Halleschen Mission in Tranquebar zum Erliegen brachten und nicht so sehr die Naturforschungen einzelner Missionare, kann man Briefen des Missionars Cämmerer entnehmen, der die Situation in Tranquebar um 1814 als desolat beschreibt.⁴²

³⁶ Lehmann: Es begann, S. 294/299. Bezeichnend ist, daß Lehmann, der in seiner Missionsgeschichte gerade die Ökumenizität der frühen halleschen Mission hervorhebt, die ökumenischen Bemühungen von John vollkommen vernachlässigt.

³⁷ Nørgaard: Mission, S. 195ff.

³⁸ Nørgaard: Mission, S. 202.

³⁹ Nørgaard: Mission, S. 196.

⁴⁰ F. Schlegel: Über die Sprache und Weisheit der Indier (1808), in: Behler, E. und Struc-Oppenber, U. (Hrsg.): Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, Bd.VIII, München 1976., S. 253; siehe dazu auch Halbfass: India and Europe, S. 77.

⁴¹ C. S. Mohanavelu: German Tamilology, Madras 1993, S. 144f.

⁴² "Hier in Tranquebar geht es jetzt, leider, wie auf den ehemaligen holländischen Besitzungen. Die Europäischen Einwohner sind theils verstorben, theils nach Europa zurückgekehrt. Der Werth der Häuser ist daher sehr gefallen, und der Handel liegt ganz darnie-

Rottler und John mußten sich immer wieder Vorwürfen gegenüber rechtfertigen, daß sie neben der Schularbeit und neben der wissenschaftlichen Arbeit die "Hauptaufgabe", ihre Missionsarbeit vernachlässigen würden.⁴³ Handmann stellt in einem Vortrag auf der Tranquebarer Missionssynode die These auf, daß sich Rottler und John "dem Gelächter der Welt zu entziehen suchten durch Verdienste um die Wissenschaften".⁴⁴ Andererseits wurde ihnen von missionskritischen Kreisen der Vorwurf gemacht, sich nicht genügend um wissenschaftliche Erforschung ihrer tamilischen Umwelt bemüht zu haben.⁴⁵ Die Bekehrung der Heiden in Ostindien stand also zunächst für die pietistisch geprägte Missionstheologie in keinem methodischen Zusammenhang zur Erforschung der tamilischen Kultur oder der Natur. Hierfür mußte erst eine Sprachregelung gefunden werden. Zwar hatte schon Ziegenbalg neben seinen Untersuchungen zur Kultur und Religion der Tamilen auch Abhandlungen zu Naturwissenschaft und Astrologie vorgelegt und ist m.E. durchaus als ein Aufklärungstheologe einzustufen, in seinen Briefen und Berichten ist aber der theologische Bruch zwischen pietistischem Glauben und rational aufgeklärtem Denken noch nicht so stark zu spüren wie bei den späteren Aufklärungsmissionaren, die diesen Bruch auch immer wieder theologisch reflektiert haben.

Im folgenden sollen drei Problembereiche in Rottlers und Johns Arbeit im Überblick dargestellt werden: a) Beschäftigung mit tamilischer Kultur, b) Schularbeit, c) Naturwissenschaftliche Forschungen.

Beschäftigung mit tamilischer Kultur

In den NHB finden sich verstreute Berichte über Sprachforschungen⁴⁶ und Übersetzungen tamilischer Texte, daneben beobachtende Beschreibungen von Festen sowie Nacherzählungen puranischer Mythen. In ihren Darstellungen

der....Aber welchen Jammer und welches Elend verbreitet nicht der unglückliche Krieg in allen Ländern und Gegenden Deutschlands.", (NHB, 66, 1816, S. 493).

⁴³ NHB, 48, 1796, S. 1092.

⁴⁴ Handmann: Ursachen des Verfalls, S. 13.

⁴⁵ NHB, 58, 1802, S. 844.

⁴⁶ 1798 verfaßt John eine Schrift mit dem Titel *Sapientia vera in epistola ad Tamulos* die er zusammen mit brahmanischen Sprachgelehrten redigiert, um das verpönte Missions-Tamil zu vermeiden und jungen Missionaren eine Anleitung zum richtigen Erlernen der Tamilsprache zu geben (NHB, 63, 1807, S. 251). Siehe auch Johns "Einige Anmerkungen zur Berichtigung der Orthographie und Aussprache der in den Missionsberichten und anderen historischen und geographischen Schriften vorkommenden Wörter; nebst einigen unter den Tamulen gewöhnlichen Namen." (NHB, 44, 1794, S. 725-73).

tamilischer Kultur haben sich John und Rottler jedoch an der Missionarstradition orientiert und versucht diese zu bewahren. 1792 schickt John an den Herausgeber der NHB eine "Übersicht der malabarischen Göttergeschichte" sowie eine "Beschreibung der heidnischen vornehmsten Feste" aus der tamulischen Bibliothek, die Ziegenbalg und Walther angefangen haben zu sammeln.⁴⁷ Zusammen mit einem tamilischen Sprachkundigen überarbeitete er das Material, das dann in den NHB veröffentlicht wurde, wie sich später herausstellte, die Einleitung zu Ziegenbalgs Genealogie der malabarischen Götter.⁴⁸

1794 veröffentlicht John eine Beschreibung von 14 Festen in Tamil Nadu⁴⁹, die er nach ihren puranischen Ursprüngen aufgrund mündlicher Informationen darstellt. Diese Beschreibung bietet detaillierte Schilderungen von Abläufen der einzelnen Feste. An Universitäten in Deutschland schickte John regelmäßig Tamil und Sanskritschriften; das *Ulaga Nidi*, das schon Ziegenbalg übersetzt hatte, Schriften aus der späten Sangam Zeit, wie z.B. Abhandlungen der Fürstin Avvaiyar sowie andere ethische Werke der Tamil Tradition übersetzte er ins Englische und veröffentlichte sie in den von William Jones herausgegebenen *Asiatic Researches*.⁵⁰ John war durch seinen ständigen Kontakt mit der Asiatic Society of Bengal informiert über die Entwicklungen der Erforschung indischer Schriften, er setzte sich kritisch mit Charles Wilkins Übersetzung der *Bhagavadgita* von 1785⁵¹ auseinander, der nach Ansicht von John europäische Vorstellungen in die Übersetzung hineingetragen habe, "die der Urschrift und dem indischen Geiste ganz fremd" wären. Das *Manuvadharmasastra*⁵² sowie andere Sanskritschriften schickte er an Prof. Rüdiger in Halle.⁵³

In Zusammenhang mit seiner Arbeit unter den Paraiyar im Raum von Tranquebar, veröffentlichte John auch Beschreibungen von Tempeln und Festen aus

⁴⁷ NHB, 42, 1793, S. 554.

⁴⁸ Siehe dazu Jeyaraj: *Inkulturation*, S. 124, der allerdings annimmt, daß die Autorenschaft der "Kurzen Übersicht der tamulischen oder malabarischen Göttergeschichte" zur Zeit der Veröffentlichung (NHB, 42, 1793, S. 560-568) unbekannt war.

⁴⁹ "Beschreibung der vornehmsten Tamulischen oder Malabarischen Feste", in: NHB, 45, 1794, S. 794-807.

⁵⁰ erwähnt auch in einem Nachruf von Prof. Rüdiger aus Halle über John (NHB, 66, 1816, S. 526) John erwähnt diese Übersetzungen auch in seinen "Remarks on Indian Civilization", London 1814; ein Auszug in deutscher Übersetzung findet sich in NHB, 66, 1816, S. 493-498; siehe auch: "Etwas aus einigen Malabarischen Sittenbüchern, von welchen Aweiar die Verfasserin ist". (NHB, 39, 1791, S. 263-269).

⁵¹ Siehe dazu E. Windisch: *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*, Teil I, Strassburg 1917, S. 23.

⁵² Wahrscheinlich beeinflusst von William Jones Übersetzung "Institutes of Hindu law: or, the Ordinances of Menu, according to the gloss of Cullūca", Calcutta 1796.

⁵³ NHB, 66, 1816, S. 525ff.

denen deutlich wird, daß er Kenntnisse von Dalit-Traditionen hatte, die durch den Sanskritisierungsprozess hindurch noch eine ursprünglich höhere kulturelle und gesellschaftliche Stellung der Paraiyar erkennen lassen. Von dem großen Siva-Fest in Tiruvalur im Tanjore Distrikt, von M.J. Walhouse 1874 in den *Indian Antiquaries*⁵⁴ beschrieben, berichtet John bereits 1802 ausführlich anläßlich eines Diebstahls der dort verehrten Abbildung des Tyagaraja. wahrscheinlich durch Brahmanen, und Er stellt dabei die *sthala purana* von Tyagaraja als eine Paraiyar Ätiologie des Tempels und des Festes dar⁵⁵. "Nach dieser Fabel also befindet sich daselbst wirklich ein Pareier, in welchem nach der Meinung der Heiden Dewendiren wohnt, und nicht nur von seinem Geschlechte, sondern auch unter allen höhern in großer Achtung steht."⁵⁶

Zu Johns und Rottlers Verhältnis zur Kastenproblematik findet sich in den NHB wenig, die Unterscheidung der Kasten erscheint ihnen jedoch als unvernünftig.

"Gegen euren Geschlechtsunterschied, da die Vornehmern die geringern und in mancher Rücksicht nützlichsten Menschen verachten, nicht mit ihnen essen, umgehen und irgend eine nähere Gemeinschaft haben wollen, empöret sich der gesunde Menschenverstand."⁵⁷

Über die Bedeutung der Kastenunterschiede als Problem für christliche Mission ist er sich bewußt, er beurteilt sie als "alte und befestigte Landessitte", die auf einem Vorurteil beruht, das als Grund für die mangelnde Entwicklung Indiens angesehen wird.⁵⁸ John äußert mehrfach die Hoffnung daß durch den Prozeß der Christianisierung der Gesellschaft, auch das "Geschlecht der Pareier" die gleichen ihm zustehenden Rechte erhalte, wie sie jedem Menschen in den anderen Nationen zustehen, insbesondere, weil sie die produzierende Bevölkerungsschicht seien. Da dieser Gleichstellungsprozess aber nicht unmittelbar zu erreichen ist akzeptiert John die Unterscheidung der Kasten auch für seine missionarische Arbeit.⁵⁹ Aus den wenigen Aussagen von John über die Kaste kann man schließen, daß er nicht der Ansicht ist, daß es zu ihrer Erklärung einer re-

⁵⁴ Ind. Ant. III, 1874; siehe auch E. Thurston: *Castes and Tribes of Southern India*, Vol. VI, 1909, S. 83.

⁵⁵ Über den dravidischen Ursprung und die ursprüngliche Bedeutung von Tempeln in Tamil Nadu als heiligen Orten der Pareiyar und anderer unterer Kasten, siehe D. Shulman: *Tamil Temple Myths*, Princeton 1980, S. 29ff; B. Stein (Hrsg.): *South Indian Temples*, Delhi 1978, S. 25ff.

⁵⁶ NHB, .61, 1805, S. 59; Jagadisa Ayyar (1919) berichtet bei der Darstellung des Tempels in Tiruvalur diese Paraiyar Ätiologie nicht, Jagadisa Ayyar: *South Indian Shrines* (1919), New Delhi 1993, S. 37ff.

⁵⁷ NHB, 45, 1795, S. 867.

⁵⁸ Vgl. NHB, 45, 1795, S. 868.

⁵⁹ Vgl. NHB, 63, 1807, S. 255.

ligiösen Begründung oder einer begrifflichen Ordnung bedarf, und daß er die seit 1727 in der Tranquebar Mission eingeführte Unterscheidung von "religiöser" und "bürgerlicher" Ordnung⁶⁰ übernommen und um den Erfolg der Mission nicht zu gefährden, akzeptiert hat.⁶¹ Der Begriff Kaste findet sich in seinen, in den NHB veröffentlichten, Schriften nicht. Lediglich die Brahmanen werden in bezug auf ihre religiöse Funktion und wissenschaftliche Bildung beurteilt, während, einzelne von ihm erwähnte Jatis manchmal nach ihrer beruflichen Funktion eingeordnet werden, andererseits als ein, eine bestimmte Gegend bewohnender Stamm erscheinen können⁶². Daß die Paraiyar öfter als andere Jatis erwähnt werden hat nicht so sehr ideologische als vielmehr missionsgeographische Gründe. Die Solidarität der Missionare ist eindeutig auf der Seite der "Armen und Unterdrückten". Sie machen aber nicht explizit das Kastensystem für die Armut verantwortlich, sondern vielmehr die "Unmenschlichkeit und Gleichgültigkeit der Befehlshaber".⁶³ Unterdrückung und Armut sind für John eher politische als kulturelle Probleme, daher kann er auch von einer christlich geprägten Gesetzgebung in Indien soziale und wirtschaftliche Verbesserung für die Paraiyar erhoffen.

Johns und Rottlers aufgeklärte Haltung einerseits und ihre pietistische Tradition und Frömmigkeitsprägung andererseits und die aus diesem Zwiespalt resultierende theologische Beurteilung der ihnen begegnenden Phänomene macht es ihnen zum Teil schwer sich zu der tamilischen Volksreligiosität zu verhalten. Wunder, und Heilungen, die ihre Gesprächspartner, sich von ihrer Bekehrung zum christlichen Glauben erhoffen, werden von Rottler spiritualisiert. Einem Blinden, der in der Hoffnung, wieder sehen zu können, zu Rottler kommt, antwortet dieser: "dazu kann ich Euch zwar keine Hoffnung machen;...seyd daher jetzt doch darum besorgt, daß ihr geistliche Augen, das ist rechte Erkenntniß und Weisheit, und ein gebessertes Herz erlanget."⁶⁴ Rottler geht zwar in dem Gespräch mit dem Blinden darauf ein, daß im Weltbild seiner Gesprächspartner "Teufel" die Erde beherrschen und Krankheiten verursachen, entwickelt seine Predigt aber nicht in Auseinandersetzung mit diesem Weltbild sondern als eine vom konkreten Problem abgelöste Heilsbotschaft.

⁶⁰ Siehe dazu H.-W. Gensichen: "Dienst der Seelen" und "Dienst des Leibes" in der frühen pietistischen Mission, in: Bornkamm, H. (Hrsg.): *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*, Bielefeld 1975, S. 155-178, hier S. 173f.; Jeyaraj: *Inkulturation*, S. 230ff.

⁶¹ NHB, 46, 1795, S. 870.

⁶² John berichtet auch, daß von den Tamilen der Begriff Malabar "zur Unterscheidung des höhern und niedern Geschlechts" in Abgrenzung zu den Paraiyar. (NHB, 44, 1794, S. 725).

⁶³ NHB, 62, 1806, S. 186.

⁶⁴ NHB, 58, 1802, S. 875.

Obwohl die Missionare im Raum von Tranquebar die ersten waren, die volksreligiöse Praktiken und Vorstellungen berichteten und aufschrieben, ist doch die Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen, die von den Missionaren als "Teufelsanbetung" und primitivem, auf brahmanische Verführung zurückgeführten Wunderglauben, interpretiert werden, geprägt von einer Tendenz zur Entmythologisierung des Beobachteten,⁶⁵ die bis heute Auswirkungen zeigt im Umgang der Kirchen mit der Volksreligiosität der Tamilen.⁶⁶

Schularbeit

John ist vor allem ins Kreuzfeuer der Kritik geraten mit seinem Plan eine Schule für europäische Kinder zu öffnen, die neben der indischen Schule bestehen sollte, in der aber europäische Kinder zusammen mit tamilischen Kindern unterrichtet wurden. Die Kritik richtete sich vor allem gegen den Finanzierungsplan. Die "Gründung einer christlichen Kultur" in Indien, war der tragende Gedanke von Johns Schulkonzept,⁶⁷

"Ich ließ ihnen ihre Nationalgesänge, wenn sie sittlichen Inhalts waren, und den Lehren des Christentums nicht widersprachen. Ich gab ihnen auch die Erlaubniß, ihre Feste und heiligen Gebräuche zu feiern. Ich nahm nur Kinder auf, deren Eltern mich darum ersucht hatten. Ich verstattete ihnen, die Sprüche ihres Sittenlehrers Aveyar zu lesen. Das Alles geschah, um ihnen bemerkbar zu machen, daß wir nicht Alles ohne Unterschied verwerfen, was die alte indische Literatur aufzuweisen hat, wohl aber den Waizen sondern von der Spreu."⁶⁸

John wurde schon zu Lebzeiten kritisiert, daß er neben der Lektüre tamilischer Literatur⁶⁹ aus pädagogischen Gründen nur ausgewählte Texte der Bibel und

⁶⁵ Rotes Wasser, das von Dorfbewohnern als Wunder gedeutet wird, wird von Missionsärzten im Jahr 1800 untersucht, um rote Farbe im Wasser festzustellen (NHB, 59, 1808, S. 957f).

⁶⁶ Zur Problematik siehe 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, und C. G. Diehl: Church and Shrine, Uppsala 1965.

⁶⁷ "Um aber allen Verdacht zu vermeiden, als sollte den heidnischen Malabaren die christliche Religion aufgedrungen werden, mache ich allen Schulmeistern und Eltern bekannt, daß die Absicht meiner Schule zunächst dahin gehe, ihre Kinder auf einem leichtern und kürzern Wege, und nach gedruckten Büchern lesen und Schreiben zu lehren, und daß diese Art der Erziehung und Unterweisung geschickt machen werde, weiser, klüger, fleißiger und thätiger zu werden." (NHB, 66, 1816, S. 496).

⁶⁸ NHB, 69, 1820, S. 840; siehe auch: NHB, 66, 1816,498. Daß Johns Schulkonzept in der Tradition der früheren halleischen Missionare steht wird deutlich, wenn man Johns Aussagen mit dem vergleicht was Gensichen über die Schulpläne von Ziegenbalg und Gründer schreibt; Gensichen: "Dienst der Seelen", S. 155-178.

⁶⁹ Auch Gründer verwendete in seiner Schule für nichtchristliche Kinder bereits den Kural des Tiruvalluvar und das Sivavakkiam im Unterricht, allerdings nicht um die Urteilskraft der

eine verkürzte Fassung des Katechismus im Unterricht verwendete⁷⁰. Wenn auch diese Kritik, wie zu vermuten ist, im wesentlichen traditionalistische Gründe hat, so bringt sie doch zum Ausdruck, daß hier ein bisher auch in Deutschland sich erst in Ansätzen entwickelndes Schriftverständnis in die Missionsarbeit nach Indien eingeführt wird, nämlich die Überzeugung, daß die Bibel nicht mehr als die Urkunde von Gottes Offenbarung ist und daß ihre Auslegung in den Strukturen des menschlichen Verstandes geschehen muß. Die zeitgenössische Kritik richtete sich aber vor allem dagegen, daß die Schularbeit nicht auf unmittelbare Bekehrung abzielte. John schreibt in seinen Remarks on Indian Civilization:

"Vielmehr könnten sie versichert seyn, daß jeder unsere Schulen besuchende Heide bey der Freiheit bleiben solle, nach der Ueberzeugung von seinem eigenen Glauben, in den bisher vom ihm beobachteten Cärimonien und Ortsgebräuchen fort zu leben."⁷¹

John hielt es nicht für ratsam in der Missionsarbeit auf "öffentliche Religionsveränderung zu dringen", da es den Tamilen überlassen bleiben müsse, wie und ob sie das von den Missionaren gelehrt übernehmen wollen.⁷²

Ihren theologischen Standpunkt haben Rottler und John mehrfach in ihren Berichten, insbesondere in den "Gesprächen mit Heiden" zum Ausdruck gebracht. In bezug auf Sittlichkeit und moralische Werte stehen die tamilischen Sittenbücher den biblischen Schriften (dem wahren Gesetz) um nichts nach.⁷³ Mit Hilfe der Theorie vom *lumen naturale* und der natürlichen Offenbarung, stellen die Missionare fest, daß es in Indien und Europa die gleichen Anknüpfungspunkte für sittlichen Lebenswandel und soziale Gerechtigkeit gibt, um dann jedoch davon die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die Sündenvergebung abzuheben, die allein zum ewigen Leben führe.⁷⁴ Rottler und John vertreten die Ansicht, daß die Heilsordnung die Gott in Jesus Christus endgült-

Schüler zu fördern oder sie für eine Entscheidung zum christlichen Glauben vorzubereiten, sondern um ihnen eine Anstellung bei der dänischen Kompanie zu ermöglichen; siehe Jeyaraj: Inkulturation, S. 273.

⁷⁰ John stellt auch fest, daß die 4. Bitte des Vaterunser in Tamil Nadu "weitläufigerer" Erklärungen bedarf als in Europa, da die Tamilen für "Soru" und "Kanschi" danken würden, (NHB, 40, 1792, S. 367).

⁷¹ NHB, 66, 1816, S. 497.

⁷² Vgl. NHB, 46, 1795, S. 869.

⁷³ NHB, 61, 1805, S. 68.

⁷⁴ Rottler spricht in diesem Zusammenhang von einer Heilsordnung. (NHB, 63, 1807, S. 294). Während aber Rottler die natürliche Erkenntnis Gottes aus der Erfahrung der Schönheit und Ordnung der Natur ableitet, liegt bei John der Schwerpunkt auf einem Entwicklungsgedanken und der Möglichkeit kultureller Entfaltung.

tig offenbart hat, eine Ordnung ist, die dem Verstand einsichtig gemacht werden kann und der man willentlich zustimmen muß. Beeinflußt wahrscheinlich von Sigmund Jacob Baumgarten (1706-1757), der zunächst als Lehrer an der Halleschen Waisenhaussschule, später als Professor an der Theologischen Fakultät in Halle tätig war, und dessen Evangelische Glaubenslehre (1759/60) auch in der theologischen Ausbildung der Missionare gelesen wurde,⁷⁵ waren sie der Ansicht, daß Erweckung allein durch Belehrung vermittelt werden kann, und daß Lehre und Predigt an "Fähigkeiten, Vorurteilen, Irrtümern und Unwissenheit"⁷⁶ der Zuhörer anknüpfen müssen.⁷⁷

Trotz der Annahme, daß die Tamilische Kultur Anknüpfungspunkte bietet, auf die allein durch Gott geoffenbarte Heilsordnung Gottes hinzuweisen, betonen die Missionare in ihren Berichten von Gesprächen mit Heiden immer wieder deren Torheit, der man die Vernünftigkeit des Gottesglaubens entgegenhalten müsse. Cämmerer, John und Rottler entwickeln eine Dekadenztheorie die davon ausgeht, daß die tamilischen Schriftsteller der Sangam-Zeit eine Basis gelegt haben, auf der ein moralisch fundiertes, sozial gerechtes und wirtschaftlich abgesichertes Zusammenleben in der Gegenwart möglich wäre, daß aber durch "Unvernunft und Uneinsichtigkeit in die Vergebung der Sünden durch den einen Gott ,sich diese Grundlage in Zeremonien, Ritualen und Wallfahrten aufgelöst habe, mit denen die Tamilen ihre Zeit verbringen".⁷⁸ Cämmerer hat 1803 die ersten beiden Bücher des Tirukural übersetzt,⁷⁹ auf den er sich auch in seinen Gesprächen mit den Tamilen immer wieder bezieht.⁸⁰ Man muß vorsichtig sein und darf nicht überinterpretieren, aber, auch wenn sich die Missionare nur auf Werke der späten Sangam-Zeit beziehen, die bis in ihre Gegenwart

⁷⁵ Handmann führt den Verfall der Mission seit 1780 vor allem auf den "verderblichen Einfluß" Semlers unter den Missionaren in Halle zurück. Handmann: Tamulen-Mission, S. 31. Semler hat die Schriften und Vorlesungen von Baumgarten herausgegeben und somit ermöglicht, daß sie zu Standardwerken der theologischen Ausbildung wurden; siehe dazu E. Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 2, Münster 1984, S. 370ff.

⁷⁶ Zitiert bei Hirsch: Geschichte, S. 375.

⁷⁷ Ein sehr anschauliches Beispiel für Johns Methode der Anknüpfung an die kulturellen Voraussetzungen seiner Zuhörer bietet sein Bericht über die Gespräche mit Heiden von 1790 (NHB, 40, 1792, S. 315-317).

⁷⁸ NHB, 61, 1805, S. 76f.

⁷⁹ Des Tiruvalluver Gedichte und Denksprüche. Aus der tamilischen Sprache übersetzt von A. F. Cämmerer, der Weltweisheit Doctor und königlich dänischer Missionar in Tranquebar, Nürnberg 1803; siehe dazu auch K. Graul: Der Kural des Tiruvalluver, Leipzig 1856, S. XVIII; NHB, 66, 1816, S. 526f.

⁸⁰ Auch Rottler plante eine Übersetzung des Tirukural, "Ich lese anjetzo den Tiruwalluwen, aus dem man vornehmlich auch sehen kann, wie weit es die Malabaren in ihrer natürlichen Moral gebracht haben; und ich wollte wohl künftig eine Übersetzung von diesem Buch nach Europa senden."(NHB, 30, 1785, S. 683).

hinein unter den Tamilen bekannt waren, so finden sich doch hier erstmals Gedanken von einer alten dravidischen Kultur, die von der im 19. Jhd. entstehenden dravidischen Bewegung aufgenommen und ausgebaut wurden. John bezieht sich in seinem Urteil über die Vergangenheit Indiens allerdings auch auf die Sanskrittradition und vergleicht die indische Kultur sogar mit der der Römer und Griechen, die er in Abhängigkeit von Indien sieht.

"Eure älteste Vorfahren und Gelehrte hätten nach den damaligen Zeiten mehr schätzbare Kenntnisse, als die mehresten Nationen auf dem ganzen Erdboden; und mir ist es wahrscheinlich, daß selbst die weisen Griechen, deren Schriften wir in unseren Schulen lesen, ihre besten Kenntnisse von euren ältesten Vorfahren erhalten haben."⁸¹

Dieses universal- und menscheitsgeschichtliche Denken, das sich in der Aufklärungsliteratur häufig findet, ist erstaunlich für einen christlichen Missionar. John bringt es daher auch in Zusammenhang mit dem Gedanken einer weiteren Entwicklung des christlichen Europas, in dem sich dann Wissenschaften und Aufklärung des Verstandes entwickelt hätten, die jetzt durch die Missionare wieder zurück nach Indien gebracht würden. Er ist aber auch der Ansicht, daß die Europäer von tamilischer Literatur, von den indischen Sprachen und von indischer Medizin und Chemie einiges lernen könnten. Es ist als wahrscheinlich anzunehmen, daß John in der Entwicklung dieses Gedankens von William Jones und der Asiatic Society beeinflusst war

John kann aber andererseits angesichts der Betrachtung eines Tempels in Tiruporiur bei Madras auch annehmen, "daß die Malabarische Nation von Alters her noch in der Kindheit ist, welche an Spielereyen und am Bundscheckigten Gefallen hat."⁸²

Während sich hier feststellen läßt, daß die südindischen Missionare die ersten waren, die im Gegensatz zu der sich in der romantisch geprägten frühen Indologie entwickelnden Idee von der ursprünglichen Reinheit der indischen Religion, die Tamiltradition gegenüber der Sanskrittradition hervorhoben, so äußert sich doch auch in dieser unterschiedlichen Beurteilung ein hermeneutischer Konflikt, wie er auch in Deutschland Ende des 18. Und zu Beginn des 19. Jhd.

⁸¹ NHB, 46, 1795, S. 868.

⁸² NHB, 38, 1791, S. 183; vgl. damit Hegels Bestimmung der indischen Religion als "Religion der Phantasie", G. F. W. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. I/2, Frankfurt 1969, S. 331ff.; siehe auch Blanke, der in seiner Analyse der Reiseberichte aus Ostindien feststellt, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jhd. in diesen Berichten zunehmend ein Indienbild entwickelt wird, das einem eurozentrischen Fortschrittsmodell entstammt und in dem Indien eine explizite Gegenwelt zu Europa darstellt, H. W. Blanke: Politische Herrschaft und soziale Ungleichheit im Spiegel des Anderen, Bd. 1, Waltrop 1997, S. 296ff.

zwischen Dekadenz- und Entwicklungstheorien ausgetragen wurde.⁸³ Deutlich fällt bei den Missionaren auf, daß anders als bei den "Orientalisten" die Brahmanen als die Hauptverantwortlichen für die Dekadenz der gegenwärtigen indischen Gesellschaft angesehen werden und die indische geschichtliche Entwicklung aus der Perspektive der unteren Kasten beurteilt wird, die als die Leidtragenden dargestellt werden.

Von John wird, trotz der relativen Toleranz gegenüber der schriftlichen Tradition der Tamilen, die Gegenwart als chaotisch geschildert. Die wiederholten Angriffe des Tippu Sultan und die Poligar-Kriege, aber auch die Missionsarbeit von Kohlhoff unter den Kallar sind Hintergrund für ein Bild von Indien als einem Land, das nicht allein fähig ist, sich selbst zu regieren, und daher der englisch christlichen Regierung bedarf. Die politische und soziale Verkommenheit erscheint als Abbild der Verkommenheit der Götter, "die an wohlbesetzten Tischen schwelgen, in Unzucht leben, stehlen, unschuldiges Blut vergießen, und den Bewohnern der Erde durch Indische Gelehrte ihr höchst unerbauliches Beispiel im vollen Schmuck der Poesie darstellen."⁸⁴ Die "eingeführte Staatsreligion" ist nach Johns Auffassung nicht in der Lage das zivile Leben in Indien zu ordnen, das sich durch Roheit und Wildheit auszeichnet, die er mit Gesellschaft des vorchristlichen Germaniens vergleicht.⁸⁵ Insbesondere werden von John die Nabobs und Poligars als despotische Herrscher beurteilt, die beeinflußt von den "Täuschungsmitteln der Brahmaner und Fakirs"⁸⁶ das Volk unterdrückt haben.⁸⁷

Auffällig an dieser Analyse der indischen Gesellschaft ist, daß sie anders als bei den früheren pietistischen Beurteilungen der "Verderbtheit" der Inder nicht von einem christlichen Sündenbegriff ausgeht, an dem gesellschaftliche Zustände gemessen werden, sondern von einer Gegenüberstellung christlich geprägter und indischer Gesellschaftsformen, wobei die letzteren als Negativfolie für den Aufbau einer auf christlichen Werten basierenden Gesellschaft in Indien dienen. Christentum und Hinduismus erscheinen als staatstragende Religionen In seiner Analyse der Gesellschaft, ist auch der Ansatz für Johns Schulpläne zu finden, hinter denen die Auffassung steht, daß der christliche

⁸³ Man vergleiche nur F. W. Schlegel und G. F. W. Hegel.

⁸⁴ NHB, 62, 1807, S. 287.

⁸⁵ NHB, 59, 1803, S. 1007; 46, 1795, S. 868.

⁸⁶ NHB, 60, 1804, S. 1047.

⁸⁷ John entwirft hier ein Bild einer theokratischen Regierungsform, indem er den Brahmanen eine zentrale Rolle in der ideologischen und religiösen Strukturierung der Gesellschaft und der Regierungen einräumt. Dieses wurde auch ein zentraler Gedanke in Mill's History of British India. Siehe dazu R. Inden: *Imagining India*, Cambridge 1990, S. 165ff.

Glaube allein die wahre Grundlage für das Wohl des Individuums und für die zukünftige Entwicklung des Staates abgeben könne.⁸⁸

"Das beste Mittel, die hiesigen Einwohner zu verbessern, wird immer dieses seyn und bleiben, wenn man die Herzen durch christlichen Unterricht für Jesum zu gewinnen sucht. Dann werden sie auch willig ihrer Obrigkeit gehorchen, und bald einsehen, daß man ihr wahres Beste sucht, und dahin arbeitet, sie weiser und glücklicher zu machen, ihre Kinder zu unterrichten, für den Staat zu erziehen, für ihre Witwen und Armen zu sorgen, und Gewerbe, Fleiß und allgemeinen Wohlstand zu befördern."⁸⁹

Es wird hier deutlich, das der alternde John nicht, wie Nørgaard und mit ihm andere Missionshistoriker zu hoffen meinen, an "aufklärerischem Gedanken-gut" zu zweifeln beginnt,⁹⁰ noch Kritik an der Kolonialpolitik der Engländer übt,⁹¹ sondern wahrscheinlich unter Einfluß des Collectors im Tanjore Distrikt Harris, der der Arbeit der Missionare positiv gegenüberstand und sie vor allem in sozialen Fragen und in ihren Bemühungen um gerechte Behandlung der Einwohner unterstützte,⁹² sich dem Utilitarismus von Sir Thomas Munro (1761-1827) einerseits und der evangelikalischen englischen Richtung andererseits annäherte. Im Gegensatz zu einer zunehmenden Bürokratisierung und anglo-zentrischen Vergesetzlichung der Verwaltung des Einflußbereiches der British Company suchte Munro als Gouverneur von Madras⁹³ nach einer Kontinuität von indischen Traditionen in der Regierungsform. John schreibt:

"So wie die Erfahrung zeigt, daß keine einzige Europäische Regierungsform der hiesigen Nation anpasst, so müssen auch die Plane, die christliche Religion hier auszubreiten, erst hier nach der Beschaffenheit und Empfänglichkeit der Nation gemacht, verändert, verbessert und mit der politischen Verfassung und Regierung weise und redlich verbunden werden..."⁹⁴

1793 hat Wilberforce in die Parlamentsdebatte zur Erneuerung der Companie-Verfassung in London einen Antrag eingebracht, daß die Company ihre Verantwortung gegenüber der spirituellen Entwicklung ihrer indischen Bürger übernehmen müsse, der zwar zu einer noch strengeren Ausgrenzung der Missionare im Einflußbereich der Company führte, aber doch einen Diskurs zwischen Liberalen und Evangelikalen über die Verantwortung der Companie für die Erziehung und Ausbildung der "Native Inhabitants of the British Dominion

⁸⁸ NHB, 62, 1806, S. 186f; John setzt dabei die christliche Religion von der natürlichen ab, da der Erfolg der Predigt des Evangeliums größer und heilsamer sei, NHB, 60, 1804, S. 172.

⁸⁹ NHB, 62, 1806, S. 189.

⁹⁰ Nørgaard: Mission, S. 202.

⁹¹ Nørgaard: Mission, S. 201.

⁹² NHB, 63, 1807, S. 264f; dazu auch NHB, 58, 1802, S. 840f.

⁹³ Dazu E. Strokes: The English Utilitarians and India, Delhi 1959, S. 9ff.

⁹⁴ NHB, 60, 1804, S. 1052.

in India" ausgelöst hat.⁹⁵ Knapp beurteilt Johns Schulkonzept nach dessen Tod als einflußreich auch auf die englische Schulpolitik,⁹⁶ man muß aber andererseits annehmen, daß John durch Andrew Bells 1789 in Indien eingeführtes Schulsystem, das dieser 1797 beschrieben hat, beeinflußt war. John schreibt:

"Die lankasterische Schulmethode ist für Indien und das Clima desselben sehr angemessen. Nach dieser können leicht und ohne bedeutende Kosten allenthalben Schulen errichtet werden. Wenn eingeborne Schullehrer zum Unterricht der Jugend in den ersten Elementen gebraucht werden, so werden die indischen Eltern dies weniger bedenklich finden, als wenn bloß Europäer angestellt würden."⁹⁷

Darüber hinaus, berichten die Missionare 1818, ist auch das in Tranquebar eingeführte Schulsystem beeinflußt von klassischen indischen Lehrmethoden.⁹⁸ Finanzielle Unterstützung erhielt die Schule in Tranquebar auch von Serfojee Raja aus Tanjore, der das Gehalt eines Brahmanen finanzierte, der John und Cämmerer in der Freischule geholfen hat.

John und Rottler waren der Auffassung, daß es um die Mission gesellschaftlich und politisch besser zu verankern, nötig wurde, einerseits mit den englischen Missionsgesellschaften enger zusammenzuarbeiten, andererseits die Schularbeit auch auf europäische Kinder auszudehnen. In einem Schreiben an die Gesellschaft der Gelehrten zu Batavia von 1780 erklären die Missionare, "Überhaupt wird die englische und die dänische Mission als ein Werk betrachtet, das nur in Absicht der Casse oder Ausgaben von einander verschieden ist".⁹⁹ Seit 1710 gab es enge Zusammenarbeit zwischen der SPCK und den Tranquebar-Missionaren, vor allem in der Schularbeit.¹⁰⁰ Diese Form der Ökumene wurde jedoch von späteren konfessionell geprägten Kritikern in Deutschland nicht akzeptiert,¹⁰¹ weil in ihr ein Verlust pietistisch-lutherischer

⁹⁵ Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang das Madras System of Education, das der Kompaniegeistliche Andrew Bell in Madras entworfen hat, und das in England durch Vermittlung des Quäkers Joseph Lancaster zu einer Schulreform geführt hat. Dazu NHB, 67, 1818, S. VIII; auch H. Grafe: *The History of Christianity in Tamilnadu from 1800 to 1975*, Bangalore-Erlangen 1990, S. 189.

⁹⁶ NHB, 67, 1818, S. VII.

⁹⁷ John, zitiert in einen Aufsatz mit dem Titel: *Bildungsanstalten für die Jugend*, in: *Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften (MNGEMB)*, 3: 1818, S. 255.

⁹⁸ NHB, 67, 1818, S. 576.

⁹⁹ NHB, 25, 1782, S. 10; Rottlers Übersetzung des *Book of Common Prayer* in die tamilische Sprache, das 1819 gedruckt wurde macht deutlich, daß hier eine theologischer Transfer von lutherischer zu anglikanischer Tradition stattgefunden hat; dazu Grafe: *History*, S. 32.

¹⁰⁰ Dazu Jeyaraj: *Inkulturation*, S. 276f.

¹⁰¹ In Grauls Nachlaß findet sich eine kritische Notiz, die sich auf diese Stelle des Briefes nach Batavia bezieht, Leipziger Mission, Kapsel 6, Aktenstück Dänisch Hallesche Mission.

Identität gesehen wurde, der aus der historischen Sicht des 19. Jhd. zum Ende der Dänisch Halleschen Mission geführt hat. Johns Schulkonzept wurde von anderen Missionsgesellschaften positiv beurteilt und die Schularbeit der SPCK in Calcutta sieht sich in der Tradition von John.¹⁰²

Naturwissenschaftliche Forschungen

Berichte von Indienreisenden des 17. und frühen 18. Jhd. enthalten oftmals Beschreibungen von Flora und Fauna, die die Fruchtbarkeit und den Reichtum des Landes hervorheben¹⁰³, wobei aber in diesen Beschreibungen der Aspekt des Fremden und Exotischen dominiert¹⁰⁴. Von wilden Tieren und überdimensionalen Fledermäusen, die schreckliche Verwüstungen anrichten, berichtet auch John, allerdings aus den Reisebeschreibungen eines Besuchers, der zu ihm aus Sumatra kam.¹⁰⁵ An den Naturbeschreibungen Tamil Nadus von Rottler und John in den NHB ist auffällig, daß Natur einerseits ein ästhetisches Erlebnis vermittelt, Witterung, Strand, Blumenpracht bereiten ihnen Vergnügen,¹⁰⁶ daß es andererseits bei der Naturbeschreibung vor allem auf die in ihr festzustellende Ordnung ankommt. John verfolgte neue Erkenntnisse in der Astronomie und verglich europäische Kenntnisse mit der traditionellen "malabarischen Astronomie". Daß es unter den Tamilen einige gab, die in europäischer Astronomie Kenntnisse hatten und daß es einen Austausch von neuem Wissen zwischen dem Missionar und interessierten Tamilen gab, wird deutlich in einem Bericht Johns von 1793, der beschreibt, wie er sich mit einem Besucher über den neu

Im Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt schreibt er: "daß alle confessionsvermengende Union auch in der Mission Verwirrung erzeugt hat und daher schon vom rein praktischen Standpunkte aus betrachtet, vom Übel ist." K. Graul: Für und über das Missionswesen, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt, 1847, S. 222-224, hier S. 224. Als Mitte des 19. Jhd. die Missionsarbeit in Indien durch die Leipziger Mission wieder aufgenommen wurde, stand die konfessionell lutherisch geprägte Mission relativ isoliert da.

¹⁰² So zu lesen aus einem Brief von Hawtayne vom Diozesankomitee der SPCK in Calcutta, (NHB, 69, 1820, S. 840); siehe dazu auch Grafe: History, S. 189.

¹⁰³ Siehe Dharampal-Frick: Indien im Spiegel, S. 121ff.

¹⁰⁴ Siehe dazu Blanke: Politische Herrschaft, S. 276ff. Blanke stellt fest, daß die Beschreibung des Elefanten als eines der exotischen Tiere in den Reisebeschreibungen beinahe topologischen Charakter annahm. In NHB, 26, 1783, S. 137f. findet sich eine Abhandlung über die Begattung bei Elefanten in der dieser bemüht ist, Unrichtigkeiten früherer Beschreibungen zu korrigieren und den Zeugungsvorgang bei Elefanten mit dem von Pferden und Rindern zu vergleichen.

¹⁰⁵ NHB, 63, 1807, S. 286.

¹⁰⁶ NHB, 38, 1791, S. 165.

entdeckten Uranus und seine Trabanten unterhält und aus den neuen Entdeckungen neue Möglichkeiten zur Erkenntnis Gottes ableitet.¹⁰⁷

Bei Johns Naturbetrachtungen stehen neben ästhetischen Erwägungen auch ökonomische Fragen im Mittelpunkt des Interesses. Sein Bericht über den Reisanbau im Tanjore-Distrikt¹⁰⁸ enthält nicht nur Informationen über verschiedene Reisarten und die Beschaffenheit des Bodens, sondern auch über die Produktionsverhältnisse in Tamil Nadu im ausgehenden 18. Jhd., sowie politische und soziale Ordnung in Tanjore und schließlich Informationen über Steuerverhältnisse, Methoden der Steuererhebung und Handelsbeziehungen zu Ceylon.

Rottler untersucht und beschreibt Pflanzen nach den Ordnungskriterien des Linnéischen Systems.¹⁰⁹ Als die Mission 1791 einen neuen Missionsarzt für Tranquebar suchte, stellte ein Mediziner aus Kopenhagen fest, daß nur ein eifriger Pietist oder ein enthusiastischer Linnéanist dorthin gehen könne.¹¹⁰ Diese Dichotomie von Glauben und Wissenschaft, die in der Missionsgeschichtsschreibung des 19. Jhds. konstitutiv wurde für die Kritik an den Missionaren der Aufklärungszeit, war für Rottler aufgehoben in dem Begriff der Naturgeschichte. Der Anknüpfungspunkt zum Erweis der Größe Gottes wird von ihm nicht mehr allein im Schöpfungsakt Gottes begründet, sondern in der strukturellen Ordnung der Natur, deren Anblick eine Einsicht eröffnet, die auch den Tamilen den Schluß auf einen ordnenden Gott möglich machen soll.¹¹¹

Bereits im halleischen Pietismus angelegte Defizite in der Schöpfungstheologie und in der Unterscheidung von Geist und Buchstabe als Verstehensstruktur der Offenbarungsgeschichte Gottes in der Bibel,¹¹² führen bei Rottler zu Problemen, bei dem Versuch, naturwissenschaftliche Betrachtungen und theologische Aussagen in Einklang zu bringen. Nicht die Offenbarungsgeschichte Gottes vom Beginn der Schöpfung an läßt auf die Größe Gottes schließen, sondern die Natur selbst erzählt ihre Geschichte, eine Geschichte, die sich vor allem in Namen ausdrückt, die aber selbst nicht mehr auf den, der sie im Schöpfungsakt

¹⁰⁷ NHB, 46, 1795, S. 871f.

¹⁰⁸ "Wie der Nelli oder Reis im Tanschaurischen gebauet wird, und dessen verschiedene Arten." (NHB, 40, 1792, S. 349ff.). Vgl. damit David Luddens Untersuchung über die südindische Agrargesellschaft vor allem im Tirunelveli Distikt; D. Ludden: Peasant History in South India, Delhi 1985, S. 84ff.

¹⁰⁹ NHB, 49, 1796, S. 42ff.

¹¹⁰ Zu der Berufung von Dr. Klein als Missionsarzt siehe Fenger: History, S. 227.

¹¹¹ NHB, 58, 1802, S. 872/883.

¹¹² Siehe dazu M. Schmid: Pietismus, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, ³1961, Sp.370-381, hier Sp. 377.

zuerst gesprochen hat,¹¹³ verweisen können, sondern in einer deskriptiven Ordnungsstruktur in Analogie zur Ordnung Gottes gesetzt werden. Naturgeschichte ist die Benennung des Sichtbaren, wobei aber diese Benennungen keine essentielle Implikationen mehr haben, die eine Bedeutungsstruktur für den Betrachter herstellen könnten.¹¹⁴ Foucault hat es für die Zeit der "Klassik" unternommen, aufzuzeigen, daß es ein Charakteristikum der im 18. Jhd. entstehenden Naturwissenschaften sei, nicht die Auswirkung der Verlagerung einer andersorts gebildeten Rationalität zu sein, sondern eine getrennte Bildung mit ihrer eigenen Archäologie.¹¹⁵ Rottler steht als pietistisch geprägter Theologe und aufgeklärter Naturwissenschaftler in dem Zwiespalt, zwischen zwei Rationalitäten, der Theologie und der Naturwissenschaft, vermitteln zu müssen. Dabei ist die Trennung von Hauptberuf und Nebentätigkeit, wie sie in den Neuen Halleschen Berichten in pragmatischer Weise mehrfach betont wird,¹¹⁶ eher Ausdruck dieses Rationalitätenkonflikts als wirkliche Teilung der Interessen. Daß dieser Konflikt Auswirkungen auf die Arbeit der Missionare hatte wird deutlich, wenn John berichtet:

"Am 14ten April ging ich mit Herrn Rottler aus, um eine bequeme Gelegenheit aufzusuchen mit Heiden zu sprechen....Wir durchwanderten eine ziemliche Gegend, ohne eine bequeme Gelegenheit zu finden, uns in ein ordentliches Gespräch mit jemand einzulassen. Endlich verursachte uns ein Scarabaeus pilularius ungemeines Vergnügen, und wir schämten uns nicht, die Arbeitsamkeit dieses Tierchens und darin die Weisheit und Güte Gottes zu bewundern, die er auch in solchen Insekten offenbart."¹¹⁷

Der polemische Hinweis von Lehmann, daß die Briefe und Berichte der Missionare unter der Leitung von Schulze seit 1785 immer "interessanter" würden und allerlei Kuriositäten zu berichten hätten,¹¹⁸ geht an diesem Konflikt vorbei. Rottlers Analogieschlüsse lassen vermuten, daß er vom Empirismus deistischer Prägung zumindest beeinflußt war. Der Verstand als anthropologische Grundkonstante, schreibt Rottler, ermöglicht es allen Menschen, von der Naturbetrachtung auf Gottes Wirklichkeit zu schließen;¹¹⁹ anders als die deistische

¹¹³ Zur Bedeutung der Namen für die Naturgeschichte bei Francis Bacon siehe H. Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt (1981), Frankfurt 1996, S. 86ff.

¹¹⁴ Zum Verständnis der Naturgeschichte in der Zeit der "Klassik" und dem Wandel des Geschichtsbegriffes siehe M. Foucault: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1974, S. 171ff.

¹¹⁵ Foucault: Ordnung, S. 171.

¹¹⁶ NHB, 30, 1785, S. IIIf; 38, 1791, S. 164f.

¹¹⁷ NHB, 40, 1792, S. 311f.

¹¹⁸ Lehmann: Es begann, S. 298f.

¹¹⁹ Rottler berichtet über ein Gespräch in seinem Tagebuch von 1799: "Gott ist ein unsichtbares Wesen; aber er hat uns unzählige Beweise von seiner Herrlichkeit, von seiner unendlichen Macht, Weisheit und Güte vor Augen gelegt, ihr dürft solche nur öffnen, und mit

Tradition hebt er aber davon die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als "deutlichere" Offenbarung ab. Diese theologisch schwache Distinktion war sicherlich ein Anlaß der Kritik. Ich will Rottlers Naturbetrachtungen nicht als Interesse am Exotischen deuten, sondern als einen Versuch, unter Berücksichtigung der geistesgeschichtlichen Entwicklungen neue, rational nachvollziehbare Anknüpfungspunkte für die Mission unter den Tamilen zu finden und neue Verstehensstrukturen zu errichten. Die Beobachtung und Beschreibung des Sichtbaren mit Hilfe von Gattungen und Strukturen, gestattete es dem Sichtbaren, sich in Sprache umzusetzen,¹²⁰ und so Teil eines Indien und Europa verbindenden Diskurses zu werden. Nur so ist es verständlich, daß Rottlers Herbarium ebenso wie die Beschreibung der Pflanzen seines Missionsgartens internationale Aufmerksamkeit auf sich ziehen konnten.

In seinen Beschreibungen von Pflanzen, die er im Umkreis von Tranquebar und in Ceylon sammelte und beobachtete, finden sich fast durchgehend zwei Namen für jede Pflanze, der tamilische Name und die lateinische Bezeichnung, die an das Linnéische System angepaßt wird.¹²¹ Pflanzen, die nur in Tamil Nadu wachsen, werden zusammen mit Pflanzen aufgelistet, die Rottler auch aus Europa kennt und die bereits einen festen Platz im System von Linné gefunden haben. Alle aber werden doppelt bezeichnet. Die Taxonomie hebt exotische Differenz auf und erstellt gerade in der doppelten Benennung eine Gemeinsamkeit der Natur zwischen Europa und Indien. Strukturell geschieht mit der Ordnung und Benennung tropischer Pflanzen durch Rottler das selbe, was Indologen und Missionare in der Entwicklung und Entdeckung grammatikalischer Strukturen für die indischen Sprachen unternommen haben.¹²² Taxonomien der Naturgeschichte in der Aufklärungszeit haben trotz der ihnen inhärenten

Aufmerksamkeit den Himmel, die Erde, und die Geschöpfe auf derselben betrachten. Ihr habt dazu den Verstand, den sonst kein Geschöpf der Erde hat, als einen sehr großen Vorzug, von ihm empfangen." (NHB, 58, 1802, S. 877).

¹²⁰ Foucault: Ordnung, S. 179.

¹²¹ König war ein Schüler von Linné; MNGEMB, III, 1818, S. 257.

¹²² 1808 schrieb Friedrich Schlegel: "Jener entscheidende Punkt aber, der hier alles aufhellen wird, ist die innere Struktur der Sprachen oder die vergleichende Grammatik, welche uns ganz neue Aufschlüsse über die Genealogie der Sprachen auf ähnliche Weise geben wird, wie die vergleichende Anatomie über die höhere Naturgeschichte Licht verbreitet hat." Schlegel: Über die Sprache, S. 28; Anquetil-Duperron entdeckte auf der Ebene der Analyse der "allgemeinen Grammatik" in der Flexion lateinischer Verben Analogien zur Flexion im Sanskrit, die ihn auf einen gemeinsamen Grund der Sprachen schließen ließen; Foucault: Ordnung, S. 290. Zu Anquetil siehe Halbfass: India and Europe, S. 64ff; dazu auch F. Bopp: Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jener der griechischen, lateinischen, persischen und Germanischen Sprache, Frankfurt 1816.

Euphorie einer strukturellen Einheit allerdings auch dazu beigetragen, Differenz zu schaffen. Dies gilt insbesondere für die anthropologischen Forschungen in Indien im 19. Jhd., die auf der Naturgeschichte des 18. Jhd. aufbauend, Gesellschaft und Völker Indiens untersuchten, und sie als in sich strukturiert, aber von Europa unterschieden darstellten.¹²³ Dieser Entwicklung hat John jedoch entschieden widersprochen:

"Ich bin gewiß nicht einer von denen Europäern, die um eurer Verschiedenheit willen von uns, oder wegen einiger auffallenden Ungereimtheiten, gleich Nation, Schriften und alles was Tamulisch oder Indianisch heißt, verachten."¹²⁴

Strukturelle Ordnungen von Natur bescheinigen aber auch dem Leser dieser Ordnungen eine höhere Rationalität als den in ihnen strukturierten Objekten. Der Missionar Rottler versteht sich als Lehrer der Inder, der sie in die Ordnung ebenso wie in den göttlichen Grund der Ordnung einführt und sie so vorbereitet auf die Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus¹²⁵

Zusammenfassung

Der Vorwurf, die Missionare der späteren Aufklärungszeit Rottler und John hätten sich einem der Mission widersprüchlichen Zeitgeist verschrieben und so zum Verfall der Tranquebar Mission in Südindien beigetragen, wirft ein klares Licht auf die Missionsapologetik des 19. Jhds. als auf die Arbeit der Missionare in Tranquebar. In Johns Schularbeit sind bereits erste Ansätze dessen zu bemerken, was später "Christian participation in nationbuilding" genannt wurde. In der Schularbeit, die auch der sozialen und ökonomischen Verbesserung der Menschen aller Kasten in der Umgebung von Tranquebar dienen sollte, knüpft John an das Schulkonzept der frühen Missionare Ziegenbalg und Gründler an, während seine Schule für europäische Kinder der ökumenischen Ausweitung und der Anpassung der Mission an veränderte politische Verhält-

¹²³ Zur Debatte über die Wahrnehmung Indiens in Europa im 19. Jhd siehe: Halbfass: *India and Europe*; C. A. Beckenridge und P. van der Veer (Hrsg.): *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Delhi 1994; T. R. Metcalf: *Ideologies of the Raj*, Cambridge 1995; V. Dalmia und H. von Stietencron (Hrsg.): *Representing Hinduism*, New Delhi 1995; S. N. Mukherjee: *Sir William Jones, A study in Eighteenth Century British Attitudes to India*, Cambridge 1968; J. Majeed: *Ungoverned Imaginings*, James Mill's *The History of British India and Orientalism*, Oxford 1992; B. Cohn: *An Anthropologist among the Historians and other Essays*, Delhi/New York 1987; Inden: *Imagining India*; E. F. Irschick: *Dialogue and History, Constructing South India 1795-1895*, Delhi 1994.

¹²⁴ NHB, 46, 1795, S. 868.

¹²⁵ "Damit ihr weiser und verständiger werden möget, sind durch die gütige Leitung Gottes Männer zu euch gekommen, die Euch sein Gesetz lehren." (NHB, 58, 1802, S. 877).

nisse dienen sollte.¹²⁶ Nicht in der Rationalisierung und Säkularisierung sondern in der Kontextualisierung ihrer Theologie unter den Herausforderungen, die die Aufklärung an das theologische Denken des ausgehenden 18. Jhd. stellte, ist der Ansatzpunkt zur Beurteilung der Missionare Rottler und John zu suchen. Politische Veränderung sowie soziale Gleichberechtigung und wirtschaftliche Entwicklung der indischen Gesellschaft und insbesondere der Paraiyar sah John als zentrale christliche Aufgaben an zu den die Mission ihren Beitrag leisten sollte.

Während Germann die Ausgangslage der Dänisch Halleschen Mission zur Zeit Rottlers und Johns mit einem Garten verglich, der, "wenn alles um sie her der Dürre des Unglaubens verfallen sollte, als eine Oase in der Wüste herzerquickend weiter grünen und blühen werde"¹²⁷, schnitten John und Rottler die Pflanzen in ihrem Missionsgarten ab, trockneten sie und schickten sie beschriftet nach England. Sie hatten erkannt, daß das Leben und Denken der Mission, nicht seine eigene Rationalität reproduzieren kann, ohne sich von der geistigen Situation in Deutschland und Indien hinterfragen zu lassen.¹²⁸ Nicht Leibnizens Gedanke von der *propagatio fidei per scientiam* stand im Hintergrund ihres missionarischen Bemühens, sondern unter Berücksichtigung der für die Aufklärungszeit bestimmenden kognitiven Dichotomie von Tatsachen und ihrer Bedeutung,¹²⁹ haben sie in ökumenischer Annäherung an die SPCK pietistisches Erbe mit Rationalismus verbunden und so die Tranquebar Mission in Anknüpfung an die ökumenischen Intentionen der frühen Dänisch-Halleschen Mission dahingehend geöffnet, daß Mission auch als theologische "Grenzüberschreitung", wie Horst Bürkle es genannt hat,¹³⁰ möglich wurde.

Die Kritik an der Aufklärung und die Verurteilung der Missionare der Aufklärungszeit durch die Geschichtsschreibung des 19. Jhd., die vor allem auf ei-

¹²⁶ Mit dem Plan aus der europäischen Schule neue Missionare gewinnen zu können ist John allerdings gescheitert. Seine Zöglinge Johnson und Lebec, die er für den Missionarsberuf vorbereiten wollte, sind beide nicht in den Dienst der Mission getreten.

¹²⁷ Germann: Der Ausgang, S. 346.

¹²⁸ Dennoch ist es auffällig, daß sich die Missionare nicht explizit über geistesgeschichtliche Einflüsse aus Deutschland äußern. Während Schreyvogel zumindest noch Kants Kritik der reinen Vernunft als für seinen frühen theologischen Werdegang bedeutsam erwähnt (NHB, 49, 1796, S. 95) finden sich in Rottlers und Johns Berichten keine Hinweise auf die Strömungen und Gedanken, die sie beeinflusst haben könnten. Dagegen spiegeln die Berichte mehrfach Auseinandersetzung mit den indologischen Forschungen der Asiatic Society, mit der beide in regelmäßiger Korrespondenz standen

¹²⁹ Zu den Konsequenzen dieser Dichotomie in der Aufklärungszeit für die Mission siehe Bosch: Transforming Mission, S. 271ff.

¹³⁰ H. Bürkle: Missionstheologie, Stuttgart 1979, S. 62ff.

ner Übertragung der Dichotomie von Moral und Religion¹³¹ auf die Arbeit der Missionare basierte, hat nicht nur dazu beigetragen, daß im 19. Jhd. von Missionstheologen auch die Begegnung mit dem Hinduismus unter den Kategorien Moral und Offenbarung gesehen wurde, sondern daß ein ganzer Zweig der Missionstheologie¹³² sich aufklärungskritisch entwickelt hat und die Aufklärung in ihrer Dialektik missionstheologisch kaum rezipiert wurde.

¹³¹ Zur Problematik dieser Dichotomie siehe H. Lübke: *Religion nach der Aufklärung*, Darmstadt 1986, S. 206ff.

¹³² Von Hendrik Kraemer über Leslie Newbigin zu David Bosch, um nur einige herausragende Vertreter zu nennen.